



# Estudios afrocolombianos hoy: aportes a un campo transdisciplinario

Eduardo Restrepo  
Editor

editorial  
uc



**Estudios afrocolombianos hoy:**  
aportes a un campo transdisciplinario



# **Estudios afrocolombianos hoy:** aportes a un campo transdisciplinario

**Eduardo Restrepo**  
**Editor**



Editorial Universidad del Cauca  
2013

Restrepo, Eduardo

Estudios afrocolombianos hoy: Aportes a un campo transdisciplinario / Eduardo Restrepo / Popayán: Universidad del Cauca, 2013.

Bibliografía: Citada en cada capítulo  
310p.; Índice analítico: p.307-309.

1. ETNICIDAD- COLOMBIA 2. NEGROS – ASPECTOS SOCIALES – ESTUDIOS CULTURALES, ANTROPOLOGÍA – 3. AFROCOLOMBIANOS – ASPECTOS POLITICOS – COLOMBIA 4. IDENTIDAD CULTURAL – COLOMBIA I. título II. Restrepo Eduardo III. Universidad del Cauca

305.8969861 R436 - scdd 23

ISBN: 978-958-732-130-2

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995  
Catalogación en la fuente – Universidad del Cauca. Biblioteca

© Universidad del Cauca, 2013

© Eduardo Restrepo, editor

© De los autores, 2013

Primera edición Editorial Universidad del Cauca, diciembre de 2013

Diseño de la Serie: Editorial Universidad del Cauca

Diagramación: Cristian David Ordoñez O.

Diseño de carátula: Maritza Martínez

Editor General de Publicaciones: Axel Rojas

Editorial Universidad del Cauca

Casa Mosquera Calle 3 No. 5-14.

Popayán, Colombia

Teléfonos: (2) 8209900 Ext 1134

editorialuc@unicauca.edu.co

Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Impreso en Popayán, Cauca, Colombia. Printed in Colombia.

# Contenido

Introducción.....	7
Articulaciones .....	19
Definiendo la negritud en Colombia	
Peter Wade.....	21
¿Es posible hablar de “diáspora negra” en América Latina?	
Etnicidad, nación y globalización a partir del caso colombiano	
Elisabeth Cunin.....	43
Dinámicas controvertidas: entre expresión étnica-cultural y la articulación política	
Lioba Rossbach de Olmos.....	65
Intelectuales propios .....	85
Mestizaje, trietnicidad e identidad negra en la obra de Manuel Zapata Olivella	
Mara Viveros Vigoya .....	87
La cuestión del racismo y de la discriminación racial	
en el pensamiento de Natanael Díaz	
Pietro Pisano.....	105
Políticas de la identidad .....	131
“Raizal people is our name, self determination is the game”:	
La reivindicación de la identidad raizal: una etnografía de la acción colectiva	
y los desafíos de la multiculturalidad	
Andrea Leiva Espitia.....	133
De ritos a ritmos: las prácticas musicales afropacíficas	
en la época de la etnodiversidad	
Michael Birenbaum Quintero .....	159
Memoria y representación en mundos desencontrados	
Wilmer Villa y Ernell Villa.....	189

Acciones afirmativas .....	205
Acciones afirmativas para población afrocolombiana en Bogotá: historia de la formulación de una política pública Rocío Martínez.....	207
Acciones afirmativas en educación superior para afrodescendientes en Colombia: aprendizajes a partir del caso estadounidense Oscar A. Quintero Ramírez.....	227
Acción afirmativa y afrodescendientes en Colombia Eduardo Restrepo.....	249
Contextos urbanos.....	267
¿Dónde velar los muertos? Muerte, ritual e identidad entre la gente negra del sector El Ñeque, Medellín Sonia Serna.....	269
Del <i>tumbao</i> al <i>trapiao</i> . Negociaciones corpoterritoriales de las mujeres negras en el servicio doméstico en Medellín Rosamarina Vargas Romero.....	285
Sobre los autores .....	305
Índice analítico .....	307

## Introducción

*Nuestras esperanzas y práctica política son en gran medida el resultado del marco particular mediante el cual analizamos lo real.*

Arturo Escobar

*Personalmente, creo que no es obligatoria una única definición de lo negro para poder lograr una movilización política de quienes nos identificamos como tales, aún si no ignoramos que nuestras diferencias étnico-raciales no constituyen el todo de nuestras existencias y que el punto de anclaje de las identificaciones subjetivas puede ser distinto y múltiple.*

Mara Viveros

Desde hace ya casi diez años, cuando publicamos con Axel Rojas la compilación titulada *Conflicto e (in)visibilidad: retos en los estudios de la gente negra en Colombia* (2004), el campo de los ‘estudios afrocolombianos’ se ha transformado sustancialmente. En aquel momento, nos unimos a muchas voces que argumentaban la urgencia de que el campo fuera más allá de un paralizante énfasis en estudios sobre la territorialidad, identidad y cultura de ‘comunidades negras’ rurales y ribereñas del Pacífico colombiano. Lo que se había consolidado como un gran aporte en los años noventa impulsando un significativo movimiento organizativo y una intervención abiertamente dignificante de la negritud en el país, para finales de esa década evidenciaba grandes limitaciones. Muy a pesar de algunos académicos, funcionarios y activistas, las experiencias de la gente negra en Colombia no se circunscribían adecuadamente a las imágenes dominantes acuñadas en el proceso de etnización de unas comunidades con unos territorios y unas identidades en una armónica relación con la naturaleza asociadas la región del Pacífico. No sólo estaba el hecho de que el grueso de los ‘afrodescendientes’ del país habitaba en escenarios

urbanos por fuera del Pacífico, sino que también en esta región las condiciones históricas que inspiraron aquellas imágenes cambiaron radicalmente.<sup>1</sup>

Con el nuevo milenio, en el campo de los ‘estudios afrocolombianos’ han aparecido novedosas temáticas y enfoques. Problemáticas como la raza y el racismo, que se habían mantenido relativamente marginales en los noventa por el énfasis en la cultura y etnicidad, han adquirido gran fuerza. También han adquirido cierta relevancia asuntos relacionados con las políticas de acción afirmativa y con el enfoque diferencial de las medidas de reparación a los ‘desplazados’ y ‘víctimas’ por el conflicto armado o, en una perspectiva más estructural, con lo que se ha denominado ‘aforreparaciones’. Cuestiones sobre sexualidades, subjetividades y corporalidades, así como los espinosos asuntos de la representación, han adquirido cada vez mayor visibilidad y centralidad en las investigaciones adelantadas en los últimos quince años. Gran parte de estos nuevos estudios se han volcado a las ciudades, y cuando se encararan contextos rurales no se circunscriben al Pacífico colombiano.

Este libro puede entenderse como una evidencia de algunas de las transformaciones y desplazamientos suscitados en el campo de los ‘estudios de afrocolombianos’. Los términos en los que se abordan estos estudios refieren a genealogías de las categorías analíticas e identitarias, examinan fuentes y contextos que se habían mantenido marginales, operan desde novedosos modelos teóricos que sacan a la luz importantes aspectos que se habían tomado por sentado. Aunque la edad de la inocencia teórica y política no es cuestión del pasado, hoy se evidencia

---

1 El Pacífico devino en uno de los escenarios de guerra con grandes efectos en las poblaciones locales, muchas de las cuales se vieron obligadas a escapar o sus posibilidades de movilidad quedaron reducidas a los vaivenes y conveniencias de los distintos actores armados. La irrupción de los cultivos de coca, así como el procesamiento y exportación de cocaína, transformaron las dinámicas económicas y demográficas en diferentes lugares del Pacífico, desbordando y obstaculizando el proyecto de ejercicio territorial diseñado por el proceso organizativo y legislativo de reconocimiento de las comunidades negras como grupo étnico con unos derechos territoriales y culturales particulares. Otro factor confluyente en estas transformaciones, que en no en pocas ocasiones se encuentra imbricado con los dos anteriores, es el incremento de las lógicas extractivistas de la madera y la minería en muchos lugares del Pacífico. Apuntalados en tecnologías como la motosierra y la retroexcavadora, nuevos y viejos empresarios y capitales (en muchas ocasiones apoyados o directamente financiados por guerrillas, paramilitares y grupos delincuenciales) han logrado la profundización y la expansión de estas dos centenarias prácticas extractivistas en la región. Ante estos factores, las poblaciones locales no se encuentran en simple relación de exterioridad y no únicamente desde posiciones de resistencia. El cuadro suele ser más complejo y contradictorio del retratado por algunos académicos o activistas que a menudo hablan desde fuera del Pacífico. Así, a diferencia de los años noventa donde se escribieron innumerables estudios acerca de las comunidades negras del Pacífico que en términos generales reproducían sin mayor examen estas imágenes, con el nuevo milenio las contadas investigaciones sobre esta región y las poblaciones negras se han ido desplazando hacia otras problemáticas como el conflicto y el desplazamiento forzado.

con mayor urgencia la pertinencia de estudios y enfoques que vayan más allá de los lugares comunes que nos han habitado e interpelado. Esperamos que este libro contribuya a apuntalar este tipo de estudios y enfoques en el campo de los ‘estudios afrocolombianos’.

Cinco son los apartes en los cuales se ha organizado el libro. El primero, donde aparecen las contribuciones de Peter Wade, Elisabeth Cunin y Lioba Rossbach de Olmos, examina las articulaciones de la negridad, ya sea desde una historia de las diferentes categorías que la han constituido, de la creciente participación en redes transnacionales o en su contraste con su inscripción en otras formaciones nacionales de alteridad. Articulaciones porque la negridad debe ser entendida histórica y contextualmente, no sólo en lo que a las categorías de la imaginación teórica y política compete sino también en cuanto a las condiciones desde las cuales se configuran ciertas existencias y experiencias.

Este aparte inicia con un capítulo de Peter Wade en donde se examinan las cambiantes articulaciones de las categorías de la negridad, no sólo en lo referido a los ámbitos académicos, sino también a los de los activistas, las ONGs y las entidades estatales. Wade evidencia las discusiones y perspectivas que se han ido posicionando en el contexto colombiano en torno a una serie de categorías como negro, comunidad negra, afrocolombiano y afrodescendiente. Para Wade la relación entre académicos y activistas no es unidireccional y son múltiples los escenarios y canales en los cuales se cruzan, ya que hay activistas que operan en ámbitos académicos y no académicos que han consolidado estrechos lazos con los movimientos y organizaciones negras en el país. De ahí que la circulación de las ideas entre académicos y activistas no ha sido unilateral sino más bien el resultado de influencias mutuas. La importancia de la injerencia estatal explica, según Wade, ciertas articulaciones de la negridad en términos de comunidad negra en los años noventa, en lo cual también confluyeron las dinámicas organizativas. Los efectos de escenarios internacionales, como la conferencia contra el racismo en Durban, introducen otras articulaciones de la negridad enmarcadas en nociones como la de afrodescendientes.

El siguiente capítulo, escrito por Elisabeth Cunin, aborda precisamente esta conferencia y la apropiación de la noción de afrodescendiente como parte de la red transnacional en la que circulan los activistas de las organizaciones negras del país. La noción de afrodescendiente, como lo señala Cunin, no implica sólo un cambio de palabra como la de comunidades negras en la política de la etnicidad, sino que apunta a reescribir la historia y articular de otras maneras la identidad. Cunin muestra cómo la globalización de la etnicidad negra, expresada en nociones como la de afrodescendiente, pasa por la consolidación de una red transnacional de activistas y entidades de diversa índole, donde se conservan jerarquizaciones y anclajes a especificidades nacionales. Para el caso colombiano, esta dimensión transnacional del activismo e identidad étnica, sucede mas no reemplaza las dinámicas

y singularidades nacionales. Además de mostrar la operación e impacto de estas redes en los imaginarios políticos sobre la gente negra en Colombia, el capítulo de Cunin tiene como preocupación teórica de fondo problematizar la adecuación, para un país de América Latina como Colombia, de las categorías de 'diáspora negra' y de hibridización sugerida para el contexto anglosajón por autores como Paul Gilroy y Homi Bhabha o las críticas indicadas por Bourdieu y Wacquant sobre la globalización en categorías identitarias racializadas de ciertas experiencias localizadas.

El contraste entre Colombia, Bolivia y Cuba es realizado por Lioba Rossbach de Olmos para mostrar precisamente lo radicalmente contextual que son las articulaciones políticas de la negritud así como las estrategias analíticas adelantadas por las comunidades académicas de estos tres países. Este capítulo, al igual que los dos anteriores, evidencia la historicidad y situacionalidad de los insumos teóricos y políticos desde los cuales se narran y hacen sentido las experiencias de distinción (otrerización) o no (mismización) de los 'afrodescendientes'. Rossbach de Olmos parte de invocar lo que denomina la 'controversia colombiana' sobre cómo entender las políticas de la etnicidad de los afrocolombianos, si como un reconocimiento tardío de una diferencia étnica preexistente, o si como una construcción históricamente asociada al giro del multiculturalismo. Aquí muestra cómo los énfasis en la otrerización o en la mismización de los afrocolombianos tienen sus ventajas y limitaciones. Con su análisis de los Yungas en Bolivia, muestra cómo los afroyungeños históricamente se 'indigenizaron', es decir, han adaptado de sus vecinos aymara marcadores culturales como la vestimenta y el idioma, al igual que algunas concepciones religiosas, así como conocimientos de la medicina tradicional". No es extraño que esta estrategia de indigenización mimética se haya producido en un país como Bolivia, donde la negritud se constituyó como extranjería. De ahí que, en contraste con Colombia, la emergencia organizativa de los afrobolivianos se apela a un marcador folclorizado como el ritmo musical de la 'saya'. Finaliza su capítulo Rossbach de Olmos con Cuba, su marcada presencia de afrodescendientes y un posicionamiento en el escenario nacional de las prácticas religiosas asociadas a las herencias africanas, como la santería. Las relativamente recientes políticas del gobierno cubano de tolerancia religiosa a prácticas como la santería no pasan por la marcación y distinción de unas poblaciones beneficiarias, consideradas como afrocubanas, sino por el reconocimiento de unas tradiciones de raigambre popular que suponen explícitas apelaciones a los legados africanos. Algo parecido a lo que sucede en Brasil, la cubanidad se constituye desde unas apropiaciones y articulaciones de imaginarios y prácticas culturales consideradas afroamericanas, que no necesariamente operan como diacríticos de racialización.

Para el siguiente aparte contamos con un par de capítulos que exploran dos figuras pioneras de la intelectualidad afrocolombiana del siglo pasado: Manuel Zapata Olivella y Natanael Díaz. El adecuado estudio de las contribuciones de figuras como éstas permite empezar a trazar las genealogías de lo que podría denominarse los pensamientos propios asociados a la diáspora africana y a las

experiencias de subalternización racializadas. Aunque se podría asociar el primero en el lugar del intelectual y el segundo en el del político, ambos trascienden estos lugares como pensadores e inspiradores de diferentes generaciones. Aunque ya se han empezado a producir unos sugerentes y prometedores trabajos, los ‘estudios afrocolombianos’ están en mora de trazar y resaltar con mayor ahínco las características y los personajes que configuran estos pensamientos propios.

Mara Viveros escribe el capítulo dedicado al fecundo y amplio pensamiento de Manuel Zapata Olivella, que abarca destacadas contribuciones en la literatura, el folclor y la antropología. Dada su relevancia en la obra de Zapata Olivella, Viveros se enfoca en el análisis de las temáticas del mestizaje, la trietnicidad y la identidad negra. A diferencia de muchos autores, nos señala Viveros, Zapata Olivella no argumentó una noción de mestizaje mecánica, homogénea y desprovista de conflicto. Al contrario, para Zapata Olivella mestizaje no sólo alude a una dimensión biológica, sino también cultural; no hay un único mestizaje, sino múltiples gradientes; tampoco deben entenderse como entidades homogéneas los grupos originarios a los que se apela desde las denominaciones de blancos-europeos, negros-africanos e indígenas-americanos, sino ellas mismas, resultado de históricas heterogeneidades y mestizaciones. La trietnicidad remite entonces a estas entidades heterogéneas constitutivas de las diferentes poblaciones del país, como resultado de violencias e intercambios forzosos y desiguales entre aquellas.

Para Viveros, el pensamiento de Zapata Olivella al respecto del mestizaje y de la trietnicidad no deja de ser ambivalente. La consideración del mestizaje como inherentemente positivo y un antídoto del racismo, reproduce en parte el discurso dominante en Colombia para la época en que escribía Zapata Olivella acerca de la exaltación de lo mezclado como progresivo blanqueamiento y, por ende, como una desindianización de los indígenas y una desafricanización de los negros. De la misma manera, señala Viveros, que aunque el concepto de trietnicidad de Zapata “[...] alude al carácter forzado de los intercambios entre indígenas, africanos y europeos, parece ignorar la persistencia de las jerarquías dentro del resultado sincrético de esta trietnicidad”.

Viveros evidencia también las complejidades de los planteamientos de Zapata Olivella sobre la identidad negro-colombiana. Muestra la relevancia de las raíces africanas, sin desconocer las grandes diferencias existentes entre los africanos y los negros en el continente americano. Resalta el lugar de las experiencias de la trata, la esclavitud y la discriminación racial en estas marcaciones y particularidades del negro americano, así como se sus contribuciones a la cultura colombiana. Todos estos aspectos hacen parte de una concepción de la identidad del negro en Zapata Olivella que, también subraya Viveros, no logra romper del todo con el esencialismo o con una consideración más profunda de las políticas de obliteración paulatina de los grupos ‘no blancos’ percibidos como trabas del progreso y la modernidad. En suma, como bien lo señala Viveros en su capítulo, tomándolo en

su densidad y ambivalencias, Manuel Zapata Olivella constituye uno de los legados más importantes para las nuevas generaciones, dado que en su excepcional obra se encuentran trazos de un pensamiento propio y original.

En el siguiente capítulo se examina el pensamiento de Natanael Díaz, un político e intelectual negro nortecaucano, sobre el racismo y la discriminación racial. Recurriendo a diferentes fuentes entre los años cuarenta a los sesenta, Pietro Pisano evidencia cómo el discurso del mestizaje y la armonía racial predominante en el país para aquellos años constituye el marco desde el que deben comprenderse los planteamientos de Díaz sobre el racismo y la discriminación racial. Luego de un examen de este marco constituido por el discurso del mestizaje y la armonía racial imperante en Colombia de mediados del siglo XX y de unas indicaciones sobre la trayectoria biográfica de Díaz, este capítulo se detiene en las características y limitaciones de su pensamiento como hombre negro proveniente de una región periférica como el norte del Cauca. Pisano señala varias de las transformaciones en el pensamiento de Díaz al respecto. En este intelectual y político se puede identificar una temprana posición que parecía negar la discriminación racial en Colombia en contraste con los Estados Unidos y que operaba desde una aparente adhesión al 'mito de la armonía racial', la cual será abandonada más tarde en la década del sesenta por una posición en la que se hacen explícitas críticas sobre el racismo y la discriminación racial en Colombia.

Tanto el análisis de Pisano como el de Viveros nos están invitando a tomar seriamente los postulados de intelectuales y políticos afrodescendientes, en sus escritos y prácticas, como parte de la historia de un pensamiento propio que está aún por documentarse. Esta labor, como lo ejemplifican ambos capítulos, amerita escudriñar en la historicidad y en ocasionales contrariedades que estas figuras encarnan. El trazo de sus legados a las problemáticas de nuestro presente emerge más de un examen contextual y situado de sus postulados que de una fetichización de un par de frases de conveniencia.

En el tercer aparte se cuenta con tres capítulos que, basados en diferentes situaciones, abordan las políticas de la identidad. A partir de la configuración del movimiento raizal en el caribe insular, de la invención de la música afropacífica en el marco de la etnodiversidad, o de las disputas de la memoria y los procesos de despojo de una comunidad negra en el caribe continental, cabe preguntarse por los diferentes efectos de potenciación y limitación de las políticas de la identidad de la negritud en la formación nacional de la alteridad históricamente constituida en nuestro país. Como se puede derivar de la lectura de los trabajos que constituyen este aparte, las legibilidades derivadas de las apelaciones a una identidad étnica negra, afrocolombiana o afrodescendiente, configuran un conjunto de posibilidades, pero también de limitaciones, perfilan unas agendas al tiempo que obliteran otras.

En su contribución, Andrea Leiva realiza una etnografía del movimiento raizal en San Andrés que en nombre de una identidad tradicional y en el marco del multiculturalismo reclama una serie de derechos para una población nativa cada vez más marginada demográfica, económica y políticamente por poblaciones provenientes de Colombia. Esta etnografía describe el particular proceso de etnización y las políticas de la identidad a las que apela el movimiento raizal, dado el giro al multiculturalismo en los imaginarios de nación expresados en la Constitución Política de 1991. Este giro configuró una favorable 'estructura de oportunidad política' para la articulación del movimiento e identidad raizal. Leiva argumenta cómo la acción social desplegada desde esta novedosa posición de sujeto y las subjetividades asociadas al movimiento e identidad raizal no pueden comprenderse sin las transformaciones en la estructura política y los marcos interpretativos dominantes. Con antecedentes importantes al menos desde los años sesenta y con un claro anclaje en la influencia de los pastores bautistas, el movimiento y la identidad raizal emergen como tal sólo en los años noventa, desplazando otro tipo de apelaciones como la de los isleños o la de sanandresanos. Aunque en lo raizal se establece una identificación con 'lo negro', ésta no se entiende como simple afrocolombianidad, ya que se resaltan las especificidades anglófonas, las singularidades religiosas y las trayectorias históricas distintas. No sobra anotar que, en ciertos momentos del movimiento raizal, las herencias inglesas han operado también de manera ambivalente frente a las identificaciones con lo negro o los legados africanos. La condición ancestralidad es el anclaje más profundo del movimiento y la identidad raizales, por lo que su relación con la colombianidad y con sectores del movimiento negro del país no se encuentra carente de tensiones.

Michael Birenbaum también llama nuestra atención sobre algunos de los efectos de la etnización, pero esta vez en relación con ciertas prácticas musicales 'afropacíficas'. Birenbaum argumenta cómo, en el marco de la 'etnodiversidad', implica un contradictorio efecto en las prácticas musicales: de un lado, un reconocimiento en escenarios regionales y nacionales como el Festival Petronio Álvarez, y, del otro, una desarticulación de estas prácticas de los contextos cotidianos y rituales en las cuales han sido producidas para devenir en ritmos y música consumibles. La 'etnodiversidad' es entendida por Birenbaum como "[...] un campo de significación en que la otredad cultural ha llegado a tener valor". Al igual que la diversidad emerge en el campo de la naturaleza en un momento específico como un valor constituyendo lo que se conoce como la 'biodiversidad', en el campo de la cultura la diversidad como valor también tiene su historia, y para marcar esta problemática Birenbaum sugiere el concepto de 'etnodiversidad'.

Una vez elaborada esta categoría y sus paralelos con las de biodiversidad, Birenbaum indica algunas de las transformaciones asociadas a la irrupción del 'Pacífico etnodiverso'. De la representación dominante hace apenas unas décadas atrás de una gente sin cultura o con ninguna utilidad al patrimonio nacional, se

pasa a una representación de un grupo étnico con una valiosa y ancestral cultura fundamental para el patrimonio cultural de la nación. Estas representaciones no son sólo un patrón de legibilidad diferente, sino también un aparato de producción de lo que aparece como 'cultura' y 'tradicición'. Por eso, Birenbaum evidencia cómo de unas prácticas musicales que se asocian a contextos sociales y rituales concretos, de un 'musiquear', se pasa a un desprendimiento, especialización y escenificación para el consumo que los convierte en ritmos y música. Aquí, Birenbaum muestra cómo la música afropacífica constituida en el marco de la etnodiversidad puede ser apropiada por las lógicas del mercado para ciertos públicos y su consumo o por las lógicas de patrimonialización del estado, pero también puede devenir en un referente metonímico de la movilización de la diferencia cultural desde diferentes organizaciones del movimiento negro.

Cierra este aparte el capítulo de los hermanos Wilmer y Ernel Villa con su trabajo sobre los Hoscos del pueblo de Tabaco en la región del Caribe. La pregunta de los Villa gira en torno a las políticas de la memoria y la representación, tanto en lo que respecta a las diferentes versiones sobre el origen de los Hoscos como a su experiencia de despojo a manos de los intereses empresariales de la gran minería en el Cerrejón. Para los hermanos Villa también es crucial su lugar de enunciación, de ahí que asuman de manera explícita una posición en donde es fundamental poder hablar con, desde y para los pueblos en condiciones de subalternización. No es sólo entonces un afán de conocimiento autolegitimado, sino una explícita voluntad política de socavar relaciones de dominación que pasan también por cómo, para qué y con quiénes de la producción misma de conocimiento.

El cuarto aparte está dedicado a las acciones afirmativas para la población afrodescendiente en el país. En concreto, en los tres capítulos que componen este aparte se aborda: el marco legislativo y las políticas de acción afirmativa del distrito de Bogotá, el campo de la educación superior en el país examinado desde las enseñanzas derivadas de experiencia estadounidense, y la necesidad de pensar en concreto y situadamente cuáles acciones afirmativas son más adecuadas y cómo instrumentalizarlas con mayor efectividad. Sin alcanzar la fuerza política y visibilidad pública que los debates sobre acción afirmativa han logrado en los Estados Unidos y en Brasil, en el campo de los 'estudios afrocolombianos' así como en la agenda de un buen número de organizaciones y activistas, esta temática ya ha sido planteada. Es de resaltar el esfuerzo que ha pautado Claudia Mosquera Rosero-Labbe con la edición en los últimos años de gruesas compilaciones sobre acción afirmativa, afrorreparaciones, litigio estratégico y ciudadanías diferenciales, así como del Colectivo de estudiantes afrocolombianos (CEUNA) y el destacado liderazgo de Aiden Salgado.

La contribución de Rocío Martínez, aunque se enfoca en Bogotá, comienza con un recorrido por el marco legal en el cual se hacen posibles las acciones afirmativas en Colombia. De particular importancia para este marco legal es el documento

Conpes de 2004 en el que se establecen los criterios de las acciones afirmativas para la ‘población negra o afrocolombiana’. Remontándose al 2005, Martínez hace un recorrido por los principales mojones que constituyeron la política pública de acciones afirmativas en el distrito durante la administración de Lucho Garzón. El capítulo concluye con un análisis de las limitaciones de las acciones afirmativas para cierto tipo de agendas de las poblaciones afrocolombianas debido a que su énfasis se encuentra puesto en la equidad, antes que en la diferencia. Igualmente reflexiona sobre las limitaciones asociadas a las políticas de la representación y al entramado institucional en el que operan las iniciativas de acción afirmativa.

Por su parte, Oscar Quintero se enfoca en las acciones afirmativas en la educación superior para Colombia, a la luz de examinar con detenimiento la experiencia estadounidense. De ahí que este capítulo empiece con un esbozo histórico de lo que han sido las acciones afirmativas en la sociedad estadounidense y cuáles los aspectos conceptuales que subyacen a sus defensores y críticos. Luego de la revisión de las medidas tomadas por los neoconservadores para socavar los alcances de la acción afirmativa, pasa a comentar las estrategias más recientemente tomadas por algunas universidades orientadas hacia los porcentajes. En la segunda parte del artículo, Quintero se centra en sugerir una serie de características que deberían considerarse para la implementación de acciones afirmativas en el establecimiento universitario en nuestro país. Antes que unas medidas para aumentar la diversidad en la universidad, Quintero sugiere que las acciones afirmativas en la educación superior deben apuntar a propiciar mecanismos efectivos para socavar la reproducción de los privilegios raciales existentes en nuestra sociedad.

Para cerrar este aparte sobre acciones afirmativas se encuentra la contribución de Eduardo Restrepo. Luego de examinar ciertas críticas desde el sentido común racista a las acciones afirmativas tomando como ilustración un artículo de prensa, Restrepo retoma el polémico artículo de Bourdieu y Wacquant para llamar la atención sobre la situacionalidad y contextualidad de las relaciones racializadas y las discriminaciones raciales, así como la dimensión geopolítica que puede estar operando en la naturalización de ciertas categorías o en la implementación mecánica de ciertas políticas. Estas discusiones no se presentan como un argumento para rechazar como inadecuadas las acciones afirmativas, sino para subrayar la urgencia de pensar desde nuestras propias condiciones y características las más adecuadas formas de diseñar e implementar tales acciones. Finalmente, refiere como un avance en esta dirección las propuestas que viene impulsando una conocida organización de estudiantes universitarios afrocolombianos (CEUNA).

El último aparte en el que se encuentra dividido el libro aborda tres estudios en contextos urbanos, dos en Medellín y uno en Cali. Recurriendo a la etnografía, estos capítulos dan cuenta de diferentes experiencias de la gente negra en las ciudades. Evidencian estrategias de continuidad y de ruptura que se inscriben en las prácticas funerarias, las disputas hechas cuerpos y subjetividades de mujeres

migrantes en escenarios del servicio doméstico, y sutiles diferenciaciones y jerarquizaciones al interior de pobladores negros urbanos. Retomando la conocida distinción entre estudios en la ciudad y de la ciudad, el campo de los 'estudios afrocolombianos' de las últimas dos décadas ha ido prestando mayor atención a la importante dimensión de lo urbano que parece poner en cuestión herramientas y análisis que han devenido lugares comunes no sólo en el discurso académico sino también en el político y en la gubernamentalización de la gente negra en el país. Nociones como identidad, territorio o cultura, para hablar de tres de las máspreciadas, no dejan de ser desestabilizadas cuando las preguntas pasan por los contextos urbanos.

Las continuidades y rupturas de las prácticas funerarias de migrantes chocoanos en un barrio marginal de Medellín es la temática abordada por la contribución de Sonia Serna. Luego de una sutil descripción del barrio y de sus gentes, se examinan las relaciones conceptuales entre ritual e identidad. Finalmente, Serna se adentra en el contraste entre las tradiciones ancestrales sobre las prácticas funerarias y las dificultades que en el nuevo contexto urbano estos migrantes chocoanos han tenido para recrearlas. La solicitud a la administración municipal de una sala donde velar los muertos era la punta del iceberg que evidenciaba las dificultades sentidas. A partir de historias vividas, Serna narra los específicos dilemas que enfrentan ante el fallecimiento de un familiar o vecino. Todo esto da cuenta de la plasticidad y adaptabilidad de los migrantes chocoanos a unas condiciones de habitabilidad diferentes y en un contexto urbano en muchos aspectos ajeno.

Refiriéndose también a Medellín, Rosamarina Vargas elabora la categoría de corpoterritorialidades para dar cuenta de la experiencia en el espacio doméstico y sus demandas de domesticidad de las mujeres negras del servicio doméstico. En este espacio doméstico, Vargas diferencia dos corpovisiones: una asociada a lo 'paisa' que denomina *trapiao* y otra a las mujeres negras chocoanas referida como *tumbao*. Con la combinación de una gran sofisticación teórica y un detallado trabajo etnográfico, en este capítulo Vargas nos abre novedosas maneras de comprender lo que está en juego en el servicio doméstico realizado por mujeres negras chocoanas en una ciudad que se ha constituido como no negra como Medellín. Dos modalidades de corporalidades y subjetividades entran en tensión en un escenario definido por claras relaciones de poder, donde la marcación de género y racialización son centrales en un entramado de representaciones articulado como domesticidad. Las corpoterritorialidades articuladas en el *tumbao* por parte de las mujeres negras chocoanas, configuran ciertos desafíos y resistencias las relaciones de poder del espacio doméstico y de la domesticidad a las que se encuentran sometidas.

\*\*\*

Este es un libro con una larga historia. Dormitó durante varios años dadas las urgencias de sus organizadores y los avatares propios de su impresión. Hace varios años debió haber sido publicado, por lo que algunos de los autores ya habían perdido la esperanza. Aunque los capítulos que lo componen fueron escritos hace ya varios años, decidimos que aparecieran tal cual fueron escritos porque sus argumentos no han perdido vigencia ni, mucho menos, sus fundamentos empíricos. Algunos capítulos provienen de dos eventos realizados, uno por Axel Rojas y otro por mí. Axel coordinó el “Seminario sobre pensamiento y pensadores afrodescendientes” realizado en Cali en noviembre de 2009 y yo coordiné el simposio “Racialización, patrimonialización y acción afirmativa. Afrodescendientes en América Latina y el Caribe”, realizado en Cartagena, el 22 y 23 de septiembre de 2009. El resto de los artículos fueron solicitados a sus autores ya cuando habíamos concebido la idea de publicar un libro. Agradecemos la descomunal paciencia que los autores han tenido con el proyecto de esta publicación, así como a la Editorial de la Universidad del Cauca que acogió desde el principio nuestra propuesta.



# Articulaciones



# Definiendo la negritud en Colombia

PETER WADE

## Introducción

Existe una relación compleja entre los conceptos empleados por los científicos sociales y aquellos utilizados en las prácticas y discursos de la vida cotidiana. Una narrativa común sobre esta relación sostiene que los conceptos inicialmente son usados de manera flexible, pero una vez que entran en los discursos científicos, como categorías analíticas, estos se fijan y se convierten en conceptos univocales. Una narrativa alternativa insiste en que el uso académico es flexible e incluso (de-)constructivista, y argumenta que es cuando los conceptos entran en el dominio de las prácticas y discursos administrativos ‘oficiales’ cuando estos se esencializan y reifican. Otro relato común narra cómo los conceptos académicos (re)entran en el mundo cotidiano de los actores sociales como instrumentos en la disputa de las políticas identitarias: ciertos movimientos sociales, por ejemplo, pueden retomar conceptos como raza, etnicidad, cultura, género, y usarlos de maneras esencialistas que van completamente en contravía con las aproximaciones (de)constructivistas provenientes de las ciencias sociales donde dichos conceptos son entendidos como constructos flexibles y contextualmente dependientes (Restrepo 2004).

No estoy convencido de que alguna de las narrativas anteriores sea del todo adecuada para explicar el problema. Giddens (1990: 311) ha identificado la creciente reflexividad del conocimiento social como una consecuencia de la modernidad. El conocimiento de lo social producido por aquellos reconocidos como ‘expertos’ se filtra dentro y fuera del dominio de la vida cotidiana: nosotros, en alguna medida, somos todos teóricos sociales y compartimos un interés común en reflexionar sobre el comportamiento de las personas. Las personas asimilan los conceptos provenientes de las ciencias sociales, y luego alteran su comportamiento a la luz de dichas ideas, haciendo del dominio de lo social un objetivo permanentemente cambiante. Con la comunicación masiva y la alfabetización, el círculo de la reflexividad se hace más cerrado y veloz. Considero que Giddens tiene razón y es importante que sus argumentos no hacen suposiciones sobre quién hará qué con los conceptos que circulan, como

por ejemplo que los expertos o las prácticas cotidianas tengan una tendencia a esencializar o a ser anti-escencialistas.

Lo que existe es una circulación y constante mutación de ideas y conceptos en diferentes campos sociales donde diversos actores, con diferentes objetivos y recursos, apropian y adaptan conceptos en formas que se ajustan a sus maneras de ver el mundo. Resulta difícil reducir este proceso a una sola historia sobre cómo los conceptos y las categorías transitan entre todos los actores involucrados en la circulación y producción de conocimiento; agentes del estado, académicos, activistas culturales, gestores de ONGs y personas 'ordinarias' (Ng'weno 2007, Rappaport 2005, Restrepo 2004). Algunas categorías pueden lograr una posición dominante, de hecho hegemónica, pero esto sucede sólo a través de una interacción compleja entre todos estos productores de conocimiento (tal como uno podría esperar de un proceso que conduce a la hegemonía, que implica algunos acuerdos colectivos).

En este texto rastrearé los conceptos y categorías cambiantes sobre la negritud en Colombia, mostrando cómo el uso cotidiano, la práctica académica, el activismo cultural, el trabajo transnacional de ONGs y las prácticas estatales han influenciado las definiciones de términos como negro, comunidad negra, afro-colombiano y afro-descendiente. Rastrearé un movimiento desde la indefinición y ambigüedad sobre la negritud anterior a 1990, pasando por la dominante concepción de comunidad negra posterior a la Constitución de 1991, hasta la emergencia de un consenso en las definiciones de la negritud que es incluyente y se enfoca en la diáspora y herencia Africana. Finalizaré argumentando que, a pesar de esto, el poder del mestizaje como una lente para ver y pensar la negritud sigue siendo determinante en la sociedad colombiana.

## La ambigüedad de la negritud

Como en muchos otros países de América Latina en la Colombia post-independencia y hasta los últimos años del siglo XX, la categoría negro no tuvo ningún espacio institucional en las prácticas gobernadas por las ideologías liberales de ciudadanía. Aunque las poblaciones indígenas eran reconocidas bajo una categoría específica, estas prácticas dejaban de hecho muy poco lugar a las diferencias étnicas entre ciudadanos. Por su parte, los académicos tampoco prestaron atención a lo negro como categoría: los antropólogos se concentraron en las comunidades indígenas, los sociólogos atendieron asuntos del campesinado y las clases sociales, mientras que los historiadores, aunque miraron hacia los 'esclavos', no contemplaron a los "negros" (Friedemann 1984).

No obstante, es evidente que la categoría negro ha existido en la práctica cotidiana para referirse a categorías de personas. El geógrafo Agustín Codazzi en 1850 utilizó el término raza negra para referirse a los habitantes de la costa Pacífica del país, mayoritariamente descendientes de esclavos africanos. Por su parte, el novelista

Tomás Carrasquilla (1858-1940) incluyó referencias a los negros en su trabajo (Wade 1993). De igual manera, a mediados del siglo XX ya se encontraban en la prensa una amplia gama de comentarios sobre la música y la danza asociados a los negros; dichos comentarios se hacían cada vez más populares (Wade 2000). A pesar de esto, el término todavía no estaba bien definido. Por un lado, podía ser muy abarcador: como término usado por las élites para referirse a las clases bajas en general. Por el otro, podía ser bastante restrictivo: como un insulto dirigido a una persona en particular. Eufemismos como *moreno* eran también comunes, y en áreas identificadas por algunos observadores como muy negras, como en la región de la Costa Pacífica, los habitantes locales se referían a sí mismos como libres antes que como negros.

Esta fundamental ambigüedad en el significado del término negro –y por extensión otros términos raciales y de color como *moreno*, *pardo*, *mestizo* y *blanco*– respaldó las imágenes oficiales de una nación mestiza en donde la raza no era un asunto importante. En Brasil, la idea del país como una democracia racial, que se convirtió en ideología oficial a partir de los años treinta aproximadamente, fue también respaldada por una contradicción similar: aunque existían términos como *pardo*, *preto* y *negro*, la existencia de categorías sociales colectivas designadas por dichos términos era impensable.

Tanto la producción de conocimiento académico como estatal coinciden en este aspecto. Los estudios sobre raza en Brasil patrocinados por la UNESCO durante la década de los cincuenta socavaron la imagen de la democracia racial brasileña, pero sostuvieron la idea de que las categorizaciones raciales no implicaban grandes consensos (Harris 1970). El contraste fue establecido con los Estados Unidos, donde las categorías raciales básicas (*negro*, *blanco*, *nativo americano*) suponían un mayor consenso. Para el caso colombiano, Solaún y Kronus (1973) argumentan que la miscegenación borró las categorías raciales, a pesar de que la discriminación contra la gente negra existía. No obstante, estos estudios académicos simultáneamente reforzaron la existencia de la categoría negro a través de su construcción como objeto de estudio.

En los censos estatales realizados en Colombia durante las primeras décadas del siglo XX, las categorías raciales o de color habían desaparecido (Smith 1966). Sin embargo, en los textos escolares el estado colombiano continuaba reproduciendo la categoría ‘negro’, al referirse a ella constantemente (Wade 2000). Por su parte, en Brasil el estado recopiló información censal que incluía categorías como *preto*, *pardo*, *blanco* y *amarelo* hasta 1970, momento en el que la pregunta por el color fue abandonada para ser nuevamente incluida en 1980 (Nobles 2000: 104). No obstante, Nobles argumenta que dicha información fue utilizada para sustentar la progresiva mezcla y blanqueamiento del Brasil.

En síntesis, existía una ambigüedad fundamental en la constante negación pero a la vez simultánea reiteración de la negritud como categoría tanto en el uso cotidiano como en las prácticas estatales. A partir de lo anterior, podría argumentarse que el estado estaba imponiendo una lectura de una identidad nacional mestiza homogénea. Sin embargo, aunque existe un fuerte elemento de verdad en esta tesis, el estado también reprodujo la negritud (y la indigenidad). Por su parte los académicos (en Brasil), mientras retaban la noción de democracia racial también reproducían la noción central de la vaguedad de la categoría ‘negro’.

### **La emergencia de la identidad negra y las *huellas de africanía***

En Colombia, durante los años setenta, varios grupos activistas culturales de estudiantes negros comenzaron a formarse, inspirados en gran medida por el activismo negro norteamericano y por el movimiento anti-apartheid (Wade 1995). Casi al mismo tiempo, las perspectivas académicas también comenzaron a cambiar, gracias a la aparición de los estudios antropológicos sobre poblaciones negras encabezados por Nina S. de Friedemann, cuyo trabajo data de 1969 (Friedemann 1966-69). Los grupos de activistas negros se ocupaban de varios aspectos del racismo y compartían con Nina S. de Friedemann la preocupación por la ‘invisibilidad’ de los negros en Colombia: una de sus mayores preocupaciones se relacionaba con la debilidad de la identidad negra y el fracaso en hacer que la gente que ellos reconocían como negra, se reconociera como tal. Tendieron a usar una definición incluyente de negritud, que interpelaba como “negro” incluso a aquellos que podrían no identificarse como tales.

Friedemann se preocupaba tanto por la invisibilidad –fundamentalmente aquella presente en diferentes perspectivas académicas que borraban a la gente negra de la historia y de la etnografía del país– como por lo que denominaba las huellas de africanía, tema que desarrolló junto con Jaime Arocha (Arocha 1998b, Friedemann y Arocha 1986). Su intención era revelar africanismos creolizados escondidos (Mintz y Price 1976) con el propósito de retar las versiones dominantes sobre la cultura colombiana como proveniente principalmente de europeos e indígenas. Ella rechazaba la negación de la negritud en una sociedad gobernada por la ideología dominante de una identidad nacional mestiza; una ideología que, mientras le daba cabida a lo indígena como una forma institucionalizada de la diferencia (o de la otredad), ignoraba o menospreciaba a lo negro. En términos de clasificación social, las implicaciones de este acercamiento tendían a que la gente pudiera identificarse con un pasado africano oculto. Friedemann y Arocha, al igual que los activistas negros, estaban preparando el contexto para una definición incluyente de negritud como algo que estaba ahí, negado, pero susceptible a ser re-descubierto, en este caso a partir de raíces derivadas de una cultura africana, más que de una apariencia racializada.

Aun así, existía una diferencia entre la academia y las perspectivas activistas. Los académicos estaban principalmente interesados por la ‘cultura negra’ de las comunidades rurales de la Costa Pacífica (Arocha 1999, Friedemann 1974) y algunas otras regiones (Friedemann 1976, Friedemann 1980). Los activistas eran habitantes urbanos que enfrentaban (o padecían) la discriminación en la educación y en el mercado laboral y de vivienda. En ese sentido, aunque compartían la preocupación por la ‘invisibilidad’, estaban más abiertos a los análisis en clave de “relaciones raciales” e “identidades raciales”, provenientes de sus lecturas de fuentes estadounidenses, que ha sido principalmente el acercamiento que yo mismo he adoptado (Wade 1993). Este punto es importante para entender cómo fue la evolución de las ideas sobre la negritud durante los años noventa, cuando la etnicidad negra y la diferencia cultural se convirtieron en el motivo dominante, desplazando a los marcos de análisis que se concentraban en las relaciones raciales (urbanas) y en el funcionamiento del racismo en una sociedad de clases (que era, por ejemplo, el acercamiento predominante en Brasil).

No es del todo claro cuáles fueron las conexiones entre Friedemann y los estudiantes negros que formaron los grupos de los años setenta, pero al menos algunos de esos estudiantes se familiarizaron con el trabajo de Friedemann y fueron influenciados por él. Juan de Dios Mosquera, miembro fundador del grupo de estudiantes Soweto de 1976, grupo que en 1982 se convirtió en Cimarrón (o Movimiento Nacional para los derechos Humanos de las comunidades negras en Colombia), antes de iniciar sus estudios universitarios ya había conocido al antropólogo español Gutiérrez Azopardo, quien después escribiría una historia pionera sobre la gente negra en Colombia (Gutiérrez Azopardo 1989, Mosquera 1985). Los miembros del grupo Soweto leyeron a Malcolm X, Martin Luther King, Frantz Fanon y Amílcar Cabral, y también asistieron al primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas con sede en Cali, en agosto de 1977.<sup>1</sup> El congreso fue organizado por la Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas, cuyo director era el escritor y folclorista negro Manuel Zapata Olivella, importante figura en los primeros estudios sobre la cultura negra en Colombia y vinculado con los círculos artísticos, académicos y activistas.

El Centro para la Investigación y el Desarrollo de la Cultura Negra, fundado en 1975 por Amir Smith-Córdoba, incluía entre sus fundadores al antropólogo Jaime Atencio Babilonia, quien también escribía sobre la cultura negra (Atencio Babilonia 1973).<sup>2</sup> Friedemann estaba en el comité editorial del periódico del grupo, *Presencia Negra*.

A partir de estos escasos detalles, queda claro que la circulación de ideas entre activistas y académicos era una cuestión compleja: no es fácil precisar quién

---

1 Entrevista con Juan de Dios Mosquera, Pereira, 10 agosto 1992.

2 Entrevista con Amir Smith-Córdoba, Bogotá, 27 julio 1992.

era influenciado por quién. Algunos académicos eran también activistas, mientras los activistas participaban también de conferencias académicas y producían libros que formaban parte de la creciente bibliografía sobre negros en Colombia (Mosquera 1985, Smith-Córdoba 1980). La pregunta sobre quién estaba creando (o no) definiciones esencialistas de la negritud es también compleja. Smith-Córdoba estaba, tal vez, actuando desde una definición esencialista de negritud cuando abordaba a la gente que identificaba como negros en la calle con el saludo '*Hola, ¡negro!*', ciertamente un esencialismo estratégico con el propósito de causar una reacción. Pero la noción de *huellas de africanía* implicaba una forma de esencialismo que privilegiaba los orígenes africanos como la base de la cultura negra, siendo que la cultura negra colombiana, podría decirse, está formada tanto de insumos de la cultura europea e indígena como de la africana. Por un lado, tanto Smith-Córdoba como Mosquera operaban en la práctica con ideas abiertas sobre quién podía ser útil en la organización, admitiendo gente mestiza y blanca. Por el otro, académicos colombianos y de otros lugares criticaron la perspectiva de Friedemann/Arocha por su enfoque africanista (Restrepo 1998, Wade 1997).

## Reforma constitucional y comunidad negra

Para 1990, la perspectiva de Friedemann/Arocha era dominante en los círculos académicos y estaba representada por el lanzamiento de la revista *America Negra*, editada por Friedemann desde ese mismo año. El tipo de perspectiva que he seguido en mi trabajo, con un enfoque más de economía política y una mirada a las dinámicas de frontera, de contextos urbanos y de activismo negro urbano, era en aquel entonces una corriente menor: por aquella época estos grupos urbanos negros eran pequeños y marginales; de hecho, la traducción de mi libro no apareció en Colombia hasta 1997.

Este es el contexto en el que se lleva a cabo el cambio constitucional de 1991, refundando oficialmente a Colombia como una nación pluriétnica y multicultural (Arocha 1998, Ng'weno 2007, Van Cott 2000, Wade 1995). A partir de este momento se empiezan a hacer concesiones significativas a las *comunidades negras* de la costa Pacífica colombiana. Tanto Arocha como Friedemann hicieron parte de la asamblea constituyente que eventualmente aprobó la inclusión del Artículo Transitorio 55 relacionado con las comunidades negras. En 1993 fue aprobada la Ley 70 donde se desarrollaría ampliamente este Artículo Transitorio. Académicos como Arocha, junto con activistas negros, hicieron parte de las negociaciones que condujeron a esta Ley.

El significado de negritud fue redirigido gracias a los cambios que se dieron en este momento, pero su sentido mantuvo una fuerte continuidad con la situación previa. Es decir, la Ley 70 veía la negritud como algo que hacía parte de la sociedad colombiana en su conjunto –los negros fueron reconocidos como “un grupo étnico”–; sin embargo el objetivo de la legislación eran las comunidades

rurales negras de la Costa Pacífica colombiana, aquellas que podían establecer títulos colectivos de propiedad sobre la tierra. Se hace evidente aquí la influencia de la perspectiva académica dominante que enfatizaba las diferencias étnicas y culturales de los grupos étnicos negros localizados en áreas rurales marginales; sin embargo en realidad, la situación era mucho más compleja (Ng'weno 2007, Restrepo 1997, 2002, Wade 2002a).

En primer lugar, no se eligió ningún representante negro a la asamblea constituyente; en su lugar un líder indígena emberá, residente de la región de la Costa Pacífica, habló en nombre de las comunidades negras e indígenas de la región que, según él, compartían los mismos problemas. Esto significó que la forma en la que la negridad fue presentada pudo ser asimilada por la representación de lo indígena, asociándose así con términos como la ancestralidad de comunidades rurales y étnicamente diferenciadas, a las que les preocupaba principalmente el derecho a la tierra. Ya desde hacía algún tiempo, las comunidades negras e indígenas de la región de la Costa Pacífica habían estado cooperando en la formación de juntas campesinas, proceso que fue largamente moderado por la iglesia católica. Además, algunos líderes negros de la zona rural ya estaban alineando sus intereses con las agendas indígenas. Por otra parte, el estado estaba predispuesto a 'escuchar' una expresión de la negridad que se asimilara a los modelos indígenas, con los que ya estaba familiarizado desde hacía varias décadas. En resumidas cuentas, a lo largo de este proceso la negridad terminó indianizándose (Hooker 2005, Ng'weno 2007, Wade 2002b).

En segundo lugar, a pesar de la ausencia de un representante negro en la Asamblea Constituyente, las organizaciones negras desempeñaron un importante papel de *lobby* en el proceso con el estado. No obstante, esta estrategia de lobby fue dominada principalmente por organizaciones de la Costa Pacífica, y otros grupos con más experiencia como *Cimarrón* fueron marginales, e incluso sobrepasados por estos eventos. Es así como las agendas relacionadas con los intereses de los grupos de la Costa Pacífica, que giraban alrededor de tierra y las comunidades rurales, se hicieron prioritarias. Además con ello, el tema de la diferencia étnica y cultural se hizo cada vez más determinante. El PCN, Proceso de Comunidades Negras, organización clave posterior a 1991, situada fundamentalmente en el sur de la región del Pacífico argumentó en una entrevista que "presentar la situación de las comunidades Afrocolombianas en términos de discriminación racial tiene poca audiencia"; en cambio, el énfasis de las diferencias culturales era visto como más efectivo (Pedrosa 1996: 251). De hecho, la página web del PCN refleja claramente este enfoque regional y cultural. Una de las declaradas 'líneas de acción' es el reconocimiento de los derechos de "la comunidad negra colombiana como grupo étnico".<sup>3</sup> Por un lado, esto refuerza

---

3 [http://www.renacientes.org/index.php?option=com\\_content&task=view&id=17&Itemid=47](http://www.renacientes.org/index.php?option=com_content&task=view&id=17&Itemid=47), Agosto 22 de 2007.

la idea de una única comunidad negra, que tiene un estatus de unidad culturalmente distintiva. Por otro lado, en la práctica, el enfoque del PCN en la costa del Pacífico Sur colombiano tiende a confundir ese ideal de grupo étnico con la diversidad de comunidades negras de la región.

El concepto de *comunidad negra* ha tenido mucha fuerza en la región Pacífica y ha implicado “el abandono de las especificidades socio-políticas” (Hoffmann 2004: 218) de las diferentes comunidades negras, en nombre de una identidad étnica más singular y homogénea. Tanto el discurso estatal sobre comunidades negras, como los recursos materiales (titulación de tierras) correspondientes a esa categoría, y los discursos de los movimientos sociales sobre la etnicidad de las comunidades negras, han trabajado juntos para hacer de la idea de *comunidad negra* un concepto dominante –incluso en regiones y lugares ajenos a la Costa Pacífica (Cunin 2000, Ng’weno 2007)–.

En síntesis, el cambio del significado de la negritud –cambio que ha limitado la flexibilidad que contenía el mismo término– ha surgido de una compleja interacción entre académicos, activistas, estado y, de hecho, la iglesia. Igual que en tiempos anteriores, hubo notables vínculos entre académicos y activistas; al respecto comenta Restrepo:

[...] algunos activistas importantes del movimiento de comunidades negras que emergieron de la Asamblea Nacional Constituyente, y que posteriormente participaron directamente o como acompañantes en la nueva organización, tenían una formación universitaria en antropología y estaban familiarizados con las discusiones académicas que se estaban dando desde 1980 (1997: 311).

Figuras claves del PCN, como Carlos Rosero y Libia Grueso, quien tiene una maestría en estudios políticos (Grueso 2000), todavía conservan relaciones estrechas con antropólogos como Arturo Escobar y Eduardo Restrepo (Grueso *et al.* 1998).

Si el efecto final de la Ley 70 fue una definición de negritud que resultó limitante, en la medida en que ruralizó e indianizó la negritud y dio prioridad a las diferencias étnicas sobre el racismo, esto no se debe a un simple proceso de esencialización y reificación que además pueda ser achacado a un grupo particular de actores. Yo argumentaría que las prioridades estatales tuvieron una influencia decisiva en esto, ya que esta definición se ajustaba a la agenda neo-liberal del estado, limitando el alcance de la ley a la región de la Costa Pacífica, donde planes de desarrollo masivo estaban ya en curso (Escobar 1997, 2003, Ng’weno 2007, Wade 2002b).<sup>4</sup> Aún así, fueron igualmente los marcos teóricos académicos sumados a las

---

4 Esta coyuntura entre neo-liberalismo y multiculturalismo ha sido analizada por Hale (2002; 2005).

agendas y coyunturas de los movimientos sociales, los que también contribuyeron a sentar las bases y facilitar el predominio de esta noción de negritud.

Sin embargo, esta noción de negritud no ha estado exenta de discusiones. Ciertos movimientos negros localizados por fuera de la región del Pacífico y otros asentados en áreas urbanas han participado activamente en la reivindicación de sus derechos y han desarrollado secciones de la Ley 70 que puedan ser extendidas a todas las “comunidades negras” en Colombia. Un ejemplo, es el intento exitoso de un líder local de Cimarrón de Santa Marta en la Costa Atlántica, por conseguir el reconocimiento oficial de la existencia de una ‘comunidad negra’ en su ciudad. Dicho logro permitiría, bajo el amparo de la Ley 70, que un miembro de la comunidad los representara en el consejo de educación de la ciudad. Inicialmente el intento fue rechazado por una sucesión de cortes, pero finalmente fue concedido por la Corte Constitucional en 1996, legitimando así una ‘comunidad negra’ que de alguna manera no entraba dentro del alcance de la Ley 70 (Cunin 2003).<sup>5</sup>

Recientemente también se han podido ver en la página web del PCN documentos que aluden al Magdalena Medio, aunque siguen siendo pocos respecto a la gran cantidad de material que se encuentra en esa página.<sup>6</sup> En cualquier caso, la lucha contra el racismo es hoy por hoy una de las ‘línea de acción’ en el PCN.<sup>7</sup> Anecdóticamente, es interesante que Carlos Rosero, un líder del PCN, me mencionó una vez en el 2001 que el tema del racismo, que era visto por el PCN como con poca acogida, estaba siendo reconsiderado por la organización. De igual manera, Hoffmann habla de “una reorientación del debate étnico hacia la lucha anti-discriminación” (2004: 221).

## La hegemonía de lo “afro”

Pero si las particulares construcciones de la Ley 70 han sido objeto de críticas –esto sin mencionar que las tierras que se titularon frecuentemente no tienen valor por causa del conflicto armado librado entre guerrillas, paramilitares y ejército en la Costa Pacífica– debe atenderse también una emergente y quizás más duradera hegemonía que se ha conformado en torno a la noción de afrocolombiano y afrodescendiente. El término *comunidades negras*, todavía vigente y todavía potencialmente problemático en relación con, por ejemplo, los contextos urbanos, ha sido incluido y hasta cierto punto remplazado por los términos *afrocolombiano* y aún mas recientemente por *afrodescendiente*. Las bases de este giro fueron sentadas por la noción de *buellas de africanía* y fortalecidas por el énfasis dado a las distinciones de la cultura negra en

5 Otros ejemplos para el caso del Valle del Cauca son descritos por Ng’weno (2007).

6 Ver páginas sobre afrocolombianos en la sección de Libros Libres de la página web del PCN, [www.renacientes.org](http://www.renacientes.org).

7 [http://www.renacientes.org/index.php?option=com\\_content&task=view&id=17&Itemid=47](http://www.renacientes.org/index.php?option=com_content&task=view&id=17&Itemid=47), 31 August 2006.

el proceso de la reforma constitucional. Además, esto fue reforzado por el hecho de que las principales agencias de desarrollo empezaron a demostrar un gran interés, a partir de la mitad de los años noventa, por lo que ellos llamaron *Afro-latinos* y/o *Afro-descendientes*: el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), el Banco Mundial, las Naciones Unidas y la Fundación Inter-Americana, se involucraron en la financiación e investigación sobre comunidades afro-latinas.<sup>8</sup> Esta es sin duda una forma norteamericana de definir la negritad, pero como ya hemos visto, el énfasis en la africanía no fue una simple importación al discurso académico colombiano. Esto no implica que los conceptos norteamericanos no hayan tenido influencia alguna; el punto es que no fueron simples influencias importadas. De hecho, el término portugués *afrodescendente*, acuñado en Brasil en 1996 por la activista feminista Sueli Carneiro, se hizo especialmente común durante la conferencia de Durban sobre el racismo en el 2001, extendiéndose al contexto colombiano por la misma época (Mosquera *et al.* 2002).

Una prueba del predominio de estos términos es su aparición en el censo colombiano. El censo de 1993 abrió un nuevo camino en Colombia incluyendo la pregunta “¿pertenece usted a algún grupo étnico, grupo indígena o comunidad negra?”, seguida por la pregunta “¿a cuál?” cuando era contestada positivamente. Las personas que se auto-identificaban como indígenas ya habían sido censadas anteriormente, pero este era realmente el primer intento de incluir cualquier otro ‘grupo étnico’ o ‘comunidad negra’. Los resultados fueron absurdos: sólo el 1.5% de los censados se identificaron como pertenecientes a una ‘comunidad negra’, una categoría que acababa de ser legitimada por el estado (Flórez *et al.* 2001). Más tarde, el estado sugirió diferentes estimados de porcentajes de población negra sobre el total nacional, variando entre el 16% y el 25% (Wade 2002b: 6).

Entretanto, el Departamento Nacional de Estadísticas (DANE) llevaba a cabo el debate sobre cómo modificar estas preguntas del censo. Para ello se realizaron estudios piloto, algunos financiados por el Banco Mundial.<sup>9</sup> Diferentes agencias gubernamentales, instituciones multilaterales y redes académicas transnacionales trabajaron en una compleja relación para construir nuevas formas de pensar la negritad. En esta tarea fue muy influyente un proyecto académico financiado por los estados de Colombia y Francia que involucró especialistas de ambos países:

---

8 El Banco Interamericano de Desarrollo produjo una serie de informes sobre países sobre el tema de los afro-latinos en 1995-6 (Sánchez 1996). El Banco Mundial organizó en junio de 2000 y 2001 dos consultas entre agencias sobre el tema de los afro-latinos, con la participación del BID, el Diálogo Interamericano y la Fundación Interamericana. El BM adjudicó fondos para el proceso de titulación de tierras en la Costa Pacífica (Ng'weno 2007). Ver también el informe de la ONU sobre afrodescendientes (Santos Roland 2002).

9 Ver <http://www.iadialog.org/iac/eng/events/SocialInclusionandColombianCensusDane.htm> y las páginas relevantes en la página web del Banco Mundial.

Fernando Urrea y el sociólogo francés Olivier Barbary.<sup>10</sup> Los investigadores del proyecto fueron especialmente críticos con el concepto de comunidad negra, que veían sólo pertinente para el caso de la Costa Pacífica, por lo que tomaron una aproximación más incluyente para definir la negritud, basada en el fenotipo y la auto-identificación (Barbary y Urrea 2004a, Flórez *et al.* 2001). Urrea y Barbary estuvieron involucrados en largos debates con el DANE sobre la mejor forma para construir un nuevo formulario que pudiera dar cuenta de la etnicidad. Al final, este proceso concluyó en el censo del 2005 con la formulación de la pregunta 33:

De acuerdo con su cultura, pueblo o rasgos físicos, es usted o se reconoce usted como perteneciente a:

1. ¿Indígena? (¿A qué pueblo indígena pertenece?)
2. ¿Rom?
3. ¿Raizal? (neologismo que significa nativo) de San Andrés y Providencia (Islas colombianas en el Caribe)
4. ¿Palenquero de San Basilio? (alguien del pueblo de San Basilio, un viejo palenque, o asentamiento de esclavos fugitivos del origen colonial)
5. ¿Negro, mulato, afro-colombiano o afro-descendiente?
6. ¿Ninguna de las anteriores?<sup>11</sup>

Es evidente que la categoría conceptual de negritud detrás de la pregunta tiene un sentido amplio que intenta construir una sola categoría de gente negra inclinada hacia la definición norteamericana, y que no se preocupa si la negritud está construida a través de la cultura, la apariencia física o el *pueblo*, término vago que significa poblado, nación o gente. La cifra de 10.5% dada por el DANE para la población afro-colombiana fue calculada al incluir las respuestas 3, 4 y 5 de la pregunta anterior.<sup>12</sup>

La pregunta del censo ha reforzado una noción según la cual la negritud se ha convertido en una categoría a la vez inclusiva y expansiva, basándose en parte en cierta identificación con lo 'afro'. Aunque para muchos autores 'afrocolombiano' y 'comunidad negra' sean términos más o menos sinónimos, ambos basados en la identidad étnica, -y de hecho ambos usados de

---

10 El título de este proyecto es "Organización social, dinámicas culturales e identidades de las poblaciones afrocolombianas del Pacífico y suroccidente en un contexto de movilidad y urbanización", y fue llevado a cabo entre 1996-2000 por el Centro de Investigaciones y Documentación Socioeconómica, Universidad del Valle, Cali, y el IRD (Institut de Recherche pour le Développement, Paris). Existe un número de publicaciones como resultado (e.g. Agier *et al.* 1999, Barbary y Urrea 2004a, Hoffmann 2004).

11 Ver <http://www.dane.gov.co/files/censo2005/cuestionario.pdf>, 22 agosto 2007.

12 Ver [http://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/colombia\\_nacion.pdf](http://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/colombia_nacion.pdf), 22 agosto 2007.

manera intercambiable por activistas culturales y funcionarios del estado— existe un claro distanciamiento de la idea más limitada de comunidad negra implícitamente localizada en el Pacífico. Este distanciamiento se ajusta mejor a la naturaleza del censo como esfuerzo nacional. Esta noción de negritud provee fuerza a la hegemonía de una definición de negritud inclusiva, que es en sí misma una definición relativamente simple de negritud (sin tener en cuenta la complejidad del asunto): esto quiere decir que una persona es, o negra (palenquero y raizal siendo entonces sub-categorías de lo negro), o uno es indígena, o ‘ninguna de las anteriores’.

En mi concepto, el elemento ‘afro’ de este tipo de designaciones es cada vez más distante de África misma y de ideas acerca de la africanidad ‘real’. En cambio, ‘afro’ hoy invita a las personas a identificarse con una cultura de la negritud que ha sido globalizada y atravesada por los medios de comunicación. Una cultura que está asociada con ciertas imágenes y ciertos estilos —de música, de lenguaje corporal, de vestido— y que debe su existencia en gran parte a las prácticas de consumo (Sansone 2003, Wade 1999).

Los términos del censo corresponden al nuevo multiculturalismo oficial en Colombia, que crea y a la vez se basa en un conjunto definido de categorías étnicas. Es claro que los mestizos y los blancos (aquellos que se clasifican como ‘ninguna de las anteriores’) son la ‘población desmarcada’: las demás personas deben identificarse de manera positiva como ‘diferentes’, como étnicamente particulares. Éste es un multiculturalismo en que lo ‘multicultural’ se encarna en las personas que son étnicamente diferentes a lo que es la norma dentro de una nación. En la construcción de la hegemonía de esta forma de pensar la negritud, el estado, los académicos, los activistas culturales y las agencias transnacionales como el Banco Mundial, han hecho un esfuerzo conjunto. Esto no quiere decir que respecto a esto haya habido acuerdos de antemano, sino más bien que en sus múltiples y a menudo contradictorios proyectos, todos han tenido esta noción de la negritud en común.

La pregunta por quién es quien reifica y esencializa las categorías, lleva a respuestas complejas. El estado, después de haber hecho grandes esfuerzos por legitimar el concepto restringido de comunidades negras, lo reevaluó por completo con la pregunta del censo de 2005. Algunos activistas estaban constituyendo proyectos alrededor de la idea de la comunidad negra de la Costa Pacífica y sus derechos sobre la tierra; otros activistas (más que todo de origen urbano) estaban recurriendo a nociones de negritud asociadas a lo global y a la diáspora. Ciertos académicos impulsaron la noción de huellas de africanía, mientras otros construían conceptos más incluyentes como lo ‘afro’ y, como discutiré en lo que sigue, haciendo énfasis en la indeterminación de la categoría misma, vinculándola con la importancia del mestizaje.

## La negritud y el mestizaje

El proyecto de cooperación colombiana y francesa fue llevado a cabo en Cali, lugar que ha recibido una gran oleada de migración desde la región de la Costa Pacífica. En 1998 una encuesta clave recopiló datos demográficos, sociales y económicos con el propósito de medir el nivel de segregación racial y discriminación en los mercados laborales y de vivienda (Barbary y Urrea 2004a). Este trabajo originó, en mi opinión, un efecto paradójico. Por un lado, las estadísticas construyeron una categoría de lo negro como simplemente 'afrocolombiano', lo cual permitió hacer comparaciones con los 'no afrocolombianos' en diferentes puntos. Además, la manera en la que la encuesta preguntó por cómo las personas se identificaban a sí mismas e identificaban a otros, indicaba que, en un contexto urbano, la clasificación conceptual separaba a los negros de los demás. Existía un consenso con respecto a esto por parte de muchos de los sectores negros y no negros de las personas de la ciudad. La imagen más común era la del *ghetto*. Esta identificación racial marcaba una diferencia con la identificación étnico-territorial basada en la idea de comunidad negra, localizada en las zonas rurales de la región de la Costa Pacífica (Barbary 2001, Barbary *et al.* 2004). La orientación teórica específica de este trabajo marcó un alejamiento de los modelos 'culturalistas', según los cuales los afrocolombianos constituyen comunidades étnicas negras en la Costa Pacífica, a favor de una 'perspectiva materialista' sobre 'los procesos étnicos-raciales' que se enfocaba en el fenotipo, la auto-identificación y la identificación por otros, y las experiencias de racismo (Barbary y Urrea 2004b: 30). Es desde luego importante que Barbary y Urrea estuvieran involucrados de manera cercana con el proceso de consultoría con respecto a la definición de una nueva pregunta para el asunto de lo étnico en el censo de 2005.

Por otro lado, la encuesta fue hecha haciendo una diferencia entre las categorías de negro, blanco y mestizo, y dejaba ver cómo tanto los encuestadores (quienes debían asignar a cada persona a una de las cuatro categorías) como los encuestados (a quienes se les solicitaba clasificarse a sí mismos por su color de piel de manera abierta) hacían distinciones entre las diferentes categorías. También se hacía evidente en la encuesta cómo la idea de *ghetto* no correspondía a una realidad de ghetto al estilo de lo que se encuentra en los Estados Unidos en términos de segregación residencial, así hubiesen aparecido pequeñas áreas en las que vivía en su mayoría gente negra. Adicionalmente, los datos mostraban que las clasificaciones de los encuestadores y encuestados no eran las mismas: entre los encuestadores se encuentra una tendencia a clasificar a las personas como negras o mulatas (y de hecho blancas) que es mucho mayor a la que se encuentra entre los encuestados a la hora de clasificarse en estos términos o en términos similares, aun cuando un 20% más de las mujeres que de los hombres tendía a clasificarse como negra. De hecho, los encuestados eran mucho más propensos a usar categorías como mestizo (e.g. trigueña) que los encuestadores (Barbary *et al.* 2004, Flórez *et al.* 2001: 46). Estos resultados son paralelos a los que se encuentran

en Brasil (Sansone 2003, Telles 2004) y nos sirven para confirmar ideas acerca de la ambigüedad de las clasificaciones raciales en América Latina, que han estado presentes por décadas (Harris 1970, Solaún y Kronus 1973).

El trabajo de Cunin (2004b) en Cartagena, también pone en evidencia el hecho de que la negridad puede ser una categoría altamente ambigua que debe su existencia a su relación con ideas de mestizaje. Por un lado, la idea de negridad está anclada fuertemente en la imagen del palenquero de San Basilio, el lugar 'real' de encarnación de lo negro, que también encaja dentro de las ideas de comunidad negra y de afrocolombiano (en especial porque se dice que la cultura palenquera tiene raíces de africanía fuertes). En este sentido, la negridad tiene un referente estable aunque limitado. Por otro lado, la negridad aparece como una categoría mucho más ambigua: *negro* es a menudo considerado un término que connota marginalidad y es algo que las personas evitan decir, en especial cuando están hablando con una antropóloga blanca (Cunin 2004a); el término 'afrocolombiano' tiene poca acogida entre personas jóvenes de clase obrera. Las personas de la ciudad evitan hablar sobre temas de raza, color, negridad, etc., excepto cuando se trata de estigmatizar a otras personas al llamarlas negras o al hablar de los palenqueros como los 'verdaderos negros'. Cunin utiliza el concepto de "competencia mestiza" para describir la manera en que las personas recurren a categorizaciones flexibles y ambiguas en sus estrategias de ubicación social.

Todo esto nos muestra que las categorías que connotan la negridad pueden ser al mismo tiempo estables e inestables dependiendo del contexto. Aun las categorías que son claras (los afrocolombianos, los negros, el ghetto) pueden coexistir con clasificaciones más vagas y susceptibles de variar de acuerdo al contexto. Esta es la coexistencia que quise capturar en mi trabajo sobre la negridad y la mezcla racial, y la que pienso es parte clave de ese panorama, así se hayan dado cambios sustanciales en la construcción de categorías más incluyentes y aparentemente definidas como afrocolombiano, afrodescendiente o negro. En síntesis, mientras que existe una corriente importante en el trabajo académico que busca construir una categoría afro que sea incluyente –y potencialmente esencialista–, ese mismo trabajo ha puesto en evidencia la ambigüedad de la misma categoría.

## Conclusión

Mi propósito ha sido hacer un rastreo de la aparición de un concepto de negridad cada vez más incluyente y claro, que ha sido impulsado por las reformas y movimientos sociales que se dieron después de 1991, pero con importantes nexos con el trabajo académico y activista de décadas anteriores. A partir de la Ley 70, uno de los elementos más fuertes de la identidad negra fue la comunidad negra, basada en la diferencia étnica y en la reivindicación de los derechos sobre la tierra. Aunque ésta continúa teniendo fuerza dado el respaldo de la Ley 70, ha sido sin embargo complementada por la categoría más amplia de "afro", que ha recibido

el respaldo del multiculturalismo estatal y del censo, y que es relevante para una región más amplia que la del Pacífico y tiene particular importancia en los entornos urbanos. Una tendencia que hace contrapeso a esto, pero es sin embargo una tendencia menos predominante, es el reconocimiento de la ambigüedad práctica de esta categoría. Esto ha tenido un desarrollo amplio en el caso de Brasil en donde se han establecido cuotas raciales y programas de acción afirmativa (Maio y Santos 2005). Sin embargo esto ha sido prácticamente ignorado en Colombia a pesar de la presencia de algunos incipientes programas de acción afirmativa en el ingreso a las universidades, por dar un ejemplo (Cunin 2000, Wade 2006: 114). Este reconocimiento es evidente en algunos círculos académicos, organizaciones activistas, ONGs transnacionales y organismos de cooperación.

La historia que he rastreado aquí apunta a que los conceptos circulan de manera compleja en y entre los círculos académicos, los funcionarios del estado y creadores de políticas, los activistas culturales, los funcionarios de ONGs, y las 'personas del común' (refiriéndose a personas que –aunque todos somos en alguna medida teóricos sociales– no tienen como labor el pensar de manera especializada, teórica y sistemática acerca de categorías como 'negro'). No creo que exista una historia más simple que se pueda contar acerca de quién reifica y esencializa las categorías que están en circulación. La aparición del concepto de comunidad negra y de la categoría de 'afro' ha sido el resultado de un consenso, en algún nivel, de muchas personas de diferentes ámbitos, para quienes estas categorías han tenido efectos útiles y han funcionado de manera productiva para diferentes propósitos. Ambos conceptos son susceptibles a ser reificados y esencializados por académicos, activistas culturales y el estado, pero también pueden llegar a ser desestabilizados por personas en esas mismas categorías.

Aún en ciertas instancias del estado, en donde supuestamente están los agentes y agencias que son más dados a producir conceptos de negritud simples y restrictivos para que encajen en las agendas oficiales multiculturalistas y desarrollistas, se lleva acabo trabajo para desestabilizar los conceptos. La decisión de incluir la pregunta por lo étnico en el censo, socava de cierta manera la categoría de comunidad negra, que se podría decir había sido de gran utilidad para el estado en el manejo de la región Pacífica. La pregunta, sin embargo, construye otra esencialización de la negritud al incluir a todos aquellos que tienen vínculos con la negritud y que son afrocolombianos o afrodescendientes, así también sean indo-colombianos o euro-colombianos (o indodescendientes y eurodescendientes) al mismo tiempo. La decisión de la Corte Constitucional a la que me referí anteriormente también contribuyó a la reevaluación de la categoría comunidad negra aún cuando la reproducía: la categoría podía ahora ser pensada como emergente, fragmentada, como una 'comunidad imaginada' en la ciudad de Santa Marta. Como mínimo resultado, esto al menos es un indicador de que 'el estado' opera de maneras múltiples y posiblemente contradictorias: los que sucede en el DANE o en la Corte

Constitucional puede ser muy diferente de lo que sucede en el Departamento de Planeación Nacional o en el Ministerio del Interior.

Es posible que el tipo más problemático de actor, en especial para el antropólogo, sean los activistas culturales, en parte porque siempre parecen ser las personas que están más cerca a los académicos, a menudo moviéndose en círculos académicos, que son más dados a usar el conocimiento académico como fuente de legitimación, a reificar e instrumentalizar los conceptos de raza, cultura, etnicidad, historia, etc., a cuestionar la posición ética y el compromiso político del antropólogo. Restrepo (2004, 2005:175-211) argumenta que las formas más comunes de conceptualizar las relaciones entre los académicos y los movimientos sociales son demasiado simples: los académicos sólo pueden ser pensados en términos de apoyo a o de socavamiento de los activistas con su conocimiento (o la posición ética alternativa en la que los primeros no hacen ninguna de las dos y simplemente se limitan a presentar 'la verdad'). Según Restrepo, los grupos dominantes y subordinados no necesariamente se apropian del conocimiento académico de manera directa y simple: ambos 'grupos' son entidades heterogéneas compuestas de sujetos que son en sí mismos constituidos por la articulación de múltiples fuerzas.

El trabajo de Rappaport (2005) sobre intelectuales indígenas y los colaboradores y solidarios que se asocian a ellos, es relevante en este punto. El argumento de ella va en contra de una visión simplista de los intelectuales indígenas como esencializantes y reificantes. Su punto es que estos están abiertos a concebir la cultura como emergente y orientada hacia proyectos políticos a futuro, en vez de verla como algo arraigado al pasado. Los movimientos sociales indígenas son muy heterogéneos y puede haber todo tipo de esencialización en ellos –como la hay en la práctica de algunos funcionarios estatales y de ONGs– pero éste no puede ser el panorama completo. La relación con los movimientos sociales es una preocupación de cajón para los antropólogos, quienes se angustian por la forma en que sus agendas de deconstrucción pueden entrar en conflicto con las agendas de reivindicación cultural y movilización política de los activistas de los movimientos sociales. Existe, sin duda alguna, un posible problema, dadas las reales diferencias entre la posición política y social que puede existir entre académicos y activistas. Sin embargo pienso que tanto los académicos como los activistas de movimientos sociales, son un grupo más heterogéneo de lo sugerido en la anterior narrativa sobre la producción de conocimiento académico.

## Referencias citadas

Agier, Michel *et al.*

1999 *Tumaco: haciendo ciudad*. Bogotá: ICAN-IRD-Universidad del Valle, Bogotá.

Arocha, Jaime

1999 *Ombbligados de Ananse: bilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

- 1998a Inclusion of Afro-Colombians: an unreachable goal. *Latin American Perspectives* 25(3): 70-89.
- 1998b Los ombligados de Ananse. *Nómadas* (9): 201-209.
- Atencio Babilonia, Jaime
- 1973 Hacia un marco histórico-cultural en las relaciones de negros e indios. *Revista de Humanidades de la Universidad del Valle* (7): 83-91.
- Barbary, Olivier
- 2004 “El componente socio-racial de la segregación residencial en Cali”. En: Olivier Barbary y Fernando Urrea (eds.), *Gente negra en Colombia: dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*. pp. 157-194. Medellín: Lealón.
- 2001 Identidad y ciudadanía afrocolombiana en Cali y la región Pacífica: pistas estadísticas para una interpretación sociológica. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales* 94 (22).
- Barbary, Olivier, Héctor F. Ramírez y Fernando Urrea
- 2004 “Identidad y ciudadanía afrocolombiana en el Pacífico y Cali”. *Gente negra en Colombia: dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*. pp. 245-282. Medellín: Lealón.
- Barbary, Olivier y Fernando Urrea (eds.)
- 2004a *Gente negra en Colombia, dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*. Medellín: Lealón.
- 2004b “Introducción”. Olivier Barbary y Fernando Urrea (eds.), *Gente negra en Colombia: dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*. pp. 21-65. Medellín: Lealón.
- Cunin, Elisabeth
- 2004a “De la esclavitud al multiculturalismo: el antropólogo entre identidad rechazada e identidad instrumentalizada”. En: Eduardo Restrepo y Axel Rojas (eds.), *Conflicto e (in)visibilidad: retos de los estudios de la gente negra en Colombia*. pp. 141-156. Popayán: Universidad del Cauca.
- 2004b *Métissage et multiculturalisme en Colombie. Le “noir” entre apparences et appartenances*. Paris: L’Harmattan-IRD.
- 2003 *Identidades a flor de piel. Lo “negro” entre apariencias y pertenencias: categorías raciales y mestizaje en Cartagena*. Bogotá: Icanh.
- 2000 Relations interethniques y processus d’identification à Carthagène (Colombie). *Cahiers des Amériques Latines*, (33): 127-153.
- Escobar, Arturo
- 2003 Displacement, development and modernity in the Colombia Pacific. *International Social Science Journal*, 55 (1):157-167.
- 1997 “Cultural politics and biological diversity: state, capital and social movements in the Pacific coast of Colombia”. En: Richard G. Fox y Orin Starn (eds.), *Between resistance and revolution: cultural politics and social protest*. pp. 40-64. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.

- Flórez, Carmen Elisa, Carlos Medina y Fernando Urrea  
2001 "Understanding the cost of social exclusion due to race or ethnic background in Latin America and Caribbean countries". Washington: Inter-American Development Bank.
- Friedemann, Nina S. de  
1984 "Estudios de negros en la antropología colombiana". En Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann (eds.), *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*. pp. 507-572. Bogotá: Etno.  
1980 *Ma Ngombe: guerreros y ganaderos en Palenque*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.  
1976 "Negros, monopolio de la tierra, agricultores y desarrollo de plantaciones de azúcar en el valle del río Cauca". En: Nina S. de Friedemann (ed.), *Tierra, tradición y poder en Colombia: enfoques antropológicos*. Bogotá: Colcultura.  
1974 Minería del oro y descendencia: Güelmambi, Nariño. *Revista Colombiana de Antropología*, (16): 9-86.  
1966-69 Contextos religiosos en un área negra de Barbaças, Nariño. *Revista Colombiana de Folclor*, 4(10): 63-83.
- Friedemann, Nina S. de y Jaime Arocha  
1986 *De sol a sol: génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*. Bogotá: Planeta.
- Giddens, Anthony  
1990 *The consequences of modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Grueso, Libia  
2000 "El proceso organizativo de comunidades negras en el Pacífico sur colombiano". Tesis de maestría, Pontificia Universidad Javeriana.
- Grueso, Libia, Carlos Rosero y Arturo Escobar  
1998 "The process of black community organizing in the southern Pacific coast of Colombia". En: Sonia Álvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (eds.), *Cultures of politics, politics of cultures: re-visioning Latin American social movements*. pp. 196-219. Boulder: Westview.
- Gutiérrez Azopardo, Ildefonso  
1980 *La historia del negro en Colombia*. Bogotá: Editorial Nueva América.
- Hale, Charles R.  
2005 Neoliberal multiculturalism: the remaking of cultural rights and racial dominance in Central America. *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review* 28(1): 10-28.  
2002 Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala. *Journal of Latin American Studies* (34): 485-524.
- Harris, Marvin  
1970 Referential ambiguity in the calculus of Brazilian racial terms. *Southwestern Journal of Anthropology*, (27): 1-14.

- Hoffmann, Odile  
 2004 *Communautés noires dans le Pacifique colombien. Innovations et dynamiques ethniques*. Paris : IRD-Karthala.
- Hooker, Juliet  
 2005. Indigenous inclusion/black exclusion: race, ethnicity and multicultural citizenship in contemporary Latin America. *Journal of Latin American Studies*. 37(2): 285-310.
- Maio, Marcos Chor y Ricardo Ventura Santos  
 2005 Política de cotas raciais, os “olhos da sociedade” e os usos da antropologia: o caso do vestibular da Universidade de Brasília (UnB). *Horizontes Antropológicos* 11(23): 181-214.
- Mintz, Sidney y Richard Price  
 1976 *An anthropological approach to the Afro-American past: a Caribbean perspective*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.
- Mosquera, Claudia, Mauricio Pardo y Odile Hoffmann (eds.)  
 2002 *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias. 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-ICANH-IRD.
- Mosquera, Juan de Dios  
 1985 *Las comunidades negras de Colombia*. Medellín: Editorial Lealón.
- Ng'weno, Bettina  
 2007 *Turf wars: territory and citizenship in the contemporary state*. Stanford: Stanford University Press.
- Nobles, Melissa  
 2000 *Shades of citizenship: race and the census in modern politics*. Stanford: Stanford University Press.
- Pedrosa, Alvaro *et al*  
 1996 “Movimiento negro, identidad y territorio: entrevista con la Organización de Comunidades Negras”. En: Arturo Escobar y Alvaro Pedrosa (eds.), *Pacífico: ¿desarrollo o biodiversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. pp. 245-265. Bogotá: CEREC.
- Rappaport, Joanne  
 2005 *Intercultural utopias: public intellectuals, cultural experimentation and ethnic pluralism in Colombia*. Durham: Duke University Press.
- Restrepo, Eduardo  
 2005 *Políticas de la teoría y dilemas en los estudios de las colombias negras*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.  
 2004 “Esencialismo étnico y movilización política en las relaciones entre saber y poder”. En: Olivier Barbary y Fernando Urrea (eds.), *Gente negra en Colombia, dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*. pp. 227-244. Medellín: Lealón.  
 2002 Políticas de la alteridad: etnización de “comunidad negra” en el Pacífico sur colombiano. *Journal of Latin American Anthropology* 7(2): 34-58.

- 1998 Avatares del negro en la antropología en Colombia. *Nómadas* (9).
- 1997 "Afrocolombianos, antropología y proyecto de modernidad en Colombia". En: María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo, (eds.), *Antropología en la modernidad: identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*. pp. 279-320. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Sánchez, Margarita
- 1996 *Comunidades de ancestría africana: en Costa Rica, Honduras, Nicaragua, Argentina, Colombia, Ecuador, Perú, Uruguay y Venezuela*. Washington: Inter-American Development Bank.
- Sansone, Livio
- 2003 *Blackness without ethnicity: constructing race in Brazil*. Houndmills: Palgrave Macmillan.
- Santos Roland, Edna María
- 2002 Prevention of discrimination: report of the regional seminar on Afrodescendants in the Americas (La Ceiba, Honduras, 21-24 March 2002). Sub-Commission on the Promotion and Protection of Human Rights, Commission on Human Rights, Economic and Social Council, United Nations.
- Smith-Córdoba, Amir
- 1980 *Cultura negra y avasallamiento cultural*. Bogotá: MAP Publicaciones.
- Smith, T. Lynn
- 1966 The racial composition of Colombia. *Journal of Inter-American Studies*, (8): 213-235.
- Solaún, Mauricio y Sidney Kronus
- 1973 *Discrimination without violence: miscegenation and racial conflict in Latin America*. New York: John Wiley and Sons.
- Telles, Edward E.
- 2004 *Race in another America: the significance of skin color in Brazil*. Princeton: Princeton University Press.
- Van Cott, Donna Lee
- 2000 *The friendly liquidation of the past: the politics of diversity in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Wade, Peter
- 2006 Afro-Latin studies: reflections on the field. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 1(1):105-124.
- 2002a (ed.). *Black identity and social movements in Latin America: the Colombian Pacific region. Special issue of Journal of Latin American Anthropology*. Volume 7.
- 2002b The Colombian Pacific in perspective. *Journal of Latin American Anthropology*, 7(2): 2-33.
- 2000 *Music, race and nation: música tropical in Colombia*. Chicago: University of Chicago Press.
- 1999 Working culture: making cultural identities in Cali, Colombia. *Current Anthropology*, 40(4): 449-471.

- 1997 *Gente negra, nación mestiza: las dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- 1995 The cultural politics of blackness in Colombia. *American Ethnologist*, 22 (2): 342-358.
- 1993 *Blackness and race mixture: the dynamics of racial identity in Colombia*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.



# ¿Es posible hablar de “diáspora negra” en América Latina? Etnicidad, nación y globalización a partir del caso colombiano<sup>1</sup>

ELISABETH CUNIN

“La especificidad de la formación política y cultural moderna que llamaré el Atlántico negro, puede ser definida como el deseo de superar simultáneamente la estructura del estado nación y las dificultades de la etnicidad y de la particularidad nacional” (Gilroy 1993: 19). Para Gilroy, esta “diáspora negra”, que también define como híbrida, *creole*, mestiza, superaría la oposición binaria entre las perspectivas nacional y diaspórica (1993: 29), privilegiaría la ‘impureza’ contra los ‘absolutismos étnicos’ (1993: 29), trascendería los ‘marcos de análisis nacionales y etnocéntricos’ (1993: 30), a los que los investigadores estarían acostumbrados.<sup>2</sup> Si los trabajos de Gilroy renovaron la reflexión sobre aquellas ‘Américas negras’ evocadas medio siglo antes por Roger Bastide, igualmente podría preguntarse si la noción de diáspora que él utiliza, surgida de un entorno histórico, político, social y cultural propio al Atlántico negro, pero también al Atlántico anglófono, es pertinente para el estudio de otros contextos. Ciertos lectores francófonos de Gilroy han señalado el anclaje de su aproximación teórica en un marco científico influenciado por la postmodernidad, al punto de cuestionarle por la confusión entre proyecto epistemológico y objeto de investigación (Chivallon 2002, 2004, Dufoix 2003). ¿La diáspora corresponde a la experiencia de personas dispersas, o responde al entramado teórico del campo de la investigación? Este artículo propone extender esas reflexiones cuestionando la utilidad de este nuevo modelo en otro contexto: América Latina.<sup>3</sup> De hecho, mientras que Gilroy (1993: 5) critica el absolutismo étnico y nacionalista de la cultura política negra, tan solo recientemente América

---

1 Traducción de Carlos del Cairo Silva. Revisión de la traducción a cargo de Carlos del Cairo Hurtado. Una versión anterior de este texto ha sido publicada en *Autrepart*, No. 38, 2006, pág. 135-153.

2 Ver igualmente a Stuart Hall: “la experiencia de la diáspora tal como la comprendo aquí está definida, no por su esencia o su pureza, sino por el reconocimiento de una necesaria heterogeneidad y diversidad, por una concepción de la identidad que existe por y a través, y no a pesar de, la diferencia, por la hibridación” (1993: 401-402).

3 Notemos además que los análisis que tratan específicamente de América Latina están interesados ante todo en la dimensión cultural de la diáspora o de los fenómenos

Latina ha conciliado etnicidad y nación a través de las políticas multiculturales, desde finales de la década del ochenta, en lo que se refiere a las poblaciones negras (ver, por ejemplo, Guimarães 2002, Véran 2003, para el Brasil; Barrow y Priestley 2003, para Panamá; Charier 2000, para Venezuela). Además, mientras que Gilroy acude a la creolización y a la hibridación para describir la originalidad de la 'diáspora negra', la ideología del mestizaje marcó fuertemente la historia del mundo político y cultural latinoamericano (Pierson 1967, Solaún y Kronus 1973, Bernard y Gruzinski 1993). Recordemos por ejemplo que, en el caso del Brasil, Livio Sansone (2003) no se pregunta por un hipotético absolutismo étnico sino, al contrario, por la ausencia de movilización étnica, a pesar de la discriminación racial de la que son víctimas las poblaciones negras y mestizas. Centraré aquí mi propósito sobre Colombia, que adoptó en 1991 una Constitución que afirma el carácter pluriétnico y multicultural de la nación. Desde entonces, el 'negro' sale de la 'invisibilidad' (Friedemann 1992) y se transforma en 'afrocolombiano', reivindicando una etnicidad que le da acceso a un nuevo estatuto y nuevos derechos. Estos mecanismos han sido ampliamente descritos (Wade 1997, Pardo 2001, Restrepo 2002, Agudelo 2004, Barbary y Urrea 2004, Cunin 2004, Hoffmann 2004), por lo que no me detendré en ellos. En su lugar, insistiré en el hecho de que los fenómenos de globalización de la etnicidad por los que se interesará este artículo nacen en un contexto –Colombia y, más ampliamente, América Latina– en el cual la etnicidad afroamericana no es reconocida sino hasta los años noventa y constituye una categoría no solamente reciente, sino también extremadamente maleable, ambigua e inacabada. Por otra parte, en América Latina la referencia al 'mestizaje', bajo sus diferentes denominaciones, lejos de constituir un horizonte político o ideológico, remite a una lógica de homogenización –ocultando a menudo mecanismos de blanqueamiento– que debe ser disuelta por las políticas multiculturales. En otras palabras, las nociones de 'eticidad', 'nacionalidad' e 'hibridación' no tienen en América Latina el sentido que les otorga Gilroy en el universo de referencia anglosajón. Por lo tanto, ¿cómo analizar la emergencia de una 'diáspora negra' en América Latina?

“Llegamos a Santiago como negros, salimos como afrodescendientes”. Esta frase repetida en muchas ocasiones por los líderes latinoamericanos que participaron en las conferencias internacionales contra el racismo (en particular en Santiago en diciembre de 2000 y en Durban en agosto-septiembre de 2001), resume su compromiso para pasar de una categoría de identificación heredada de la época colonial, que remite a una calificación racial impuesta por el sistema esclavista, a una categoría que refiere a un origen común, en una lógica de autodefinición, y que encarna una revaloración política y cultural. El término 'negro' es el resultado de una antigua globalización que tocó al continente americano; entonces legitimaba

---

transnacionales, alrededor de la religión o de la música (ver, entre otros, Civilisations 2004, Carvalho 2005).

–y aún legítima– un mundo jerárquico marcado por la trata y la esclavitud, dando origen en las Américas a formas de equivalencia entre pertenencia social y racial (Fanon 1952, Hoetink 1967, Bonniol 1990). Actualmente, los desafíos de introducir un nuevo vocablo no son solamente semánticos: para los nuevos actores étnicos se trata claramente de invertir una relación de dominación, de reescribir la historia, de apropiarse de una identidad. En otras palabras, hacer de la etnicidad un pasaporte hacia el reconocimiento de la diferencia trascendiendo las fronteras nacionales, y escapar a una designación racial, marcada por la naturalización y la marginalización.

Sin duda, en la “Conferencia mundial contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia”, organizada por la ONU en Durban del 31 de agosto al 8 de septiembre de 2001, se identificaron varios puntos problemáticos, en particular el tema de las reparaciones, que implica la imputación de las sociedades europeas (e incluso africanas).<sup>4</sup> Pero la conferencia de Durban finalmente aprobó una medida, ante todo simbólica, consistente en el reconocimiento de la trata y la esclavitud como crímenes contra la humanidad, y una serie de orientaciones compiladas bajo el título de “Declaración y Programa de Acción” (ONU 2002). De ese primer paso nacerá el Grupo de Trabajo sobre los Afrodescendientes, dependencia de la Comisión de Derechos Humanos de la ONU, que marca una etapa fundamental en el desarrollo de un espacio étnico globalizado. Con Durban, el término ‘afrodescendiente’ trasciende el marco de algunos expertos o líderes étnicos y se incorpora en el lenguaje internacional implementado por diferentes actores: agencias internacionales, ONGs, medios de comunicación, gobiernos, etc. La esclavitud y la trata son considerados como “tragedias espantosas de la historia de la humanidad” y constituyen un “crimen contra la humanidad” (ONU 2002: 17); la declaración estima

esencial que todos los países de las Américas y todas las regiones donde se encuentre la diáspora africana tengan en cuenta la existencia de poblaciones de ascendencia africana que viven en su seno y del aporte cultural, económico, político y científico de estas poblaciones y que reconozcan la persistencia, hacia estas poblaciones en particular, del racismo, la discriminación racial, la xenofobia y la intolerancia que les está asociada” (ONU 2002: 23); el programa de acción “invita insistentemente a los Estados a facilitar la participación de las personas de ascendencia africana en todos los aspectos –políticos,

---

4 A este difícil reconocimiento hay que añadir las tensiones con los países africanos que, lejos de apoyar la iniciativa de los representantes del continente americano, reivindicaban la adopción de medidas concernientes a todos los descendientes de africanos en el mundo, incluyendo también las migraciones contemporáneas. Además, el encuentro estuvo dominado por las tensiones alrededor de la situación de Palestina, causa del retiro de las delegaciones norteamericana e israelí (Buhner y Levenson 2003). La conferencia de Durban será eclipsada por los atentados del 11 de septiembre, que sucedieron pocos días después del cierre de los debates.

económicos, sociales y culturales– de la vida social, al avance y al desarrollo económico de sus países, y a mejorar el conocimiento y el respeto de su patrimonio tradicional y de su cultura (ONU 2002: 52).

En la escena internacional, las poblaciones negras/afrodescendientes no tienen los mismos recursos materiales ni simbólicos que las poblaciones indígenas: no encarnan las preocupaciones de la sociedad global en términos de respeto al medioambiente, de desarrollo sostenible, de protección de los derechos humanos, o de preservación de saberes que conciernen a la humanidad entera (Recherches Amérindiennes au Québec 2001, Ulloa 2004). Por el contrario, la esclavitud, acto de nacimiento de la ‘diáspora negra’, es problemática tanto para los actores que se reclaman parte de ella como también para las sociedades americanas, europeas y africanas. De hecho, el discurso afrodescendiente naciente osciló durante mucho tiempo entre dos lógicas: la de acusación y la de victimización, impidiendo todo diálogo con los gobiernos y las agencias internacionales. Sin embargo, las poblaciones negras, al menos en América Latina, comparten procesos sociales comunes: reivindicación de la propiedad de tierras, acceso a los derechos sociales y económicos, relatos nacionales excluyentes, racismo latente, prácticas culturales, etc. De hecho, en los años ochenta-noventa, la adopción simultánea de políticas multiculturales en varios países de América Latina demostró claramente que problemáticas similares atraviesan múltiples sociedades y que soluciones parecidas habían sido preconizadas.

Entonces, ¿cuáles son los mecanismos de ese proceso de traducción de un conjunto heterogéneo de reivindicaciones en un discurso único? ¿Qué aproximación puede existir más allá de la referencia a una categoría rechazada, la ‘raza’, y a un evento traumático, la esclavitud? ¿Cómo construir una identidad proyectada como común entre poblaciones situadas en contextos políticos, sociales, económicos, culturales extremadamente variados, del Norte al Sur del continente? En otros términos, ¿cuál es esta etnicidad que se inscribe, ya no en especificidades identitarias localizadas, sino más bien en una lógica de extensión y de desterritorialización? ¿La trasgresión de fronteras étnicas tradicionalmente definidas al nivel regional o nacional remite, como lo sugiere Homi Bhabha (1994), al mecanismo central del proceso de hibridación y, en consecuencia, de superación de categorías de pertenencia rígidas y estables? O bien, para retomar las palabras de Fredrick Barth (1969), ¿puede observarse la aparición de nuevas fronteras étnicas entre un ‘nosotros’ y un ‘ellos’, más y más globales y desterritorializados? En suma, ¿en qué medida el cuestionamiento de las fronteras ligadas a la globalización significa el fin de la etnicidad (Anthias 2001: 622)?

Con el fin de contribuir a los trabajos sobre la noción de ‘diáspora negra’, este artículo se preguntará por la emergencia de la categoría de ‘afrodescendiente’, analizando su utilización y su puesta en práctica entre militantes colombianos

vinculados con la promoción de la etnicidad a nivel nacional.<sup>5</sup> Abordaré el tema de la globalización de la etnicidad como un proceso que, simultáneamente, completa y transforma los mecanismos de afirmación identitaria más antiguos, anclados en un contexto nacional, sin que pueda hablarse de sucesión ni de reemplazo del uno por el otro, sino más bien de un reforzamiento mutuo. Más que en los contenidos culturales, que parecen caracterizar los análisis contemporáneos (Anthias 2001: 626, Yelvington 2001: 237), me interesaré en la dimensión política, en la inequitativa distribución del poder, en la jerarquización de los lugares de la globalización, en la dificultad del acceso a los recursos materiales, etc. Se trata de estudiar la dimensión relacional de la etnicidad, ubicándose en diferentes niveles de elaboración de una frontera étnica, donde funcionan mecanismos de ida y vuelta entre normas de acción movilizadas en la escena local, nacional e internacional. De esta manera destacaré tres espacios de confrontación: una conferencia internacional organizada en Cartagena, en la costa Caribe colombiana, en 2003, bajo la doble tutela del presidente de la República y de los actores internacionales; la puesta en marcha de redes étnicas continentales iniciada por las agencias internacionales y sus efectos en la ciudad de Cali y sobre las organizaciones afrocolombianas; las reuniones del Grupo de Trabajo sobre los Afrodescendientes de la ONU, en Ginebra, y la presencia de militantes afrocolombianos.

### **La etapa nacional: aprendizaje político y adaptación a las expectativas internacionales**

La calificación racial derivada de la esclavitud no se transformó de la noche a la mañana en pertenencia étnica o en movilización diaspórica a escala planetaria. El ejemplo colombiano nos muestra hasta qué punto los años ochenta-noventa, marcados por la adopción de políticas multiculturales en América Latina, constituyeron una etapa fundamental hacia la emergencia de lógicas transnacionales a través de la aparición de actores étnicos y la redefinición de los principios fundadores de la nacionalidad. Tan sólo después de haber sido reconocidos en la escena nacional –en un proceso complejo e inacabado a la vez– es que los actores tuvieron los recursos políticos, económicos, simbólicos y cognitivos, que les permitieron efectuar el cambio de escala. En otros términos, los líderes fueron afrocolombianos antes de ser afrodescendientes. La extensión de las reivindicaciones fuera de las fronteras nacionales se inscribe en un marco doble: por un lado, el de los avances del modelo multicultural nacional que han permitido indudablemente la afirmación de una ‘identidad étnica’, de la cual hay que subrayar su carácter

---

5 Este texto retoma algunos elementos de una presentación oral realizada en el seminario del equipo de investigación “Construcción identitaria y globalización” del IRD, del 20 al 22 de octubre de 2003, que se benefició de los intercambios con Carlos Agudelo, Odile Hoffmann y Sandrine Revet. El texto se apoya también en los trabajos de campo realizados en Cartagena, Bogotá y Cali (Colombia), en Ginebra (ONU) y Washington (Banco Mundial, Banco Interamericano de Desarrollo e *Inter-American Dialogue*).

cambiante, contextual, ambiguo (en síntesis, híbrido...); por el otro, aquel de los límites de este mismo modelo, ligados a la intervención de actores armados, al desinterés del gobierno actual por las cuestiones étnicas, a las contradicciones de las políticas implantadas. La emergencia de una dimensión transnacional debe ser considerada ante todo como una evolución progresiva, ligada tanto a factores internos (éxitos y agotamiento del multiculturalismo, desaparición de espacios étnicos, adquisición de competencias, conflicto armado) como externos (ejemplo del movimiento indígena, agencias y programas internacionales).

La Primera Conferencia Institucional de Fortalecimiento Afrocolombiano, en Cartagena, ofrece un ejemplo de esta lógica de ida y vuelta entre diferentes escalas, de adaptación de discursos nacionales a las expectativas que tienen las agencias internacionales o líderes étnicos norteamericanos, pero también de la utilización de la legitimación internacional para dar más fuerza a las reivindicaciones locales. Porque la globalización de las reivindicaciones no significa la superación del anclaje nacional; por el contrario, los diferentes niveles se cruzan y se alimentan mutuamente. La referencia a una 'diáspora negra' se construye en el movimiento de adaptación y de interacción entre líderes étnicos afrocolombianos y actores internacionales (agencias, representantes latinoamericanos y norteamericanos).

En el vestíbulo del Centro de Convenciones, fortaleza moderna ubicada en medio de la bahía de Cartagena, los tradicionales afiches promocionales que venden las bondades de una marca de bebida alcohólica o la ropa interior que luce una célebre presentadora de televisión, son reemplazados por una serie de retratos de héroes que encarnan la lucha por los derechos de las poblaciones negras: W.E.B. Du Bois, Malcom X, Martin Luther King, Nelson Mandela, Toussaint l'Ouverture. A su lado se ubica un afiche de la ONU anunciando: "La ONU trabaja para acabar con el racismo". Una vez llegan a la sala de conferencias, los participantes son recibidos al son de tambores que, sin lugar a dudas, son 'auténticamente africanos' porque provienen de un reportaje, proyectado sobre una pantalla gigante, dedicado a las danzas africanas, al mejor estilo folclorista de la UNESCO de los años setenta. Tomando la palabra, el presidente de la Asociación de alcaldes negros de los Estados Unidos insiste, en inglés, en el lazo que une a los participantes: "Buenas noches, mis hermanos y hermanas, miembros de la diáspora africana, descendientes de los reyes y reinas del imperio africano" (Agosto 1 de 2003).

El Centro de Convenciones es la sede, del 31 de julio al 2 de agosto de 2003, de la Primera Conferencia Institucional de Fortalecimiento Afrocolombiano, título un tanto intrigante cuyos términos corresponden nada menos que al lenguaje de las organizaciones internacionales, invitadas de honor a esta reunión en razón de su interés creciente por las minorías étnicas, en particular 'afrodescendientes'. En la tribuna, los líderes afrocolombianos están rodeados por representantes del Banco

Mundial, del Banco Interamericano de Desarrollo, del PNUD, de USAID,<sup>6</sup> y también por sus homólogos norteamericanos (presidente de la Asociación de alcaldes negros de los Estados Unidos, miembros del Black Caucus del Congreso) y de los principales actores de un ‘movimiento afrodescendiente globalizado’ (Gay Mc Dougall, directora de *Human Rights Law Group*, Romero Rodríguez, responsable de la Alianza Estratégica Afrolatinoamericana, Carlos Rosero, miembro del Proceso de Comunidades Negras). El organizador de este encuentro es un personaje muy conocido en el mundo afrocolombiano: Oscar Gamboa, director internacional de la Federación de Municipios del Pacífico, candidato al Congreso de la República por la Circunscripción Nacional Especial en las elecciones de marzo de 2002.<sup>7</sup> Para Oscar Gamboa, el estado colombiano no está en capacidad de satisfacer las expectativas de las organizaciones negras, por lo que se hace necesario tocar otras puertas:

[...] el estado nos margina, nos da la espalda. No obtendremos nada si nosotros mismos no vamos a buscarlo. Es por eso que hemos salido del país, nosotros mismos tenemos que liberarnos, con reivindicaciones muy concretas a entidades como USAID, el BID, el Banco Mundial, que están dispuestos de inmediato a ayudarnos.<sup>8</sup>

Y las cosas son aún más claras ‘en privado’: “El Palacio de Nariño no me escucha, pero atiende lo que dice Washington”.<sup>9</sup> Como eco a estas palabras hay que resaltar que el presidente colombiano, Álvaro Uribe, concluirá personalmente los debates de la conferencia. Anunciada desde la mañana del segundo día, su llegada mantendrá expectantes a los organizadores y participantes, generando un rumor en toda la sala con cada nueva alerta sobre su arribo inminente. Finalmente, el presidente sólo llegaría al final de la jornada, acompañado de una rápida reorganización de la

---

6 El interés de las organizaciones internacionales en las cuestiones étnicas no es nuevo: en 1971, la ONU declaró el año internacional de la lucha contra el racismo y la discriminación antes de abrir, diez años más tarde, un ciclo de tres decenios inspirados bajo el mismo signo. La UNESCO y, en particular, su programa “la Ruta del Esclavo” (cuyo antiguo responsable, Doudou Diène, ocupa actualmente las funciones de Relator Especial de la ONU contra el racismo), lanzado en septiembre de 1994, jugó un rol considerable en la visibilización y en el surgimiento de un grupo de intelectuales que darán origen a un gran número de escritos, en los años ochenta-noventa: Nina S. de Friedemann y Jaime Arocha en Colombia, Jesús García en Venezuela, Luz María Martínez Montiel en México. Las agencias internacionales, al aplicar programas comunes al conjunto de la región latinoamericana, introdujeron allí las mismas recetas y principios, adaptados a cada país, buscando principalmente acordar un rol de gestión a las regiones y a las comunidades, en adelante definidas como ‘étnicas’, en tanto que nuevos interlocutores del estado (Escobar 1999, Rivas 2003, Agudelo 2005).

7 Se trata de una de las medidas adoptadas en el marco de las políticas multiculturales implantadas a partir de la Constitución de 1991 y, sobre todo, de la ley 70 de 1993: dos curules en el Congreso son reservados a representantes de las poblaciones afrocolombianas (Cunin 2003).

8 Discurso inaugural, 31 de julio de 2003.

9 Entrevista, 21 de septiembre de 2003, Cali.

mesa principal con el objeto de poner en escena una representación equilibrada entre los miembros de las agencias internacionales, líderes negros colombianos y norteamericanos, y miembros del gobierno colombiano. Saludado por Oscar Gamboa y declarado él mismo afrocolombiano, el presidente Uribe se enfrentará a un ejercicio ágil de preguntas/respuestas entre las cuales oscila entre autoritarismo tecnocrático e ilusión democrática. En la tribuna, entre dos estiramientos, un paquete de maní en mano, Uribe da la palabra, interrumpe brutalmente las intervenciones consideradas demasiado largas, hace un comentario elogioso a una persona vestida de africana; durante cerca de dos horas, Álvaro Uribe aceptará así todas las preguntas y no contestará a ninguna, remitiendo a consideraciones políticas generales o a sus ministros y consejeros presentes, llamando directamente a los ausentes por teléfono. Finalmente, antes de sumergirse en una multitud de personas en medio de un numeroso cuerpo de escoltas y de militares, el presidente Uribe resumirá de esta manera sus relaciones con sus conciudadanos afrocolombianos: “todas sus demandas están perfectamente justificadas”.

Esas alentadoras palabras del presidente colombiano no dejan de sorprender en el momento en que la aplicación de las políticas multiculturales iniciadas por la Constitución de 1991 experimenta cierto desaire. Pero si hay un dominio donde el multiculturalismo colombiano no ha cedido, es a nivel internacional. La Primera Conferencia Institucional de Fortalecimiento Afrocolombiano en Cartagena, simboliza el paso de la exigencia de integración nacional en el respeto de las diferencias hacia la búsqueda de nuevos espacios y de nuevos recursos en el ámbito internacional. La esperanza de acceder a esta escena étnica emergente a escala mundial es también una manera de enfrentarse al estado colombiano, con una legitimidad y recursos crecientes.

El encuentro con los responsables de los organismos internacionales y los líderes étnicos norteamericanos está lejos de ser evidente e inmediato; ello implica de hecho ciertos cambios en el discurso y las lógicas de acción de los líderes afrocolombianos que convocaron la reunión. Así es que se puede interpretar la localización misma de esta conferencia. Esta escogencia se explica ante todo por un principio de seguridad: Cartagena, situada en la costa Caribe, ciudad turística reconocida por la organización de congresos internacionales, está relativamente protegida de la violencia que afecta al resto del país. A nadie le cabía duda: no fue un criterio étnico el que determinó esta decisión, porque el movimiento afrocolombiano se asocia mucho más con la región Pacífica. Sin embargo, los organizadores no dejaron de darle una connotación política a esta escogencia estrictamente estratégica, introduciendo la noción de ‘despacificación’ (en referencia a la concentración de la movilización en la región del Pacífico) de las reivindicaciones étnicas, pasando por la promoción repentina de la ‘identidad negra’ de la ciudad caribeña y de la afirmación del alcance nacional de la movilización afrocolombiana, reveladora de una concepción fluctuante de las fronteras de la etnicidad. Ni el contenido de los debates, ni las conclusiones de

la conferencia, ni el mismo grado de participación de los habitantes de la ciudad (ampliamente ausentes) confirmarían ese discurso; pero la extensión, al menos simbólica, de la movilización étnica en la región Caribe y, más allá, al conjunto del país, muestra hasta qué punto los organizadores de la reunión en Cartagena se sintieron obligados a seducir a sus invitados internacionales, poco informados de las divergencias inter e intra-regionales.

Más ampliamente, la orientación hacia lo internacional necesita de la adopción de un nuevo lenguaje que satisfaga las normas internacionales –reales o imaginarias– orientadas hacia la realización de objetivos globales en cuyo seno la dimensión étnica a veces no es más que un medio. De un lado, cada una de las agencias internacionales busca implementar sus propios programas, alrededor de los ‘objetivos del milenio’ para la ONU, de la inclusión social para el Banco Interamericano de Desarrollo, del refuerzo de la democracia para USAID; de otro lado, los representantes (demócratas) del congreso estadounidense, oponiéndose a la política exterior de su gobierno, denunciaron de manera contundente el Plan Colombia,<sup>10</sup> uno de sus caballos de batalla. En los dos casos, los afrocolombianos aparecen como un objetivo privilegiado. El director de USAID en Colombia lo anunció inmediatamente: tiene un “punto de vista exterior a este evento” que, sin embargo, su organismo financia ampliamente. Él se presenta así como el responsable del programa de apoyo a la democracia y recalca sus objetivos:

[...] trabajamos por el refuerzo de la democracia y del desarrollo social del país, vigilamos la integración de todas las poblaciones y todas las regiones, en particular poblaciones vulnerables como los indígenas y afrocolombianos. Es por esto que apoyamos eventos como éste, tenemos programas de formación, de refuerzo de las organizaciones (discurso, 31 de julio de 2003).

En privado, dirá que si él asiste a la reunión colombiana es porque en otra ocasión trabajó en Mozambique, como si hubiera adquirido una competencia acerca de todas las poblaciones de origen africano, concebidas como si fueran una comunidad transnacional...

En resumen, los invitados internacionales ven en Colombia, que padece simultáneamente un conflicto armado, el narcotráfico, la corrupción y la pobreza, un laboratorio para la implementación de sus programas y una zona prioritaria de acción. Los organizadores del encuentro lo comprendieron bien, y tienden a asimilar sistemáticamente las categorías de ‘afro’ y de ‘desplazado’, dejando entrever por momentos que la mayoría de los desplazados son afrocolombianos y que los afrocolombianos son en gran número desplazados. De hecho, la

---

10 Programa de lucha contra la producción de droga iniciado en enero de 2000 y apoyado militar y financieramente por los Estados Unidos.

primera jornada de la conferencia estuvo presidida por la presentación de un reportaje sobre la explosión de una bomba artesanal enviada ‘por error’ por la guerrilla de las FARC sobre la iglesia de un pueblo del Chocó, con población predominantemente negra, algunas semanas antes. Asesinando a más de cien civiles, ese nuevo ataque, conocido con el nombre de la ‘masacre de Bojayá’, provocó una fuerte movilización nacional e internacional. En el contexto de la reunión de Cartagena, la referencia a los hechos trágicos de Bojayá no deja de ser reveladora: apoyándose sobre una lógica de victimización,<sup>11</sup> tiende a asimilar, en un país donde el conflicto toca prácticamente a la totalidad del territorio, población desplazada y población negra definida sobre el modo exclusivo de la comunidad rural, subdesarrollada socioeconómicamente, aislada geográficamente. En otros términos, esta autopresentación de sí corresponde perfectamente a los criterios de definición y a las normas de acción de las agencias internacionales. Los temas de desplazados, violencia, derechos humanos, y resolución de conflictos sustituyen la problemática de la titulación de tierras, de la etnoeducación o del lugar de las poblaciones negras en la historia nacional que constituían hasta entonces los referentes dominantes de los discursos étnicos colombianos. Se trata, a partir de allí, de situarse en una lógica de lucha contra la pobreza,<sup>12</sup> de desarrollo institucional,<sup>13</sup> de conquista de poder político,<sup>14</sup> de desarrollo humano sostenible, movilizándolo así los conceptos de las agencias internacionales.

## La etnicidad compartida: redes actuando aquí y allá

Deteniéndome en la estructuración de redes étnicas a escala continental, espero mostrar que si bien la retórica de las agencias internacionales ha contribuido a iniciar y estructurar formas de organización transnacionales, no ha tenido eficacia sino en la medida en que se ha reapropiado y reinterpretado localmente. Más aún: las lógicas que provienen de otros lados o de ‘arriba’ no tienen sentido sino en el contexto de los entramados nacionales o regionales de las organizaciones afrocolombianas. En otros términos, como lo sugiere Floya Anthias, más allá del discurso abstracto sobre la ‘diáspora negra’, se trata de insistir en las relaciones sociales concretas de

---

11 Lógica compartida tanto por los partidarios de la política de ‘mano firme’ del presidente colombiano, Álvaro Uribe, como por sus principales opositores, quienes hacen de las poblaciones negras las víctimas dobles de la violencia de los grupos armados y del gobierno.

12 “El principal problema del negro es la pobreza, es por ella que no hay representantes”, (entrevista con Oscar Gamboa, 21 de septiembre de 2003).

13 “Nosotros debemos hacer proposiciones en términos sociales, de derechos humanos, de territorio y sobre la posibilidad de organizarnos. Hay que construir un gran proyecto para todos [...] Estamos cansados de las discusiones y queremos propuestas. Nosotros debemos ser líderes” (entrevista con Oscar Gamboa, 21 de septiembre de 2003). El encuentro dará lugar a un documento final titulado el “Acuerdo de Cartagena”.

14 “Nuestro gran problema es que nosotros no tenemos poder político para generar cambios en la política. El poder está allá, arriba, y nosotros no estamos allá, debemos llegar allá” (entrevista con Oscar Gamboa, 21 de septiembre de 2003).

producción de la alteridad, de una parte, y sobre las rivalidades por los recursos (nacionales o internacionales), de otra parte (Anthias 2001).

Hoy existen dos redes que reivindican una etnicidad presentada como global: Afroamérica 21 y la Alianza Estratégica Afrolatinoamericana. Esta dualidad da cuenta de rivalidades entre las organizaciones en su carrera por la encarnación legítima de la ‘afrodescendencia’. Ilustra también cómo la globalización de la etnicidad responde a una lógica de confrontación/evitación sobre la escena étnica global –de las asociaciones, pero también de las agencias internacionales–, que dará origen a prácticas y a discursos propios de cada una de las dos redes.

Afroamérica 21 es producto de la acción del Banco Interamericano de Desarrollo (BID) y de su apoyo a la formación de varias asociaciones afroamericanas, orientadas a seguir un mismo modelo y a colaborar entre ellas. El BID se proponía en efecto, en la primera mitad de los años noventa, hacer emerger ‘líderes latinoamericanos’ en nueve países (Honduras, Nicaragua, Costa Rica, Colombia, Venezuela, Ecuador, Perú, Uruguay y Argentina) con el fin de realizar un reporte sobre el tema de la pobreza, en el cual se le dio un énfasis particular al lugar de las ‘minorías’. Ese programa tenía dos objetivos principales: reducir la pobreza a través de la generación de recursos (principalmente, mediante la creación de microempresas), y reforzar institucionalmente las organizaciones de base. Michael Franklin, canadiense de origen jamaicano, presidente de la Organización de Africanos en las Américas (OAA), fue encargado por el BID para contactar a potenciales líderes negros en los nueve países de América Latina vinculados con el programa, y para apoyar la creación de organizaciones viables, reunidas bajo el nombre de Afroamérica 21. Al término de muchos encuentros binacionales e internacionales (en Washington, Cartagena o La Ceiba), un reporte sobre “la pobreza y la raza” fue remitido al BID en noviembre de 1996; calificado en adelante como la “Declaración Afroamérica 21”, se presenta como el “primer reporte continental que hace un diagnóstico y propone soluciones a las condiciones de vida de las poblaciones negras de cada uno de nuestros países” (BID 1996). Esta iniciativa favorecerá la consolidación de una gran parte de las nacientes organizaciones negras, que juegan hoy un rol de primer plano en el nivel nacional e internacional.

De hecho, Afroamérica 21 sirvió de punto de partida para la constitución de otra red, la Alianza Estratégica Afrolatinoamericana, cuya mayor parte de responsables actuales fueron contactados por Michael Franklin. Desde diciembre de 1995, en Montevideo, la Alianza se forma bajo el nombre de Red Continental de Organizaciones Afroamericanas, por la iniciativa de Mundo Afro, asociación uruguaya dirigida por Romero Rodríguez, luego del “Primer Seminario Continental sobre Racismo y Xenofobia”.<sup>15</sup> Todos los

---

15 Es difícil –y sin duda poco pertinente– ubicar un punto de anclaje bien establecido para un proceso no lineal y con múltiples ramificaciones; por ejemplo habría que subrayar la influencia de las movilizaciones en torno de la celebración del descubrimiento-encuentro

temas tratados se enmarcaron en una perspectiva continental: se trataba de formar una red de comunicación interamericana, de producir estudios comparativos sobre la diáspora, de llevar a cabo la formación de líderes afroamericanos, etc. Si la iniciativa fue lanzada por los mismos líderes étnicos, esta vez será otra agencia internacional la que contribuirá a su reconocimiento ulterior: la ONU y la perspectiva de la “Conferencia mundial contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia”, en Durban, del 31 de agosto al 8 de septiembre de 2001. Es interesante notar que las dos redes, Afroamérica 21 y Alianza Estratégica Afrolatinoamericana, van a mantener una relación privilegiada con una institución (el BID en el primer caso, la ONU en el segundo) y una ciudad (Washington y Ginebra), evitando así cualquier confrontación y adoptando en consecuencia prácticas y discursos específicos.<sup>16</sup> En otros términos, una de las formas tomadas por la ‘diáspora negra’, la puesta en red, reproduce rivalidades nacionales e inscribe a las ONGs en esferas de acción perfectamente delimitadas.

De hecho, ¿estas experiencias realmente permitieron el paso de una lógica que hasta entonces permanecía en una escala binacional hacia la implementación de una red transnacional, como lo esperaban sus fundadores? El proceso de la emergencia de redes pasa por la intervención de un pequeño número de personas (por ejemplo Jesús García en Venezuela, Romero Rodríguez en Uruguay, Jorge Ramírez en el Perú, Carlos Rosero y Alfonso Cassiani en Colombia, Celeo Álvarez en Honduras), reunidos en el seno de la Alianza Estratégica Afrolatinoamericana, que circulan entre las diferentes capitales mundiales, más cómodos en las oficinas de los organismos internacionales que en las reuniones de las asociaciones que ellos representan. A su lado, se encuentra un puñado de individuos enviados por las organizaciones internacionales: Michael Franklin (antes de su completa desaparición de la escena pública) por el Banco Interamericano de Desarrollo, Gay McDougall por *Human Rights Law Group*, Josefina Stubbs por el Banco Mundial, Luiz Barcelos y Tianna Paschel por *Inter-American Dialogue*. E intermediarios radicados en Washington o en Ginebra por razones personales, cercanos a los medios asociativos o políticos, que facilitan el contacto de los líderes afroamericanos y de los funcionarios o políticos en Suiza y en los Estados

---

del continente americano (la *Campaña Continental 500 años de resistencia indígena y popular* de Bogotá en 1989, y en Quetzaltenango en 1991, bajo el nombre en adelante de *500 años de resistencia Indígena, Negra y Popular*), o la realización de reuniones reclamándose de una dimensión negra continental (por ejemplo, el *Congreso continental dos Povos Negros das Américas* en São Paulo, del 21 al 25 de noviembre de 1995). Recordemos simplemente que, en la historiografía oficial auto-producida por la *Alianza* (entrevistas, folletos), la reunión del 10 y 11 de diciembre de 1995 en Montevideo es presentada como la fecha de nacimiento de esta red transnacional.

16 Destaquemos igualmente que la iniciativa de la *Primera Conferencia Institucional de Fortalecimiento Afrocolombiano*, lanzada por Oscar Gamboa en agosto de 2003, se apoyó en otros socios: el *Black Caucus* del Congreso norteamericano y la asociación de alcaldes negros de los Estados Unidos.

Unidos. En definitiva, más allá de la representación de una globalización sin rostro o de una ‘diáspora negra’ involucrando a una amplia población, se observa el rol central jugado por las acciones individuales y los encuentros entre algunos personajes clave de ese proceso.

Por otra parte, si las diferentes ramas de Afroamérica 21, dividida en ‘capítulos’ nacionales, comparten un origen común, el único lazo entre ellas pasa, de manera indirecta, por la mediación de una persona, Michael Franklin, personaje controvertido, en la actualidad desaparecido de la escena pública y afroamericana –y reemplazado por el hondureño Roy Guevara en la cabeza de Afroamérica 21–, y de una asociación, la Organización de Africanos en las Américas. Esta ‘red’ se asemeja ante todo a la coexistencia de una multitud de organizaciones, que han seguido un camino propio a cada contexto nacional. En Colombia, Afroamérica 21 se radicó en Cali, en razón principalmente del rol jugado por Agustín Valencia, contactado por Michael Franklin luego de que fuera senador (entre 1994 y 1998), elegido para una de las dos curules reservadas a las comunidades negras. El acceso al ámbito internacional se sitúa en una lógica binacional, entre cada sucursal de Afroamérica 21 y la oficina situada en los Estados Unidos, y está lejos de responder a una puesta en red con organizaciones ‘hermanas’ por todo el continente. Para el representante del ‘capítulo Colombia’, jamás ha existido contacto a escala continental entre las diferentes organizaciones nacionales de Afroamérica 21 (entrevista, septiembre de 2003). Es así que la sede colombiana de Afroamérica 21 obtuvo un importante patrocinio con una fundación norteamericana, la National Endowment for Democracy, cuyo objetivo es la consolidación de la democracia en el mundo, que igualmente pasa por un acercamiento con una de las más prestigiosas universidades del país, la Universidad de Los Andes, en Bogotá, encargada de la gestión de ese programa. Así, la red transnacional parece en principio limitarse a las relaciones bilaterales, reproduciendo un esquema clásico centro-periferia, mientras que la solidaridad entre las asociaciones étnicas latinoamericanas se reduce a la instrumentalización de un sello que da acceso a lo internacional. De hecho, la referencia a Afroamérica 21 es hoy compartida por muchas personas o grupos que se reclaman como parte de ella sin identificarse completamente con la red: de Agustín Valencia, de carrera política en declive, quien juega así sobre sus primeros contactos con Michael Franklin, a la asociación Afrolíder, nacida de una escisión al seno de la sucursal colombiana de Afroamérica 21. Finalmente, los mismos representantes ‘oficiales’ de Afroamérica 21 no conservan sino el nombre “por asuntos de marketing y porque facilita ir a tocar puertas en los Estados Unidos” (entrevista, septiembre de 2003).

El desarrollo de Afroamérica 21 o de la Alianza Estratégica Afrolatinoamericana se apoya finalmente en la articulación de tres escalas de intervención, en la que cada nivel contribuye, con sus propios recursos, a legitimar los otros: una nebulosa de pequeñas asociaciones locales cuya vida de duración es incierta y sus objetivos limitados, una representación en las instancias de poder nacional

(Congreso, espacios étnicos), y la presencia de algunos líderes étnicos en la esfera internacional. De hecho, la fuerte individualización del acceso a Washington o a Ginebra, o de los desplazamientos sobre todo el continente, no impiden la consolidación de estructuras más densas a nivel nacional y regional. Si la red transnacional permanece limitada, se parece ante todo a un tipo de red de redes; cada nodo presente en la escena internacional se apoya sobre una multitud de asociaciones que no tienen acceso directo a los recursos de la globalización. De esta asimetría, los portavoces ganan su legitimidad para posicionarse en la escena global, en nombre de las actividades llevadas sobre el terreno local por otros, mientras que las asociaciones locales esperan beneficios financieros, un fácil acceso a las instancias administrativas, una ganancia en términos de imagen. Y la 'diáspora negra' combina así diferentes escalas, significando simultáneamente el desarrollo de un programa de etnoeducación en una escuela de un barrio de Cali, o la lucha por el acceso a la salud de las mujeres negras de un pueblo de la periferia, la campaña de apoyo a un candidato afrocolombiano para las elecciones legislativas, o los intercambios con las agencias internacionales y las organizaciones negras norteamericanas.

## El Grupo de Trabajo sobre los Afrodescendientes

Son numerosas las críticas hacia las instancias de la ONU, sobre todo a la Comisión de Derechos Humanos, que se hicieron escuchar al comienzo de la Conferencia de Durban. Es así que Jean-Claude Buhner y Claude Levenson (2003), periodistas del diario *Le Monde*, anteponen tres límites: el distanciamiento entre legislación y realidad, la instrumentalización de los Derechos Humanos por estados cínicos, la jerga diplomática y las batallas de palabras que no tienen un impacto "real". Y sin embargo, podría decirse, militantes del mundo entero vienen pagando usualmente el precio de considerables sacrificios financieros y personales. Las instancias de la ONU pueden igualmente ser consideradas como un lugar donde se juega la existencia y la definición misma de la 'diáspora negra'. De hecho, también parece necesario desconstruir las evidencias difundidas por los medios de comunicación, interrogar los estereotipos sobre la ineficacia de la ONU, analizar un discurso que es también del orden de la imposición ideológica. Si se ha vuelto corriente denunciar el universo fáctico de las asambleas internacionales, uno puede interesarse, a la inversa, por las apariencias que producen una realidad particular, por ese ritual creador de normas sociales, no solamente en los salones del Palacio de las Naciones, en Ginebra, sino también en los más diversos lugares del planeta.

Fueron las diferentes etapas de la preparación de la conferencia de Durban (negociaciones con los gobiernos nacionales, encuentros entre los líderes negros, intervención de organismos internacionales, movilización de la Alianza Estratégica Afrolatinoamericana) que obligaron a los actores a acordar un discurso común y, más allá, a inscribirse en una lógica de acción planetaria. Porque la cuestión de las reparaciones, caballo de batalla de los militantes más radicales –sobre todo

norteamericanos—, contrasta con la hostilidad de los gobiernos occidentales para abordar el tema; también, la definición de las poblaciones ‘afrodescendientes’ resulta problemática, ya que los gobiernos africanos desean extenderla a los migrantes económicos de origen africano del siglo XX. La escogencia de los términos utilizados para designar esta nueva categoría de población revela esas ambigüedades. Los unos, principalmente brasileños, habrían preferido conservar el término ‘negro’ para invertir su sentido, como lo muestra el slogan: “como negros fuimos esclavizados, como negros nos liberaremos”; otros reivindican el mantenimiento de una dimensión nacional (afrocolombiano, afroperuano, afroamericano, etc.) borrada por la referencia a una ascendencia común; otros, en última instancia, abogan por términos con connotaciones más reivindicativas: ‘renacientes’, ‘esclavizados’. El término afrodescendiente finalmente será el que se conservará, a pesar —o en razón— de sus ambigüedades.

El Grupo de Trabajo sobre los Afrodescendientes es la encarnación material de las medidas adoptadas en Durban; inspirado en el modelo más antiguo del Grupo de Trabajo sobre los Autóctonos y del Grupo de Trabajo sobre las Minorías, el Grupo será el marco, una vez por año, de intercambios entre funcionarios de la ONU, expertos internacionales, actores de ONGs y líderes étnicos.<sup>17</sup> De hecho, aun el líder afrodescendiente aprendiz que todavía no ha accedido a los miembros de su gobierno o a los funcionarios de la ONU, regresará a su país con una larga lista de contactos, numerosos ‘trucos’ para una próxima estancia, y tendrá una maleta llena de documentos oficiales en diferentes idiomas, reportes de las sesiones del Grupo de Trabajo, plegables con la presentación de ONGs. Porque participar en el Grupo de Trabajo permite la socialización de problemas y de soluciones, la puesta en común de situaciones particulares, la constitución de redes, la familiarización con los reglamentos y los documentos internacionales. Y, al regreso en el país de origen, la adquisición de un nuevo estatus con un aire de carácter internacional.

Los líderes afrocolombianos que frecuentan los corredores del Palacio de las Naciones, son militantes de una de las principales organizaciones colombianas, el Proceso de Comunidades Negras, vinculado a la Alianza Estratégica Afrolatinoamericana. Ellos se han vuelto verdaderos profesionales de las arenas internacionales y aprendieron

---

17 Al Grupo de Trabajo sobre los Afrodescendientes, coordinado por un diplomático y universitario camerunés, Pierre Sob, hay que sumar, en el seno de la ONU, dos espacios asociados (el Grupo Intergubernamental y el Grupo de Personas Eminentes), una estructura complementaria (el CERD, Comité para la Eliminación del Racismo y la Discriminación) y la existencia del puesto de Relator especial para el racismo. El Grupo de Trabajo sobre los Afrodescendientes depende directamente de la Comisión de Derechos Humanos, mientras que los Grupos de Trabajo sobre los Autóctonos y las Minorías están vinculados a la Sub-Comisión. Si bien este estatuto prestigioso da cuenta del interés puesto a los afrodescendientes, también, en la perspectiva de algunos actores vinculados con la ONU, es portador de tensiones y de entramados que, al trascender la problemática afrodescendiente, ponen en riesgo el adecuado funcionamiento del Grupo.

a conocer y manejar los códigos y los recursos del Palacio de las Naciones (intervenciones orales perfectamente programadas, numerosos encuentros con funcionarios de la ONU, representantes de gobiernos, miembros de otras ONGs, utilización de la biblioteca y acceso a Internet) y de la ciudad (frecuentación de lugares con actividades culturales y políticas, conocimiento de las asociaciones de migrantes o altermundialistas, redes de hospedajes gratuitos). Uno de ellos, Alfonso Cassiani, jugará así rápidamente un rol de facilitador para otros miembros de ONGs, durante la reunión anual del 25 de octubre al 5 de noviembre de 2004, gracias a su conocimiento de los mecanismos relacionados con la ONU y a su experiencia en reuniones internacionales, produciendo así un mecanismo de jerarquización implícita entre las organizaciones. Al término de varias reuniones informales, las ONGs afrodescendientes lograron escribir un texto común, presentado en sesión plenaria, denunciando particularmente la ausencia de especificidad étnica en las presentaciones de los expertos invitados y la permanencia de un racismo institucionalizado. Aunque la declaración se alejó un poco del lenguaje diplomático habitual, guardó la forma y el tono propios de los debates de la ONU. En privado, Alfonso confiesa, confirmando así su conocimiento de las reglas de juego en la ONU: “al menos ellos escucharon nuestras dos primeras recomendaciones. Eso nos es útil para ir a hablar con el presidente ahora” (entrevista, 3 de noviembre de 2004). No obstante, su presencia en Ginebra no le impide tener un anclaje nacional fuerte y diverso de sus actividades de militancia étnica, su perfecto manejo del rol de ‘afrodescendiente’ debe ser comprendido como una forma de pertenencia intermitente y condicional. En Colombia, igualmente es un antiguo miembro de la Comisión Consultiva de la región Atlántica, militante activo del Proceso de Comunidades Negras en Cali, historiador, graduado de la Universidad Javeriana de Bogotá, especialista en el cimarronaje (Cassiani, 2003). De hecho, en noviembre de 1997, durante nuestro primer encuentro, Alfonso Cassiani circulaba ya, a escala de la costa Caribe colombiana, entre reuniones políticas en las administraciones locales, el apoyo a las nacientes ONGs afrocolombianas y la movilización alrededor del Palenque de San Basilio, su pueblo de origen, hoy reconocido por la UNESCO con el título de patrimonio mundial. En este sentido, la ONU representa menos, para él, un universo desterritorializado que un lugar, entre otros, de compromiso multiforme.

Subrayemos igualmente la importancia de las personas de origen latinoamericano radicadas en Ginebra, que sirven de mediadores entre América Latina y Europa, entre las organizaciones afrodescendientes y las estructuras de la ONU. Así, Mercedes Moya, antigua militante del Proceso de Comunidades Negras en Colombia, refugiada política en Ginebra, se convirtió en una verdadera experta del, por momentos, oscuro funcionamiento de la ONU, acogiendo y orientando a los líderes durante sus estancias, difundiendo informaciones, agendas y reportes. Ella ha comprendido que, para presionar los gobiernos, para participar en la elaboración de nuevas normas internacionales, había que estar en el corazón de aquellos lugares de producción de una etnicidad globalizada.

Hay que estar al interior de las Naciones Unidas. Al nivel local, esto permite a los representantes de las ONGs negociar con su gobierno. Si tú sabes esto y de qué manera el gobierno respeta sus compromisos o no, tienes una capacidad de negociación más fuerte. Ahora, yo sé eso que ellos saben, yo sé qué es lo que pasa al interior. Así, puedo reorientar mis acciones al exterior y tener un apoyo al interior (Moya, entrevista, 15 de mayo de 2003).

Desde 1994, Mercedes ha creado su propia asociación “Espacio Afroamericano”, cuyos objetivos muestran claramente la sinergia y la articulación de diferentes lógicas locales y globales: la ONG, en su rol de intermediario, obra en efecto por el reconocimiento de las comunidades negras en el seno de la ONU, constituyéndose en centro de documentación y de difusión de informaciones. Pero ella actúa igualmente de manera más autónoma a título de defensa de la biodiversidad y de los contactos con otras culturas, buscando inscribirse en la corriente de las asociaciones alter-mundialistas. Por último, su anclaje en Ginebra la lleva a dirigirse a los habitantes de la ciudad a través de una sensibilización de la opinión pública sobre el problema de la discriminación racial y una reflexión, conjuntamente con migrantes africanos, sobre el vínculo entre América y África.

Finalmente, la diversidad de estatus y de expectativas de los actores que se encuentran en Ginebra (desde el militante norteamericano profesional, financiado por asociaciones afrocentristas, con un discurso racializante, hasta la joven abogada brasileña, que descubre Europa y denuncia la dominación sexual más que el racismo) no permiten hablar realmente de una comunidad identitaria sino más bien de una comunidad de acción y de interés. Como lo sugiere Rogers Brubaker, se trata de “des-sustancializar” la diáspora, “considerándola como una categoría de práctica, de proyecto, de reivindicación, de posición, más que como un grupo delimitado” (Brubaker 2005: 13).

## Conclusión

Para retomar las palabras de Paul Gilroy citadas en la introducción, la referencia a una ‘diáspora negra’, como se puede observar a partir del caso colombiano, no se hace contra el anclaje nacional y étnico. Por el contrario, la diáspora se apoya en el (re)encuentro entre lo nacional y lo étnico en la América Latina de los años ochenta-noventa, vinculado con la adopción de las políticas multiculturales. Por otra parte, la utilización de la noción de hibridación no puede estar limitada únicamente a la dimensión transnacional: ya está presente, en la escala nacional, en una etnicidad en construcción y redefinición perpetuas, que no hace referencia solamente a una ‘pureza’ (cultural, de ascendencia africana) sino que descansa de hecho sobre un bricolaje identitario que toma prestado de diferentes registros, en el marco de múltiples idas y vueltas entre lo local y lo global. Más que la superación de la etnicidad, la globalización significa aquí la afirmación de una etnicidad que combina diferentes niveles de localización y la capacidad para redefinir y movilizar

las fronteras según los contextos. En oposición a una asignación exterior asociada a una connotación racial, la etnicidad viene a representar, de manera simultánea y no contradictoria, una multiplicidad de formas y grados de identificación. El término 'afrodescendiente' es suficientemente indefinido como para incluir diferentes actividades y significaciones, y suficientemente preciso como para articular alrededor de prácticas y de expectativas comunes, más que de una pertenencia compartida. Además, ese término no sustituye las categorías de pertenencia más antiguas, principalmente 'negro' y 'afrocolombiano', sino que se suma a ellas en una lógica de coexistencia entre criterios de identificación y recursos de acción.

Si es difícil retomar las categorías de análisis propuestas por Gilroy para el estudio de contextos latinoamericanos, también parece incierto seguir a Pierre Bourdieu y a Loïc Wacquant (1998) en el análisis que hacen de la aparición de discursos étnicos en Brasil. En un texto que tuvo bastante resonancia (Ver Fry 2000; *Theory, Culture and Society* 2000), consideran que la aparición de esos discursos étnicos no sería sino el resultado de la imposición, facilitada y acelerada en un contexto de globalización, de la lógica racializante dicotómica de los Estados Unidos. La reivindicación de una pertenencia étnica, en Brasil y en América Latina, constituiría entonces un nuevo avatar de la 'razón imperialista' que contribuiría al refuerzo de jerarquías, políticas y científicas, existentes en las sociedades nacionales y a escala planetaria. Sin embargo, si la globalización de la etnicidad remite a la circulación, cada vez más rápida, de categorías de pertenencia, en particular aquellas que se producen en los Estados Unidos y son vehiculadas por las agencias internacionales, descansa también sobre una convergencia entre una multitud de iniciativas localizadas, que sólo tienen lazos indirectos entre ellas y llevan a una misma movilización de la identificación étnica.

Siguiendo a Gilroy, los procesos de globalización permitirían traspasar las fronteras rígidas de la etnicidad y del nacionalismo en una diáspora rizomórfica y fractal (Gilroy 1993: 4); siguiendo a Bourdieu y Wacquant, la introducción de políticas multiculturales en América Latina sería el resultado de la importación de un discurso que, bajo la cobertura de la globalización, no haría sino reproducir un lenguaje científico hegemónico proveniente de los Estados Unidos. Que ellas se ubiquen de una manera o de otra en el origen o en el más allá de la etnicidad, estos análisis en términos de diáspora o de imperialismo olvidan finalmente el escalón intermediario del marco nacional, donde se juegan la (re)definición, la significación y la movilización de las categorías de pertenencia.

## Referencias citadas

Agudelo Carlos

2004 *Politique et populations noires en Colombie. Enjeux du multiculturalisme.*  
Paris: L'Harmattan.

- Anthias, Floya  
2001 New hybridities, old concepts: the limits of ‘culture’. *Ethnic and Racial Studies*. 24 (4): 619-641.
- Bhabha, Homi  
1994 *The location of culture*. London: Routledge.
- Barbary Olivie y Fernando Urrea  
2004 *Gente negra en Colombia: Dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*. Medellín: Editorial Lealón.
- Barrow, Alberto y George Priestley  
2003 *Piel oscura Panamá: ensayos y reflexiones al filo del Centenario, Panamá*. Ceta: Publicación seriada Tareas, N° 114.
- Barth, Frederick  
1969 *Ethnic groups and boundaries: the social organization of cultural difference*. Berger-London: Universitets Forlaget-George Allen and Unwin.
- Bernand, Carmen y Serge Gruzinski S.  
1993 *Histoire du nouveau monde: les métissages (1550-1640)*. Paris: Fayard.
- BID  
1996 Resultados de nueve estudios en 1995 y 1996 sobre la situación socioeconómica de las comunidades afroamericanas, Washington, Banco Interamericano de Desarrollo (Documento fotocopiado, sin paginación).
- Bonniol, Jean  
1990 La couleur des hommes comme principe d’organisation sociale. *Ethnologie Française*. (20): 410-418.
- Bourdieu, Pierre y Louis Wacquant  
1998 Sur les ruses de la raison impérialiste. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. (121-122): 109-118.
- Brubaker, Rogers  
2005 The ‘diaspora’. *Ethnic and Racial Studies*. 28 (1): 1-19.
- Buhrer Jean-Claude y Claude Levenson  
2003 *L’ONU contre les droits de l’homme*. Paris : Mille et une nuits.
- Carvalho, José Jorge de  
2005 *Las culturas afroamericanas en Iberoamérica: lo negociable y lo innegociable*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Cassiani, Alfonso  
2003 “San Basilio de Palenque: historia de la resistencia, 1599-1713”, En: *150 años de la abolición de la esclavización en Colombia. Desde la marginalidad a la construcción de la nación*. VI Cátedra anual de Historia Ernesto Restrepo Tirado. Bogotá: Alfaguara S.A.
- Charier, Alain  
2000 *Le mouvement noir au Venezuela: revendication identitaire et modernité*. Paris: L’Harmattan.

Chivallon, Christine

2004 *La diaspora noire des Amériques. Expériences et théories à partir de la Caraïbe*. Paris : CNRS Editions.

2002 La diaspora noire des amériques. Réflexions sur le modèle de l'hybridité de Paul Gilroy. *L'Homme*. (161): 51-73.

Cunin, Elisabeth

2004 Métissage et multiculturalisme en Colombie. Le "noir" entre apparences et appartenances. Paris : L'Harmattan, collection Connaissances des Hommes, IRD

2003 La politique ethnique entre altérité et stéréotype. Regards sur les élections de mars 2002 en Colombie. *Problèmes d'Amérique Latine*, (48).

Dufoix, Stéphane

2003 Les diasporas, Paris, Presses Universitaires de France, collection Que-sais-je ?

Escobar, Arturo

1999 *El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: CEREC-Ican.

Fanon, Frantz

1952 *Peau noire, masques blancs*. Paris : Editions du Seuil.

Friedemann, Nina S. de

1992 Negros en Colombia: identidad e invisibilidad. *América Negra*. (3): 25-35.

Fry, Peter

2000 Politics, nationality and the meaning of "race" in Brazil. *Daedalus*. 129 (2): 83-118.

Gilroy, Paul

1993 *The Black Atlantic. Modernity and double consciousness*. London: Verso.

Guimarães, Alfredo

2002 *Clases, Raças e Democracia*. Sao Paulo: Editoria 34 – FUSP.

Hall, Stuart

1993 "Cultural Identity and Diaspora". En: Williams P., L. Chrisman (eds.), *Colonial Discourse & Postcolonial Theory: A Reader*. New York: Harvester Wheatsheaf.

Hoetink, Harry

1967 *The two variants in the Caribbean race relations: a contribution to the sociology of segmented societies*. London: Oxford University Press.

Hoffmann, Odile

2004 *Communautés noires dans le Pacifique colombien. Innovations et dynamiques ethniques*. Paris : IRD-Karthala.

Organisation des Nations Unis

2002 *Conférence mondiale contre le racisme, la discrimination raciale, la xénophobie et l'intolérance qui y est associée. Déclaration et Programme d'action*. New York: Organisation des Nations Unies.

- Pardo, Mauricio (ed.)  
2001 *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*. Bogotá, Icanh-Colciencias.
- Pierson, Donald  
1967 *Negroes in Brazil. A study of race contact at Bahia*. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- Recherches Amérindiennes au Québec.  
2001 Vol. XXXI, n° 3.
- Restrepo, Eduardo  
2002 Políticas de la alteridad: etnicización de “comunidad negra” en el Pacífico sur colombiano. *The Journal of Latin American Anthropology*. 7 (2): 34-59.
- Rivas, Nelly  
2003 “Reconstitutions territoriales dans le Pacifique colombien: lois ethniques, lois environnementales et mobilisations sociales” Mémoire de DEA, Paris, IHEAL – Université Paris 3.
- Sansone, Livio  
2003 *Blackness Without Ethnicity: Constructing Race in Brazil*. New York: Palgrave Macmillan.
- 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: ICANH-Colciencias.
- Véran, Jean-François  
2003 *L'Esclavage en héritage (Brésil): Le Droit à la terre des descendants de marrons*. Paris : Karthala.
- Wade, Peter  
1997 *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia* Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Yelvington, Kevin  
2001 The Anthropology of Afro-Latin America and the Caribbean: Diasporic Dimension. *Annual Review of Anthropology* (30): 227-260.



## Dinámicas controvertidas: entre expresión étnica-cultural y la articulación política

LIOMA ROSSBACH DE OLMOS

Hasta donde es posible seguir los debates científicos sobre los ‘afrodescendientes’ y sus implicaciones políticas en Colombia desde una Alemania lejana, pueden identificarse dos posiciones distintas. Una considera los cambios introducidos para las comunidades negras a raíz de la reforma constitucional de 1991 como una valorización tardía, pero que finalmente concedió a los afrodescendientes el reconocimiento como grupo étnico del que fueron privados por mucho tiempo incluyendo algunos derechos especiales, particularmente títulos de tierra comunitarios. Ahora se presentaría una oportunidad real para acabar con la ‘invisibilidad’<sup>1</sup> de los descendientes de aquellos africanos que fueron sometidos a la esclavitud en América así como sus expresiones históricas y culturales (Arocha 2002, 2004, s.f.). La otra posición considera que la reforma constitucional de Colombia creó las condiciones para someter a la población afrocolombiana a una etnización construida, es decir, la creación de una alteridad cultural que lejos de ser expresión de una identidad étnica históricamente desarrollada, es la respuesta coyuntural a las perspectivas políticas de adquirir derechos favorables como grupo étnico, así como el resultado de intervenciones por parte de otras instancias interesadas como la Iglesia o el mismo estado (Restrepo 2002, 2004, Restrepo y Rojas 2004, Pardo 2002).

Reconozco ya desde ahora y pido disculpas por presentar estas dos posiciones de una manera muy resumida y reducida, lo que, sin embargo, me facilitará desarrollar mi propio punto de vista de una manera más contundente, combinando algunas observaciones hechas en Colombia pero también en Bolivia y Cuba. Mi propósito es profundizar algunos aspectos del debate colombiano tocando diferentes aspectos de la etnización, patrimonialización y acción afirmativa, contraponiéndolos con las experiencias de Bolivia y Cuba, que son parecidas pero distintas a la vez, para sacar al final algunas conclusiones generales.

---

1 El concepto de invisibilidad fue introducido al debate por la antropóloga Nina S. de Friedemann (1984).

## Colombia y la etnización

Respecto a la mencionada controversia colombiana que yo caracterizaría como “reconocimiento legítimo tardío de los afrodescendientes” versus “identidad étnica construida”, puede constatarse que ambas posiciones tienen buenos argumentos en su favor. Por un lado, es cierto que la población negra fue efectivamente invisibilizada en la anterior concepción de la nación, basada en el mestizaje y blanqueamiento. Pero también es cierto que su visibilización emprendida a raíz de la reforma constitucional nunca se desprendió del modelo problemático pero de mucha trayectoria histórica de la población indígena, es decir, del resguardo con su territorio comunitario y autonomía limitada, el que, a lo menos en Colombia, representa el prototipo de la expresión étnico cultural. La construcción de la identidad afrocolombiana tal como se manifiesta en la legislación vigente de la Ley 70 de 1993, es por ende la de una población campesina, rural y comunitaria (Georgetown University s.f.). Es posible que esta identidad corresponda a la mayoría de las comunidades negras del Pacífico colombiano, pero abarca nuevas invisibilidades. No refleja, por ejemplo, ni la participación económica de la población negra en épocas anteriores de los ciclos de auge de productos naturales de la región como tagua o caucho (Rossbach de Olmos 2000: 133), ni la migración laboral a Urabá después o su desplazamiento forzado reciente por motivos de la violencia política. Por otra parte, habría que preguntarse si hay realmente alternativas a una construcción social de etnización con su noción de artificialidad, invento y no-autenticidad, y si hubieran podido formarse otras identidades menos o mejor construidas como los son, por ejemplo, las del peón, del trabajador, del desplazado o del ciudadano urbano. Acorde a lo que sé de la región Pacífica, también a mí me parece problemática la (re)construcción de una identidad histórica afrocolombiana que recurre a los ‘palenques’ y ‘cimarrones’, debido a que estos asentamientos de los esclavos fugitivos fueron relativamente pocos en comparación con la importancia del gran número de los esclavos libertos en la región (Rossbach de Olmos 2000: 101) que parece reflejarse todavía en la autodenominación “libres” que usan muchas personas negras al distinguirse de sus vecinos indígenas (Restrepo 2004: 701). Finalmente puede criticarse que la reforma constitucional ha conllevado en el Pacífico, a través de la Ley 70 de 1993, a la creación de instituciones artificiales como son los ‘consejos comunitarios’, los cuales deben conformarse como precondition para el otorgamiento de los títulos de tierra comunitarios (Rolland 2005, Coronado 2006). No se consideraba que una gran parte de las comunidades locales, por ejemplo del río Atrato, tienen menos de sesenta años de existencia y fueron mayoritariamente fundadas para poder reclamar educación escolar para los niños. De acuerdo con mis averiguaciones a finales de los años ochenta, los atrateños ‘viejos’ estimaban la vida retirada a la orilla del río, donde podían llevar una existencia independiente, sin necesidad de tener dinero y pelearse con el vecino, y no creo que esta postura corresponda sólo a una idealización del pasado (Rossbach de Olmos 2000: 242ss). En términos generales, el mundo social de los atrateños parece haber descansado siempre

más en las relaciones de parentesco que en los del grupo local, y esto no parece haber cambiado mucho desde los tiempos cuando García Márquez (1978) visitó el Chocó en los años cincuenta, notando la importancia de la 'familia' en la región. Y hay que ser sinceros: la dinámica de los procesos legislativos que cuentan con un tiempo limitado y una lógica propia permite rara vez elaborar una solución sui generis sin apoyarse en modelos existentes. Es muy complicado presentar alternativas positivas cuando se trata de convertir una cultura marginal en ley.

Otra invisibilidad concierne a la coyuntura en la que surge. No debemos olvidar que el V Centenario (FDCL 1992) del así llamado descubrimiento de América se hizo sentir en tiempo de la reforma constitucional en Colombia. Tal como ocurre frecuentemente en aniversarios controvertidos como fue el del V Centenario, algunos aplaudiendo y otros criticando, se los celebra con mucho entusiasmo para olvidarlos rápidamente después. No obstante, al comienzo de los años noventa la conmemoración de esta fecha de importancia histórica para todo el continente fue motivo de muchos encuentros, conferencias y declaraciones a nivel nacional e internacional, actualizando la herencia colonial con todas sus implicaciones e impactos. El movimiento indígena que salió fortalecido de sus luchas de las décadas anteriores supo aprovechar esta fecha para hacer conocer sus reivindicaciones públicamente y arrastró consigo a los afrodescendientes como otra víctima del colonialismo hispánico.

Tampoco es inmediatamente visible que los protagonistas de la controversia pertenezcan a diferentes generaciones y a distintas corrientes teóricas. No se trata de 'muestreo teórico', es decir una teoría que se forma y se adecúa al problema a estudiar en el proceso de la misma investigación, sino de unos conceptos teóricos que ya existían desde antes de la dinámica que desencadenó la reforma constitucional y que determinaron el acceso analítico a los acontecimientos. Una de las posiciones sigue las pautas clásicas de la antropología cultural norteamericana que se basa en la concepción de la existencia de diferentes grupos étnicos con propia historia y cultura y que sigue la convicción del relativismo cultural, o sea que cada cultura debe entenderse dentro de su propia lógica, merece el mismo respeto y sólo debe ser valorada con sus propios criterios de juicio. Para esta posición es particularmente importante encontrar las 'huellas africanas', que es una reminiscencia de la investigación temprana afroamericana dentro de la antropología cultural, la que se concentró fuertemente en el tema de la supervivencia de elementos africanos en las culturas actuales afroamericanas y la adaptación paulatina a la cultura dominante (Herskovits 1958, 1941 y 1945). La otra concepción está relacionada con los estudios culturales de la línea norteamericana cuya problemática fundamental consiste en su pretensión de tener un enfoque transdisciplinario, el que no se realizó al ver que ignora las contribuciones del debate antropológico (Rossbach de Olmos 2003). En términos generales, los estudios culturales siguen las orientaciones de una sociología cultural con un trasfondo neomarxista. Para el caso de Colombia la problemática es recíproca,

es decir, el debate colombiano tampoco ha tomado en consideración una de las obras más destacadas de los estudios culturales sobre la temática de las negritudes, el estudio de Paul Gilroy *The Black Atlantic*.

En mi opinión, son estas teorías un punto clave en la controversia colombiana. Cada una mira a los afrodescendientes desde una perspectiva diferente, y sólo poniendo una contra la otra se aclaran los problemas centrales de los dos. La de la antropología cultural conceptualiza a los afrocolombianos como culturalmente diferente a otros grupos de la sociedad, es decir como un grupo distinguible con una cultura, historia y reivindicaciones propias. Los estudios culturales critican esta postura como una alterización cultural (“*othering*” en inglés), es decir una construcción discursiva del otro como ser culturalmente diferente a través de la perspectiva antropológica misma, lo que en última instancia implica características coloniales y, sobre todo, un concepto de identidad que en el fondo muestra un carácter fijo y esencialista. Los estudios culturales rechazan construcciones de identidades esencialistas y favorecen un concepto de cultura que se basa en heterogeneidad, mezclas y flexibilidad. Este concepto no presupone sujetos culturalmente diferentes sino seres de un solo mundo interrelacionado. Paul Gilroy insiste en que el Atlántico Negro (*Black Atlantic*), es decir todas aquellas regiones, culturas y actores alrededor del océano Atlántico que fueron históricamente influenciados e interrelacionados por la trata de esclavos y la esclavitud, si bien experimentaron algunos movimientos y tendencias en contra de la modernidad, formaron sin embargo parte de la misma o a lo menos contribuyeron a que la modernidad se impusiese. El Atlántico Negro de Gilroy, como expresión más destacada de los estudios culturales sobre la temática de las negritudes, rechaza por eso la alterización cultural de los afrodescendientes para insistir que sus expresiones culturales forman parte de la misma modernidad del sistema colonialista y esclavista que las originó.

Una interesante orientación para tratar el debate colombiano desde una perspectiva diferente la proporciona la teoría feminista, la cual tuvo un debate similar relacionado al tema de la mujer. A partir de los años setenta se articula un ‘feminismo de la diferencia’ destacando las características propias de la mujer, en contra del ‘feminismo de la igualdad’ que considera la masculinidad y femineidad como roles de género socialmente construidos. El feminismo de la diferencia fue criticado por ser esencialista. Para Naomi Schor (1994) la acusación de esencialismo tiende a eliminar cualquier debate y se asemeja a un anatema. Al mismo tiempo ella identifica dentro del mismo anti-esencialismo actitudes y elementos esencialistas, por un lado, por no reconocer que en lo concreto siempre hay diferentes formas de esencializar y, por otro lado, porque se apoya en la noción de una universalidad que en vez de igualdad ha sido muchas veces una ficción opresiva. La misma autora sitúa igualdad y diferencia en una relación dialéctica de deconstrucción mutua de esencializaciones. Dado que últimamente mucho se han criticado las construcciones de alteridad dentro de la antropología cultural, quiero insistir aquí que también hay que empezar a deconstruir lo que

llamaría, siguiendo a Schor (1994: 65s.), la ‘mismización’, es decir la idea de que los actores pertenecen al entorno mismo de la modernidad del científico que se presenta en cierto modo como un entorno universal. Aplicando este debate a un entendimiento de los afrodescendientes quisiera anotar, apoyándome en el mencionado pensamiento de la teoría feminista: “Si la alterización supone que sobre el otro se puede adquirir conocimientos, la mismización excluye cualquier conocimiento sobre el otro en su condición de otro” (Schor 1994: 65). Es decir, aparte de la construcción problemática del otro también existe el peligro de un desconocimiento de su diferencia.

La mismización (*saming*) no merece una crítica total, porque ayuda a comprender, valorar o calibrar muchas cosas. La mirada hacia lo propio incluye la capacidad de articular una crítica, digamos sociológica, del mundo propio del observador. La crítica académica de la discriminación, marginalización e incluso del racismo de una sociedad a la que pertenece quien la critica, requiere de la perspectiva de la mismización. Creo que Peter Wade (1998, 2002), un antropólogo británico y autor de estudios sobre gente negra en Colombia, representa esta posición. Pero a su vez la mismización tiene sus propios problemas y creo que ella sola no permite un entendimiento comprensivo de los afrodescendientes colombianos. En esto consiste para mí también el principal problema de la patrimonialización: considero que cualquier pregunta que se hace sobre el valor que tiene una cultura diferente a la hegemónica, en el caso concreto el valor de uno u otro aspecto de la cultura afrocolombiana para la nación colombiana, es una pregunta de mismización, o sea que averigua la importancia de un detalle para la nación sin preguntarse por la relevancia que tiene para los actores mismos. El aporte afrocolombiano a la culinaria nacional o a la música del país son preguntas típicas que mismizan ignorando el conocimiento del otro en su condición de otro. Se enfatizan los intereses de la nación, la que en tiempos de un reconocido pluriétnicismo es cada vez más claramente una ficción —y se podría añadir el interrogante: ¿opresiva? —

Por supuesto, puede ocurrir que las perspectivas coinciden o llegan a la misma conclusión, cuando, por ejemplo, una persona gana una medalla en una competencia deportiva que llena de orgullo tanto a la nación como al ganador y a ‘su gente’. Pero siempre vale la pena mantener la perspectiva de alteridad aún cuando parece que a un acontecimiento se le concede el mismo significado por parte de todos los involucrados. Un caso complejo pero significativo para el presente contexto es el del libertador Simón Bolívar quien, como se sabe, luchó por la liberación de los esclavos, lo que, tanto desde la perspectiva de los afrodescendientes como desde la de la nación, está valorado positivamente. Se recuerda el discurso emocionante del libertador durante el Congreso de Angostura en 1819 cuando imploró “la confirmación de la libertad absoluta de los esclavos”, como imploró su “vida y la vida de la República”. Sin embargo, tomando en consideración que en todo su discurso se refería más a los Helotes y a Espartaco que a los esclavos contemporáneos y que posteriormente decretó que el esclavo

ganase su libertad en el campo de la batalla de la independencia, muestra que el libertador estaba mismizando al esclavo ignorando el conocimiento sobre el esclavo en su condición de otro, o sea ignorando que su liberación y la de la república no eran necesariamente idénticas para el esclavo (Bolívar 1986: 113).

Creo que la alterización y la mismización deben combinarse y hasta controlarse mutuamente. En pocas palabras propongo que, hasta donde nuestro pensamiento teóricamente entrenado nos permita, observemos abierta y detenidamente el 'mismo' 'otro' desde varios ángulos. El otro no representa la única perspectiva válida, pero representa una que no debe faltar.

## Bolivia y la patrimonialización

En Bolivia no ha sido el modelo indígena el que tuvo su efecto en la dinámica interétnica orientando la articulación política de los afrodescendientes, sino un tipo de alteridad creada por los indígenas (Rossbach de Olmos 2007a). En el país andino la composición étnica de la población es diferente que en Colombia (Garrison 1999). En Bolivia viven entre 20.000 y 30.000 afrobolivianos (Cajias de la Vega y Rey Gutiérrez 1997), constituyendo menos del 1% de la población total, porcentaje más parecido al de México que al de Colombia con su 20% de afrodescendientes.<sup>2</sup> Incluso la dinámica política y social sigue otros parámetros (Angola Faconde 2000, Bridikhina 1992, Crespo 1995/1977, Medina 2004, Portugal 1977, Pizarroso 1977). La mayoría de los afrobolivianos están ubicados en los Yungas de La Paz, es decir en las dos zonas subtropicales entre el altiplano andino y la Amazonía boliviana. Aparte de algunas comunidades dedicadas a la explotación minera artesanal, la mayoría de los afroyungeños cultivan coca, café y cítricos (Spedding 1994, Shimko y Mercado 1997). En las últimas décadas se presentó un movimiento migratorio hacia las grandes ciudades como La Paz o Santa Cruz de la Sierra, la nueva metrópolis oriental. Los motivos más importantes fueron la escasez de tierras a raíz de la división hereditaria introducida por la reforma agraria de la Revolución Boliviana del 1952 y el deseo de una mejor educación para la juventud. Más pronunciado en los Yungas del norte (Léons 1974-76: 169) que en las del sur, los afroyungeños se 'indigenizaron' adaptando de sus vecinos aymara, además de la vestimenta y el idioma, algunas concepciones religiosas así como conocimientos de la medicina tradicional (Léons 1974, 1977, 1998/1970). No obstante, en gran medida han sido 'invisibles' también, si se toma como indicación el último censo del 2001, en donde se desconoce a los afrodescendientes como categoría propia. Debido al desconocimiento de la existencia de comunidades negras en Bolivia han ocurrido casos en que han tratado a los afrobolivianos

---

2 Conocemos la problemática de los datos estadísticos también para el caso de Colombia (Rodríguez, Sierra y Cavelier 2008: 19-32). Basando en una comparación de resultados de diferentes estudios, optamos por usar un dato intermedio de un 20 % de población afrodescendiente para Colombia.

como extranjeros. Así mismo ha habido otras discriminaciones, entre otras, la interétnica de la que se hablará a continuación.

Quiero ilustrar las diferencias entre los movimientos afrodescendientes de Colombia y Bolivia respecto a su articulación política contraponiendo el nombre de la organización más antigua de los afrobolivianos, o sea del Movimiento Cultural Saya Afroboliviano (MOCUSABOL) por un lado, y el de una organización central de la costa Pacífica de Colombia, es decir la Asociación Campesina Integral del Atrato (ACIA). Ambas organizaciones surgieron aproximadamente en el mismo tiempo, la ACIA en 1987 y MOCUSABOL en 1988. Mientras que la ACIA lleva en su nombre el distintivo ‘campesino’, el MOCUSABOL incluye el término ‘cultura’. A diferencia de la ACIA, cuyo nombre la identifica con un espacio geográfico concreto, o sea con el río Atrato, el MOCUSABO toma la ‘saya’ como criterio identificativo, que es un ritmo, un canto y un estilo de danza que caracterizan más pronunciadamente la organización en este sentido que en reivindicaciones como las de tierras, la lucha contra discriminación o la pobreza, determinando en gran medida, también, la percepción pública de la organización. En un comienzo han sido efectivamente conciertos de música y presentaciones folclóricas lo que se ha conocido de los afrobolivianos. El folclor parece haber sido el motivo e impulso inicial y un factor decisivo en la articulación pública y política afroboliviana (Tempelman 1994, 1998). La ‘saya’ nunca perdió su significado, aún cuando otros temas como la discriminación, la educación o la salud, adquirieron más importancia en el transcurso de los años. Un efecto de sintonización de las reivindicaciones tuvo el intercambio con otras organizaciones de afrodescendientes que estableció el movimiento después, tanto a través de las actividades en el contexto del ya mencionado V Centenario, como a través de la presencia en la conferencia internacional de las Naciones Unidas contra el racismo en Durban en 2001, a la que asistió una líder afroboliviana.

Para entender mejor esta situación es importante recordar las particularidades andinas, y referente al problema que nos interesa, específicamente las expresiones culturales más destacadas en la vida pública, es decir los desfiles de los carnavales y de las fiestas patronales en Bolivia. Se trata de una cultura festiva andina en la que sobreviven características de las danzas religiosas con máscaras de tiempos precoloniales, que se mezclaron después con las fiestas anuales católicas y sus procesiones.<sup>3</sup> Algunas danzas cayeron en el olvido, otras nuevas fueron creadas, y de esta manera surgió con el tiempo una cultura festiva que en las últimas décadas ha adquirido dimensiones gigantescas. Se calculó, por ejemplo, que en la así llamada entrada del ‘Señor del Gran Poder’(Albó y Preiswerk 1991, Guss 2006, Fraternidad ... 1999), que se celebra anualmente en mayo en la ciudad de La Paz, participaron en 2009 un total de 58 fraternidades, en las que tomaron parte

---

3 Acerca de las fiestas andinas en otros países, ver Schmelz (1998) y Schmidt (1998).

entre 25.000 a 40.000 danzantes.<sup>4</sup> Muchos aymaras residentes en las ciudades, y recientemente también ciudadanos mestizos y blancos, se afilian a diferentes fraternidades que presentan cada una su danza en los desfiles. Las fraternidades compiten entre ellas, incluso con las fraternidades de otras ciudades.

En estas entradas siempre se han representado culturas y personalidades foráneas, entre ellas indígenas de la región amazónica pero también negros. Aquí podemos identificar algo que se podría llamar una alterización andina.<sup>5</sup> Son procesos complejos de una alterización performativa que merecerían unas reflexiones detalladas. Para el presente propósito me limito a decir que estas representaciones siempre han usado la burla, la ironía, la imitación y la parodia para representar al otro. El 'cholo', como se llama al indígena andino urbano y en proceso de adaptación, ha encontrado dentro de la sociedad boliviana, caracterizada por una heterogeneidad étnica pronunciada y dominada por una fuerte segregación, un espacio para expresar sus diferencias con el 'otro' que no pertenece a su grupo, y distanciarse así de él por medio de la ironía.

Existen varias danzas que representan a los negros sin que nunca jamás los negros se hubieran autopresentado. La más famosa es la morenada, cuyos bailarines llevan máscaras con labios gruesos y rasgos faciales negroides y se mueven con trajes pesados a pasos isócronos al ritmo de la matraca (Maidana 2004, Mendoza 1999). Mucho se ha especulado sobre el origen de los morenos. Lo poco cierto es que se trata de "[...] una interpretación de aymaras hacia la cultura negra" (Fraternidad 1999: 40). Los 'negritos' es otra danza que supuestamente tiene un origen republicano. Bailarines pintados de negro y amarrados con cadenas, se mueven bajo el látigo de un capataz revolcándose por el suelo. Se cree que esto expresa la explotación de los negros en tiempos de la esclavitud. Asimismo existe el Tundiqui, que es un ritmo conocido desde generaciones, con los que los aymara se burlan de la diferencia cultural de los negros (Paredes Candia 1991, Paredes 1981).

De fecha reciente son los caporales. Se trata de una danza fuerte con el disfraz de un capataz que se puede identificar como negro por el ritmo y sus gestos. El capataz realiza saltos espectaculares con botas pesadas llenas de cascabeles y un látigo. Su origen data de los años sesenta y es esta danza la que se ha convertido en el centro de la polémica sobre la presentación y la representación de los afrobolivianos en el mundo andino. El ritmo musical en cuestión que acompaña a la danza, se decía que era 'saya'; pero la 'saya' es un ritmo de música, canto y baile tradicional que los afrobolivianos reivindican como propia, al igual que la 'zamba' (música de boda),

---

4 Noticia de la prensa en <http://educamposv.lacoctelera.net/post/2009/06/07/la-fiesta-del-gran-poder-hizo-bailar-los-pacenos-al-ritmo-de> (20.12.2009).

5 A diferencia de los carnavales en Bahía, Brasil, donde agrupaciones de negros participan con propias asociaciones de comparsas presentándose con fuerte autoestima, se trata aquí de representaciones de 'otros'.

la 'cueca negra' y la música fúnebre o 'mauchi' al género musical afroboliviano de las Yungas (Templeman 1998). Existen indicaciones claras de que se presentó la saya anteriormente en los pequeños desfiles locales y en eventos más grandes. Fue cuando Los Kjarkas, uno de los conjuntos folklóricos bolivianos más conocidos dentro y fuera del país, descubrieron la 'saya' comercializándola y convirtiéndola en un ritmo famoso más allá de las fronteras nacionales. Es entonces cuando un grupo de jóvenes afroyungeños residentes de la ciudad empezó a reclamar la saya como expresión cultural propia, y su divulgación y comercialización como una apropiación indebida. Sobre todo criticaron la interpretación presentada por Los Kjarkas y otros conjuntos folklóricos como falsa y equivocada, insistiendo que la saya auténtica se caracteriza por una percusión marcada y características específicas en las letras. Efectivamente, la saya afroboliviana se distingue por su estructura rítmica dominada por un énfasis en los tambores.

En esta misma polémica nace el anhelo de revitalizar y hacer conocer las tradiciones afrobolivianas auténticas en su totalidad, siendo la saya el objeto principal. Las saya se convirtió, en consecuencia, en el punto de discordia de la presentación y representación de los negros en Bolivia, y es por eso que ha repercutido también en el nombre de la organización afroboliviana (Centro ... s.f.).

Todo esto ocurre en una coyuntura de fuerte movilización étnica en el país. Los pueblos indígenas del oriente boliviano empiezan a articularse, y pocos años después Bolivia, con Víctor Hugo Cárdenas tiene, en 1993, por primera vez en su historia, un vicepresidente aymara, antes de que en 2005 fuera elegido Evo Morales como primer presidente indígena del país.

En la actualidad la opinión pública ya está familiarizada con la saya 'auténtica' y sus diferencias con el folclor andino urbano. Mientras tanto, la revitalización de la cultura afroboliviana ha encontrado nuevas 'huellas' recurriendo al pasado africano. Hace unos años atrás se descubrió que había un rey negro en las Yungas. Fue el 'Rey Bonifacio Pinedo', quien vivía en el pueblo de Mururata y parece haber sido coronado como tal en los años cincuenta a la edad de sesenta años (Templeman 1998: 427f.). La tradición oral indica que el rey actuaba como consejero a los jóvenes y novios, y se le rendía homenaje especialmente el día domingo de Pascua, después de terminarse la misa. A raíz de la creciente articulación política afroboliviana, con el recuerdo de la existencia de este rey ya fallecido, apareció el deseo de los jóvenes activistas afrobolivianos de mostrar una tradición propia afroboliviana. Los protagonistas del redescubrimiento del rey negro no se contentaron con explicaciones más evidentes como la de relacionar al rey con los cargos coloniales de los 'cabildos de nación' o cofradías, sino que buscaban comprobar una línea de tradición directa con África, suponiendo que el rey era descendiente directo de reyes africanos. El sucesor, nieto del rey difunto, se llama Julio Pinedo y fue coronado como nuevo rey en 1992 por un vecino de Mururata quien, siendo un empresario del sector turístico, esperaba convertir el lugar en un

atractivo turístico. En diciembre de 2007 el prefecto del departamento de La Paz, José Luis Paredes, efectuó en presencia y con el respaldo de los dirigentes del “Movimiento Cultural Saya Afroboliviano” una segunda coronación del mismo rey, brindándole un reconocimiento oficial. No obstante, la coronación del rey Julio Pinedo no fue acompañada por la otorgación de facultades adicionales, lo que parece indicar que se trataba de un reconocimiento cultural de las ‘huellas africanas’ sin incluir concesiones étnicas mayores. En abril del mismo año la saya había sido reconocida como expresión cultural perteneciente a la cultura afroboliviana y también como patrimonio cultural inmaterial. Asimismo, a los afrobolivianos se los declaró parte de los tesoros humanos vivos del departamento de La Paz.

A lo menos se sabe de dos prefectos del departamento de La Paz que apoyaban las reivindicaciones afrobolivianas. Este hecho, como también un pronunciamiento del mencionado prefecto José Luis Paredes, quien dijo acerca del rey negro: “Se estableció que teníamos un rey, y es paceño”, hace entender que la acción afirmativa por parte de la política departamental tiene fuertes connotaciones e implicaciones regionales. En Bolivia la rivalidad entre las regiones está muy marcada, incluyendo también la cultura y el folclor como objeto de competencia, además de que puede generar votos en las elecciones departamentales.<sup>6</sup>

En 2008 se reconoció a los afrobolivianos como pueblo a nivel nacional, por la ley 234. En el artículo 32 de la nueva Constitución, elaborada bajo la presidencia de Evo Morales y aprobada contra la oposición de algunos sectores del oriente del país, se equipara a los afrobolivianos con los pueblos indígenas y originarios del país (Georgetown University s.f.b). El reconocimiento de las distintas expresiones culturales corresponde a una patrimonialización. Pero a diferencia de Colombia, donde se les otorgó a las comunidades negras derechos territoriales, políticos o económicos, nada parecido ocurrió en Bolivia. Mientras en Colombia sectores académicos, eclesiásticos y estatales intervinieron en la constitución y articulación de las reivindicaciones, en Bolivia algunos representantes de la política oficial se subieron en un tren en marcha.

## Cuba y la racialización

En Cuba, tanto la cuestión étnica como la acción afirmativa estatal tienen otras características y siguen otras pautas. De acuerdo con las estadísticas oficiales del censo de 2002, se distinguen, por el criterio de ‘color de piel’, el 10 % de negros, el 65 % de blancos y cerca del 25 % mestizos y mulatos (Oficina Nacional de Estadísticas s.f.). La Organización Internacional de Trabajo (OIT) habla en un documento reciente, de 34.9 % de afrodescendientes en Cuba (OIT 2007: 41), lo

---

6 Sobre los logros del Movimiento Cultural Saya Afroboliviano MOCUSABOL informa su página web que desafortunadamente no está actualizada. Comp. <http://www.afrobolivia.org.bo/> (20.12.2009).

que incluye los mulatos. Comparados con las cifras de Colombia, estos datos no permiten entender de inmediato el motivo por el que Fidel Castro llamó a Cuba una “nación afrolatinoamericana”. Es la dinámica y la trayectoria específica de la isla caribeña lo que le dan esta particularidad. Cuando una gran mayoría de los países latinoamericanos colonizados por el imperio español ya había conquistado su independencia, Cuba seguía siendo colonia y experimentó un auge gigante de importaciones de esclavos africanos –en gran parte de contrabando– convirtiéndose en el mayor productor de azúcar del Caribe después de la Revolución de Haití en 1804. Se calcula que sólo entre 1821 y 1845 entraron más de 125.000 esclavos de los cuales, dado que la trata negrera se aprovechó de los cautivos de guerras civiles de lo que hoy es Nigeria, una gran parte fueron personas de la tierra Yoruba. Ya en 1841 había casi un 70 % de afrodescendientes en Cuba, mientras que la población blanca era menos que la esclava (Zeuske 2002: 71-75).

Es un hecho desconocido que en Cuba había una articulación política temprana de la población negra, la que en 1908 posibilitó la fundación del Partido Independiente de Color (PIC). Es interesante notar que era el primer partido político de composición negra y anterior a la famosa NAACP de los Estados Unidos (Asociación Nacional para el Progreso de las Personas de Color) fundada en 1909, siendo ésta última una organización de apoyo, sin conformar un partido con reivindicaciones expresamente políticas. Entre los seguidores de la PIC había muchos ex esclavos, pero sobre todo muchos veteranos de la independencia de España, los que después de haber participado en guerras aspiraban tener una participación política adecuada en la nueva República. El surgimiento del PIC corresponde a condiciones muy complejas. Su base fueron organizaciones de los negros, de diferente carácter. De éstos, algunos dirigentes conformaron el PIC para no tener que seguir rogando a los partidos existentes el derecho a una participación más justa en los cargos y empleos públicos de los que fueron discriminados (Pérez 1986). El PIC nace de una iniciativa para la igualdad de quienes de otra forma nunca hubieran tendido opción real en las elecciones (Bronfmann 2001), pero fue una articulación política temprana negra que salió del cuadro político de la época en la que una mayoría de los dirigentes afrodescendientes se restringían a abogar acceso a la educación para mejorar la situación de la población negra. El PIC fue prohibido en 1909 y la discriminación por la cual se había conformado se convirtió en arma contra el mismo. La fundación de partidos basados en distinciones de la raza fue prohibida porque supuestamente eran racismo. Después de unos tumultos en el año 1912 en el oriente del país, donde muchos afrodescendientes se habían establecido, muchos de los miembros del partido fueron liquidados (Helg 1995).

Las importaciones tardías de esclavos con grandes contingentes yoruba, la demorada abolición de la esclavitud y una composición de la población con un alto porcentaje de negros en algunos momentos de la colonia, son las razones por las que Cuba está históricamente menos distante de África que muchos

otros países latinoamericanos, y hasta hoy África es un punto de referencia en la construcción de la identidad nacional. No debe recordarse solamente que hubo algunos esclavos que, al adquirir su libertad regresaron a África, algunos manteniendo el contacto con Cuba (Sarracino 1988), sino, hay que recordar también a los soldados enviados por el gobierno cubano para apoyar a los gobiernos comunistas en Angola o Etiopía. Estos acontecimientos mantenían vivas o revivían las relaciones de Cuba con África. Pero recientemente es sobre todo la santería cubana la que en su panteón, sus técnicas de adivinación, rituales y expresiones de trance, mantiene fuertes características de la religión yoruba de África Occidental y conserva viva la memoria de África a pesar de que ha integrado influencias fuertes del catolicismo romano y de otras religiones africanas (Brown 2003, Palmié 1991, Fernández Robaina 1994).

Es evidente que los actuales creyentes de la santería ya no son descendientes directos de los yoruba, sino que se trata de personas de un origen étnico diverso y difuso, y hoy en día incluyen hasta representantes de la clase media y alta blanca, así como miembros de los círculos intelectuales, o del Partido Comunista. Para caracterizar esta difusión de la religión entre la población cubana se usa frecuentemente el término 'transculturación', del sociólogo cubano Fernando Ortiz (1973), quien lo elaboró distanciándose del concepto de aculturación, propio de los estudios afroamericanos de Melville Herskovits (1958/1941), debido a su limitación de enfocar solamente la adaptación de la población negra a la sociedad blanca y hispanoamericana. En su lugar, la transculturación busca expresar las adaptaciones culturales mutuas de diferentes grupos étnicos, incluyendo también procesos de deculturación.

Esta transculturación convirtió la santería en una religión popular de Cuba y ha contribuido a que hoy en día no solamente sea aceptada como parte integral de la cultura nacional, sino también que se la está promocionando en el sector turístico después que el Partido Comunista efectuó una apertura general hacia las religiones en 1991, acabando con el anterior ateísmo oficial decretado (Betto 1985, Ayorinde 2004). Todo esto es el resultado de los impactos desastrosos que tenía la descomposición del bloque socialista en el país y que ha conllevado a unos cambios políticos que pueden caracterizarse como la búsqueda de un nuevo socialismo nacional cubano. A pesar de que ciertas expresiones de la religión, como los cantos y bailes, eran tolerados anteriormente como parte del folclor nacional, actualmente se permite practicar la religión abiertamente. 'Religiones cubanas de origen africano', se les llama oficialmente a las religiones afrocubanas de las cuales existen otras más, aparte de la santería. Esta postura de ver la santería como expresión religiosa explícitamente nacional puede reconocerse también en contribuciones al debate de unos antropólogos cubanos como Lázara Menéndez (2001) o Tomás Fernández Robaina (2002), que comprobaron en detalle que la religión yoruba en Cuba ha integrado nuevos elementos que si bien no han conducido a invisibilizar el origen yoruba de la santería, confirman su carácter renovado cubano. No cabe duda de que la mayor parte de los sacerdotes y

seguidores de la santería comparten esta opinión. Particularmente la Asociación Cultural Yoruba, fundada en 1991 para representar a los creyentes de la religión, pero criticada por su cercanía ideológica al gobierno, se ha presentado en los últimos años como guardián de esta tradición cubana (Asociación Cultural ... 2003, 2004, Fernández 1994). No obstante, la afirmación del carácter cubano de la religión está recientemente cuestionada por un sector de Babalawos, o sea sacerdotes de adivinación de una corriente de vanguardia que critican la creciente comercialización de la religión, especialmente en vista de las iniciaciones de extranjeros, cada vez mayores. Estos Babalawos pretenden combinar la propuesta de comercialización con una revitalización de tradiciones yoruba cuyos impulsos provienen de contactos con sacerdotes yoruba de Nigeria y de los Estados Unidos, pero también de los contactos con distintas ramas de la religión yoruba a nivel internacional (Palmié 1995, Rossbach de Olmos 2007b). Una simplificación de algunos aspectos de las iniciaciones y un fortalecimiento de los conocimientos del yoruba como idioma litúrgico forman puntos claves de su proyecto de reforma. En un verdadero conflicto se convirtió la iniciación controvertida de mujeres como sacerdotisas en el culto de ifá, entre ellas la de una venezolana, sacerdocio restringido en Cuba a los hombres. Las instituciones gubernamentales tienen conocimiento de la polémica pero se mantienen distanciadas. Por otro lado, tratan de aprovecharse de la santería como atracción turística. Hay la idea de incluir las comidas típicas de los orichas en las cartas de restaurantes turísticos y de controlar el turismo religioso a Cuba. La acción afirmativa de parte del gobierno cubano se expresa en esta nueva tolerancia frente a la religión. Además de esto, en Cuba no hay iniciativas de acción afirmativa o concesiones de derechos especiales para la población afrodescendiente. No obstante, las 'huellas africanas' no tienen que reconstruirse o redescubrirse como en el caso de Bolivia o Colombia, sino que estas huellas cobran su atributo en las controversias religiosas actuales.

## A manera de conclusión

Con el fin de hacer un breve resumen de mis observaciones en Bolivia, Colombia y Cuba, quisiera enfatizar que en los tres países existen fenómenos relacionados con etnización, patrimonialización y acciones afirmativas. A pesar de las similitudes, las constelaciones políticas, étnicas y coyunturales son tan distintas y diversas, y no me parece conveniente usar un solo paradigma para entender y analizar la situación de los afrodescendientes en cada uno de estos países. Al menos para el antropólogo, el objetivo principal sigue siendo, así creo yo, el asumir el 'punto de vista del nativo'. Y este punto de vista del nativo nos invita a reflexionar sobre las articulaciones sin someterlas a nuestro juicio, sino buscando su propia lógica. En este sentido debemos procurar entender el por qué de una adaptación del modelo indígena por parte de los afrocolombianos, el por qué de la importancia del folclor para los afrobolivianos, y de la religión entre los afrocubanos.

## Referencias citadas

- Albó, Xavier y Matías Preiswerk  
1991 El Gran Poder: Fiesta del Aimara Urbano. En: *América Indígena* 51 (2-3): 293-352.
- Angola Maconde, Juan  
2000 *Raíces de un pueblo. Cultura afroboliviana*. La Paz: Producciones CIMA.
- Arocha, Jaime  
2004 Muntu, Ananse y la diáspora afrocolombiana. *Anales del Caribe. Casa de las Américas*. <http://www.casadelasamericas.com/publicaciones/analescaribe/2004/arochoa.htm> (20.12.2009)  
2002 Los negros y la Nueva Constitución Colombiana de 1991. *América Negra* (3): 39-54.  
sf. Entorno y derechos territoriales: afrocolombianos sus selvas y derechos. *Colombia. País de regiones* Vol. 4. <http://www.lablaa.org/blaavirtual/geografia/region4/cap3.htm> - [cap3c.htm](http://www.lablaa.org/blaavirtual/geografia/region4/cap3c.htm) (20.12.2009)
- Asociación Cultural Yoruba de Cuba  
2003 Octavo Congreso Yoruba Mundial Oricha 2003. La Habana, 7-13 de julio 2003. Consejo cubano de Sacerdotes Mayores de Ifá. (URL: <http://www.cubayoruba.cult.cu/Textos/Sacerdotes%20mayores.htm>) (14.11.2009).
- Asociación Cultural Yoruba de Cuba  
2004 Respuesta del Consejo de Sacerdotes Mayores de Ifa de la República de Cuba y de los 1.621 Miembros Babalawos de la Asociación Cultural Yoruba de Cuba, a la descabellada actitud de algunos Babalawos que dicen haber iniciado a ciertas mujeres en Culto a Ifá. (URL: <http://http://www.cubayoruba.cult.cu/Mujeres%20e%20Ifa/Respuesta%20a%20la%20descabellada%20actitud%20de.htm>) (10.11.2009).
- Ayorinde, Christine  
2004 *Afro-Cuban Religiosity, Revolution, and National Identity*. Gainesville: University Press of Florida.
- Betto, Frei (ed.)  
1985 *Fidel y la religión. Conversaciones con Frei Betto*. La Habana: Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado.
- Bolívar, Simón  
1986 *Escritos Políticos. El espíritu de Bolívar*. México. Editorial Porrúa.
- Bridikhina, Eugenia  
1992 El tráfico de esclavos negros a la Paz a fines del siglo XVIII. *Estudios Bolivianos*, Instituto de Estudios Bolivianos (1): 183-191.
- Bronfman, Alejandra  
2001 La barbarie y sus descontentos: raza y civilización 1912-1919. *Temas* (24-25): 23-33.
- Brown, David. H.  
2003 *Santería enthroned. Art, Ritual, and Innovation in an Afro-Cuban Religion*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

- Cajas de la Vega, Fernando *et al.*  
 1997 Sub Programa diagnóstico de la situación del negro en Bolivia. Resumen Ejecutivo. Auspiciado por la representación en Bolivia del Banco Interamericano de Desarrollo. Coordinado por el Movimiento Cultural Saya Afroboliviano. Ms.
- Centro Pedagógico y Cultural Simón I. Patiño  
 sf. El Tambor Mayor. Música y cantos de las comunidades negras de Bolivia. *Documentación Etnomusicológica* No. 6. La Paz.
- Consejo Comunitario Mayor de la Asociación Campesina Integral del Atrato  
 2002 *Asociación ACIA. Medio Atrato Territorio de Vida*. Bogotá: Diócesis de Quibdó.
- Coronado Delgado, Sergio Andrés  
 2006 El territorio: derecho fundamental de las comunidades afrodescendientes en Colombia. *Revista Controversia*, Cinep (187): 48-81.
- Crespo, Alberto R.  
 [1977] 1995 *Esclavos Negros en Bolivia*. La Paz: Liberia Editorial Juventud.
- FDCL  
 1992 Nach 500 Jahren - Stimmen aus dem Süden. Eine Sammlung von Aufsätzen lateinamerikanischer AutorInnen. Kritik, Analyse und Meinungen zum "V.Centenario". Berlin: H & P.
- Fernández Robaina, Tomás  
 2002 ¿La Santería: africana, cubana, afrocubana?: Elementos para el debate. *La Jiribilla* Vol. 166. [http://www.lajiribilla.cu/2003/n116\\_07/paraimprimir/fuenteviva\\_imp.html](http://www.lajiribilla.cu/2003/n116_07/paraimprimir/fuenteviva_imp.html) (02.05.2009)
- 1994 *Hablen paleros y santeros: testimonio literario*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- Fernández, Mirta  
 1994 Asociación Cultural Yoruba de Cuba. Conocer mejor nuestras raíces. *La Jiribilla* Vol. 134. [http://www.lajiribilla.cu/2003/n134\\_11/134\\_05.html](http://www.lajiribilla.cu/2003/n134_11/134_05.html) (11.09.2008)
- Friedemann, Nina S. de  
 1984 "Estudios de negros en la antropología colombiana". En Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann (eds.), *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*. Bogotá: Etno.
- Fraternidad Cultural Unión de Bordadores Fanáticos del Folklore en Gran Poder.  
 1999 *La Danza del Moreno. Patrimonio de Bolivia*. Ms.
- García Márquez, Gabriel  
 1978 El Chocó que Colombia desconoce. En: García Márquez, Gabriel. *Crónicas y Reportajes*. pp. 143-176. Medellín.
- Garrison, Rob  
 1999 "Bolivia". En: Kwame Anthony Appiah y Henry Louis Gates Jr. (eds.). *Africanity. The Encyclopedia of the African and African American Experience*. pp. 280-284. New York: Basic-Civitas Books.

Georgetown University

- sf.a Political Database of the Americas. Constituciones Políticas y Estudio Constitucional Comparativo. República de Colombia. Constitución de 1991 con reformas hasta 2005. <http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Colombia/col91.html> (20.12.2009)

Georgetown University

- sf.b Political Database of the Americas. Constituciones Políticas y Estudio Constitucional Comparativo. República del Bolivia. Constitución de 2009. <http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Bolivia/bolivia09.html> (20.12.2009)

Gilroy, Paul

- 1993 *The black Atlantic: modernity and double consciousness*. Cambridge: Harvard University Press.

Guss, David M.

- 2006 The Gran Poder and the Reconquest of La Paz. *Journal of Latin American Anthropology*. 11 (2): 294–328.

Helg, Aline

- 1995 *Our Rightful Share: The Afro-Cuban Struggle for Equality, 1886-1912*. Chapel Hill and London: University of North Carolina Press.

Herskovits, Melville J.

- 1945 Problem, Method and Theory in Afroamerican Studies. *Afroamerica*. 1 (1-2): 5-24.

[1941] 1958 *The Myth of the Negro Past*. Boston: Beacon Press.

Léons, Madeleine Barbara

- 1977 Pluralism and Mobility in a Bolivian Community. *El Dorado. A Newsletter - Bulletin in South American Anthropology*. 2(3): 36-50.

1974-76 Las relaciones étnicas de una Comunidad Multiracial en los Yungas Bolivianos. *Estudios Andinos* 4 (2): 161-177.

1974 Pluralismo en el contexto boliviano. *Anuario Indigenista*. (34): 183-193.

[1970] 1998 "Stratification and Pluralism in the Bolivian Yungas". En: Whitten, Norman E. y Arlene Torres (eds.), *Blackness in Latin America and the Caribbean. Vol. 1: Central America and Northern and Western South America*. pp. 335 - 356. Indiana University Press.

Maidana, Freddy

- 2004 *Taraquna Cuna de la Morenada*. La Paz: Industrias Gráficas DRUCK srl.

Medina, Jorge

- 2004 "La situación de la comunidad afro en Bolivia". En: *Los afroandinos de los siglos XVI al XX*. pp. 120-127. Lima: UNESCO.

Mendoza, David

- 1999 "El origen de los Morenos". En: *A.C.F.G.P.: Tradición paceña. Festividad del Gran Poder*. La Paz: Cervecería Boliviana Nacional S.A.

Menéndez Vázquez, Lázara

- 2001 ¿Un cake para obatala?! *La Jiribilla* 11.[http://www.lajiribilla.cu/2001/n11\\_julio/292\\_11.html](http://www.lajiribilla.cu/2001/n11_julio/292_11.html) (04.11.2009)

- Oficina Nacional de Estadísticas  
s.f. Población en Cuba por Color de la Piel. Cuba. URL: <http://www.one.cu/publicaciones/coleccionestadisticas/Color%20de%20la%20piel.pdf> (20.12.2009).
- Organización Internacional de Trabajo  
2007 *Panorama Laboral 2007 América Latina y el Caribe*. Lima: OIT: Oficina Regional para América Latina y el Caribe.
- Ortiz, Fernando  
1973 *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar (advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación)*. Barcelona: Ariel.
- Palmié, Stephan  
1991 *Das Exil der Götter: Geschichte und Vorstellungswelt einer afrokubanischen Religion*. Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang.
- Palmié, Stephan  
1995 "Against Syncretism: Africanizing and Cubanizing Discourses in North American Orisà-Worship". En: *Counterworks: Managing Diverse Knowledge*. pp. 73-104. London: Routledge.
- Pardo, Mauricio  
2002 Entre la autonomía y la institucionalización: Dilemas del movimiento negro colombiano. *Journal of Latin American Anthropology*. 7 (2):60-85.
- Paredes Candia, Antonio  
1991 *La danza folklórica de Bolivia*. La Paz: Librería-Editorial "Popular".
- Paredes, Rigoberto M.  
1981 *El arte folklórico de Bolivia*. La Paz: Librería- Editorial "Popular".
- Pérez, Louis A.  
1986 Politics, Peasants, and People of Color: The 1912 "Race War" in Cuba Reconsidered. *Hispanic American Historical Review*. 66 (3): 509-539.
- Pizarroso Cuenca, Arturo  
1977 *La cultura negra en Bolivia*. La Paz: Ediciones Isla.
- Portugal Ortiz, Max  
1977 *La esclavitud negra en las épocas colonial y nacional de Bolivia*. La Paz: Instituto Boliviano de Cultura.
- Restrepo, Eduardo  
2004 Ethnicization of blackness in Colombia. Toward deracializing theoretical and political imagination. *Cultural Studies*. 18 (5): 698-715.  
2002 Políticas de la alteridad: Etnización de la "comunidad negra" en el Pacífico sur colombiano. *The Journal of Latin American Anthropology*. 7 (2):34-59.
- Restrepo, Eduardo y Axel Rojas (eds.)  
2004. *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

- Rodríguez, Tatiana, Alfonso Sierra e Isabel Cavelier  
2008 *El derecho a no ser discriminado. Primer informe sobre discriminación racial y derecho de la población afrocolombiana* (Versión resumida) Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Rolland, Stellio  
2005 Los consejos comunitarios de las comunidades negras: ¿nueva forma de hacer política en el Bajo Atrato? *Revista Controversia*, Cinep (184): 85-103.
- Rosbach de Olmos, Lioba  
2007a Expresiones controvertidas: Afrobolivianos y su cultura entre presentaciones y representaciones. *Indiana* (24): 173-190.  
2007b De Cuba al Caribe y al mundo: La santería afrocubana como religión entre patrimonio nacional(ista) y transnacionalización. *Revista Semestral de Historia y Arqueología del Caribe*. 4 (7): 129-160.  
2003 "Von Marginalen und Marginalien. Was hat die Völkerkunde, was die Cultural Studies nicht haben?" En: Bettina E. Schmidt (Hrsg.). *Wilde Denker. Unordnung und Erkenntnis auf dem Tellerrand der Ethnologie. Festschrift für Mark Münzel zum 60. Geburtstag* (Reihe Curupira, 14). Marburg: Curupira: 263-279.  
2000 Komplexe Beziehungen. Komplexe Beziehungen. Zur Rezeption und Sozialorganisation der Schwarzen im Chocó (Kolumbien). Curupira 11. Marburg: Förderverein Völkerkunde in Marburg" e.V.
- Sarracino, Rodolfo  
1988 *Los que volvieron a África*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Schmelz, Bern  
1998 Religiöses Theater an der Nordküste Perus. Ein Forschungsbericht. En: *Ethnologie und Inszenierung: Ansätze zur Theaterethnologie*. Curupira 5. Marburg: Förderverein „Völkerkunde in Marburg“..
- Schmidt, Bettina E.  
1998 Der Wandel der Festkultur. Der Tag des Señor de los Milagros in San Juan, in der südlichen Sierra Ecuadors. En: Münzel Mark und Bettina E. Schmidt (Ed.). *Ethnologie und Inszenierung: Ansätze zur Theaterethnologie*. Curupira 5. Marburg: Förderverein „Völkerkunde in Marburg“.
- Schor, Naomi  
1994 "This Essentialism which is not one: Coming to Grips with Irigaray". En: Carolyn Burke, Naomi Schor y Margaret Whitford (eds.), *Engaging with Irigaray: Feminist Philosophy and Modern European Thought*. pp. 57-78. New York: Columbia University Press.
- Shimko, Susanna y Gladys Mercado  
1997 "Comercio de coca en la Yunga Boliviana en el siglo XVIII. Una estrategia de control en el uso de la coca". En: Congreso Nacional de Historia Argentina, celebrado en la Ciudad de Buenos Aires del 23 al 25 de noviembre de 1995, Tomo I. pp. 179 - 186. Buenos Aires.

Spedding, Alison

1994 *Wachu Wachu. Cultivo de coca e identidad en los Yunkas de La Paz*. La Paz: hispo.

Templeman, Robert W.

1998 "We Are People of the Yungas, We Are the Saya Race". En: Norman Whitten y Arlene Torres (eds.), *Blackness in Latin America and the Caribbean. Social Dynamics and Cultural Transformation Vol. 1. Central America and Northern and Western South America*. pp. 426-444. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

1994 "Afro-Bolivians". En: Wilbert Johannes (ed.), *Encyclopedia of World Cultures*. Vol. VII. South America. pp. 7-10. Boston: G.K. Hall & Co.

Wade, Peter

2002 The Colombian Pacific in Perspective. *Journal of Latin American Anthropology*. 7 (2): 2-33.

1998 The Cultural Politics of Blackness in Colombia. En: Whitten, Norman E. Jr. y Arlene Torres (eds.) *Blackness in Latin America and the Caribbean. Social Dynamics and Cultural Transformation. Vol. I: Central America and Northern and Western South America*. pp. 311-334. Bloomington: Indiana University Press.

Zeuske, Michale

2002 *Kleine Geschichte Kubas*. München. Veck Berlag.



**Intelectuales propios**



# Mestizaje, triétnicidad e identidad negra en la obra de Manuel Zapata Olivella<sup>1</sup>

MARA VIVEROS VIGOYA

*A la memoria de Marino Viveros Mancilla (1922-2008)*

## Un hombre con una memoria histórica y geográfica particular

Manuel Zapata Olivella es uno de los hijos más visibles de una generación de luchadores ‘negros’,<sup>2</sup> procedentes de distintas regiones del país, que intentó abrirse paso y encontrar eco para sus vindicaciones identitarias en la sociedad colombiana de la segunda mitad del siglo XX. A lo largo de toda su trayectoria vital e intelectual perseveró en la lucha por la inclusión de lo negro y el reconocimiento de su participación en el proceso de construcción de la nación

---

1 Mi reflexión sobre el pensamiento de Manuel Zapata Olivella se inscribe en el marco del proyecto “Raza, Género y ascenso social: La experiencia de las clases medias negras en Colombia (Un estudio de caso en Bogotá y Cali)”, financiado por Colciencias. Agradezco al equipo de investigación (Carmen Berlioz, Franklin Gil, Sergio Lesmes y Carmen Vásquez) por su apoyo en la consecución de información para este artículo. Agradezco también a los profesores Jaime Arocha, Alexander Cifuentes y Peter Wade por las sugerencias bibliográficas y/o comentarios en torno a la figura de Manuel Zapata Olivella y al presente artículo. Igualmente a Edelmira Massa Zapata por el bello relato compartido sobre su tío. Los análisis presentados en este texto son por supuesto, de total responsabilidad de su autora.

2 Es importante señalar que utilizo el término “negro” o “negra” como un adjetivo que retoma las calificaciones y clasificaciones raciales a partir de las cuales se discrimina a las personas y que entendemos estas clasificaciones como construcciones sociales complejas que comprenden relaciones sociales de dominación, objetivadas en instituciones y normas, así como esquemas de percepción que operan de manera irreflexiva, a partir de procesos de naturalización históricamente constituidos. En esa medida, la percepción de las variaciones fenotípicas no son hechos naturales sino sociales. En el contexto colombiano, las clasificaciones de las personas de acuerdo con categorías raciales tienen su origen en las experiencias del colonialismo y la esclavización, que dan lugar a la instauración de un orden racial basado en la contradictoria y jerarquizada coexistencia de lo “negro”, lo “indígena”, lo “mestizo” y lo “blanco” (Viveros, 2008). Por otra parte, he preferido dejar los términos “negro”, “indio”, tal como aparecen en las ediciones de los libros publicados de Manuel Zapata Olivella.

colombiana, en un contexto social que exaltaba lo mestizo, al mismo tiempo que apuntalaba un discurso jerárquico de lo blanco, discriminando lo indígena y lo negro. En el país que conoció Manuel Zapata Olivella, nacido en Lórica (actual departamento de Córdoba) el 17 de marzo de 1920 y fallecido en Bogotá el 19 de noviembre de 2004, muy pocas personas de las élites políticas e intelectuales se interesaron en la valoración de la herencia africana o negra de la cultura colombiana y en los estudios de la población negra como tal (Wade 1997). Sólo desde finales de la década del ochenta del siglo XX empezaron a surgir estudios sistematizados al respecto (Friedemann y Arocha 1986, Cifuentes 1986, Arocha 1992 y 1999, Losonczy 1997, Wade 1997 y 2000, Mosquera Rosero-Labbé 1998, Restrepo 1999, Urrea *et al.* 2001, entre otros).

A diferencia de lo que sucede en otros países con un buen porcentaje de población afrodescendiente como los Estados Unidos, Brasil, Cuba o las Antillas menores, en Colombia no existe una memoria sobre la trayectoria intelectual de los ‘pensadores negros’, y por ello resulta muy importante rastrear la de uno de sus representantes, intentando identificar en ella su cimiento, vitalidad y lógica. Mi objetivo no es proponer una lectura reverente o nostálgica del trabajo de Manuel Zapata Olivella, sino intentar restituir su riqueza, en todas sus contradicciones y ambivalencias, como un testimonio lúcido y una trayectoria intelectual de un hombre forjado por la historia y geografía de un país articulado en torno a jerarquías de clase, género, raza y región. Es importante aclarar que asumir el reto de hablar de una vida tan rica y de un autor tan prolífico como Manuel Zapata Olivella en unas pocas páginas es una tarea casi imposible y frustrante desde su inicio. Y aunque no soy una especialista de su obra, sí tengo el suficiente interés en ella y en su recepción por parte de la sociedad colombiana como para haberme atrevido a apropiarme desde mis propias preguntas intelectuales y políticas de este desafío.

Manuel Zapata Olivella no es sólo ese “médico, antropólogo, folclorista, dramaturgo y el más importante representante de la literatura afrocolombiana” que describe la contra-carátula de uno de sus primeros libros, *La calle 10*. Es también un hombre que porta una memoria histórica y geográfica particular. La primera es la memoria histórica de un país en el que el mito de la democracia racial, si bien no ha sido el eje articulador de su identidad nacional como en Brasil, continúa siendo suficientemente dominante, pese al ya considerable número de trabajos de investigadores nacionales e internacionales que han intentado develar las relaciones históricamente desiguales de raza y etnicidad que lo constituyen y a los intentos de su población negra e indígena por socavarlo. La segunda es la memoria geográfica de la región caribeña, que “ocupa un lugar muy especial dentro de la topografía cultural racializada del país”, por sus características ambiguas étnico raciales y por el contraste entre una rica producción cultural, una fuerte expresión política y un débil desarrollo económico (Wade 2000). El pensamiento de Manuel Zapata Olivella lleva la

impronta de una identidad regional como la caribeña, que no sólo ha resistido al intento de homogeneización implícito en el proyecto de identidad nacional, sino que ha sido constantemente resignificada en relación con una imaginada nación colombiana construida alrededor de los valores hegemónicos de la blancura y la modernidad (Múnera 1998, Wade 2000).

La vida y la obra de Manuel Zapata Olivella están profundamente entrelazadas y no puede hablarse de la una sin hacer referencia la otra. Así, los elementos biográficos que conocemos a través de entrevistas y de su vibrante libro *“¡Levántate Mulato! ‘Por mi raza hablará el espíritu’* —que publica la editorial francesa Payot en mayo de 1987 y obtiene en París el Premio Literario a los Nuevos Derechos Humanos— mezclan indiferenciadamente anécdotas infantiles y juveniles, relatos de leyendas y referencias académicas que informan sobre las inquietudes intelectuales y personales del autor. Y su producción, ya sea en el ámbito literario o en de las ciencias sociales, está anclada en experiencias vividas o compartidas, en reflexiones propias o apropiadas, fruto ya sea de introspecciones o de su constante trashumancia (Mina 2005).

Por ser el mestizaje, la trietnicidad y la identidad negra tres de los temas más explorados por Manuel Zapata Olivella a lo largo de su vida y obra, voy a profundizar en ellos en este artículo, considerando que su pensamiento al respecto constituye uno de los legados más importantes que dejó a las nuevas generaciones de colombianas y colombianos y como tal amerita evaluarse.

## El mestizaje y la trietnicidad

En la región latinoamericana, la formación del sentimiento nacional enfrentó una constante disyuntiva: cómo hacer compatible el carácter manifiestamente mezclado de su población con las connotaciones claramente blancas del progreso y la modernidad. La solución a este dilema fue acoger los modelos de modernidad y progreso provenientes de Europa y Estados Unidos, y agregarle, de distintas formas, el ingrediente de la mezcla racial (Wade 1997). Mientras en algunos países el nacionalismo adoptó la forma de la idealización del mestizaje y la afirmación de la ideología democrática general de que ‘todos éramos mestizos’, en otros prevaleció la ideología discriminatoria que asoció la consolidación nacional con el proceso de blanqueamiento y en otros, como en Colombia, coexistieron en forma ambivalente estas dos modalidades.

Manuel Zapata Olivella se formó en medio de estos intensos debates sobre el tema nacionalista, protagonizados por intelectuales de la talla de José de Vasconcelos, Manuel Gamio y Moisés Sáenz en México, Víctor Raúl Haya de la Torre y José Mariátegui en Perú, con amplias repercusiones sobre toda la región. Si bien el filósofo José de Vasconcelos es conocido como el gestor de la idea de mestizaje

en tanto proyecto racial, a partir de su obra *La raza cósmica*<sup>3</sup>, en la cual afirma que “el mestizo producirá una civilización más universal [...] que cualquier otra raza del pasado” (Alonso 2007: 182), Manuel Zapata Olivella detectó desde esa fecha las ambigüedades de su pensamiento. En su artículo titulado “Vasconcelos, filósofo de la Reconquista”,<sup>4</sup> Zapata desmenuza algunos de los planteamientos del filósofo mexicano, no sólo con la finalidad de contradecir sus ideas ‘hispanistas’, sino para enfrentar a los seguidores del franquismo en América Latina, que encontraban un fundamento ideológico en sus ideas. Zapata Olivella defiende el principio democrático que motivó la liberación de los pueblos de América de la opresión colonial europea en contraposición a la idea esgrimida por Vasconcelos de que la independencia de ‘La Madre Patria’, habría traído como castigo un siglo de barbaridades, caudillismos y guerras civiles. Para Zapata, por el contrario, este fue el resultado de un proceso de reajuste de las estructuras sociales a la nueva situación.

Mientras Vasconcelos proclama como característica de América Latina su homogeneidad racial, y acuña la expresión de “hombre cósmico americano”, Zapata Olivella critica esta noción por considerar que es una propuesta construida “sobre la preocupación constante de superar todas las virtudes y vicios que habían surgido de la unión entre europeos y americanos”. Por otra parte es enfático en denunciar la renuencia de Vasconcelos en aceptar el legado de las culturas indígenas de América y menos aún los aportes de los africanos que llegaron al continente como meras ‘piezas de Indias’ (Zapata Olivella 1989). Por último, mientras Vasconcelos asegura que la cooperación latinoamericana con el imperialismo estadounidense es tal vez la mejor de las opciones para América Latina, sobre todo si se desea que el continente se deshaga de las ideas y la influencia ‘bolchevique’ o comunista, Zapata, afirma su compromiso y adhesión política a las ideas socialistas y anticolonialistas, oponiéndose a las propuestas políticas de Vasconcelos, que califica como una sumisión al fascismo y a su influencia en América Latina.

Zapata Olivella vivió su juventud en un período en que nacía un fuerte rechazo a las nociones biológicas de raza, objeción que fue ganando relevancia internacional a raíz de la segunda guerra mundial. Si bien en Colombia los discursos de Luis López de Mesa de los años treinta planteaban la importancia de favorecer la inmigración europea para “enriquecer las cualidades de la fusión racial colombiana”, y los planteamientos del líder conservador Laureano Gómez señalaban que debían buscarse en la herencia española “las líneas directrices del carácter contemporáneo de los colombianos”,<sup>5</sup> en el continente surgían otros

---

3 En esta obra, Vasconcelos invita a enraizar el patriotismo latinoamericano en las luchas de Cuauhtemoc y Atahualpa sin olvidar vincularlo con su fuente hispánica (De la Cadena 2007: 20).

4 Artículo publicado en el semanario *Sábado* en 1951.

5 Citas referenciadas en el trabajo de Peter Wade, *Música, raza y nación* (2000).

discursos y movimientos sociales que reivindicaban con mayor entusiasmo el carácter mezclado de sus poblaciones, se mostraban favorables al mestizaje y valoraban el arte popular (De la Cadena 2004).

De estos discursos y movimientos se alimentó Manuel Zapata Olivella para asumir vitalmente lo que él llamó “el río revuelto de sus sangres” y explorar a lo largo de todo su trabajo artístico y académico el tema del mestizaje, trazo fundamental, según él, de la historia americana, ya que “ni las admoniciones de las Iglesias Católica y Protestante, ni la diversidad de conducta asumida por latinos y anglosajones, impidieron que América se convirtiera en el más grande útero de razas, dando origen al rasgo más característico del hombre americano” (Zapata Olivella 1999: 48-49).

Si bien el mestizaje fue muchas veces idealizado en América Latina como la vía privilegiada de la asimilación —por abolición— de los rasgos distintivos entre grupos étnico-culturales, presuponiendo que al homogeneizar la población de una nación se eliminaría el racismo, en el trabajo de Manuel Zapata Olivella se puede encontrar un intento de superar la representación del mestizaje como una ‘mezcla’ mecánica, homogénea y desprovista de conflicto, según la expusieron muchos pensadores. Sus planteamientos subrayan la importancia de asumir como realidad fundadora de nuestra historia el hecho de que “conformamos un pueblo híbrido con desigualdades sociales en virtud de su herencia colonial” (2002: 123). De ahí su insistencia en develar la ambigüedad constitutiva del mito del mestizaje, haciendo evidente su carácter problemático como el resultado de la imposición de normas y valores y dominación de los cuerpos de los indígenas y de los esclavizados (Zapata Olivella 1999).

Otro de los aportes del trabajo de Manuel Zapata Olivella a la comprensión del proceso de mestizaje en Colombia consistió en su reconocimiento del carácter histórico de este proceso, hecho ignorado por otros autores. Desde esta perspectiva le interesó mostrar que el proceso de mestizaje en América comenzó mucho antes de la venida de los españoles y portugueses a América, completándose con su llegada y con el arribo de los esclavos traídos de África. También señaló de forma temprana cómo estas denominaciones, de ‘blancos’, ‘negros’ e ‘indios’ borrarían la gran heterogeneidad interna de estos tres grupos sociales (Zapata Olivella 2002). Ahora bien, para Zapata Olivella el término de mestizaje no hace alusión tan sólo a una ‘mezcla’ racial, sino también cultural, y por eso creó la denominación de trietnicidad para hacer referencia a esos intercambios culturales obligados que se dieron entre españoles, africanos e indígenas en el territorio colombiano según unas reglas de juego que determinaron que indios y esclavos fueran dominados y supeditados al ‘blanco’ (Zapata Olivella 1999 y 2002).

Sin embargo, en sus planteamientos sobre el mestizaje subsiste una ambigüedad, y es que lo asume como un rasgo esencial del hombre americano, como una

condición necesaria de su existencia y destino. Así dice por ejemplo: “Sabemos, por mirar hacia atrás y al futuro, que el americano es por su nacimiento prehistórico, la refundición de muchos pueblos, el antirracista ontogénico: su destino es afirmarse en el maridaje de todas las sangres” (Zapata Olivella 1989: 180). En afirmaciones como ésta permanece una comprensión del mestizaje como una refundición de pueblos que termina generando un espacio utópico de convergencia neutral de todas las sangres, sin jerarquías. Por otra parte, supone que el mestizaje es algo inherentemente positivo —en este sentido podemos decir que Manuel Zapata Olivella es un mestizófilo— y constituye el mejor y más natural antídoto contra el racismo. En consecuencia, lo presentó hasta sus últimos años como un “presupuesto que puede ser el peldaño que conduzca a una real democracia cultural” y como una realidad de la que debemos “apersonarnos y aprovecharnos por sus inmejorables ventajas” (Zapata Olivella 2002: 122 y 123). Y así lo expresó también en su obra *Levántate Mulato*:

América se hizo negra por la fusión de las sangres llamadas impuras. El mestizaje igualó biológicamente a la india y a la negra con su violador blanco.<sup>6</sup> Desde entonces, la mezcla de las sangres fue superior a la pureza racial proclamada por los conquistadores. Mestizaje contra racismo ha sido siempre la fórmula de la vida contra las sociedades clasistas en la historia de todos los pueblos del mundo (2005: 330).

Estas ambivalencias presentes en el pensamiento de Manuel Zapata Olivella son la expresión de la existencia contradictoria, en el discurso sobre el mestizaje en Colombia, de dos elementos discordantes: la exaltación de lo mezclado y el progresivo blanqueamiento que implica en la práctica la desindianización obligada de los indígenas y la desafricanización de los negros. Por esta misma razón, aunque su concepto de trietnicidad alude al carácter forzado de los intercambios entre indígenas, africanos y europeos, parece ignorar la persistencia de las jerarquías dentro del resultado sincrético de esta trietnicidad. En efecto, no basta con reconocer el aporte de la cultura negra o indígena a la cultura nacional; es necesario socavar los fundamentos de ese orden jerárquico que concede mayor valor a las formas culturales que más se acercan a lo blanco y que obstaculiza la posibilidad de generar mezclas constituidas con base en una multipolaridad de relaciones. Por otra parte, si bien es posible reconocer el potencial del mestizaje para desafiar las hegemonías raciales prevalecientes, no hay que olvidar que el mestizaje supone considerar las relaciones sexuales y racializadas que lo hacen posible, y que éstas

---

6 Si bien Manuel Zapata Olivella se refirió en su libro *Las claves mágicas de América: raza, clase y cultura* a las acusaciones de insaciabilidad y falta de moral de las que fueron objeto las mujeres indias, excusando “la bestialización sexual del europeo” (1999: 34), no puedo dejar de sentirme molesta, desde mi perspectiva actual, por esta equiparación que pasa por alto el inmenso y doloroso costo que tuvo para las mujeres indígenas y afrodescendientes el proceso de mestizaje biológico.

no necesariamente implican desafiar el orden socioracial; por el contrario, en muchos casos no hacen sino confortarlo y reproducirlo (Viveros 2008).<sup>7</sup>

### La libertad como legado africano y el mestizaje en su obra *Changó el Gran Putas*

Si bien los temas de la identidad mestiza latinoamericana y del legado africano a las Américas lo acompañaron a lo largo de toda su trayectoria literaria, vale la pena detenerse particularmente en el desarrollo que hace de ellos en su novela *Changó el Gran Putas*, considerada por la mayoría de sus críticos (Tittler 2007, Valencia Solanilla 2000, entre otros) como su obra maestra. El argumento de esta novela recoge las hazañas de personajes que desde la época de la conquista hasta el momento presente demuestran los aportes de mulatos, zambos y negros a la historia americana. La realidad detrás de este texto, cuya escritura le ocupó veinte años de su vida a Manuel Zapata Olivella, es un proceso vital marcado por diversas influencias que incluyen entre otros: al poeta afro-estadounidense, Langston Hughes, quien le sirvió de guía durante su juventud en el mundo cultural y social de Harlem; al movimiento de la Negritud liderado por Césaire, Senghor y Gontran Damas, movimiento de exaltación de los valores culturales de los pueblos negros. A poetas como Nicolás Guillén y a novelistas como Alejo Carpentier que representan una ruptura con las ideas eurocentristas de belleza clásica y hacen uso de formas típicas literarias del mundo afrocaribeño. Las huellas dejadas por todos estos encuentros constituyen el material primario de esta obra.

Otro de los elementos más sobresalientes de esta novela-saga es la libertad en plural, las libertades que se tomó el autor en relación con su escritura, adueñado de esa voz propia que buscó desde su juventud. Estas libertades formales en el lenguaje se convierten de inmediato en libertades de contenido que metafORIZAN evidentemente la emancipación del pueblo negro de las ataduras del colonialismo y la esclavización. Estas libertades que Manuel Zapata Olivella se toma en relación con la tradición literaria occidental son también libertades culturales e históricas, ligadas a antiguas tradiciones del África y del Caribe, a sus mitos y ritos. César Valencia Solanilla subraya las transgresiones que hace Zapata Olivella en el nivel de la historia, apropiándose de ciertos aspectos significativos de la realidad latinoamericana y de la mitología africana, fusionando lo mítico con lo histórico y desarrollando un constante movimiento circular de presencia y diálogo de los ancestros africanos —personajes a la vez históricos y mitológicos con hombres y mujeres claves de la historia americana como Simón Bolívar, José Prudencio

---

7 Sólo desde una fecha relativamente reciente se ha empezado a analizar el modo en que los sistemas jerarquizados racialmente operan a través de las relaciones sexuales y de género. Es importante considerar que detrás de las dinámicas que hacen posible el mestizaje se oculta muchas veces un dominio racial fundado en el control y ejercicio de una sexualidad construida en el marco de unas relaciones asimétricas entre hombres y mujeres.

Padilla, José María Morelos, Benkos Biojó, Toussaint-Louverture, Henri Christophe, Bouckman, Mackandal, Malcom X y otros que son presentados como los depositarios de la herencia cultural africana (Valencia Solanilla 2000: 49).

Por otra parte, muchas de las imágenes y términos empleados, obligan a quien lee a comprender un mundo que el colonialismo siempre negó o intentó borrar, invisibilizar o destruir. En la escritura de Manuel Zapata Olivella, la palabra 'libertad' es omnipresente y a menudo se mezcla con el significado de justicia y fraternidad. El autor la presenta como el legado de los africanos esclavos a estas naciones latinoamericanas que se pretenden sociedades libres y justas. La libertad y la revuelta tienen por objetivo la fundación de un nuevo orden sobre pilares de amor y fraternidad, y la búsqueda de libertad implica el rechazo de todo odio, porque implica dependencia y esclavitud. Estas libertades son también respecto a las religiones, que buscaron modelar sus espíritus y comportamientos, quitándoles toda idea de rebelión, y que hicieron equivalente el cristianismo a la civilización, restándole dignidad a los cultos africanos o amerindios, con sus ritos, ídolos, danzas y cantos paganos.

*Pero América  
matriz del indio,  
vientre virgen violado siete veces por la Loba  
fecundada por el Muntu  
con su sangre  
sudores  
y sus gritos  
-revelóme Changó-  
Parirá un niño  
Hijo negro  
Hijo blanco  
Hijo indio  
mitad árbol  
mitad leña  
mitad fuego  
por sí mismo redimido (p. 86-87)*

En *Changó, el gran Putas*, las alusiones a la idea del mestizaje, otra de las grandes inquietudes intelectuales de Zapata Olivella, enfatizan su carácter dinamizador y ponen de presente las acciones históricas de los antepasados afrodescendientes e indígenas que fueron suprimidas voluntariamente de la historia oficial. Y al mestizo, al zambo o al mulato les asigna un papel libertario y emancipador por encarnar la "semilla del nuevo hombre", vengador de sus padres y de sus hijos, cuyo destino es la libertad (p. 88).

Para Zapata Olivella el mestizaje básico del negro en América es con el indio y sólo se realiza con el blanco, en segunda instancia. Así aparece descrito en uno

de los poemas que canta Pupo Moncholo y abre la segunda parte de esta saga, titulada “El Muntu americano”. Esas particularidades del mestizaje americano son muy importantes en la identificación de los personajes que aparecen en la cuarta parte de la novela, titulada “Las sangres encontradas”. Todos, o gran parte de sus héroes, son mestizos (zambos o mulatos), hijos de indio, negro y blanco. La idea del mestizaje que crea y utiliza Zapata Olivella en su novela es una idea de liberación, de denuncia histórica y lucha constante contra la opresión, una idea que pretende poner término a la discriminación racial al mismo tiempo que recupera la memoria de las acciones históricas de los antepasados afrodescendientes e indígenas, borradas deliberadamente de la historia.

El mestizaje produce ambigüedades y tensiones en los personajes de la novela, como en el caso de José Prudencio Padilla, quien al contar desde su muerte a su padre, también muerto, lo que aprendió en la batalla de Trafalgar, peleando como súbdito de la Corona Española, le dice: “En Trafalgar, padre, perdí mi capitán, mi barco y mi Rey, pero gano otra bandera; mi raza” (2007: 379). O aún más, en el caso de Simón Bolívar, cuando para su sorpresa el espíritu de las aguas le dice que viene a prevenirlo de los enemigos que lleva escondidos en su propia sangre. O cuando oye el ladrido de la Sombra Perro y le explican que la Sombra Perro es “la gota blanca que llevan los mestizos, la que traiciona a sus hermanos indios y negros” (p. 362). En *Changó el Gran Putas*, Zapata Olivella le hace a Bolívar el mismo reclamo que le hacía, a la estatua de Bolívar, el grupo de estudiantes del que él hacía parte durante la celebración del Día del Negro, en 1943. Le recrimina no haber impuesto en la Constitución Republicana, como se lo había prometido a su benefactor haitiano Alexandre Pétion, la libertad de los esclavos. Por eso Nana Taita le dice a Simón Bolívar: “¡Retírate antes de que despierte Changó y te escupa con su ira! Serás el encargado de recoger la sangre de los ekobios Piar y José Prudencio, fusilados por tí para que puedan cerrarse sus heridas” (p. 367). Iguales reprensiones merecen los mestizos de ascendencia india o negra que traicionaron las acciones libertarias de los héroes de la epopeya, en virtud de sus mentes colonizadas por la “Loba Blanca, que tiene muchos rostros: alemanes, ingleses, polacos, franceses, holandeses, españoles, norteamericanos...” (p. 324).

Para Zapata Olivella la condición mestiza era el resultado no sólo del entrecruce sexual entre ‘razas’ distintas, sino de sus inevitables interrelaciones en el contexto americano. Tanto la primera como la segunda forma de mestizaje fueron el producto histórico de la violación de las mujeres, del secuestro forzado, de la esclavitud y de la expropiación cultural de los afrodescendientes e indígenas del continente, a través, por ejemplo, de la persecución estatal (la inquisición durante el periodo colonial o la legislación segregacionista del siglo XX). Y aunque denuncia la forma injusta, sanguinaria y desigual a través de la cual se forjó el mestizaje americano, no deja de subrayar el carácter inherentemente positivo del mismo, gracias al cual se forjaron América, el Nuevo Mundo y la aurora de la nueva humanidad.

## “Negritud” e identidad negra

Manuel Zapata Olivella fue de los primeros intelectuales colombianos en focalizar su interés en el estudio de las contribuciones culturales de los afrodescendientes a la nacionalidad colombiana. En este sentido, no sólo fue un difusor de la ‘trietnicidad colombiana’ y un ideólogo del mestizaje, sino también un gran impulsor de los estudios de la ‘negritud’ en Colombia. Fue una “poderosa influencia para llamar la atención sobre la población negra del país, siendo de gran utilidad para la realización del I Congreso de Cultura Negra en las Américas” (Wade 1997: 74). Este evento, realizado en Cali entre el 24 y 28 de agosto de 1977 (Prescott 1999: 553), fue organizado por Manuel Zapata Olivella y el brasileño Abdías Do Nascimento, figura emblemática del activismo negro desde los años treinta. Coincidió con la campaña política de su hermano Juan Zapata Olivella<sup>8</sup>, candidato a la presidencia de Colombia para las elecciones de 1978, “quien quiso conocer, a través del voto, el sentimiento del pueblo colombiano, ante un candidato que se presentó de forma explícita como aspirante a dicho cargo, por el movimiento nacional de las negritudes” (Rodríguez Martínez 2007: 108). El evento fue muy exitoso y reunió a más de doscientos asistentes, “antropólogos, poetas, novelistas, sacerdotes, políticos, sociólogos, pintores, médicos e historiadores de todos los países americanos”, delegados de Angola, Ghana, Nigeria y Senegal, en torno a debates sobre la cultura negra en las Américas desde una perspectiva que Manuel Zapata caracteriza como “descolonizadora” (Zapata Olivella 2005: 340).

Su perspectiva sobre la identidad cultural negra-colombiana se deslizó constantemente de una posición que hacía referencia a un pasado anclado en la experiencia histórica de la trata, la esclavitud y la migración forzada desde África a otra que aludía a la singularidad de esta identidad en Colombia, de ‘abigarrado maridaje racial’ (Zapata Olivella 2002: 122) como producto de las múltiples, complejas y dramáticas interacciones entre europeos, indígenas y africanos en este espacio geográfico. Dicho de otra manera, su perspectiva sobre la identidad negra-colombiana osciló entre el énfasis en los profundos efectos que tuvo ese origen africano en la población negra de Colombia y el interés por las particularidades que aportó a esta identidad, la coexistencia en el territorio nacional de las presencias culturales africana, europea y americana. Una de estas

---

8 Juan Zapata Olivella (1922- 2008) fue el iniciador con sus hermanos, Manuel y Delia, del movimiento reivindicatorio por los derechos de las poblaciones negras en Colombia. Candidato presidencial, candidato a la Alcaldía de Cartagena y embajador de Colombia en Haití. Fue autor de obras de teatro, novelas, poemas y ensayos. Entre sus obras más conocidas figuran *Panacea*, *poesía liberada* (1976), *Piar*, *Petión*, *Padilla: Tres mulatos de la revolución* (1986). *Mundo Poético: dinámica de la nueva poesía multirracial* (1985), *Poemario del mundo nuevo* (1989). Estuvo vinculado como columnista a los diarios *El Espectador*, *Diario de la Costa*, *El Tiempo* y *El Universal*.

peculiaridades son “los sentimientos del mulato o zambo que son totalmente distintos a los del descendiente africano sin mezclas” (s.f.: 60).

Respecto a la primera posición, insistió en mostrar cómo en los barcos negreros no sólo se transportaron esclavos, como mano de obra para las colonias americanas —cuya supuesta falta de cultura sirvió de justificación para la esclavitud— sino también culturas que cambiaron para siempre la realidad cultural de América (Zapata Olivella 1999). La herencia africana incluyó para él aspectos religiosos que se manifestaron particularmente en los cultos de los muertos, en las prácticas mágico-religiosas, en el porte de medallas o escapularios protectores. Zapata Olivella insistió en mostrar el carácter religioso del africano como una actitud “profundamente lúcida, histórica y cultural” que le permitió responder de manera creativa a las nuevas realidades de la esclavitud, la vida amenazada, la pérdida de la lengua, hábitos, geografía y sociedad. “El africano, que por sus concepciones religiosas se sentía depositario de la vida de sus ancestros, procuraba sobreponerse a cualquier tipo de explotación infrahumana, ya que dejarse morir era la peor injuria contra sus dioses y antepasados (1999: 60-61).

En América el africano creó nuevos dioses y espíritus naturales, nuevas religiones como el Vodú haitiano, el Candomblé y la Umbanda brasileros, la Santería cubana y el Rastafarismo jamaicano. Zapata Olivella menciona también como aportes africanos a la cultura colombiana los refranes, las poesías, las coplas, las décimas, los cuentos y leyendas, como parte de una tradición oral existente aún hoy en día (Zapata Olivella 1972); pero igualmente música, cantos, bailes, ritos, lenguas, saberes terapéuticos y sobre todo una concepción del mundo, del hombre y de la sociedad, es decir una filosofía propia.

En relación con la segunda posición defendió la tesis de la particularidad del negro del continente americano que, aunque tiene raíces africanas, es distinto del africano y tiene mayor afinidad con los otros pobladores negros del continente, sean de cultura latina o sajona (Díaz Granados 1995). Al respecto, Zapata narra una anécdota que le sucedió en una pequeña comarca de Senegal e ilustra muy bien las diferencias entre el negro africano y el negro americano. Estando en Senegal en el año 1974, invitado por el presidente Léopold Sedar Senghor a participar en el “Diálogo de la Negritud y la América Latina”, fue a visitar algunas aldeas en el área vecina de Dakar. En una de ellas le pidieron que tomara la palabra y para hacer honor a esta invitación presentó su saludo al gobernante del lugar llamándolo “hermano por cuya sangre corría la de sus antepasados esclavos”. La respuesta del mandatario a su saludo fue inmediata y fulminante: se le informó, a través del traductor, que el mandatario le respondía que no podían ser hermanos “ya que en su ascendientes reales jamás había existido alguien esclavo” (Zapata Olivella 2005: 336).

Para Zapata Olivella, lo que tienen en común los pobladores negros de América es una historia “nutrida y enriquecida con el mestizaje y el acervo de las luchas por la

libertad”. Como lo dice en *Levántate Mulato*, “el negro logró sobrevivir preservando sus valores substanciales de sentimiento e inteligencia creadora a través del trapiche de la aculturación y mestizaje con el europeo y el indígena. Resultado de ello es el nuevo hombre de América en cuyas venas y culturas las razas están tan mezcladas que nadie podrá amputarlas sin destruirlo” (2005: 335). Uno de los puntos débiles de esta posición es que no tiene en cuenta que esta mezcla en América Latina ha buscado ser regulada con base en una política consciente y voluntaria de hacer desaparecer progresivamente los grupos ‘no blancos’, percibidos como menos aptos para alcanzar las metas de progreso y modernidad deseadas. Por esta razón, para el líder negro brasileño Abdías do Nascimento (1980), el mestizaje en este contexto, más que ser la consecuencia natural del encuentro entre dos personas, se convierte en una relación “etnocida”, en una aculturación profunda que tiende hacia la desagregación de la población de origen africano y en un instrumento ideológico destinado a inducir a los negros a considerar preferible la mezcla interracial a la relación endogámica. En consonancia, el ideal no sería el de un modelo de triétnicidad como el que proponía Manuel Zapata Olivella, que mantendría el sistema racial triangular con lo blanco en el vértice y lo indio y lo negro en la base, sino un modelo pluriétnico y multicultural que reconociera las identidades étnicas y culturales particulares, la libertad de los grupos étnicos para escoger sus sistemas de valores y la igualdad de estos sistemas, sin el recurso a la violencia y la opresión del Estado (do Nascimento 1993, d’Adesky 1998).

Es innegable que Manuel Zapata Olivella intentó proponer un discurso sobre la identidad negra en Colombia basado en una elaboración rigurosa en términos tanto históricos como descriptivos. Por esta razón insistió en adoptar una perspectiva histórica que le permitiese desnaturalizar la situación de dominación de la población negra incorporando una visión sobre ella de larga duración. Así, habló del lugar de lo negro en la sociedad colonial y de su relación con lo indígena y con lo blanco; de las continuidades entre la situación colonial y las condiciones vividas en la sociedad republicana después de la abolición de la esclavitud. Se interesó también por mostrar lo que él llamó “el substrato africano de la cultura colombiana”, y por denunciar la situación discriminatoria que vive la población negra en un país que niega la existencia de problemas raciales: “Pero esta conversión del negro en esclavo, no lo priva de su condición étnica ni le borrarán sus orígenes africanos. Por esto, el color de la piel, la identidad biológica continuará sirviendo [...] como estigma de su origen” (Zapata Olivella 1999: 132).

El aporte cultural de los negros es generalmente desconocido y negado; en los estudios primarios y secundarios no se enseñan las culturas africanas que llegaron a nuestro continente; el acceso de los negros a las escuelas y universidades persiste en ser tan difícil o imposible como lo fue en el régimen de castas de la Colonia, pese a la promulgada igualdad de derechos de los ciudadanos (Zapata Olivella 1999: 168).

Sin embargo, no logró romper con cierto esencialismo en su manera de concebir lo negro (en singular), como se puede leer en afirmaciones como la siguiente:

la actitud psicoafectiva que asumió el negro enfrentado al proceso de aculturación en América constituye el elemento más importante de su contribución a nuestra cultura [...] La norma fue siempre un recibir lo hispánico asimilándolo a sus peculiaridades africanas distantes en la geografía, pero no olvidadas en el temperamento y afecto. La actitud hacia las pautas culturales, como se sabe es heredada y por esta razón durante el largo proceso de aculturación en América, siempre hubo y habrá una respuesta negra emocional a lo recibido. [...] El aporte, pues, más importante que el negro haya dado al folclore y a la cultura en Colombia, lo encontramos en las actitudes psicoafectivas que asumió frente a las culturas que encontró en este continente (2002: 125).

Al hablar de lo ‘negro’ como una actitud psicoafectiva de naturaleza hereditaria, como una memoria temperamental y afectiva y como una respuesta emocional que se repite, Manuel Zapata deshistorizó las diferencias de lo negro, no logrando escapar del todo a los determinismos y esencialismos que caracterizan el pensamiento racial.

Por otra parte, al hablar del ‘negro’ en singular, como un sujeto homogéneo, desde una posición de autoridad que le confirió cada vez más la sociedad colombiana al empezarlo a considerar un portavoz autorizado de la población negra, Manuel Zapata Olivella contribuyó al afianzamiento de una identidad negra, leída ahora en clave étnica y más sólida que la que previamente existía. En efecto, Manuel Zapata Olivella fue convocado en muchos actos oficiales como representante autorizado de la cultura negra en Colombia. Mucho más aún después de la aprobación de la Nueva Constitución de 1991; así, el 1º de febrero de 2002 fue el invitado de honor junto al ministro del interior, Armando Estrada, de un foro llamado “Participación Política Afrocolombiana”, que se proponía presentar los candidatos a la Asamblea por la Circunscripción Electoral Nacional, para favorecer el reconocimiento del trabajo de los líderes ‘negros’ (Cunin 2003). Esto fue posible también porque el contexto internacional produjo, desde el final de la década de los ochenta, una apertura para lo ‘diferente’, como resultado de las políticas culturales de la diferencia, de las luchas en torno a la diferencia y de la producción de nuevas identidades —no sólo en torno a lo étnico-racial, sino también en torno al género y la sexualidad— que propiciaron el surgimiento de nuevos sujetos en el escenario político y cultural. Es pertinente recordar con Stuart Hall (2003), que cada momento tiene su propia especificidad histórica e impone un marco particular para entender lo que significa una identidad étnica.

Este progresivo congelamiento del significado de la identidad étnica negra en el que intervinieron otros actores sociales —antropólogos entre otros— generó las bases para lo que siguió poco tiempo después, con el reconocimiento de las comunidades

negras de Colombia como un grupo étnico, en la Constitución de 1991, y con la definición de “comunidades negras” que proveyó la Ley 70 de 1993. Aunque es innegable el logro que representa la Ley 70 para la población negra en Colombia, es importante señalar que su definición de negritud es muy limitada y localizada (Helg 2004, Agudelo, 2004b). Al hacer énfasis en “la endogamia, la homogeneidad cultural y la localización rural y ribereña” (Helg 2004: 38) produjo implícitamente una definición sobre lo que era la identidad negra ‘correcta’, dejando por fuera una gran diversidad de experiencias de la gente negra, en las ciudades y en regiones distintas a la Pacífica. Aunque esto no significa que las ‘comunidades negras’ han sido las destinatarias pasivas de la Ley 70 sino unos sujetos activos que se han ido apoderando de ella, utilizándola y resignificándola en función de sus necesidades.

La pregunta que formulo hoy, en relación con el legado que dejó Manuel Zapata Olivella a las nuevas generaciones es si ese toque de esencialismo —que estaba presente en su concepción de identidad negra y podía corresponder a un momento necesario de esencialismo estratégico, como lo llama Gayatri Spivak (1987)— es todavía forzoso. Personalmente, creo que no es obligatoria una única definición de lo negro para poder lograr una movilización política de quienes nos identificamos como tales, aún si no ignoramos que nuestras diferencias étnico-raciales no constituyen el todo de nuestras existencias y que el punto de anclaje de las identificaciones subjetivas puede ser distinto y múltiple.

No podría terminar este artículo sin hacer referencia a una paradójica situación que me conmovió profundamente: saber que Manuel Zapata Olivella, pese a todos los reconocimientos oficiales que recibió, pese a ser ese escritor canónico en los Estados Unidos y del que se decía, en diversos escenarios, que no necesitaba presentación porque su nombre era ampliamente conocido dentro y fuera de Colombia, murió en medio de la pobreza, la enfermedad y las deudas, y con el sentimiento de haber sido desamparado por un país al que le había dedicado su vida y su obra. Manuel Zapata Olivella supo describir con maestría en sus novelas ese país, de cuya dureza no pudo sustraerse al final de sus días. Esta paradoja pone en evidencia los límites del reconocimiento al trabajo de un hombre como Manuel Zapata Olivella, que marcó a su país y a su tiempo, y cuyo legado merece ser no sólo mejor conocido sino entendido como una invitación a seguir luchando por una libertad tanto cultural como política, dos libertades completamente interdependientes.

## Referencias citadas

Agudelo, Carlos

2004b “La constitución política de 1991 y la inclusión ambigua de las poblaciones negras”. En: Jaime Arocha (ed.), *Utopía para los excluidos. El multiculturalismo en África y América Latina*. pp. 179-204. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Arocha Jaime

1999 *Obligados de Ananse. Hilos Ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*. Bogotá: CES.

1992 Los Negros ante la Nueva Constitución colombiana de 1991. *América Negra*. (3): 39-56.

Cifuentes, Alexander

1986 *La participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas*. Bogotá: Ican.

Cunin, Elisabeth

2003a *Identidades a flor de piel. Lo "negro" entre apariencias y pertenencias: categorías raciales y mestizaje en Cartagena*. Bogotá: Icanh.

2003b La política étnica entre alteridad y estereotipo. Reflexiones sobre las elecciones de marzo de 2002 en Colombia. *Análisis Político*. (40): 3-26.

D'Adesky, Jacques

1998 Racismes et antiracismes au Brésil. *Hommes & Migrations. Des Amériques noires*. (12-13): 60-76.

De la Cadena, Marisol

2007 (ed.). *Formaciones de Indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Popayán: Enviñón Editores

2004 *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Do Nascimento, Abdias

1992 "Luchas raciales en Brasil". En: Astrid Ulloa (ed.) *Contribución africana a la cultura de las Américas*. pp. 33-44. Bogotá: Proyecto Biopacífico-Ican.

Do Nascimento, Abdias

1980 *O quilombismo*, Petrópolis: Editora Vozes

Friedemann, Nina y Jaime Arocha

1986 *De sol a sol. Génesis, transformaciones y presencia de los negros en Colombia*. Bogotá: Planeta.

Hall, Stuart

2003 "Que "negro" é esse na cultura negra?". En: Liv Sovik (ed.), *Da Diáspora. Identidades e Mediações Culturais*. Stuart Hall. pp. 335-349. Brasília: Editora UFMG.

Helg, Aline

2004 "Constituciones y prácticas socio-políticas de las minorías de origen africano: una comparación entre Colombia y Cuba". En: Jaime Arocha (ed.), *Utopía para los excluidos. El multiculturalismo en África y América Latina*. pp. 23-46. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Losonczy, Anne-Marie

1997 *Les saints et la forêt. Rituel, société et figures de l'échange avec les Indiens Embera chez les Négro-colombiens du Choco*, Paris, Montréal : L'Harmattan.

Mina, William

- 2005 "Zapata Olivella : Guardián de los ancestros". En [www.colombia.indymedia.org/news/2005/07/27765.php](http://www.colombia.indymedia.org/news/2005/07/27765.php)

Mosquera Rosero-Labbé, Claudia

- 1998 Estrategias de inserción de la población negra en Santa Fe de Bogotá. 'Acá antes no se veían negros. *Cuadernos del Observatorio de Cultura Urbana*. Instituto Distrital de Cultura y Turismo. Bogotá.

Múnera, Alfonso

- 1998 *El fracaso de la nación. Región, clase y raza en el Caribe Colombiano (1717-1810)*, Bogotá. Banco de la República, El Áncora Editores.

Restrepo, Eduardo

- 1999 Poblaciones negras en Colombia. Compilación bibliográfica. *Documentos de trabajo, CIDSE, No. 43*.

Rodríguez-Martínez, Patricia

- 2007 "Juan Zapata Olivella, el 'guerrero de lo imaginario' colombiano". En: Lucía Ortiz (ed.) *Chambacú, la historia la escribes tú. Ensayos Sobre Cultura Afrocolombiana*. pp.103-132. Bogotá: Iberoamericana Editores.

Spivak, Gayatri

- 1987 *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*. New York: Methuen.

Tittler, Jonathan

- 2007 "Changó en traducción: movimiento lateral y pensamiento lateral" En: Lucía Ortiz (ed.), *Chambacú, la historia la escribes tú. Ensayos Sobre Cultura Afrocolombiana*. pp. 183-196. Bogotá: Iberoamericana Editores.

Valencia Solanilla, César

- 2000 Changó el Gran Putas: Mito, Lenguaje y trasgresión. *Revista Ciencias Humanas-UTP*. (3): 47-55.

Viveros, Mara

- 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. 247-279. Bogotá: Universidad del Valle-Universidad Nacional de Colombia-Universidad del Estado de Río de Janeiro.

Wade, Peter

- 2002 *Música, Raza y Nación. Música tropical en Colombia*. Bogotá: Vicepresidencia de la Republica de Colombia.

- 1997 *Gente negra, nación mestiza. Dinámica de las identidades raciales en Colombia*, Bogotá: Ediciones Uniandes.

Zapata Olivella, Manuel

- sf. Los problemas de identidad de los escritores latinoamericanos, *Hojas Universitarias*, pp. 58-62.

- sf. Negritud, indianidad y mestizaje. *Revista de Historia*, 45-47.

- 2007 *Changó, el Gran Putas*. 5ª impresión. Bogotá: Educar Editores S.A
- 2005 *Levántate Mulato. Por mi raza hablará mi espíritu*, Bogotá: Educar Editores S.A., Plan Lector.
- 2002 “Trietnicidad Colombiana (fragmento)”. Publicado en: *Revista Casa Silva* No. 15. Alcaldía Mayor de Bogotá D.C., Instituto Distrital de Cultura y Turismo. Bogotá.
- 1999 *Las Claves Mágicas de América*. Bogotá: Plaza & Janés.
- 1972 *Tradición oral y conducta en Córdoba*, Montería: INCORA.
- 1951 “Vasconcelos, el filósofo de la Reconquista”. *Sábado* (Bogotá), Vol. 7, No. 426 (Dic. 15, 1951), p. 6.



## La cuestión del racismo y de la discriminación racial en el pensamiento de Natanael Díaz<sup>1</sup>

PIETRO PISANO

El racismo y la discriminación racial son argumentos que históricamente han sido poco tratados en Colombia. La ideología dominante del mestizaje, sobre la cual se ha fundado la nación, ha originado un mecanismo de ocultamiento de estos problemas y de sus efectos, tanto en la vida cotidiana como en el acceso a iguales oportunidades de las minorías negra e indígena, que todavía en la actualidad hace problemático su re-conocimiento y la búsqueda de su solución.

En el caso de la gente negra, no han faltado propuestas para buscar una solución a su marginación y proponer reflexiones sobre el lugar que ésta ocupa en la sociedad colombiana. Uno de los medios principales ha sido la actividad política. En efecto, a partir de los años treinta, en regiones como el Chocó y el Norte del Cauca emergieron algunos líderes que buscaron mejorar la condición de la población negra, que allá representaba la mayoría, y ocasionalmente utilizaron el tema de la 'raza' como medio de movilización política. Sin embargo, raras veces los temas del racismo y de la discriminación aparecieron a nivel nacional: en este caso, la cuestión racial fue tratada de manera indirecta, particularmente a través de otro factor con el cual estaba estrechamente relacionada: la clase.

Una de las pocas excepciones es el político e intelectual nortecaucano Natanael Díaz (1919-1964), quien entre los años cuarenta y sesenta propuso una serie de reflexiones que serán analizadas a lo largo de este trabajo, tanto sobre el lugar de la gente negra en Colombia como sobre los problemas del racismo y de la discriminación.

El artículo está basado en algunos escritos, publicados en el periódico *El Tiempo* y en la revista *El Sábado* entre 1943 y 1948, y en los textos de proyectos de ley, ponencias y discursos que Díaz presentó en el Congreso en los tres periodos en que fue Representante a la Cámara (1945-1947; 1949-1951; 1959-1960). Este

---

1 Este artículo presenta parte de los resultados de la investigación, en fase de finalización, titulada "Liderazgo político negro en Colombia 1943-1964", realizada en el marco de la maestría en historia de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá.

material abarca entonces un periodo relativamente largo, casi veinte años. El interés de estos documentos está tanto en el hecho de que Díaz fue uno de los pocos personajes que trató el tema en esa época, como en el hecho de que a través de las ideas que expresó en ellos es posible evidenciar el cambio que ocurrió en la manera de tratar la cuestión racial en Colombia a lo largo de la primera mitad del siglo XX.

La manera en que Natanael Díaz trató la cuestión racial en Colombia no se puede desligar de la concepción de las relaciones raciales que se desarrolló históricamente en este país. Por esta razón, el artículo empezará con un breve análisis de la cuestión, enfatizando la influencia de la ideología del mestizaje en la concepción del racismo en la primera mitad del siglo XX. Posteriormente, se presentará una biografía política de Natanael Díaz, para demostrar la influencia que la pertenencia racial tuvo en su adscripción al Partido Liberal. Finalmente, los últimos dos apartados estarán dedicados al análisis del pensamiento de este personaje acerca de los problemas del racismo y de la discriminación en los años cuarenta y sesenta. De esta manera se quiere demostrar que las ideas dominantes sobre la armonía racial tuvieron una influencia importante en el pensamiento de este personaje, aunque fueron acompañadas por otras que indican su interés en evidenciar la condición peculiar de la gente negra. Sin embargo, como mostraremos en los últimos apartados, se trata de ideas que conocieron cambios importantes a lo largo de la vida de Díaz, quien pasó de una sustancial adhesión al mito de la 'armonía racial' a su puesta en discusión.

## Una 'democracia racial' en búsqueda del blanqueamiento

Desde el siglo XIX, una parte de la clase política e intelectual colombiana ha explicado el funcionamiento de las relaciones raciales en Colombia a través de la idea de 'armonía racial', producida por el mestizaje. Esta idea se expresó en la convicción de que, en cuanto ciudadanos colombianos, los distintos grupos étnico-raciales de la población gozarían formalmente de los mismos derechos y deberes de los demás. Ya en el periodo de la independencia, en efecto, el mestizaje se configuró como un elemento de distinción de las antiguas colonias españolas respecto a la 'madre patria', y como uno de los fundamentos de la identidad de las nuevas naciones<sup>2</sup> y de sus instituciones democráticas. A este propósito, son

---

2 De acuerdo con la historiadora Marixa Lasso, el mito de la 'armonía racial' tiene sus orígenes en los debates ocurridos en las Cortes de Cádiz entre 1810 y 1812 sobre la otorgación de la ciudadanía a la gente de descendencia africana. Como observa Lasso, en un contexto en el cual estaba en juego la posibilidad de las colonias americanas de tener un mayor peso político, la composición racial de la población se volvió un argumento central: así, mientras los españoles exaltaron la homogeneidad racial de la 'madre patria' respecto a las diferencias y rivalidades raciales de las colonias, los diputados americanos respondieron con la imagen de una sociedad armoniosa que a través del mestizaje había creado fuertes vínculos entre criollos y 'negros'. De allí que la igualdad racial se volvió un

emblemáticas las ideas expresadas a mediados del siglo XIX por el intelectual y político José María Samper (1828-1888), según el cual: “crear una sociedad mezclada era preparar la democracia de la sangre, punto de partida de la democracia de las ideas y del derecho. Allí donde las razas no pueden alegar pureza, ninguna puede aspirar a la supremacía [...] y el régimen de la igualdad se hace también la única organización posible” (Samper 1984: 292).

De ahí que, al menos teóricamente, problemas como el racismo y la discriminación fueron considerados ajenos al país, debido también a la ausencia de un régimen abiertamente segregacionista como el que se institucionalizó en los Estados Unidos a finales del siglo XIX.

El mestizaje representó uno de los medios para imaginar las nuevas naciones y marcar su diferencia respecto al pasado colonial. Sin embargo, como observa Hering (2010), este proceso fue ambivalente, dado que las élites que se propusieron este objetivo, mientras se distanciaban del yugo colonial al mismo tiempo lo reconfiguraban, reproduciendo un orden jerarquizado a partir de elementos como el color y la ‘raza’. En este sentido, la sociedad neogranadina, y posteriormente la colombiana, se configuró como una sociedad jerarquizada en la cual el mestizaje, más que ser un medio de igualdad de los distintos elementos raciales, representó un medio de ‘mejoramiento’ y de ‘civilización’ de las minorías negra e indígena, con el objetivo de crear una sociedad homogénea que negaba la diversidad y se proponía eliminar los elementos considerados inferiores.

En efecto, la igualdad expresada oficialmente contrastaba con prejuicios estigmatizantes e inferiorizantes hacia la gente negra e indígena, que contribuyeron a mantenerlas al margen de la sociedad colombiana. En particular, en las primeras décadas del siglo XX estas minorías fueron indicadas entre las causas principales de la ‘degeneración’ que estaba afectando al pueblo colombiano, como elementos de ‘atraso’ y ‘regresión’ (Jiménez López 1920) y como ‘estigma de inferioridad’ que pesaba sobre la posibilidad del país de alcanzar el progreso (Gómez 1970). Por esta razón, toda una generación de intelectuales y políticos, como Miguel Jiménez López y Luis López de Mesa, plantearon como solución la eliminación de la gente negra e indígena del panorama nacional a través del estímulo de la inmigración europea, con el objetivo de traer al país el progreso, la productividad y la estabilidad social y política a la cual la ‘raza blanca’ estaba asociada. Estas ideas se tradujeron en proyectos políticos dirigidos a blanquear la población colombiana y que, a pesar de su escaso éxito, representaron un objetivo que se trató de lograr al menos hasta mediados de los años cincuenta, como lo demuestran los proyectos de ley sobre migración que fueron repetidamente presentados en el Congreso (Pisano 2010).

---

símbolo de patriotismo. En el caso de la República de Cartagena, por ejemplo, la retórica nacionalista, al conferir la igualdad formal de todas las ‘razas’, identificó la jerarquía racial con el despotismo español (Lasso 2007).

El blanqueamiento representa entonces un objetivo constantemente buscado por las élites que gobernaban el país. Como ha observado Peter Wade (1997), la misma ideología del mestizaje, lejos de ser igualitaria, representaba más bien un instrumento de jerarquización, en el cual los blancos estaban en una posición dominante y las minorías raciales en una posición de subordinación de la que sólo hubieran podido salir acercándose al blanco. El mestizaje, entonces, era sobre todo un proyecto de blanqueamiento cuyo objetivo final era la desaparición de la gente negra e indígena (Wade 1997, Múnera 2005).

En este contexto, la gente negra adquirió un lugar peculiar en la sociedad colombiana. Por un lado, las ideas sobre su supuesta incapacidad de generar una cultura les negaron un estatus de 'otro' y, con ello, un carácter específico al interior del pueblo colombiano (Wade 1997).<sup>3</sup> En particular, la ideología del mestizaje implicó su aparente inclusión en la sociedad, de cuyo fundamento, sin embargo, era excluida en cuanto 'no mestiza' (Wade 1997: 33). Este proceso implicó un sumergimiento político de la identidad étnica (Friedemann 1992) que generó lo que la socióloga Elisabeth Cunin ha definido como "falta de estatus" de la gente negra antes de la Constitución de 1991. En este sentido, la idea de que fueran ciudadanos comunes no dio a la gente negra la posibilidad de reclamar un estatus específico en la sociedad colombiana y de utilizar las categorías de 'raza' y 'etnicidad' como bases de reivindicación de derechos (Cunin 2003: 41). Con base en esto, se puede decir que la gente negra se encontró en una situación paradójica: existía en cuanto elemento inferior, caracterizada por su supuesto 'atraso' y 'salvajismo', pero no existía como sujeto político que pudiese reivindicar derechos específicos.

Esta articulación de las relaciones raciales, divididas entre aparente igualitarismo y práctica racista, así como la posición peculiar de la gente negra que hemos esbozado en este apartado, se reflejan en la manera en que Natanael Díaz trató la cuestión racial. Particularmente en sus escritos de los años cuarenta, los problemas del racismo y de la discriminación fueron tratados de manera compleja y aparentemente contradictoria. Así, mientras por un lado evidenciaba la conciencia de la condición de desventaja que afectaba a la población negra del país, por

---

3 A este propósito, es interesante destacar la opinión expresada por Rafael Bernal Jiménez en un libro publicado en 1949 sobre el problema de la educación en Colombia. De acuerdo con él, el pueblo americano representaba el producto del encuentro entre una cultura superior, la europea, y una inferior, la indígena, la cual a través del mestizaje hubiera podido superar el conflicto de culturas que caracterizaba la historia del país. Por el contrario, Bernal Jiménez expresó una opinión pesimista sobre la posibilidad de la gente negra de contribuir valiosamente al futuro de la cultura americana (Bernal Jiménez 1949: 252-53). De la misma manera, un artículo publicado en *El Tiempo* en 1951 afirmaba que la peculiaridad de la gente negra consistía en el hecho de que, históricamente, no había originado ninguna civilización. Por lo que tenía que ver con la cultura, conceptuaba que en América esta población había dado vida a un 'arte folclórico' pero no a una cultura verdadera (*El Tiempo*, 12 de febrero de 1951).

el otro su adhesión a la idea de ‘democracia racial’, así como el contraste con las prácticas abiertas de segregación y discriminación existentes en los Estados Unidos, dificultaron su análisis sobre el funcionamiento del racismo en Colombia. De la misma manera, es importante destacar su uso de la categoría ‘negro’, no sólo como un elemento que identificaba una parte de la población desde el punto de vista fenotípico sino también social, dado que tenía importantes consecuencias en la posibilidad de ésta de participar en la vida del país. Sin embargo, esta categoría se entrelazaba profundamente con la de ‘colombiano’, con la ciudadanía, que en la ideología del mestizaje fue un elemento de invisibilización de la gente negra.

### **Una biografía política, ideológica y ‘racial’**

Nacido en Puerto Tejada, en el norte del departamento del Cauca, en 1919, Natanael Díaz fue un exponente de esa generación de jóvenes nortecaucanos que, gracias a la prosperidad económica que esa región conoció en las primeras décadas del siglo XX con la expansión del cultivo de cacao, pudieron cursar estudios superiores en ciudades como Bogotá o Popayán (Urrea y Hurtado 1999 y 2004). Como muchos nortecaucanos, Díaz eligió una carrera, la de Derecho, que para la “elite” negra de la región representaba un medio para empezar una carrera política y conquistar aquellas posiciones de poder y de prestigio de las cuales habían sido excluidas durante mucho tiempo (Agudelo 2005).

Apoyado por Alejandro Peña, líder del Partido Liberal puertejadeño (Ayala Diago 1997), empezó una carrera política que lo llevó a ser elegido en la Cámara de Representantes durante tres legislaturas (1945-1947, 1949-1950 y 1959-1960). Su pertenencia política no era casual: en efecto, el Partido Liberal representaba el partido de referencia de la gente negra colombiana, ya que estaba relacionado con una serie de reformas que, directa o indirectamente, habían permitido un relativo mejoramiento de las condiciones de esta población, tanto a nivel nacional como local: la abolición de la esclavitud, decretada por José Hilario López en 1851; el establecimiento del sufragio universal masculino, aprobado en 1932 bajo la presidencia de Enrique Olaya Herrera (1930-1934), que al abolir las restricciones impuestas hasta entonces a los analfabetos y a los no propietarios, había contribuido en gran medida a favorecer la entrada de personas negras, tanto de la vida política como de la administración pública (Agudelo 2000). Finalmente, otra medida que, a nivel regional trajo beneficios para la población negra, fue la reforma agraria aprobada por el gobierno de Alfonso López Pumarejo (1934-1938). En efecto, la ley 200 de 1936, conocida también como “ley de tierras”, favoreció la estabilización de la propiedad campesina, que en el Norte del Cauca había sido un elemento determinante en el surgimiento del liderazgo político local (Urrea y Hurtado 1999 y 2004, Pisano 2010).

De la misma manera, no es casual que en los años cuarenta Díaz haya adherido a la corriente gaitanista del Partido Liberal: en efecto el gaitanismo, aunque no

trató abiertamente la cuestión racial, no solamente tuvo el apoyo de muchas personas negras, sino que su retórica utilizó una terminología que remontaba tanto a factores sociales como raciales (Green 1996 y 2000).<sup>4</sup> En el Norte del Cauca, la adhesión masiva de la población al gaitanismo fue impulsada por el mismo Natanael Díaz, principal vocero del movimiento en la región. Su adhesión al gaitanismo se basaba en la posibilidad de conjugar su programa de justicia social con las condiciones locales. Sin embargo, en este caso influyeron también factores de índole personal, como su gran capacidad comunicativa, que varias personas entrevistadas en Puerto Tejada en el marco de la investigación mencionada, describieron como muy similar a la del jefe liberal, hasta el punto que en la ciudad Díaz era llamado “el Gaitán negro”.

La pertenencia racial, entonces, tiene un rol fundamental en la biografía política e intelectual de este personaje. De hecho, junto a personas como Manuel Zapata Olivella y Marino Viveros, Díaz estuvo entre los organizadores de la manifestación conocida como “Día del Negro”, ocurrida en Bogotá el 20 de junio de 1943, que representó la ocasión para fundar la primera organización de gente negra en Colombia: el Club Negro de Colombia (sobre el “Día del Negro”, ver Zapata Olivella 1992, Prescott 2007, Pisano 2008 y 2010). Como declaró el mismo Díaz en una entrevista al periódico *El Liberal*, la organización tenía como objetivo estimular la incorporación de la población negra a la vida colectiva, a través de la exaltación de los valores negros que habían estado presentes en la vida del país, y la lucha contra el “sentimiento de inferioridad” que afectaba tanto a la gente negra como a los indígenas (*El Liberal*, 21 de junio de 1943).

El “Día del Negro” y el Club Negro de Colombia no tuvieron éxito. La manifestación, en efecto, fue acusada de ser ‘incomprensible’ y ‘peligrosa’, dado que, según los comentarios de la prensa, hubiera podido traer a Colombia un problema supuestamente desconocido, el de la discriminación racial. En cuanto al Club Negro, desapareció en poco tiempo. Sin embargo, ambos representaron un

---

4 De acuerdo con Green (1996 y 2000), Gaitán respetó la convención colombiana de ignorar la “raza” como argumento de movilización política. Sin embargo, éste fue un argumento omnipresente, aunque silencioso, en su movimiento, hasta el punto que lo define como *dark movement* (movimiento de gente oscura). En efecto, muchos términos utilizados por la retórica de ese movimiento tenían un significado que remontaba tanto a las relaciones de clase como a las relaciones raciales: “pueblo”, “país nacional” (y sus opuestos, “oligarquías y “país político”), “chusma”, “plebeyo” indicaban no solamente la ubicación de las personas en el orden de clases, sino también en la jerarquía racial de la nación. Así, la elite, la “oligarquía”, el “país político”, representaban el sector dominante, fenotípicamente claro, o que aspiraba a ser tal, como demostraban sus intentos de blanquear la población y su convicción de que esto llevaría el progreso en el país. Por el contrario, el “pueblo”, el “país nacional”, eran los sectores “mulatos” y “mestizos” (Green 2000), pero también negros e indígenas que, aunque diferentes entre ellos, tenían en común el hecho de ser subordinados y apartados del poder (ver también Pisano 2010).

importante intento de reflexión sobre la condición de la gente negra colombiana y de encontrar una solución a sus problemas, aunque con los límites originados por un contexto que hacía difícil proponer reivindicaciones con bases étnico-raciales. Esta experiencia fue fuertemente afectada por factores como su adhesión a la idea de 'igualdad racial' para explicar las relaciones raciales en Colombia y su falta de cuestionamiento del sistema que producía el racismo y la discriminación. Por lo tanto, el programa de la organización quedó esencialmente esbozado y sus propuestas quedaron genéricas e incomprensibles, llevando así a su desaparición.

En los años siguientes, el objetivo de mejorar las condiciones de la gente negra fue perseguido, tanto por Díaz como por otros miembros del Club Negro, a través de la actividad política y en un nivel más regional que nacional. En particular, como representantes del Norte del Cauca,<sup>5</sup> Díaz, así como sus sucesores en la Cámara de Representantes, Arquímedes y Marino Viveros, trataron de lograr el acceso de esa población a servicios básicos como la educación, la salud y la construcción de infraestructuras. Además, se comprometieron en la defensa del cultivo del cacao, producto que había garantizado una cierta estabilidad económica y la posibilidad de ascenso social para muchas familias negras de la región (Pisano 2009 y 2010).

### **'Ser negro' y 'ser colombiano': Natanael Díaz y la 'democracia racial'**

Hemos mencionado que el Club Negro de Colombia dio una interpretación de las relaciones raciales, que expresaba su adhesión a la idea armónica e igualitaria desarrollada históricamente en este país. Su manifiesto, publicado en *El Tiempo* el 29 de junio de 1943 fue muy probablemente escrito, total o parcialmente, por Natanael Díaz. En ello se afirmaba la contribución de la gente negra en la construcción de la sociedad americana, se denunciaba la existencia del prejuicio racial en algunos países de América, particularmente en los Estados Unidos, y se declaraba la necesidad de que la gente negra tomara parte activa en el perfeccionamiento de la democracia. En lo que tenía que ver con Colombia, el manifiesto describía de manera idílica las relaciones raciales: de acuerdo con el documento, aquí la gente negra viviría con las demás 'razas' en un 'ambiente de igualdad'. Por lo tanto, el país era puesto como un ejemplo para aquellos, como los Estados Unidos, donde por el contrario los derechos de esta población estaban fuertemente limitados por la existencia del prejuicio racial (*El Tiempo*, 29 de junio de 1943).

El tema de las relaciones raciales aparece en varios escritos y declaraciones de Díaz publicados en la prensa colombiana a lo largo de los años cuarenta. Uno de

---

5 Con la expansión del cultivo del cacao y el surgimiento de una burguesía negra, el norte del Cauca logró cierta independencia política y económica de la capital del Departamento del Cauca, Popayán. De acuerdo con Hurtado (2008), uno de los objetivos de la dirigencia nortecaucana fue el logro de la autonomía respecto a la capital, que se expresó en la elección de representantes propios.

ellos es la entrevista que dio al periódico *El Liberal* el 22 de junio de 1943 para explicar los objetivos del Club Negro de Colombia. En abril de ese mismo año, además, *El Tiempo* había publicado un artículo de su autoría, el “Mensaje de un negro colombiano a Mr Wallace, vicepresidente de los Estados Unidos”, escrito con ocasión de la llegada a Colombia del vicepresidente de Franklin Delano Roosevelt. Cinco años después, Díaz volvió al tema en un documento publicado en la revista *El Sábado*, titulado “Discurso de un negro colombiano sobre la discriminación racial”. Finalmente, considero que, por la semejanza en el estilo de escritura, así como por los temas tratados, se pueda atribuir a Natanael Díaz un escrito anónimo publicado el 25 de abril de 1943 en el periódico santandereano *Vanguardia Liberal*, titulado “Dolor humano del negro” e inspirado, como el “Mensaje a Wallace”, por la visita del vicepresidente de los Estados Unidos.

Todos estos documentos tienen una estructura argumentativa parecida: la denuncia de la discriminación racial en los Estados Unidos y la exaltación de la democracia, política y racial que caracterizaría a Colombia. En lo que tiene que ver con Colombia, el análisis más complejo es el contenido en la entrevista a *El Liberal*. En ella, Díaz negó rotundamente que en este país existiese discriminación racial, e indicó como prueba el hecho de que se hubiese podido organizar una manifestación como el “Día del Negro”. A propósito de la manifestación afirmó que:

Lo que nosotros hicimos el domingo es la ratificación clara de que en Colombia no hay prejuicios raciales, porque de haberlos, una veintena de negros no habría podido gritar vivas a la democracia sin que los perturbaran. Hemos querido, eso sí, que nuestra actitud se refleje en una o en otra forma sobre los Estados Unidos, en que sí hay prejuicio racial, prejuicio que no solamente abarca a los negros sino a los latinoamericanos todos (*El Liberal*, 22 de junio de 1943).

Sin embargo, al hablar de los objetivos del Club Negro, dejó entender que en realidad existía una serie de problemas que afectaban de manera particular a las minorías raciales del país. Declaró:

Creemos que la raza negra, más que ninguna otra, le debe a la democracia el sostenimiento de sus derechos. Por eso también creemos que si aspiramos a que la democracia superviva, debemos hacernos partícipes de la lucha que se efectúa ahora en el mundo, en orden al logro y sostenimiento de los ideales democráticos, para lo cual necesitamos que el sentimiento de inferioridad que ha obrado sobre nuestra psicología como un peso tremendo, desaparezca. Y entendemos que uno de los medios de hacerlo desaparecer es este de poder gritar “viva la raza negra” si no con orgullo, a lo menos con complacencia [...] El día que ni los negros, ni los indios, ni los mulatos tengan en Colombia sentimiento de inferioridad, y, consiguientemente se sientan incorporados a la colectividad, ese día nuestro país habrá avanzado

definitivamente. Este es el problema que toca resolver a los encargados de la educación (*El Liberal*, 22 de junio de 1943).

De acuerdo con Díaz, la desaparición de este “sentimiento de inferioridad” estaba relacionada tanto con el surgimiento de un movimiento de gente negra como con el involucramiento del Estado:

Nosotros quisiéramos que en cada lugar en donde haya negros los organismos oficiales iniciaran una campaña de incorporación a la vida colectiva, valiéndose para ello de la exaltación de los valores negros que han actuado en la vida del país, y luchando por todos los medios, para que el negro y el indio no sigan sintiéndose inferiores. Sería interesante la fundación del Club Negro [...] en donde nuestros hombres blancos y negros pudieran enseñar una verdad que seguramente jugaría papel importante en la grandeza de Colombia (*El Liberal*, 22 de junio de 1943).

En consecuencia, Díaz parece compartir la idea de la ‘democracia racial’ existente en Colombia. Sin embargo, los objetivos del Club Negro que él describió dejaban entender que la igualdad que la ‘democracia racial’ garantizaría no era tal y que las minorías negra e indígena estaban en una condición de desventaja respecto al resto de la población. En el caso de la gente negra, ella no participaba plenamente en la vida del país. De la misma manera, dejaba entender que los ‘valores negros’ (concepto cuyo significado no especificó), aunque habían estado constantemente presentes en la historia del país, no habían sido suficientemente valorados por parte del sector educativo.

En lo que tiene que ver con el ‘sentimiento de inferioridad’, Díaz no analizó cuál fuese su origen. Contrariamente a Frantz Fanon, que unos años después analizará el ‘complejo de inferioridad’ de la gente negra martiniquesa con base en su subordinación económica y en la interiorización de los estereotipos negativos construidos sobre ella (Fanon, 1968), en las ideas de Díaz ello aparece como un fenómeno que nació al interior de la gente negra y no como algo provocado por una larga historia de opresión y discriminación, en la que el argumento de la supuesta ‘inferioridad’ de esta población fue una de las bases para justificar su esclavización, discriminación y marginación.

Por un lado, entonces, Díaz parece compartir la idea de ‘democracia racial’ producida por el mestizaje. Por el otro, propuso algunas ideas que rompían con las lógicas del estado ‘mestizo’. En un momento en el cual, como hemos visto, las ideas de homologación impuestas por la idea del mestizaje invisibilizaban a la gente negra, negándole un rol de elemento específico de la sociedad con sus problemas y sus características, objetivos como la exaltación de los valores negros y la lucha contra el ‘sentimiento de inferioridad’ trataban de estimular un sentimiento de pertenencia común originada por el color de piel, que no

debía ser vivido como elemento de desventaja, sino como fuente de autoestima o, en las palabras de Díaz, como ‘complacencia’. Es más, se solicitaba que fuera aquel mismo estado ‘mestizo’, que había tenido un rol determinante en la invisibilización de la gente negra, el que se hiciera cargo de sus problemas, dándole visibilidad y proporcionando a sus componentes las herramientas para lograr esa ‘complacencia’.

El pensamiento de Natanael Díaz aparece entonces como dividido entre la denuncia de la condición de desventaja en la cual se encontraba la población negra y la exaltación de un sistema de relaciones raciales que garantizaría su igualdad respecto al resto de la población colombiana. Esta contradicción puede ser explicada teniendo en cuenta las dos pertenencias que este intelectual expresó, y que hizo evidentes en el mensaje a Wallace de 1943 y en el discurso sobre la discriminación racial de 1948: el ser ‘negro’, pero también (y, tal vez, sobre todo) el ser ‘colombiano’. En cuanto ‘negro’, él se reconocía como miembro de un grupo (étnico-)racial, caracterizado por una historia de opresión que remontaba a la esclavitud y que había desarrollado ‘valores’ propios; en cuanto ‘colombiano’, se reconocía en una identidad nacional que desde el punto de vista racial se fundaba en una ideología igualitaria y homologante que, a partir del mestizaje, cuestionaba cualquier clasificación en una identidad diferenciada (Cunin 2002: 290).

Su pensamiento de este periodo parece tratar de conciliar estas dos identidades. La definición de ‘negro colombiano’ puede ser interpretada como un intento de demostrar que se podía ser ‘negro’ y ‘colombiano’ al mismo tiempo, y que la idea del mestizaje que está detrás del ‘ser colombiano’ podía incluir a su interior otras identidades. Sin embargo, la identidad nacional, el ‘ser colombiano’, terminó prevaleciendo, lo cual llevó a la negación de la existencia del prejuicio y de la discriminación racial en Colombia que emerge en todos los documentos analizados. En cuanto ‘colombiano’, Díaz se consideraba ciudadano de un país que se representaba como democrático, tanto desde el punto de vista político como racial. Es significativo que en ambos documentos los problemas del racismo y de la discriminación racial son atribuidos a los Estados Unidos, donde desde finales del siglo XIX se había instaurado un régimen abiertamente segregacionista que en Colombia era desconocido. Por el contrario, tanto Colombia como toda América Latina son descritas como caracterizadas por una “hermosa igualdad racial”, en la cual los elementos blancos, negros e indígenas “comparten los mismos ideales” (*El Tiempo*, 22 de abril de 1943) y “conviven fraternamente” (*El Sábado*, 10 de abril de 1948). Es más, el artículo anónimo publicado en *Vanguardia Liberal*, y que como hemos dicho anteriormente, muy probablemente fue escrito por Díaz, describe al ‘negro’ como un “hijo predilecto de la patria [...] igual al blanco en derechos, en amistad y en sentimientos” (*Vanguardia Liberal*, 25 de abril de 1943).

¿Creía realmente Natanael Díaz en la ‘democracia racial’ y en la inexistencia de la discriminación en Colombia? Los escritos que publicó en los años cuarenta

proporcionan elementos ambiguos. En su mayoría, ellos repiten las afirmaciones que se han relatado. Solamente en uno, una entrevista al político chocoano Diego Luis Córdoba, publicada en 1947, menciona un episodio de discriminación que había vivido en su niñez, cuando su maestra lo había tildado de 'negro bruto' por no lograr aprender a escribir con buena caligrafía (*El Sábado*, 9 de agosto de 1947). Natanael Díaz, entonces, conocía el problema de la discriminación, pero en la mayoría de sus escritos lo negaba ¿Por qué?

En su análisis del pensamiento racial de Natanael Díaz entre 1943 y 1947, el crítico literario Laurence Prescott atribuye esta negación del racismo a una estrategia que le permitiese aprovechar la ocasión de hacerse conocer en todo el país como vocero de la gente negra sin generar reacciones hostiles que hubieran llegado con una denuncia abierta de la discriminación racial en el país (Prescott, 2007).<sup>6</sup> Considero que esta teoría pueda explicar sólo parcialmente la cuestión: de hecho, es cierto que en países dominados por la idea de 'democracia racial', como Colombia y Brasil, todo tipo de reivindicación autónoma de los grupos étnico-raciales generó la acusación de llevar al país tensiones raciales que supuestamente eran desconocidas (para el caso de Brasil, cfr. Degler 1971). El Club Negro de Colombia fue un claro ejemplo de esto. Sin embargo, considero que para entender las razones que llevaron Díaz a negar el problema del racismo es necesario tener en cuenta otros factores, como por ejemplo la influencia de los grupos dominantes en el pensamiento de los grupos dominados. Es decir, el mestizaje y la idea aparentemente igualitaria de las relaciones raciales eran compartidos también por al menos una parte de las personas negras, como demuestra el debate ocurrido en el periódico brasileño *Diário Trabalhista* en 1947, en el cual tanto intelectuales como lectores habían expresado su adhesión a estas ideas (Guimarães y Macedo 2007).<sup>7</sup> Es mi opinión que en Colombia pasó algo parecido: en un contexto aparentemente igualitario, frente a un ejemplo de racismo de estado como el que operaba en Estados Unidos, encontrar las herramientas para reconocer y argumentar las desigualdades con base étnico-racial representaba una tarea de difícil solución, que afectó considerablemente los análisis de Natanael Díaz sobre este problema y lo llevó a ver el racismo donde era más evidente, en los Estados Unidos, y no donde actuaba de manera sutil y muchas veces de difícil percepción, como en Colombia.

A esto se añade otro factor que tiene una importancia fundamental en el pensamiento de Natanael Díaz: el de las múltiples identidades que se atribuía. Ya hemos hablado de su identidad como 'negro' y como 'colombiano'. Al menos en el discurso sobre la discriminación racial, aparece una tercera: la de 'latino'. El documento fue escrito con ocasión de la IX Conferencia Panamericana, que

---

6 Agradezco al señor Daniel Mera, de la Fundación Color de Colombia, por haberme facilitado el acceso a este escrito.

7 Agradezco a Franklin Gil Hernández, del Centro Latinoamericano de Sexualidad y Derechos Humanos (CLAM), por haberme facilitado el acceso a este documento.

tuvo lugar en Bogotá en abril de 1948, y estaba dirigido a los delegados a la Conferencia, en particular al delegado estadounidense Marshall. Como en el manifiesto del Club Negro de Colombia, allá Díaz denunció el hecho de que el sistema capitalista se basaba en la esclavización de los deportados de África, e insistió en la participación de la gente negra en la construcción de los países de América y en la liberación de las colonias:

Bajo el imperio del bárbaro sistema esclavista, y luego, en la era de la libertad, los negros, más que ninguno otro grupo racial, hemos contribuido al dominio de América. Todo lo monumental que hay en ella, las murallas y los palacios de los virreyes, los templos y los caminos, los puertos innumerables de sus océanos, el desarrollo de su riqueza agrícola, fueron construidos por mano de negros engrillados y marcados o pagados con salarios misérrimos. No hay en la edad contemporánea ninguna manifestación de superación humana que no tenga su raíz remota en la esclavitud de los negros [...] Desde Alaska hasta la Tierra del Fuego, transitaron los esclavos llevando sobre sus anchas espaldas heridas el progreso para los otros. La historia, que suele ser muda cuando se trata de hombres negros extraordinarios, nos dice cómo ha sido de brillante nuestro papel cuando fue posible que los otros permitieran nuestra actuación. Todos los ejércitos de la Libertad que marcharon en América hacia los sitios de las batallas definitivas para su independencia, llevaban en sus filas hombres negros que, a tiempo que daban con su eurítmico paso una más emocionante expresión a las marchas guerreras, construían una más alta y nueva categoría del heroísmo (*El Sábado*, 10 de abril de 1948).

De manera parecida al manifiesto del Club Negro de Colombia, el “Discurso de un negro colombiano sobre la discriminación racial” exaltó el sistema igualitario que caracterizaría a todos los países de América Latina y que sería producido por el mestizaje:

En todos los países de la América Latina, y en el amanecer de su independencia, se hizo la libertad de los esclavos y se asimiló su sangre fresca, fuerte y llena de energías creadoras [...] Quizá en esta circunstancia de ser América un pueblo producto de la combinación de muchas razas repose la razón para que siempre vivamos sus habitantes definitivamente dispuestos a entregarlo todo por la igualdad de los hombres (*El Sábado*, 10 de abril de 1948).

Como para muchas personas de la época, también para Natanael Díaz la mezcla racial indicaba la propensión de América Latina a la igualdad y a una democracia que era política y racial al mismo tiempo. Es más, el mestizaje representaba el medio para lograr la unidad del continente. Sin embargo, denunció que este objetivo estaba dificultado por la existencia de la discriminación racial. La explicación de este concepto ilustra el significado que se le atribuía. Explicó:

Uno de los más grandes [problemas de América] –el más grave de ellos quizá– es ese de la discriminación racial, que afecta no sólo a los norteamericanos negros –dieciséis millones, ya os dije– sino a los habitantes de América Latina, mestizos todos, ya que, como es sabido por vosotros, a muchos de estos se persigue y se obstaculiza en la gran nación del Norte (*El Sábado*, 10 de abril de 1948).

A este propósito, Díaz denunció el peligro que la existencia de la discriminación racial representaba para la unidad del continente. Como emerge también en el fragmento citado anteriormente, la discriminación afectaba a todos los habitantes de América Latina, que eran sometidos a un proceso de racialización por parte de la potencia del norte:

Nadie podrá desconocer, honorables delegados, que se ha establecido artificialmente una diferenciación etnológica entre los americanos del norte y los de centro y sur –diferenciación en la cual algunos imperialistas del Norte edificaron la razón de su dominio. El mundo anglosajón, desde los tiempos en que el conde Gobineau y el señor Chamberlain expusieron sus inaceptables teorías de superioridad racial, ha venido creyendo en que efectivamente esa superioridad existe [...] En los Estados Unidos hay una porción del pueblo norteamericano que cree justificadas esas tesis, de suyo profundamente antidemocráticas. Y las han aplicado en muchos casos en las relaciones con América Latina (*El Sábado*, 10 de abril de 1948).

El ‘problema racial’, entonces, no era solamente un problema interno de los Estados Unidos, sino un problema de carácter continental, dado que la misma relación entre el norte y el sur del continente se fundaba en el prejuicio racial: los ‘blancos’ del norte querían dominar sobre los ‘no-blancos’ del sur. En ese documento aparece entonces una nueva dimensión racial que abarcaba a todos los pueblos latinoamericanos en una única categoría, la de ‘latino’, que en una jerarquía racial global estaba en una posición de subordinación a los blancos.<sup>8</sup> Para Natanael Díaz, los latinoamericanos tenían una clara connotación racial: eran

---

8 De acuerdo con Mignolo (2007), la ‘latinidad’ representa una identidad transnacional que surgió originalmente en Europa y que unía a los países del sur de ese continente que se consideraban herederos del Imperio Romano. Este concepto se trasladó en el siglo XIX a América Latina, donde asumió una connotación marcadamente racial. En efecto, como consecuencia del proceso de mestizaje, los ‘latinos’ de América del Sur no encajaban en el modelo racial del siglo XIX. Por esta razón, América Latina se volvió una categoría racial, que sin embargo no estaba definida en términos de sangre o de color de piel sino según su estatus marginal en relación con Europa del Sur.

Cabe señalar que la ‘latinidad’ fue adoptada también por los intelectuales criollos para autodefinirse en contraposición a los Estados Unidos. De hecho, de acuerdo con McGuinness el concepto de ‘latinidad’ surgió en la década de 1850 en relación con los conflictos sobre el control de Panamá entre el gobierno colombiano y el de los Estados

mestizos, es decir no-blancos y por lo tanto, en su conjunto, víctimas potenciales o efectivas de racismo por parte de los blancos de los Estados Unidos.<sup>9</sup> El racismo era el que los Estados Unidos ejercían en contra de la gente negra que vivía en su territorio, pero también en contra de las poblaciones de América Latina. En lo que tenía que ver con las relaciones raciales al interior de América Latina, el mestizaje lo hacía imposible, dado que rompía la 'línea de color' y garantizaba la convivencia armoniosa de los distintos grupos étnico-raciales.

De hecho, en ese periodo las ideas de Natanael Díaz fueron influenciadas por las del intelectual mexicano José Vasconcelos sobre el mestizaje como elemento de origen de una 'raza cósmica', que representaría una síntesis entre las 'razas' blanca, negra e indígena, y que era considerado la peculiaridad de América Latina respecto a la ideología de 'pureza racial' en que se fundaban los Estados Unidos (Vasconcelos 1995).<sup>10</sup> En efecto, tanto en manifiesto del Club Negro de Colombia como en el mensaje a Wallace y en el discurso sobre la discriminación racial, América es definida como "continente cósmico", y lo era en cuanto acá se habría logrado una convivencia armoniosa entre los distintos grupos étnico-raciales, que favorecía su integración en la vida de las distintas naciones. En este sentido los Estados Unidos, con su política racista hacia su población negra y hacia la población latina, representaría una especie de anomalía en el continente, dado que se apartaba de la 'armonía racial' que lo caracterizaba. Análogamente a Vasconcelos, además, Díaz parece plantear la existencia de 'dos Américas': una que a partir del mestizaje tenía como fundamento la armonía racial e integraba sus minorías en la sociedad; otra que no solamente discriminaba sus minorías raciales

---

Unidos. En esa ocasión, emergió claramente la contraposición entre una 'raza anglosajona' y una 'raza latina' (McGuinness 2003, Mignolo 2004).

- 9 Un concepto parecido de 'latinidad' se encuentra también en la prensa socialista colombiana de mediados de los años cuarenta. En particular, entre 1942 y 1945 el periódico *Diario Popular* denunció varias veces episodios de 'discriminación racial' actuados por parte de la embajada y de algunas multinacionales estadounidense en contra de los trabajadores colombianos. Allá también, los colombianos aparecen como una categoría racializada, víctima en su conjunto de la discriminación racial actuada por la potencia del norte. Al ser 'latinos', los colombianos están insertados en una categoría no-blanca que les da una precisa posición en la jerarquía de 'razas', es decir, que en su conjunto son vistos como sujetos subordinados. En lo que tiene que ver con las relaciones raciales al interior del país, esos artículos retomaban generalmente una posición tradicional y afirmaban que en este país los conflictos eran generados por la pertenencia política y no por la pertenencia racial de sus habitantes (Pisano 2010).
- 10 La contraposición entre América Latina y Estados Unidos aparece también en la obra de Vasconcelos, quien describió a América como un continente dividido en dos civilizaciones: una, la estadounidense, que aspiraba al predominio exclusivo del blanco, tanto en su interior como en un nivel global, y por esta razón había exterminado a los indígenas y prohibido las uniones interraciales; la otra, la latinoamericana, que por el contrario estaba formando una 'raza nueva, raza de síntesis', que aspiraba a englobar y expresar todas sus componentes y por esta razón estimulaba las relaciones interraciales (Vasconcelos 1995).

sino que justificaba su derecho a dominar en la parte meridional del continente basándose en su supuesta superioridad racial.

La ideología del mestizaje tuvo entonces una fuerte influencia en el pensamiento de Natanael Díaz. Para él, sobre todo desde el punto de vista cultural, Colombia era una nación 'mestiza'. Sin embargo, su concepción del mestizaje cultural refleja la dificultad de pensar en la gente negra como un elemento particular: es decir, ella tenía unas características peculiares como el color de piel y algunos problemas específicos como el 'sentimiento de inferioridad' de los cuales se ha hablado, pero no era considerada como un elemento distinto desde el punto de vista cultural. Por el contrario, esta característica era atribuida a los pueblos indígenas. A este propósito, es significativa una ponencia sobre un proyecto de ley para la creación de colonias vacacionales en el parque arqueológico de San Agustín que Díaz presentó en la Cámara de Representante en 1945. En ella, el parlamentario analizó lo que consideraba el problema cultural de Colombia, caracterizada por un 'complejo de inferioridad' que la llevaba a tener como punto de referencia la cultura europea, descuidando la que habían producido las poblaciones aborígenes locales. En un fragmento se preguntó:

¿Dónde el motivo, dónde la razón de ese complejo? Desde la época de la conquista, el indio ocupa un lugar de menosprecio y de abandono, menosprecio y abandono que ha venido afirmándose a través de los tiempos. Pero es cierto igualmente que de esos indios descendemos. El punto de vista que trajeron los españoles en relación con la cultura, sumergió, por entenderla huérfana de todo significado, la cultura de los indios. Todo lo realizado por ellos se entendió minúsculo y desvalorizado. Y nosotros, sus descendientes, hemos sublimado nuestro complejo despreciando todo lo que hicieron nuestros antepasados (*Anales del Congreso*, 11 de diciembre de 1945).

Inspirándose en el movimiento indigenista mexicano, Díaz invitó a que Colombia se diera cuenta que era un 'pueblo mestizo' y que rescatara las culturas indígenas precolombinas que habían vivido en este territorio, como la de San Agustín. La solución de ese 'complejo de inferioridad' generado por la dominación española y por el eurocentrismo de las clases dirigentes, arraigaba en el rescate de esa cultura indígena:

Si nosotros recogemos esta juventud mestiza, mulata y negra de nuestro pueblo, y la llevamos a esos sitios de grandeza indecible, a efecto de que en presencia de las obras de arte se pregunten y obtengan la real respuesta de quién hizo eso, es natural que cada un día va perdiendo fuerza ese sentimiento de inferioridad y afirmándose por el efecto contrario, una seguridad de nuestra entidad etnológica (*Anales del Congreso*, 11 de diciembre de 1945).

En su concepción del mestizaje cultural, Díaz parece tener una idea conforme a la expresada en esa época por varios intelectuales y periodistas, en la cual la formación del pueblo colombiano se atribuía al componente español e indígena, excluyendo el componente negro (Pisano 2010). De hecho, en su discurso, si por un lado se exaltan las culturas indígenas y el indigenismo mexicano, nada se dice de las expresiones culturales de la gente negra. Él reconoce la existencia de una juventud ‘mulata y negra’ en la población colombiana, pero no le atribuye características culturales específicas: culturalmente, ellas son parte de la ‘raza colombiana’, mestiza y descendiente de los indígenas.

Es interesante destacar la denuncia del ‘menosprecio y abandono’ que afectaba a la población indígena. Como se ha dicho en el primer apartado, la negación de una ‘otredad’ cultural de la gente negra fue determinante para invisibilizar su carácter específico en la sociedad colombiana. En el caso de los indígenas, por el contrario, el reconocimiento de dicha ‘otredad’ les permitió actuar, aunque en un lugar menospreciado, en el marco de la nación (Friedemann 1992, Cunin 2003). Con base en el documento analizado, se podría plantear que este reconocimiento facilitó esbozar un discurso sobre su marginación y discriminación de manera más abierta que para la gente negra. En efecto, a partir de las reflexiones sobre el descuido de la cultura indígena y del lugar que, ocasionalmente, se le atribuía en los orígenes del pueblo colombiano (Castillo 2007), Díaz pudo elaborar unas consideraciones generales sobre su marginación en la vida y en la cultura de la nación. Esto no fue posible en el caso de la gente negra: la dificultad de atribuirle características culturales propias implicó también la dificultad de denunciar el ‘menosprecio y abandono’ que padecía por parte del estado. Como veremos en el próximo apartado, sólo veinte años después Díaz planteará argumentos parecidos en relación con la gente negra.

### **¿La puesta en discusión de la ‘democracia racial’? El pensamiento de Natanael Díaz en 1960**

Como hemos visto, en los años cuarenta el pensamiento de Natanael Díaz aparece dividido entre una adhesión a la concepción tradicional de las relaciones raciales, que consideraban a Colombia ajena al problema del prejuicio y de la discriminación, y la conciencia, más o menos clara, de la existencia de algunos problemas específicos de esta población, cuyo origen no fue profundizado, probablemente por la influencia del mito de la ‘democracia racial’ y la comparación con el sistema estadounidense.

Su pensamiento acerca de las relaciones raciales parece cambiar a inicio de los años sesenta. No se han encontrado escritos de Díaz sobre la cuestión como los de los años cuarenta. Su expresión queda registrada en algunos discursos y en una propuesta de ley que presentó en 1960, durante su último periodo parlamentario, en los cuales emerge claramente la denuncia de la desventaja de la población

negra en la sociedad colombiana y la escasa consideración que se tenía de su contribución en la construcción de la nación. La falta de documentación no permite reconstruir las razones de este cambio en el pensamiento de Díaz. Probablemente, él también fue influenciado por acontecimientos internacionales como la lucha contra la segregación llevada a cabo por el movimiento de los derechos civiles en Estados Unidos y la lucha del movimiento anti-apartheid en Sur África, que posteriormente influenciarán el surgimiento del movimiento afrocolombiano (Agudelo 2005: 172). Lo cierto es que, en varias de sus intervenciones, su análisis de la condición de la población negra colombiana aparece mucho menos optimista que la que había expresado casi veinte años antes.

Es importante destacar también una importante diferencia en su discurso sobre la cuestión racial en esa época. Si en los años cuarenta ello se fundó sustancialmente en una comparación entre el funcionamiento de las relaciones raciales en Estados Unidos y en Colombia, ahora esta comparación está ausente: el discurso de Díaz se enfoca totalmente en la situación de la gente negra en el país, y a través del análisis de factores como su menor acceso a servicios como la educación y la salud, llega a la conclusión que están relacionados con una forma de racismo actuado por el Estado hacia esta minoría.

Un primer argumento que emerge en sus intervenciones en el Congreso en este periodo es la denuncia de la escasa consideración de la contribución de la gente negra en la construcción de la nación, en particular en el proceso de independencia. En un discurso pronunciado en la Cámara de Representante en julio de 1960, Díaz criticó la falta de reconocimiento de la contribución del 'pueblo' en esos acontecimientos, haciendo énfasis en varias partes en la gente negra:

Estamos [...] celebrando el Sesquicentenario, y [...] en ninguno de los programas que se han llevado en estos días se ha tomado en cuenta al pueblo [...] ¿Dónde está el monumento a ese negrito que pasando el Páramo de Pisba no tenía más calor sobre sus espaldas desnudas que el fuego que hacía crecer en su sangre el amor por la libertad? [...] ¿Dónde está, compañeros Representantes, el monumento a los esclavos negros que en la noche se evadían de la hacienda, de la casa grande o de la senzala, y se iban a acrecer los ejércitos libertadores? (*Anales del Congreso*, 5 de agosto de 1960).

Para Díaz, la gente negra era parte de aquellos 'hombres sin nombres' que habían desaparecido del relato de la historia oficial sobre el surgimiento de la nación, la cual, dejaba entender, para ellos no había funcionado como para los demás. Aunque no hablara abiertamente de discriminación racial, quedaba claro que la gente negra representaba un componente invisibilizado de la nación.

Los documentos que permiten reconstruir mejor las ideas de Natanael Díaz sobre la discriminación padecida por la gente negra son su propuesta de ley

para la celebración del cincuentenario de Puerto Tejada y sus intervenciones en el debate para su aprobación. La propuesta, presentada en septiembre de 1960, solicitaba el apoyo del estado para la realización de varias obras públicas en ese municipio. En particular, insistía en algunos aspectos relacionados con la educación: por ejemplo, solicitaba la creación de una escuela de artes y oficios que hubiera proporcionado educación gratuita a los estudiantes de los Municipios de Puerto Tejada, Santander de Quilichao, Caloto, Corinto, Miranda, Buenos Aires, Caldono y Toribío, y que el estado costeara los estudios de todos los estudiantes de Puerto Tejada que en ese momento estaban cursando estudios de bachillerato o universitarios en las ciudades del país, así como los de tres profesionales puertejadeños que hubiesen querido especializarse en el exterior, con la condición de que éstos, a su regreso en Colombia, prestaran servicio en la ciudad (*Anales del Congreso*, 16 de septiembre de 1960).

En la exposición de motivos, Díaz justificó las medidas sobre la educación con el deseo demostrado históricamente por los habitantes del Norte del Cauca, de proyectarse culturalmente a través del estudio para contribuir al crecimiento de la nación. Explicó:

Pertenecientes, en su mayoría a la raza negra, un impulso extraordinario dirigió sus pasos por los colegios y universidades. Parecía como si entendiendo la deuda de la Patria por la libertad de sus mayores, buscasen, a tiempo que sus padres en el surco, el acrecimiento de la riqueza nacional en los ámbitos de la inteligencia y de las disciplinas mentales (*Anales del Congreso*, 16 de septiembre de 1960).

Al mismo tiempo, denunció las dificultades que habían acompañado el ascenso de los estudiantes nortecaucanos: “Hay hijos de Puerto Tejada que han logrado destacarse notoriamente, a pesar de que las viejas concepciones prejuiciales de ancestro habían presentado a dichas gentes como incapaces de ser sujetos activos de cultura” (*Anales del Congreso*, 16 de septiembre de 1960). En las palabras del parlamentario, el prejuicio había generado una política discriminatoria, que se expresaba particularmente en un ámbito fundamental como la educación:

Gente inteligente la que habita la población de que hablamos [Puerto Tejada], se ha visto frustrada en su apetencia por la cultura, a causa de no tener un colegio que les permita a los escolares que terminaron su escuela primaria, proseguir en el camino de la culturalización. Tampoco, por este aspecto, los gobiernos centrales han hecho nada por Puerto Tejada. Dijérase que *una apátrida actitud discriminatoria ha afectado las relaciones entre dicho Municipio y las entidades estatales superiores*. (*Anales del Congreso*, 16 de septiembre de 1960; el énfasis es nuestro).

En estos fragmentos emergen algunos elementos que, a partir de la pertenencia racial de los habitantes de Puerto Tejada, proponen una reflexión sobre la condición de la

gente negra. Primero, los puertejadeños no son simplemente ciudadanos, sino que están marcados por su color de piel: en su mayoría son personas negras. Segundo, la pertenencia racial había generado una serie de prejuicios, según los cuales era considerada intelectualmente inferior y por eso incapaz de participar de la vida del país. Tercero, estos prejuicios se expresaban también en política de estado, cuya actitud discriminatoria dificultaba aún más sus posibilidades de mejoramiento.

El discurso que estamos analizando se refería particularmente a la población nortecaucana. Sin embargo, es mi opinión que pueda ser extendido a toda la población negra del país, por la cual el estímulo de la educación se volvió un instrumento para favorecer su ascenso social y su integración, como también para desmentir los imaginarios inferiorizantes que la habían tenido al margen de la sociedad (Pisano 2009). Es evidente, entonces, que para esa época Díaz parece haber dejado el mito de la 'democracia racial': para él, ahora la gente negra no tenía las mismas oportunidades de participar en la vida del país. El mismo estado, más bien que ser el otorgador de iguales derechos, aparece ahora como causa de esa política discriminatoria. En este sentido, Díaz denunció la existencia de una 'deuda' del estado hacia la población negra; y las medidas propuestas por el proyecto de ley, tanto en el sector educativo como en la construcción de infraestructuras, son consideradas como un medio de pagarla. Se podría afirmar que en esa ocasión Díaz planteó un discurso de reparación que anteriormente hubiera sido impensable. Retomando las dos categorías que considero fundamentales en su pensamiento, la de 'negro' y la de 'colombiano', se puede decir que ellas siguen teniendo una grande importancia. Esquematisando, el 'negro' sigue siendo también 'colombiano', pero, contrariamente a sus consideraciones pasadas, Díaz evidencia que no es un 'colombiano' como los demás, sino un ciudadano puesto en una posición de marginación y discriminación. Si anteriormente la igualdad era considerada un hecho adquirido, aunque de manera contradictoria, ahora esta contradicción desaparece: la igualdad no es un objetivo logrado sino para lograr.

Durante el debate para la aprobación de la ley, Díaz volvió a mencionar la situación de la gente negra en otras dos ocasiones. La primera, fue un discurso que pronunció en septiembre de 1960 en la Comisión V de la Cámara de Representantes. Tras haber denunciado las pésimas condiciones en que se encontraba Puerto Tejada, él afirmó que, a través de esa ley:

La Nación se enfrenta a ayudarle a un pueblo importante, porque tiene una gente, y me excusan que haga alusión a mi raza, que no le ha creado ningún problema al país, sino que se ha propuesto luchar y defender y crecer buscando la manera de devolverle a la Patria lo que la Patria nos ha hecho, dándonos la libertad, una libertad por cierto muy precaria, digo, si la Nación no nos ayuda (*Anales del Congreso*, 4 de noviembre de 1960).

Este fragmento es interesante por varias razones. Primero, el discurso traspasa los límites territoriales de la ley para tratar una cuestión que involucra a toda la gente

negra, de la cual destaca la voluntad de contribuir en la vida de la nación como medio para devolver la libertad que había recibido con la abolición de la esclavitud. Sin embargo, denuncia la precariedad de esa libertad debido a la falta de apoyo del Estado hacia esa población. Es más, Díaz parece consciente del hecho de que estaba proponiendo un argumento nuevo en la política colombiana, el de la 'raza', que hasta entonces los políticos negros habían enfrentado de manera indirecta, generalmente a través de factores como la clase (Pisano, 2010). Considero que el hecho de que se excuse por nombrarla representa la conciencia de que estaba rompiendo el equilibrio, aunque precario, impuesto por la ideología del mestizaje, y que había invisibilizado ese factor como elemento de desventaja de determinadas partes de la población. En ese discurso, la 'raza' se vuelve un argumento de reivindicación política que rompía con los mecanismos de ocultamiento del problema utilizados hasta entonces.

La condición de la gente negra colombiana fue uno de los argumentos que Díaz trató en el discurso que pronunció en la Comisión V con ocasión de la aprobación en primer debate de su propuesta de ley. Al expresar su satisfacción por el éxito de la ley declaró:

Desde el punto de vista racial es, creo, la primera tentativa que se hace de corresponder a la raza negra [...] por el esfuerzo que ha hecho allá [en Puerto Tejada]; nosotros a la Nación no le causamos ninguna mortificación desde el punto de vista de administración pública, porque puede afirmarse que es muy escaso el número de negros empleados en la Nación, en el Municipio y en el Departamento, pero ahí estamos vigilando la libertad y las demás instituciones democráticas sobre las que descansa la organización de la República, y en todos los instantes en que ha sido solicitada nuestra colaboración para esa defensa, hemos estado listos a dársela, en la medida de nuestras fuerzas (*Anales del Congreso*, 22 de diciembre de 1960).

Una vez más, Díaz resaltaba el lugar de la gente negra en la construcción de la nación, pero hacía énfasis también en su escasa participación en la vida del país. Sin embargo, la causa de esta ausencia ya no era atribuida a un 'sentimiento de inferioridad' de origen desconocido, sino a un sistema de racismo estructural que se lo impedía. Claro está que, como se puede ver, el término 'discriminación' aparece raras veces en los discursos que hemos relatados, pero el contenido y los argumentos presentados en ellos son prueba de un cambio sustancial ocurrido en el pensamiento de Natanael Díaz sobre la condición de la gente negra y, de manera indirecta, sobre el sistema de relaciones raciales que existía en el país. Los discursos y el proyecto de ley presentado en 1960 aparecen como una puesta en discusión, no tanto sobre el concepto sino sobre las dinámicas de la 'democracia racial'.

Es interesante destacar que este discurso fue llevado a cabo a partir de una problemática particular, la de un municipio con mayoría de población negra como

Puerto Tejada. Sin embargo, ella parece volverse sólo un ejemplo más evidente de una discriminación que afectaba a toda esta minoría: su falta de oportunidades, su marginación respecto a la vida nacional, los prejuicios que ella padecía eran los mismos que sufría la gente negra en su conjunto. Aunque indirectamente, Díaz puso en evidencia que la ‘democracia racial’ que había exaltado en los años cuarenta no funcionaba y que la ideología supuestamente igualitaria que la sustentaba era sólo una fachada, detrás de la cual existían elementos que mostraban que no tenían los mismos derechos y las mismas oportunidades de otros.

### **A manera de conclusión**

El pensamiento de Natanael Díaz es emblemático de las dinámicas de las relaciones raciales en Colombia y de la manera en que ellas fueron percibidas al menos por una parte de la población negra. Al mismo tiempo, en ello se pueden ver los cambios que empezaron a ocurrir a lo largo de la primera mitad del siglo XX en el discurso sobre la posición de la gente negra en la sociedad colombiana.

En los años cuarenta, se centró principalmente en proponer una contraposición entre las dinámicas evidentemente racistas y segregacionistas de los Estados Unidos y las aparentemente igualitarias que caracterizaban las relaciones raciales en Colombia. En esta comparación, el racismo fue localizado allí donde funcionaba de manera más evidente, mientras fue negado donde su funcionamiento se basaba sobre todo en las prácticas cotidianas y no en políticas de estado.

Al mismo tiempo, Díaz puso en evidencia el hecho de que existían problemas específicos de la gente negra: ella no participaba suficientemente en la vida del país por causa del ‘sentimiento de inferioridad’ que la afectaba. Sin embargo, el prejuicio racial y el racismo no fueron utilizados como elemento de explicación de esta condición. La negación del problema del racismo tiene un origen complejo, que remonta a la idea del mestizaje como sistema igualitario, que consideraba todos los elementos de su población como ‘ciudadanos’ (= colombianos), aparentemente sin tener en cuenta de las diferencias étnico-raciales. El pensamiento de Díaz propone seguramente una valorización de la pertenencia (étnico)-racial, del ‘ser negro’, y trata de conciliarla con la otra, el ‘ser colombiano’. Su misma idea del mestizaje, más bien que ser una teoría de homologación de la diferencia, se presenta como una teoría que la valoriza. En este sentido, para él el mestizaje no lleva a la desaparición de las identidades específicas, sino al reconocimiento de su efectiva igualdad: existen ciudadanos negros, cuya diversidad debe ser reconocida por el mismo estado.

Sin embargo, su pensamiento de los años cuarenta revela también la dificultad de crear un discurso identitario alrededor de la ‘raza’ en un contexto dominado por el mestizaje. De hecho, en muchos casos las ideas de Díaz terminan repitiendo las dinámicas del mestizaje: es así que el ‘ser colombiano’ prevalece sobre el ‘ser negro’, lo cual dificulta el análisis de la condición peculiar de esta población.

Estas ideas cambian significativamente en los años sesenta. Ahora, el discurso de Natanael Díaz rompe abiertamente con las dinámicas de ocultamiento del racismo y hasta lo lleva como argumento político al Congreso. Su propuesta de ley sobre el cincuentenario de Puerto Tejada y sus intervenciones en los debates para su aprobación revelan una denuncia de las condiciones de marginación y de exclusión producidas por el racismo. Es más, el mismo racismo es interpretado veladamente como una política de estado, que se expresaba de manera más evidente en una región, como el Norte del Cauca, donde la gente negra representaba la mayoría de la población, pero que involucraba a este sector de la sociedad colombiana de manera general.

Al desaparecer la comparación con los Estados Unidos, se hace más evidente la manera en que funciona localmente el racismo: no en una política abierta de segregación y discriminación, sino a través de la exclusión de servicios básicos como la educación y la salud, pero también en el menosprecio de la contribución de la gente negra en la historia y en la vida de la nación.

En el pensamiento de Díaz de los años sesenta emerge de manera clara otro elemento que había sido esbozado anteriormente por este intelectual: la responsabilidad del Estado en esta situación. Una importante novedad es el planteamiento que él hace de una política de reparación, que al favorecer el acceso a los servicios básicos hubiera dado a la gente negra la posibilidad de conquistar una igualdad que hasta entonces se expresaba sólo teóricamente.

Las ideas de Natanael Díaz, por lo tanto, presentan elementos innovadores en el discurso sobre la condición de la población negra. Por lo que tiene que ver con los temas del racismo y de la discriminación, este trabajo ha tratado de historizarlos para entender la manera peculiar en que fueron tratados en sus obras. Al mismo tiempo, ya desde los años cuarenta este personaje propuso temas, como la intervención del Estado en la solución de los problemas de la gente negra, la participación de ésta en la construcción de la nación, y, en los años sesenta, la denuncia más abierta del problema de la discriminación y hasta un programa que se podría definir de reparación, que posteriormente entrarán en la agenda del movimiento afrocolombiano. Una historia del pensamiento producido por miembros de esta minoría, por lo tanto, debe reconocer la contribución de este intelectual, que hasta ahora queda en gran medida desconocida.

## Referencias citadas

Agudelo, Carlos

2005 *Retos del multiculturalismo en Colombia. Política y poblaciones negras*. Medellín: La Carreta Social.

- 2000 "Comportamiento electoral en poblaciones negras: algunos elementos para el análisis". En: Nelly Rivas, Teodora Hurtado Saa y Carlos Agudelo, *Impactos de la Ley 70 y dinámicas políticas locales de las poblaciones afrocolombianas: estudios de caso*. Documento de trabajo N 50. Cali: Cidse-Universidad del Valle. pp. 64-142.
- Ayala Diago, César Augusto  
1997 "Mentalidad, discursos y política en Puerto Tejada durante la primera mitad del siglo XX". En: Francisco Zuluaga (ed.), *Puerto Tejada 100 años*. pp. 107-146. Alcaldía de Puerto Tejada.
- Bernal Jiménez, Rafael  
1949 *La educación, he ahí el problema*. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional.
- Castillo, Luis Carlos  
2007 *Etnicidad y nación. El desafío de la diversidad en Colombia*. Cali: Programa Editorial de la Universidad del Valle.
- Cunin, Elisabeh  
2002 "Asimilación, multiculturalismo y mestizaje: formas y transformaciones de la relación con el otro en Cartagena". En: Claudia Mosquera, Mauricio Pardo y Odile Hoffmann (eds.), *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias*. pp. 279-294. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-ICAHN-IRD- ILSA.
- 2003 *Identidades a flor de piel. Lo "negro" entre apariencias y pertenencias: categorías raciales y mestizaje en Cartagena*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia-Universidad de los Andes-Instituto Francés de Estudios Andinos-Observatorio del Caribe Colombiano.
- Degler, Carl  
1971 *Neither Black nor White. Slavery and Race Relations in Brazil and the United States*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Fanon, Frantz  
1968 *Piel negra, máscaras blancas*. La Habana: Instituto del Libro.
- Friedemann, Nina S. de.  
1992 Negros en Colombia: identidad e invisibilidad. *América Negra*. (3): 25-35.
- Gómez, Laureano  
[1928] 1970 *Interrogantes sobre el progreso de Colombia*. Bogotá: Editorial Revista Colombiana.
- Green, John  
2000 Left Liberalism and Race in the Evolution of Colombian Popular National Identity. *The Americas*. 57 (1): 95-124.
- 1996 'Vibrations of the Collective': The Popular Ideology of Gaitanismo on Colombia's Atlantic Coast, 1944-1948. *The Hispanic American Historical Review*. 72 (2): 283-311.

- Guimarães, Antonio Sergio Alfredo y Marcio Macedo  
2007 "A democracia racial negra dos anos 1940". Conferencia presentada en el seminario internacional "Fábrica de Ideias: 10 anos de experiencia". Salvador de Bahía, agosto de 2007.
- Hering, M. S.  
2010 *Sombras y ambivalencias de la igualdad y la libertad en Colombia a principios del siglo XIX*. En prensa.
- Hurtado Saa, Teodora  
2008 "Globalización, transformaciones en la economía rural y movimientos sociales agrarios". Informe de avance del proyecto "Política y movimiento social agrario en un contexto de transformación de comunidades negras semirurales". CLACSO.
- Jiménez López, Miguel  
1920 "Primera conferencia". En: López de Mesa, *Los problemas de la raza en Colombia*. Bogotá: Linotipos-El Espectador.
- Lasso, Marixa  
2007 Un mito republicano de armonía racial: raza y patriotismo en Colombia, 1810-1812. *Revista de Estudios Sociales*. (27): 32-45.
- Mc Guinness, Aims  
2003 "Searching for 'Latin America': race and sovereignty in the Americas in the 1850s". En: N. Appelbaum, A. S. McPherson, K. A. Roseblatt (eds.). *The idea of race in modern Latin America*. Chappell Hill: University of North Carolina Press
- Mignolo, Walter  
2007 *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Múnera, Alfonso  
2005 Mestizaje: un proyecto racista. *Semana*, junio 27, p. 204.
- Pisano, Pietro  
2010 "Liderazgo político negro en Colombia 1943-1964". Tesis de Maestría en Historia no publicada (en fase de finalización). Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá.  
2009 "Educar para liberar. La educación en el pensamiento político negro en la primera mitad del siglo XX. Los casos chocoanos y nortecaucanos". Ponencia presentada en el Seminario Internacional de Estudios Culturales: la construcción de conocimiento en América Latina y el Caribe: entre lo local y lo global. Medellín, marzo de 2009.  
2008 "Un intento de visibilizar a la gente negra. La experiencia del Club Negro de Colombia (1943)". Ponencia presentada en el Seminario "Tradición y modernidad entre las comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras". Bogotá, septiembre de 2008.
- Prescott, Laurence  
2007 "El pensamiento racial de Natanael Díaz, 1943-1947: análisis e interpretación". Manuscrito.

Samper, José María

[1860] 1984 *Ensayo sobre las revoluciones políticas*. Bogotá: Editorial Incunables.

Urrea, Fernando y Teodora Hurtado

2004 "Políticas y movimiento social negro agrario en el norte del Cauca". En Oliver Barbary y Fernando Urrea (eds.), *Gente negra en Colombia. Dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*. pp. 359-391. Medellín: Lealón.

1999 "Imágenes sobre las transformaciones sociales en un "pueblo de negros": el caso de Puerto Tejada". En. Juana Camacho y Eduardo Restrepo (eds.), *De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. pp. 297-334. Bogotá: Fundación Natura-Ecofondo-Instituto Colombiano de Antropología.

Vasconcelos, José

[1925] 1995 *La raza cósmica*. Heredia: Centro de Estudios Generales, Universidad Nacional, Editorial Fundación UNA.

Wade, Peter

1997 *Gente negra, nación mestiza: las dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores-Ediciones Uniandes.

Zapata Olivella, Manuel

1992 *¡Levántate mulato! Por mi raza hablará el espíritu*. Bogotá: Rei Andes.

### *Artículos de prensa*

Cámara de Representantes

1960 Acta n.15 de la Comisión V de la Cámara de Representantes del día 27 de septiembre de 1960 (noviembre 4, 1960). *Anales del Congreso*, pp. 1597-1600.

Cámara de Representantes

1960 Acta n.27 de la Comisión V de la Cámara de Representantes del día 9 de noviembre de 1960 (diciembre 22, 1960). *Anales del Congreso*, pp. 2468-2469.

*El Liberal*

1943 La exaltación de la democracia buscan los negros colombianos (junio 22).

Club Negro de Colombia

1943 Los negros colombianos lanzan un manifiesto para la América. *El Tiempo* (junio 29).

Díaz, Natanael

1943 Mensaje de un negro colombiano a Mr Wallace, vicepresidente de los Estados Unidos. *El Tiempo*. (abril 22).

1945 Ponencia del honorable Representante Natanael Díaz, sobre el proyecto de ley "por la cual se dispone la fundación y construcción de una gran Colonia Nacional de Vacaciones Escolares, en terrenos del parque arqueológico de San Agustín". *Anales del Congreso*, pp. 2722-2723. (diciembre 11).

- 1947 Un negro visto por otro negro: Diego Luis Córdoba. *El Sábado*, n. 213, p. 2 y 11. (agosto 9)
- 1948 Discurso de un negro colombiano sobre la discriminación racial. *El Sábado*, n. 247, p. 3. (abril 10, 1948)
- 1960 Proyecto de ley “por la cual la Nación se asocia a la celebración del cincuentenario de Puerto Tejada y se ordena la construcción en dicha población de varias obras”. *Anales del Congreso*, 701-702. (septiembre 16).

# Políticas de la identidad



# “Raizal people is our name, self determination is the game”:<sup>1</sup> La reivindicación de la identidad raizal: una etnografía de la acción colectiva y los desafíos de la multiculturalidad

ANDREA LEIVA ESPITIA

## Introducción

La isla de San Andrés es un escenario donde conviven nativos e inmigrantes que habitan un espacio en el que confluyen distintas influencias. Estas ingresaron a la isla con los proyectos colonizadores británico y español, y diferentes oleadas de migración (personas de otras islas del Caribe, habitantes de la parte continental colombiana, sobre todo de la Costa Atlántica, así como norteamericanos, sirio-libaneses, entre otros).

Los eventos que explican esta heterogeneidad comenzaron aproximadamente en 1527, cuando se establecieron en la isla los Puritanos ingleses que constituyeron una corriente del protestantismo que se oponía a la Iglesia anglicana y “promulgaba la pureza de la religión” (Ratter 2001:58), estos llegaron a las islas buscando establecer nuevas colonias para practicar los preceptos de su creencia. Así mismo, pasaron por este territorio los comerciantes y contrabandistas ingleses y holandeses que disputaron el archipiélago con los españoles, los indios Miskito,<sup>2</sup> que iban esporádicamente a pescar y buscar alimento, así como esclavos llevados por los colonos desde otras islas del Caribe como Jamaica, Blue Fields en Nicaragua, Puerto Limón en Costa Rica, por nombrar algunos ejemplos. En la época republicana —bajo los preceptos de la Constitución de 1886, que se caracterizaba por promulgar medidas integracionistas— el gobierno colombiano implantó sus estructuras educativas, religiosas y jurídicas por medio de un proceso denominado la ‘colombianización’, que si bien

---

1 Frase extraída de un emblema de la protesta raizal.

2 Indígenas pertenecientes a la familia Miskito Sumo Matapalpa, que habitaban las costas de Centroamérica (Costa de Misquitos, lo que hoy en día es Nicaragua, Costa Rica y Panamá) (Parsons 1964, Vollmer 1997).

tuvo sus inicios en 1902, se estableció formalmente en 1912 con el ingreso de la misión católica capuchina, llegada directamente del departamento de Antioquia. Luego vendría en 1953 la declaración de San Andrés como Puerto Libre de impuestos durante el gobierno del general Rojas Pinilla. Éste impulsó aún más el crecimiento poblacional y las actividades comerciales de los nuevos habitantes. Para 1980 la población se incrementó por la llegada de inversión motivada por el narcotráfico.

Hoy en día, San Andrés es un territorio que reúne no solo nativos-isleños — descendientes de los esclavos liberados por los colonos ingleses, franceses y holandeses— sino también hijos de matrimonios entre nativos y ‘continentales’ y otros inmigrantes que han establecido sus familias en la isla.

Dentro de este carácter fluctuante de la historia y la conformación social de San Andrés —que como señala Losonczy (2002) es característico del Caribe— la convivencia de nativos e inmigrantes ha generado un conflicto cultural. Uno de los actores más representativos dentro de este escenario es el movimiento raizal, que surgió y se transformó discursiva y estructuralmente en medio de los cambios políticos, jurídicos, institucionales y sociales de la isla.

Con la Constitución de 1991, en la que se declaró a Colombia como un país pluriétnico y multicultural, dicho movimiento encontró un espacio jurídico para la legitimación de una ‘etnicidad<sup>3</sup> raizal’. Este espacio se materializó en el artículo 310 de la Constitución, que, entre otros aspectos, enuncia la necesidad de controlar la densidad poblacional y regular el uso del suelo “para proteger la identidad cultural de las comunidades nativas” y “garantizar la expresión constitucional de las comunidades nativas de San Andrés”.<sup>4</sup> Este nuevo estatuto, impulsó la idea de una ‘identidad raizal’, que es definida como el producto del pasado colonial y que según esta misma discursividad, ha sido afectada por los cambios sociales que introdujo el gobierno colombiano.

---

3 Gros define el proceso de etnicidad como “la reivindicación política de una identidad particular de naturaleza étnica” (2000: 118). En este trabajo se definen las identificaciones étnicas como aquellas “que usan las diferencias culturales que se han convertido en significantes en el curso del los encuentros entre los grupos” (Wade 1997: 17).

4 “El Departamento Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina se regirá, además de las normas previstas en la Constitución [...] por las normas especiales en materia administrativa [...] Se podrá limitar el ejercicio de los derechos de circulación y residencia, establecer controles a la densidad de población, regular el uso del suelo [...] con el fin de proteger la identidad cultural de las comunidades nativas y preservar el ambiente y los recursos naturales del archipiélago. Mediante la creación de los municipios [...] la Asamblea Departamental garantizará la expresión constitucional de las comunidades raizales de San Andrés [...]” (Artículo 310, Constitución Nacional de Colombia 1991).

Así las cosas, desde la perspectiva del presente artículo consideramos que el surgimiento y el desarrollo del movimiento raizal está inmerso dentro de un largo proceso de transformaciones políticas (que de manera concreta comienzan desde la adhesión del archipiélago a Colombia en 1822), las cuales lo han impulsado a transformar su discurso y legitimar procesos identitarios.

Para explicar lo anterior, este análisis se apoya en el modelo denominado “estructura de oportunidad política” propuesto por McAdam, McCarthy y Zald, según el cual “los cambios en cualquier aspecto del sistema político, crean nuevas oportunidades políticas para la acción colectiva” (1996: 34). A partir de este modelo se puede decir que, por un lado el movimiento raizal surgió en medio de las ‘oportunidades políticas’ que se presentaron en el desarrollo histórico de Colombia y más específicamente de la isla de San Andrés y, por otro, dichas oportunidades le han permitido redefinir y transformar su lucha en provecho de los cambios del sistema político como la Constitución de 1991.

En este discurso etnicista juega un papel muy relevante el “contexto caribeño-insular, no hispánico” (Hoetnik 1992) que configuró formas de vida bajo la influencia de los colonizadores y piratas ingleses, holandeses y franceses. Pero en la realidad cotidiana de San Andrés se combinan prácticas que permean este pasado colonial. Por ejemplo, la influencia que dejó el contacto con Norteamérica gracias a un intenso periodo (1870-1900) de intercambio comercial de nueces de coco entre la isla, así como el ingreso de la iglesia bautista de tradición norteamericana en la isla, que se expresa en el culto dominical por medio de la música, los documentos utilizados en los estudios bíblicos (que son aportados en gran parte por iglesias bautistas) y el lenguaje, las actitudes y el mensaje religioso. Por otro lado, existen nuevas generaciones de isleños (hijos de matrimonios entre isleños o entre continentales e isleños) que crecieron en una isla “colombianizada” y que, como dice Pedraza “los isleños de las nuevas generaciones son, como individuos, efecto de la instauración de esta discursividad [...] en la actualidad, su pensamiento, su cuerpo y sus deseos son el resultado de la implantación del nuevo orden” (1986: 134).

El proceso de redefinición de la identidad y de la reivindicación ha tenido lugar en medio de diferentes interacciones del movimiento raizal con otros actores como el estado, los habitantes de la isla de San Andrés (nativos y no nativos), otras poblaciones del Caribe insular, Organizaciones Internacionales, así como los movimientos negros e indígenas del país. Aunque el movimiento raizal reclama los derechos de la población nativa a partir de la reafirmación de su condición como una población diferente a otros grupos como las poblaciones negras o afrocolombianas de Colombia, también ha encontrado en estos grupos espacios de solidaridad y lucha con los cuales se vincula en ciertos momentos para fortalecer su reivindicación frente al estado colombiano, y en otros se aparta para movilizarse

con base en los elementos étnicos de su identidad raizal.<sup>5</sup> Estos encuentros son también consecuencia de la apertura de espacios de consulta legitimados por la Constitución Nacional de 1991 (como la Comisión Consultiva de Alto Nivel para Comunidades Negras), que están concebidos como instancias de diálogo entre el estado y los grupos étnicos. De estos participan tanto los representantes de las organizaciones negras y los raizales.

Así, 'identidad raizal' hace parte de un largo proceso de transformación de significados en medio de la lucha colectiva que abrió paso a la conformación de un sujeto cuya acción, entendida desde la perspectiva de Laclau (1985), reside en su capacidad para convertir las diferentes *posiciones del sujeto* (raza, género, cultura) en espacios de reivindicación colectiva. Estos procesos históricos han influido en la transformación de la lucha raizal, hasta tal punto que, actualmente, el movimiento raizal se identifica bajo la figura del movimiento social, dentro del cual confluyen diferentes líderes que representan distintas organizaciones de base.

En ese sentido, el movimiento raizal se entiende como un Nuevo Movimiento Social,<sup>6</sup> pues en lugar de constituir un sujeto colectivo de presión o interés, da cuenta de una variedad de discursos que confluyen en una identidad colectiva — que como veremos más adelante, no es compartida por toda la población isleña— y rompe con el paradigma tradicional de la acción colectiva, en el cual los actores se reducen a la idea de una totalidad que responde al orden establecido.

El presente análisis se basa en el trabajo de campo que realicé en la isla de san Andrés en 2004, el cual tuvo como resultado la tesis de maestría "*Man no sell yub birthright, man les go fight*", elaborada con el fin de optar a la maestría en antropología social de la Universidad de los Andes. Han pasado varios años desde la realización del trabajo de campo que lo sostiene; seguramente, muchos de los elementos de la reivindicación raizal han cambiado. Pues la acción colectiva va de la mano con los cambios en la estructura política y social del estado. No obstante, estas últimas transformaciones no se incluyen dentro de este artículo.

Teniendo en cuenta lo anterior, el primer objetivo de este artículo es mostrar cómo el movimiento raizal surgió y se desarrolló en medio de un contexto histórico que a su vez constituye una estructura política, dentro de la cual se

---

5 En este trabajo se plantea la necesidad de entender que la apropiación de la categoría de 'afrocolombianos' corresponde a la articulación de diferentes influencias de académicos, líderes cívicos de la movilización negra y representantes del estado, que a su vez han dado como resultado la figura de una 'comunidad negra o afrocolombiana' con elementos de un pasado compartido y la idea de una hermandad expresada en la categoría de 'comunidad' (Cfr. Restrepo 1997).

6 Entendido desde la perspectiva de Touraine como "el esfuerzo del individuo para transformar las experiencias vividas en la construcción de sí mismo como actor" (1996: 21).

presentaron oportunidades (como el cambio constitucional de 1991) que le han permitido a este actor renovarse y generar un discurso que encierra la idea de una 'etnicidad raizal', que retoma el pasado como referencia esencial de su identidad. En este proceso también se ponen en evidencia las interacciones del movimiento raizal con otros actores políticos y colectivos como los movimientos negros e indígenas, así como las organizaciones internacionales y el estado colombiano. Igualmente se ponen en evidencia aspectos de la reivindicación raizal como el significado que las/los líderes atribuyen al concepto de 'raizal' y los contenidos de la memoria histórica dentro del discurso de este movimiento, que funcionan como instrumentos de sus demandas.

El segundo objetivo es mostrar una aproximación a la etnografía del movimiento raizal. Ésta no se sitúa en un lugar específico, no es un espacio de encuentro; es una dispersión de líderes que podemos encontrar inmersos en una cotidianidad familiar o laboral, y no en una oficina permanente. Pero a pesar de su dispersión generan documentos, comunicados, tienen una página en internet y participan en eventos promovidos por el estado, organizan protestas y marchas pacíficas. De este modo han logrado socializar su discurso y dejar la impronta de la raizalidad entre los habitantes de la isla. Es entonces la etnografía de un proceso, de un lenguaje de lucha y de múltiples interacciones.

Por último, por medio de la puesta en escena de las particularidades de la reivindicación raizal en su interacción con otros actores sociales y políticos, se busca hacer una reflexión final sobre la atomización de espacios de la representación étnica como consecuencia de la declaración de Colombia como un país pluriétnico y multicultural a partir de la constitución de 1991. Pues aunque este proceso constituye un evento positivo en el camino al reconocimiento de la diversidad en Colombia, ha contribuido al retorno de los grupos étnicos a la idea de sectores encerrados en reivindicaciones que en algunos casos resultan esencialistas, en otros radicales, y en otros discordantes con los discursos y las prácticas locales de las poblaciones a las que dicen representar.

La primera parte de este artículo presenta al movimiento raizal, a partir de una breve historia de su conformación y los tipos de líderes que lo conforman. Posteriormente se muestra el proceso de interacción con otros actores (movimientos negros, indígenas, el estado y las organizaciones internacionales), para dar cuenta de la forma en la cual esta reivindicación se define y se transforma de acuerdo con el diálogo y los espacios abiertos por estos otros actores sociales. En tercer lugar se presentan algunos apuntes para una etnografía del movimiento raizal con base en mi experiencia durante el trabajo de campo que dio lugar al presente artículo. Por último, a manera de conclusión, se presenta una breve reflexión sobre el proceso de reivindicación del movimiento raizal y los nuevos desafíos, tanto para el reconocimiento étnico como para el análisis etnográfico que imponen la diversidad y la multiculturalidad.

## El movimiento raizal: historia, líderes y demandas

Aunque antes de 1960 existían luchas dispersas de reivindicación en San Andrés, fue hasta después de esta década que el movimiento raizal encontró un espacio de reivindicación en medio de los distintos procesos de movilización social en Colombia, entre ellos el de las comunidades negras. En el año de 1970 tuvieron lugar las primeras organizaciones de lucha negra, que se basaron en reivindicaciones afroamericanas y caribeñas —con figuras como Marcus Garvey y Martín Luther King— como elementos ideológicos para su reivindicación. Esta influencia surgió del acceso de algunos líderes raizales a las universidades norteamericanas, así como a aquellas del interior colombiano.<sup>7</sup> Así, la reivindicación raizal estuvo dirigida desde sus inicios por líderes intelectuales que tuvieron la posibilidad de conocer otras luchas externas que enmarcaron gran parte de su discurso reivindicativo en una estrecha relación con líderes y participantes en otros procesos, como la reivindicación de la población negra en Colombia. Uno de los líderes más importantes del movimiento raizal en la actualidad explica así este proceso:

Desde el comienzo estudié mucho la revolución de Jamaica y sus líderes, me centré en Marcus Garvey [...] En los años sesenta surgieron figuras como Martin Luther King, movimientos en África, [...] la gente negra fue tomando también conciencia sobre la situación en el país [...] En 1960, un grupo de muchachos chocoanos al que yo era muy allegado comenzó la lucha por los derechos del pueblo afrocolombiano [...].<sup>8</sup>

Este grupo se hizo visible bajo el nombre de “movimiento Sons of the Soil” o S.O.S.

### *El Movimiento S.O.S*

La historia de movimientos de reivindicación raizal se caracteriza por la discontinuidad de nombres y líderes. Uno de los actores colectivos más importantes en la historia de San Andrés es el S.O.S (*Sons of the soil*), que tuvo algunos antecedentes en otros movimientos, como el Movimiento Cívico Isleño y el Movimiento de Amplia Reivindicación (MAR), el cual se consolidó en 1982. El principal emblema de lucha para este movimiento fue en un comienzo la situación de sobrepoblación causada por las diferentes inmigraciones, principalmente de personas del interior de Colombia y del Caribe continental colombiano. La necesidad de diferenciarse frente a los habitantes no-nativos de la isla fue un factor clave para la reafirmación de la diferencia de los isleños frente a la población colombiana.

---

7 Uno de los líderes más emblemáticos del movimiento estudió en Norteamérica y estuvo cercano a los procesos de reivindicación que se desarrollaban en torno a la reivindicación negra en los Estados Unidos. Otro líder importante tuvo vínculos con un sector de la comunidad negra chocoana, educada, que comenzó a configurar la reivindicación negra en el país.

8 Testimonio de Juan Ramírez Dawkinsen, citado en Ramírez y Restrepo (2002).

La importancia del S.O.S en la historia de la reivindicación se basó en que permitió la apertura de un espacio para pensar la reivindicación isleña, basada en el sentimiento de 'invasión' al territorio insular por parte de los colombianos del continente. Adicionalmente, algunos de los líderes más importantes de este movimiento, junto con políticos de la isla, lograron la apertura de un espacio constitucional por medio de su participación y gestión en la Asamblea Constituyente de 1990, que desembocó en el establecimiento del artículo 310. Como se señaló en la introducción, éste permitió el reconocimiento de la población isleña de San Andrés como portadora de una 'identidad cultural' específica, y otorgó medidas especiales para la circulación y la residencia de las personas externas al archipiélago.

Además de la gestión llevada a cabo en la Asamblea Constituyente, el S.O.S tuvo un papel activo en la conformación de la OCCRE (Oficina de Control de Circulación y Residencia).<sup>9</sup> La apertura de esta oficina fue un paso importante para la reafirmación del sentimiento de pertenencia de los isleños a su territorio. Sin embargo, una de las expresiones más contundentes de la reivindicación del movimiento S.O.S fue la toma del aeropuerto Gustavo Rojas Pinilla de San Andrés en julio de 1999, en la cual estuvo involucrada tanto población civil, como pastores bautistas, además de los líderes del movimiento. Según uno de los actuales integrantes del movimiento:

La conocida toma del aeropuerto del 99 fue la manifestación más sonada después de siete manifestaciones hechas en dos meses, una de ellas con casi 8.000 personas. Esa manifestación tuvo una serie de peticiones al gobierno nacional, de las cuales algunas se han cumplido y otras no se han cumplido hasta la fecha. Hubo el desbloqueo del aeropuerto condicionado a que ya se había bloqueado el aeropuerto y que esto podía volver a ocurrir si el gobierno no atendía las peticiones. Una de estas peticiones es el problema de la sobrepoblación; de ahí nació la respuesta del gobierno nacional con el llamado "plan retorno"; esa fue una de las soluciones del gobierno nacional para cumplir esto. Hubo también respuesta en cuanto a la petición de tener un estatuto especial para los raizales, pues se inició la negociación hace más de dos años pero no concretaron nada y el gobierno nacional dejó el proceso abandonado.<sup>10</sup>

---

9 La creación de esta oficina redundó en la delimitación de derechos y restricciones para los habitantes del archipiélago. En un principio se crearon tres tipos de tarjetas de inmigración: la 'tarjeta dorada', la 'tarjeta gris' y la 'tarjeta azul'. La primera la portan quienes tienen la condición de isleños-nativos de la isla, la segunda pertenece a los residentes, y la tercera se les asigna a aquellos que se encuentran tramitando su residencia y tienen una condición de residentes 'provisionales' en las islas.

10 Entrevista, Isla de San Andrés, 17 de febrero de 2004.

El S.O.S abrió un espacio de lucha que ha sido muy importante en la reivindicación raizal. Según el testimonio de un inmigrante cercano a este proceso:

En los ochenta nace el S.O.S y toma una fuerza inusitada, las primeras manifestaciones de este movimiento eran desfiles, cuadas de gente, grandísimas. El S.O.S pedía control poblacional, y otra serie de reivindicaciones de tipo cultural [...] entonces este tipo de situaciones fue creciendo y el S.O.S las capitalizó [...] Todo esto, en las calles, en los corrillos se comenzó a convertir en un pensamiento común que el S.O.S patentizó.<sup>11</sup>

Entre 1999 y 2002, la historia del movimiento raizal estuvo identificada por brotes esporádicos de marchas, bloqueos y protestas que tuvieron su máxima expresión en junio de 2001. Los voceros más representativos del movimiento raizal en la época obstaculizaron el paso de vehículos hacia los territorios de la Loma y San Luis<sup>12</sup>, bloquearon la estación de gasolina de Texaco y realizaron otras acciones, en torno a dos exigencias esenciales: la reestructuración de la Oficina de Control para la Circulación y Residencia (OCCRE) y, por ende, la lucha contra la sobrepoblación de la isla a causa del ingreso desmedido de inmigrantes del interior del país.

Estas marchas constituyeron expresiones coyunturales de la lucha. Sin embargo, lograron generar espacios de representación y de diálogo con el estado colombiano desde un y fortalecer la lucha por medio de la incursión de los líderes religiosos de tradición protestante dentro del movimiento.

### *La influencia religiosa en la lucha civil y la transformación del movimiento raizal*

En el mismo periodo de reivindicación que se acaba de describir, el movimiento raizal hizo parte de un proceso de redefinición en su lucha. Pues la influencia de los pastores bautistas adquirió gran fuerza en la movilización raizal.<sup>13</sup> El liderazgo pasó de ser un espacio reservado para la participación civil, a contar con la participación activa de líderes religiosos.

El ingreso de dichos líderes a la reivindicación constituye un elemento de gran fuerza en la reafirmación de la identidad raizal por varias razones. La primera

---

11 Entrevista, Isla de San Andrés, 17 de enero de 2004.

12 Territorios tradicionalmente isleños.

13 La iglesia bautista hace parte del grupo de iglesias protestantes denominadas clásicas o históricas que emprendieron viajes hacia el Nuevo Mundo con la idea de liderar la lucha contra la iglesia Católica. En este sentido, la corriente bautista, se generó partir de la incursión del protestantismo histórico en Latinoamérica por medio de la inmigración europea y norteamericana que impulsó la conformación de pequeños grupos de creyentes, entre ellos, los de San Andrés. Las iglesias bautistas son independientes las unas de las otras y tienen la facultad de ser administradas de forma distinta entre sí.

es el contenido histórico y cultural que tiene la religión bautista dentro de la identidad raizal; pues su llegada a la isla fue anterior al catolicismo, por medio de los pobladores puritanos (primeros pobladores de la isla) y se institucionalizó posteriormente gracias al pastor Phillip Beekman Livingston (providenciano), quien constituyó una de las figuras 'liberadoras' y 'espirituales' de la historia del archipiélago. Este pastor solicitó en 1845, ante el Comité Bautista Americano de la Mission Home (Parsons 1964), la presencia bautista en San Andrés. En 1847 logró fundar la Primera Iglesia Bautista de la Loma.<sup>14</sup>

La segunda razón del ingreso de líderes religiosos a la reivindicación raizal se basa en que la iglesia bautista constituye un espacio fundamental para la conservación y la difusión del inglés y el creole.<sup>15</sup> El uso del inglés en el nivel institucional y de la lengua creole en el contexto cotidiano es defendido por la población raizal como parte de su identidad, y configura un elemento importante dentro del esquema educativo isleño (que tiene una fuerte influencia de la iglesia protestante, especialmente la iglesia bautista):

Aquí uno va a la iglesia, uno canta en inglés, lee en inglés, la iglesia es lo que ha influido y mantenido nuestra cultura. Como las iglesias son particulares, de la comunidad, ahí uno puede consolidar lo que piensa y canta. Las iglesias bautista y católica tienen culto en inglés y en español. Porque esta es una comunidad inglesa. Yo soy bautista. La iglesia que es pionera en San Andrés es la bautista, con los puritanos y el señor Livingston que vino acá a asentarse y de ahí siguió, pero desde los años 12 se arraigó más el catolicismo.<sup>16</sup>

En tercer lugar, se suma el rechazo histórico de los raizales a las estructuras religiosas y lingüísticas impuestas por Colombia en el proceso conocido como la "colombianización", acentuado a partir de 1912. Pues según los documentos de archivo en los que se basó Parsons (1964) para su análisis, la incursión del catolicismo en San Andrés fue un proceso muy difícil. Sin embargo, ingresó lentamente como parte del proyecto de ocupación continental en el archipiélago, por medio del cual se condicionó a la población residente con la obligación de aceptar la fe católica, para poder establecerse definitivamente en las islas. Así, la entrada de la religión católica y la lengua castellana en el archipiélago se percibe como un proceso impositivo, pues no sólo constituyó la introducción de un esquema desconocido por los nativos, sino que también abarcó un fuerte

---

14 La Loma ocupa la parte occidental y central de la isla. Tiene gran presencia de población 'nativa-isleña' de San Andrés. A pesar de que actualmente conviven allí muchas familias del interior, aún constituye un referente obligado para hablar de la 'pervivencia' de rasgos isleños como la arquitectura y los modos de vivienda.

15 Lengua que surgió de la combinación entre el léxico inglés y las lenguas africanas predominantes en Costa del Oro y el África Occidental (Friedemann 1989).

16 Entrevista con un líder raizal, Isla de San Andrés, 27 de febrero de 2004.

mecanismo de prohibición de la lengua criolla y el idioma inglés, tanto en los colegios del archipiélago como en el desarrollo de las relaciones formales y los documentos públicos:

El gobierno nacionalizó toda la educación en San Andrés, se tomó los edificios, los terrenos, todo, los maestros los cogió y los repartió e introdujo en las escuelas protestantes una mayoría de maestros continentales para asegurar que no se diera educación ni religión protestante. Eso ocurrió durante diez años y después devolvió los colegios [...] En estos diez años donde además se erradica el inglés de la escuela primaria, y sólo aparece en bachillerato como una materia de tres horas semanales, eso empieza a matar el inglés que quedaba, y solamente nos queda el refugio de las iglesias en donde se oye el servicio los sábados y domingos en las iglesias Adventista y Bautista en inglés, de resto el inglés se erradicó.<sup>17</sup>

Sin embargo, se debe tener en cuenta que en la actualidad el catolicismo se ha adaptado al contexto social y lingüístico de San Andrés, hasta tal punto que hay raizales que son católicos y existe el caso de un líder raizal que es pastor en una capilla católica. Esto hace parte de los procesos fluidos de sociabilidad y adaptación en medio de un contexto híbrido como la isla de San Andrés.

Desde el punto de vista de los líderes raizales, el ingreso de los pastores religiosos en el movimiento hizo parte de una petición de diferentes líderes cívicos para enmarcar la reivindicación raizal en la figura de una autoridad religiosa que tuviese credibilidad. Para otros, los pastores fueron quienes en un principio tuvieron la iniciativa de congregar al movimiento alrededor de la nueva unión para la movilización raizal.

Lo cierto es que la apertura de un espacio para los pastores en el proceso de reivindicación sugiere tres aspectos principales. El primero, el poder de cohesión que tienen los pastores en la vida cotidiana de los raizales. El segundo, la re-incursión de los líderes 'espirituales' en la vida civil, lo que según ellos es una mezcla de poder religioso y participación 'política'. El tercero, el papel de los líderes espirituales como generadores de principios identitarios que permiten reivindicarse políticamente e incrementar la condición esencialista de la etnicidad raizal (Leiva 2004).

De acuerdo con lo anterior, se puede decir que los líderes religiosos en la reivindicación raizal abrieron espacios de representación que resultaron oportunos para la redefinición y reafirmación de la identidad que reivindica el movimiento raizal. Esta participación fue resultado de un proceso gradual que

---

17 Entrevista con un líder raizal, Isla de San Andrés, febrero 12 de 2004.

culminó en la agrupación de varias organizaciones de base,<sup>18</sup> es decir, aquellos grupos de los que hacen parte únicamente 'raizales', que luchan específicamente por la reivindicación raizal.

Según McAdam (1982), las organizaciones de base aseguran la presencia de miembros y líderes que impulsan el surgimiento del movimiento y que son reconocidos dentro de la comunidad. Así, para la renovación del movimiento raizal, la congregación de organizaciones ya establecidas constituyó una estrategia de reclutamiento de líderes que han tenido alguna influencia dentro de la población isleña. Esta estrategia de reunión de miembros se fortaleció con el ingreso de otro tipo de integrantes que tienen una participación y credibilidad entre la población isleña, y estos son los pastores religiosos. Para explicar este proceso retomamos las palabras de uno de los líderes raizales: "En este movimiento confluyen cincuenta y tantos grupos y organizaciones de base, que trabajan en diferentes cosas y tienen un lugar común como la sombrilla que los cobija".<sup>19</sup>

Sin embargo, la participación de los pastores en la reivindicación no es un proceso nuevo, pues antes del Puerto Libre estos líderes tenían incidencia en la vida civil por medio de la participación en algunas funciones públicas y la resolución de conflictos. No obstante, esta re-incursión en el movimiento raizal tiene un papel formal y directo en un espacio colectivo de reivindicación.

La alianza no se redujo a la participación de los líderes religiosos, pues otros, establecidos desde los comienzos del movimiento raizal, continuaron haciendo parte del proceso. Así las cosas, no se puede hablar de un líder principal, pues dicho liderazgo es disperso y en algunos momentos se desdibuja en acciones aisladas por parte de los líderes. Estos voceros civiles se caracterizan por tener relevancia en la vida de la isla, constituyen actores tradicionales de la reivindicación en el archipiélago. Algunos han tenido la posibilidad de representar a los raizales en encuentros nacionales o internacionales. La mayoría son profesionales, y algunos de ellos han tenido la oportunidad de formarse en el exterior, particularmente en los Estados Unidos o en universidades de la parte continental de Colombia. Estos líderes comparten un sentimiento esencialista en el que la referencia al pasado es como el lugar ideal, que fue contaminado por los procesos de imposición económica, educativa y social de Colombia.<sup>20</sup> Este sentimiento se expresa en la nostalgia latente por la condición anterior de la isla:

---

18 Cuyo nombre omito por solicitud reciente de un líder raizal.

19 Entrevista, Isla de San Andrés, 20 de febrero de 2004.

20 Se tiene en cuenta la aproximación de Fuss (1989), quien afirma que el esencialismo se entiende como un sentimiento hacia la esencia real y verdadera de las cosas, es decir, la 'razón de ser' de una entidad dada.

Cuando yo era niño habíamos pocos habitantes: 6.000. La isla era muy diferente, era un paraíso en ese tiempo. Había gente con muchas propiedades, la mayoría de la gente era trabajadora raizal: casi la totalidad los habitantes, los funcionarios de la intendencia y de la alcaldía eran raizales. Éramos auto-suficientes, aunque había más pobres que ricos. En esa época casi todo el mundo se casaba, tenía su familia; ahora los hombres le temen al matrimonio porque no tienen donde vivir. Cuando llegó al presidente Rojas Pinilla comenzó a cambiar la isla inmediatamente. Comenzaron a tumbar los cocoteros y otros árboles propiedades de mis padres, que tenían diferentes fincas en diferentes partes. Estas fincas fueron incorporadas al aeropuerto, otras quedaron al lado de la pista; pero era un tiempo de grandes cambios en la isla y desde luego con el Puerto Libre. Yo fui a Estados Unidos a estudiar a los 21 años, estudié Matemáticas [...] volví aquí en forma permanente en el 74, hace treinta años. Siempre he visto que desde ese tiempo la isla se ha deteriorado; cuando yo llegué había 20-27.000 habitantes. Y yo pienso que debo hacer algo por la tierra que quiero; entonces empezamos con otros raizales a formar el movimiento cívico isleño en 1978, y después el S.O.S en el 82.<sup>21</sup>

El anterior testimonio es una manera de ilustrar el pensamiento sobre el pasado de la mayoría de líderes del movimiento. Este constituye una influencia permanente en la manera de definir y redefinir su condición de 'raizales', la cual tiene contenidos históricos que refuerzan el sentimiento de una condición anglo-caribeña.

La incursión religiosa en la reivindicación raizal abrió un espacio significativo dentro de la lucha y su significado. Sin embargo, también se presentaron diferencias entre algunos líderes religiosos y civiles, pues estos últimos pidieron a los pastores que su participación en la lucha no se redujera al espacio netamente religioso de las iglesias. Por otra parte, los líderes religiosos se quejaron de la distancia entre el lenguaje religioso y el lenguaje social, que caracterizaba al discurso de reivindicación de algunos líderes civiles. La preocupación principal de los pastores era que los líderes civiles orientaban la lucha hacia una dirección alejada de la oración y de la Biblia. Por su parte algunos líderes civiles temían que el movimiento se convirtiera en un espacio religioso y dejara de lado las reivindicaciones sociales a partir de las cuales fue concebido. Aunque algunos pastores se apartaron de la reivindicación raizal, otros siguen presentes y constituyen una presencia importante en la congregación de organizaciones.

### **¿Quién es raizal?: paradojas de la identidad colectiva**

La definición de lo raizal ha sido un proceso ligado de manera estrecha a la colonización y la incursión de nuevas formas religiosas, lingüísticas y educativas

---

21 Entrevista con uno de los líderes más destacados de la movilización, 10 de enero de 2004.

dentro de la isla. Es por esto que en este análisis la identidad raizal se reconoce como un proceso fluido y que no constituye el resultado de una intención *a priori*. Es un proceso de larga duración que desembocó en la definición de una identidad en medio de cambios políticos, históricos y discursivos.

En el trabajo de campo que llevé a cabo en el año 2004, conocí diferentes definiciones de lo que, según las personas de la isla —líderes, personas isleñas externas al movimiento raizal y habitantes que se presentan como seguidores del movimiento— consideran que es la ‘raizalidad’. Estas pusieron en evidencia la condición paradójica de dicha categoría. Pues gracias a la condición fluida de su historia, hay personas isleñas que provienen de matrimonios entre personas provenientes del interior colombiano y personas raizales.

Algunos líderes del movimiento raizal son descendientes de matrimonios mixtos, pero se definen como raizales por haber nacido en la isla, hablar la lengua ‘créole’ y compartir ancestros anglo-caribeños con otros miembros de la comunidad raizal. En este sentido, hay quienes reivindican el sentimiento de raizalidad como la principal herramienta para considerarse parte de esta identidad. Según uno de los líderes:

La palabra raizal es una particularidad de un grupo étnico, nosotros tenemos nuestros orígenes afro- anglo, una cultura distinta al resto del país, no solamente a la de los afro- descendientes sino a la de los mestizos, los indígenas; tenemos características particulares, nuestro carácter es mas bien afro-anglo-caribe, dada la circunstancia de nuestro origen.<sup>22</sup>

En un sentido más concreto, de acuerdo con la definición que se utiliza en el marco de la OCCRE, según un raizal, exdirector de esta oficina:

Raizal es alguien que ha nacido en el archipiélago, que posee relaciones culturales con el grupo originario, angloparlante, de ascendencia inglesa y de esclavos, que vive dentro del territorio, y alguien que, aunque haya estado por fuera por muchos años, ha estado vinculado por generaciones a la isla, y sigue asumiéndose como raizal.<sup>23</sup>

Por otro lado, hay personas externas al movimiento que no comparten la denominación de ‘raizales’. Son en general habitantes que han asimilado el proceso de incursión de Colombia como parte de su identidad isleña. Para ellos, lo raizal constituyó una estrategia para definir los vínculos directos con

---

22 Entrevista, 10 de enero de 2004.

23 Testimonio citado en Ramírez y Restrepo (2002).

El esencialismo hace parte de un proceso de ‘invención de la tradición’, que constituye una “respuesta a situaciones nuevas que adquiere forma por la referencia a situaciones del pasado” (Hobsbawm 1983: 2).

el territorio, estableciendo las relaciones ancestrales con éste para diferenciarse de los inmigrantes continentales que adquirieron derechos sobre la tierra en condición de residentes de la isla.

De acuerdo con lo anterior, se puede hablar de la 'instrumentalización' de esta identidad en la práctica de la reivindicación por la puesta en escena de elementos esencialistas, pues los raizales se basan en elementos del pasado que adquieren valor en el presente y los reivindican por medio de su autodefinición como raizales.<sup>24</sup> Según Fuss (1989), el esencialismo puede ser instrumental en la medida en que tiene 'efectos políticos'. En los raizales, este 'efecto político' (Dover y Rapaport 1996 y Gros 2000) se expresa por el intento de recuperar las memoria y las relaciones con unos ancestros, para reivindicarlos en el presente bajo la idea de una comunidad raizal. Esta auto-definición tiene un efecto claro y es la identificación con un territorio y la posibilidad de diferenciarse frente a la población colombiana y los otros grupos étnicos, para lograr espacios legales como el artículo 310 de la Constitución Política de 1991.

La discusión sobre lo raizal tiene implicaciones en el grado de representatividad que alcanza el movimiento dentro de la población isleña-nativa de San Andrés. Pues según el testimonio de algunas personas representativas de la población isleña que no se consideran raizales, el alcance del discurso de dicho actor colectivo raizal se reduce a un grupo cerrado de raizales y no a toda la población nativa de San Andrés. Según uno de estos isleños: "no todo el mundo se reconoce como raizal, más del 50% de los raizales tiene un padre continental, de esta manera discriminan a otros; ¿quién determina quién es raizal y quién no?".<sup>25</sup>

Así las cosas, la identidad raizal no es representativa de todos los habitantes isleños de la isla; se reduce a la representación de un grupo específico que comparte intereses y la idea de pertenencia a una comunidad. Para algunos, esta idea de comunidad es la referencia principal para considerar su pertenencia a una 'nación raizal'. Así lo expresa una simpatizante del movimiento raizal: "la nación de uno es donde uno nace, donde están los ancestros; yo me identifico con ser sanandresana raizal. Es como los indios, depende de los ancestros".<sup>26</sup>

---

24 Los efectos políticos de la movilización étnica han sido analizados por Dover y Rapaport (1996) y Gros (2000) para el caso indígena. Estos autores plantean que la resistencia indígena se basa en esquemas del pasado, como producto de una larga historia de 'acomodación' y resistencia a una sociedad dominante. Este hecho ha tenido fuertes implicaciones en el presente, y los indígenas se han apropiado de tradiciones de la era colonial como 'resguardo' y 'cabildo'.

25 Entrevista, Isla de San Andrés, 26 de enero de 2004.

26 Entrevista personal, Isla de San Andrés, marzo de 2004.

En este sentido, la identidad raizal nos remite a al concepto de ‘comunidad’ que, siguiendo a Losonczy fue un concepto: “propulsado dentro del discurso político contestatario de los años sesenta bajo la teología de la liberación para caracterizar los grupos en situación subalterna (2002: 182). Losonczy argumenta que dicho modelo de comunidad también estuvo influenciado por el modelo de etnicidad característico de la sociedad indígena tradicional (Losonczy 2002:183). En este mismo sentido, la autora afirma que las reconstrucciones identitarias promovidas por los estatutos en los que se apoyan estas poblaciones para acceder a derechos, ponen en escena una bipolaridad entre las ‘comunidades étnicas’ y la nación. Dentro de un territorio intercultural como lo es la isla de San Andrés, esta nación (colombiana) a la cual pertenece el archipiélago, es ajena al discurso del movimiento raizal, que en algunos casos se refiere a Colombia y al estado colombiano como una referencia externa a su historia y su conformación cultural. Mientras tanto, otros isleños-nativos no ponen en cuestión su nacionalidad colombiana y reconocen las particularidades de su historia y de la cercanía de sus prácticas culturales a las de otras poblaciones nativas del Caribe insular. La idea de una ‘comunidad étnica raizal’ en medio de la ‘oportunidad política’ constitucional, se ha alimentado a través del proceso histórico del diálogo, la negociación y el aprovechamiento de otros espacios de representación, que como se planteó en la introducción de este artículo, incluyen otros movimientos sociales como los indígenas y los negros, así como el estado colombiano y las Organizaciones Internacionales que generan marcos jurídicos de reconocimiento étnico.

### **El movimiento raizal al frente de los grupos étnicos de Colombia: encuentros, desencuentros y oportunidades políticas**

La Constitución de 1991 legitimó el sentido diverso de la ‘nación colombiana’. En este sentido, abrió la posibilidad de constituir espacios de lucha desde las posiciones étnicas que fueron aprovechadas por los grupos para reafirmar sus identidades étnicas. Siguiendo a Gros (2000), esta apertura dio lugar al surgimiento de distintas “comunidades imaginadas” que “son susceptibles de componerse y recomponerse en busca de legitimidad” (Gros 2000: 83). Esta condición diversa permitió que los procesos de reivindicación cultural que ya estaban constituidos como los de las comunidades negras y los grupos indígenas, así como el proceso raizal, adquirieran un espacio legítimo para su reafirmación desde el punto de vista étnico. Así mismo, otros procesos silenciosos aprovecharon también el espacio constitucional por medio de estrategias de recuperación cultural y reetnización.

#### *‘Lo negro’ como oportunidad*

La población que se autodefine como raizal, y más específicamente los líderes del movimiento raizal, hicieron parte de este proceso de ‘contagio’ de la declaración de alteridad (Gros 2000). Por su parte, los procesos organizativos de las comunidades

negras adquirieron por medio de la Constitución de 1991 un espacio discursivo legítimo para la reivindicación desde sus características culturales.<sup>27</sup>

Los raizales del movimiento han encontrado en los procesos colectivos de las comunidades negras, oportunidades que tienen dos direcciones: la primera, diferenciarse de estos grupos para reivindicar la particularidad de su ancestro anglo-caribeño y, la segunda, la posibilidad de actuar en medio de los espacios que ya han constituido las comunidades negras, para fortalecer su lucha en medio de 'lazos de solidaridad' y vínculos como grupos étnicos.

En este sentido, los raizales reivindican su identidad particular y la diferencia de la que —según algunas perspectivas— se entiende como 'afrocolombiana', pues consideran que más allá de las raíces africanas, la importancia de su identidad radica en los procesos que se generaron dentro de su territorio actual; así opina un líder raizal:

Yo pienso que en tanto a las raíces de África e Inglaterra es más importante lo que se desarrolla aquí, los afrocolombianos le dan más importancia al componente africano que nosotros; por lo menos por mi parte pienso más en la parte étnica; somos un grupo único con antecedentes en África e Inglaterra pero nos consideramos una etnia diferente a estas cosas.<sup>28</sup>

La lengua juega un papel muy importante como factor de identificación y diferenciación frente a los otros actores étnicos como las comunidades negras: "Nuestra particularidad étnica radica en que nuestras tradiciones, nuestra historia, nuestras costumbres, tienen diferencias radicales (frente a los grupos afrocolombianos) y nosotros tenemos una particularidad diferencial que es nuestra lengua".<sup>29</sup>

La identidad raizal se mueve, entonces, entre la necesidad de diferenciarse de los otros grupos étnicos de Colombia y lograr espacios legítimos de representación. Sin embargo, hay momentos en los que el movimiento en cuestión lucha y se vale de otros espacios étnicos para fortalecer su reivindicación y ser escuchado. A continuación se exponen los mecanismos de estas alianzas y las interacciones con los otros actores colectivos, con el fin de dar cuenta del carácter ambivalente de la reivindicación raizal.

---

27 Desde algunas perspectivas, como la de Friedemann (1993), el proceso de apertura a la diversidad de la Constitución de 1991 generó la 'visibilización' de algunos actores que antes eran invisibles ante el estado, como las comunidades negras. Desde la perspectiva del presente análisis, esta oportunidad no se puede entender como un proceso de 'visibilización', sino como un espacio que les permitió a estas comunidades reivindicarse desde una posición distinta a la raza.

28 Entrevista, Isla de San Andrés, 10 de enero de 2004.

29 Entrevista con un líder raizal, Isla de San Andrés, 10 de enero de 2004.

*El movimiento raizal y la acción colectiva  
de los movimientos negros*

La movilización en torno a la idea de un 'movimiento negro' ha generado elementos importantes como el Artículo Transitorio 55, que luego se transformó en la Ley 70 de Comunidades Negras. Por medio de este espacio legal, los grupos negros lograron articular espacios políticos de participación que el gobierno facilitó con la asignación de recursos (Oslender 2001). Según Pardo (2001) y Hurtado (2001) entre otros, no se puede hablar de un movimiento negro consolidado en el nivel regional, sino más bien de distintos espacios que luchan por intereses propios de tal manera que constituyen movimientos fragmentarios.<sup>30</sup> Esto resulta claro si se tiene en cuenta que las condiciones de lucha y los intereses de reivindicación en el nivel nacional son muy diferentes los unos de los otros.

El movimiento raizal se incluye en algunos casos como parte del movimiento negro dentro de la literatura relacionada; sin embargo, según Pardo (2001), los raizales no se han movilizado de manera coordinada con otras expresiones del movimiento negro. A pesar de esto, como se ha reiterado a lo largo de este análisis, el movimiento raizal se inserta en estos espacios para fortalecer su lucha. Así lo expresa uno de sus líderes:

Nuestra situación es completamente distinta a la del interior, nosotros nos salimos de la cuestión de afrocolombianos y tenemos diferencias. Yo soy miembro de la Comisión Pedagógica Nacional para Comunidades Negras y lucho con ellos, pero hay momentos en que tengo que apartarme y decir que en San Andrés esto no es igual [...] Los afrocolombianos son mayoría frente a nosotros, con su ayuda podemos lograr muchas cosas y los apoyo. Nuestra manera de ser es distinta, nuestra forma de pensar es diferente.<sup>31</sup>

Al mismo tiempo, admiten que frente a los espacios constitucionales con los que cuentan las comunidades negras, su población está en una gran desventaja. La siguiente es la intervención de un líder raizal en el Consejo Comunal realizado por el gobierno el 13 de marzo de 2004:

Señor Presidente: Nosotros hemos pedido luchar por el reconocimiento de nuestro estatus como grupo minoritario dentro del marco de la Constitución política de Colombia y los convenios internacionales, de ahí no hemos salido, porque somos respetuosos de la ley [...] queremos que respeten nuestra

---

30 Con esta afirmación no se está desconociendo el intento por consolidar un 'movimiento negro'; surgió el denominado Proceso de Comunidades Negras, dividido en dos partes: los grupos del Pacífico Sur y aquellos del Chocó (Hurtado 2001).

31 Entrevista, Isla de San Andrés, 26 de enero de 2004.

diferencia. Nuestros derechos civiles y políticos, económicos sociales y culturales están siendo vulnerados y no reconocidos. La expectativa del pueblo raizal fue, durante la Constituyente y después de la Constitución del 91, los artículos 7, y 10 y especialmente el 310, transitorio 55 para comunidades afrocolombianas y raizales; igualmente la Ley 70, la Ley 21 del 91 del convenio internacional del trabajo.<sup>32</sup> Señor Presidente, si revisamos todas estas disposiciones, el nativo raizal no está gozando de los privilegios constitucionales.<sup>33</sup>

En este sentido, los raizales utilizan los espacios jurídicos como la Ley 70, aunque ésta no se acomoda a su situación geográfica ni territorial para reivindicar su derecho al territorio, teniendo en cuenta las consecuencias de las acciones del estado colombiano, principalmente la declaración Puerto Libre, dentro de un territorio que históricamente sienten como propio:

Las condiciones de nosotros son diferentes, desde el principio de nuestra vida institucional la gente siempre tiene el derecho a la tierra. San Andrés no es tierra baldía. En la ley 70 se asume que a los pueblos pacíficos que han conservado sus costumbres el estado les reconoce sus derechos; aquí el Puerto Libre nos dejó sin tierras, que están ocupadas por continentales y deben ser recuperadas por el 'pueblo raizal'.<sup>34</sup>

Estos encuentros desencuentros con otros movimientos como los movimientos negros, no constituyen las únicas estrategias de fortalecimiento y reivindicación del movimiento raizal; existen otros espacios normativos que les permiten redefinirse y auto-denominarse de otras maneras, en provecho de coyunturas específicas. Un ejemplo de esto son los convenios internacionales, como el Convenio 169 de la OIT.<sup>35</sup> Siguiendo a Jackson y Warren (2005), ese convenio fue adoptado en medio de la presión de los estados latinoamericanos para lograr reformas neoliberales que permitieran promover la democratización, la liberación económica y la descentralización; en este sentido, la presión de las ONGs y otras organizaciones como las Naciones Unidas, resultó en el reconocimiento de los derechos basados en la diferencia por parte de los estados. Este hecho condujo a los activistas indígenas y a otros grupos a hacer sus reclamos con base en discursos sobre la tradición y la comunidad que tienen una relación directa con los discursos neoliberales de la comunidad solidaria y el capital social.

---

32 Es la aprobación a nivel nacional de la Ley 21 de 1991 para "pueblos indígenas y tribales" de la OIT. '

33 Grabación personal, Consejo comunal, marzo 13 de 2004.

34 Entrevista, Isla de San Andrés, 10 de enero de 2004.

35 Uno de los resultados más concretos de la 'interacción internacional' del movimiento con otros organismos y grupos de reivindicación, es la apropiación de una herramienta legal, denominada "Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes 1989-1999". Este documento define claramente los parámetros que caracterizan la definición de "pueblos indígenas y tribales".

*El Convenio 169 y la posibilidad de auto-denominarse 'pueblo indígena'*

El Convenio 169 permitió que ciertos grupos que reclaman derechos culturales dentro de un espacio nacional, luchan desde un escenario legítimo, en el que se auto-definen como 'pueblos' frente a otros que no comparten sus características. De forma similar al concepto de comunidad, el concepto de 'pueblos' juega un papel muy importante en la defensa de los derechos particulares de los grupos étnicos, y está respaldado en este caso por un marco internacional. Según Jackson y Warren (2005), muchos grupos étnicos de América Latina utilizan esta categoría porque les permite organizarse políticamente de una manera más efectiva que bajo la categoría de 'minoría' o 'grupo racial'.

Siguiendo a Hardt y Negri (2002), la categoría de 'pueblos' permite que grupos, como en este caso los raizales, fortalezcan la idea de una identidad compartida frente a un 'otro' del cual quieren diferenciarse. Resulta pertinente entonces, decir que la idea de un 'pueblo raizal' se puede entender como un intento por definir la comunidad raizal que hace parte de las distintas comunidades étnicas de la nación colombiana, que están legitimadas por la Constitución de 1991 (Gros 2000).

Dentro del proceso de auto-definición como 'pueblo', los líderes del movimiento raizal defienden su condición ancestral. Para definir aún más su diferencia, sumaron a su estrategia de reivindicación, otro elemento a su identidad como raizales: la condición de "Pueblo indígena" en el contexto del Convenio 169, que establece:

[...] el convenio se aplica a aquellos pueblos de países independientes considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que perteneció el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales [...] y que conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas o parte de ellas (1999: 5).

Esta redefinición de la reivindicación raizal se puede entender como una manera de aprovechar la 'oportunidad política' y el espacio legal del Convenio 169, que está respaldado internacionalmente, dado el agotamiento o la poca legitimidad que les brinda la legislación nacional.

Nosotros estuvimos aquí durante la colonización y estuvimos aquí organizados institucionalmente antes de la República; por eso se dice que nos adherimos a Colombia. La condición indígena no quiere decir aborígen, o el término peyorativo que identifica a los primeros pobladores como indios, y nosotros somos de descendencia tribal [...] entonces estamos cobijados bajo este convenio que determina situaciones geopolíticas de pueblo, estamos en una condición geopolítica con referencia a todo el

territorio nacional, entonces estamos cobijados como “pueblo indígena” conforme el Convenio 169 de 1989.<sup>36</sup>

Es importante aclarar que bajo la categoría de ‘pueblo indígena’, los raizales no se atribuyen la identidad de indígenas en el sentido tradicional que se refiere a los pueblos indios de América, sino al concepto de “*native indigenous people*” que les permite identificarse como los primeros habitantes permanentes del territorio insular. Sin embargo, como se ilustra más adelante, este término les permite luchar en medio de espacios de autogobierno, autonomía y autodeterminación, que ya están ganados por muchas poblaciones indígenas, pues la categoría de ‘pueblos’, tiene una relación directa con la lucha por el territorio, los recursos, la normatividad y el espacio administrativo (Jackson y Warren 2005: 554).<sup>37</sup> Según uno de los líderes raizales:

Lo de pueblo indígena raizal inició desde el año 2002. Dependiendo de cómo se tome el término, hay personas que consideran indígenas sólo a aquellos pueblos indios de América; si se toma otra definición, se considera el grupo autónomo del territorio que somos, el resultado de la colonización que hubo en el archipiélago. Por eso nos autodenominamos indígenas. Con esta auto denominación de indígenas heredamos muchos espacios ya ganados en la lucha indígena que es bien conocida y ha ganado mucho reconocimiento, son incluidos en muchas normas internacionales que aplicarían igual para nosotros.<sup>38</sup>

Entre los líderes del movimiento raizal existe el acuerdo sobre el significado y la utilidad que dentro de su lucha tiene la categoría de ‘pueblos indígenas’ o ‘indigenous people’; otra de las definiciones que hace uno de sus representantes es: “Indigenous people o pueblo indígena quiere decir que son los primeros pobladores, los tradicionales pobladores, los que tienen raíces en el territorio y los que dependen de ese territorio para permanecer como pueblo en esta tierra, esos son los mismo raizales”.<sup>39</sup>

Sin embargo, la autodenominación como ‘pueblo indígena’ a la cual se ha acogido el movimiento raizal, no es compartida por los habitantes que no se consideran raizales; algunos de ellos lo ven más como una estrategia para aprovechar políticamente la coyuntura que les brinda un espacio como el del Convenio 169 de la OIT. Así lo expresó uno de los grupos opositores al movimiento raizal, por medio de una carta enviada al Ministerio del interior, en el año 2001:

---

36 Entrevista a líder raizal, Isla de San Andrés, 10 de enero de 2004.

37 Siguiendo a Cojúj Cuxil (1994), Sieder (2002), y Kearney y Varese (1995)

38 Entrevista, Isla de San Andrés, 17 de febrero de 2004.

39 Entrevista, Isla de San Andrés, 15 de enero de 2004.

Por ningún motivo queremos ser considerados como población indígena, debido que, al igual que otras islas del Caribe, somos una “clase social” conformada por las migraciones de diferentes conjuntos socioculturales provenientes de Inglaterra, España, África, Colombia, siendo su disposición consecuencia de los azares de la historia.<sup>40</sup>

En el ejemplo anterior se revela de nuevo la poca representatividad que las decisiones del movimiento raizal AMEN S.D tienen sobre el resto de la población. La inconformidad de los sectores de la oposición al movimiento ha generado el surgimiento de otros movimientos o grupos que interactúan y dialogan con el estado para demostrar la división existente entre los distintos sectores de la isla. Por otro lado, con la auto-denominación como ‘pueblos indígenas’, el movimiento raizal da cuenta del aprovechamiento del espacio normativo y de los cambios en el nivel político y social como ‘estructuras de oportunidad política’ que les permite reivindicarse dentro de espacios legítimos y redefinir su identidad:

La de “indígena” es una herramienta muy fuerte y el estado teme darnos esta autonomía, porque es una autonomía que permite decidir nuestro propio destino. El pueblo aborigen indígena en Colombia, a pesar de que es perseguido por la tierra tiene su territorio definido, tiene poder; esto para el estado es un problema porque ese convenio sería una herramienta.<sup>41</sup>

A partir de la categoría de ‘pueblo indígena’ se puede entender el movimiento raizal como un ‘nuevo movimiento social’, pues les permite definirse a partir de su movilización como una ‘coalición cultural’ (Jackson y Warren 2005: 564), más que desde la figura de un pueblo oprimido que sufre de la discriminación racial o étnica (Jackson y Warren 2005). Como se explicó al comienzo de este trabajo, los nuevos movimientos sociales no se pueden entender como simples ejes colectivos de presión o interés, pues cuando los diferentes discursos se adhieren a una identidad colectiva, rompen con el paradigma tradicional que veía a los actores como una totalidad en respuesta a un orden establecido.

### *Las demandas del movimiento raizal: el pasado como herramienta de autodeterminación y reparación*

Es claro que el marco jurídico internacional y la interacción con otros movimientos y discursos de los actores colectivos alimentan, como hemos insistido, la reivindicación raizal. Al mismo tiempo, como hemos insistido en este artículo, el proceso histórico de San Andrés está atravesado por etapas claves que se retoman y se aprovechan

---

40 Entrevista, Isla de San Andrés, 15 de enero de 2004.

41 Entrevista personal con un líder raizal, 12 de enero de 2004.

en el discurso raizal, como la etapa colonial, la colombianización y el puerto libre. Estos elementos, además de constituir ‘oportunidades políticas’ para la reivindicación, constituyen el fundamento de las demandas del movimiento raizal. Dichas demandas se pueden resumir en tres aspectos. Primero, la *reparación histórica* por los daños que —según el movimiento— el gobierno colombiano ha causado a su cultura y su territorio por la imposición de estructuras económicas y sociales ajenas a su cultura. En segundo lugar, está la *consulta previa*, que se establece como derecho en la Constitución de 1991 y el Convenio 169 de la OIT. Esta demanda se reclama particularmente en las decisiones administrativas y políticas sobre la isla así como en los procesos de negociación en relación con el litigio histórico con Nicaragua, en el cual éste último país reclama la soberanía sobre el archipiélago, así como los cayos y los islotes adyacentes a éste. En este tipo de procesos, el movimiento raizal considera que el pueblo no ha sido consultado previamente y que el gobierno ha ejercido soberanía en las islas sin consultar la posición y/o las sugerencias de sus habitantes al respecto.

En tercer lugar, el movimiento reclama el derecho a la *autodeterminación*, que desde algunos sectores se percibe como derecho a la secesión, pero los raizales afirman que al contrario de esto, por medio de la autodeterminación quieren reclamar “El derecho del pueblo raizal, de asumir el control de su propio desarrollo y destino”.<sup>42</sup> En este sentido, lo que solicita la mayor parte de los líderes es la posibilidad de decidir sobre su educación, la posibilidad de fortalecer el uso cotidiano y la enseñanza de su lengua, y administrar su territorio.

Siguiendo a Guevara, estos reclamos giran alrededor de las memorias (de los eventos históricos mencionados) como instrumentos políticos para demandar sus derechos y “argumentar la soberanía de la gente raizal y justificar así la urgencia de la autodeterminación y la reparación” (2007: 309). Esta instrumentalización de la memoria, tiene siempre el referente del estado colombiano como el elemento opresor.

## Consideraciones finales

La intención en este artículo ha sido mostrar cómo el movimiento raizal, concebido desde la perspectiva de los nuevos movimientos sociales, constituye un actor colectivo que surgió y se transformó en medio de distintos momentos. Se ha transformado discursivamente de acuerdo con las aperturas y cierres proporcionados por cambios en el contexto y las oportunidades políticas.

El movimiento raizal impulsó la creación de un artículo especial en la Constitución que le permitió insertarse en el discurso multicultural y pluriétnico. En este proceso fue fundamental la interacción con otros grupos étnicos que, como las comunidades negras e indígenas, hacen parte de la declaración de etnicidad que

---

42 Entrevista a líder raizal, Isla de San Andrés, 17 de febrero de 2004.

floreció a partir de 1991. El movimiento raizal, sin embargo, se aleja del discurso que gira en torno a las 'comunidades negras o afrocolombianas', pero los espacios jurídicos y los escenarios de diálogo impulsados por el gobierno para éstas son oportunidades para reiterar su diferencia o fortalecer su lucha reclamando iguales garantías a las de dichas poblaciones.

Así mismo, el énfasis del discurso raizal, como se señaló más arriba en este artículo, se diluye en la realidad de San Andrés donde hay espacios en los que diferentes isleños y continentales de las nuevas generaciones se encuentran inmersos en prácticas que se distancian de la lógica etnicista. A pesar de esto, los espacios de reconocimiento logrados por ese actor colectivo han resultado efectivos en el intento por enmarcar a dicha población bajo la imagen de una comunidad con elementos diferenciales al resto de la población nacional. Estos son moldeados por las memorias de los sucesos históricos que produjeron cambios radicales en las estructuras religiosas, lingüísticas, culturales e institucionales de la isla.

La complejidad del análisis del movimiento raizal es una expresión de los profundos procesos en los cuales a la lucha por el territorio y los recursos para la supervivencia, se suma la existencia de una bipolaridad entre los raizales y los "continentales". Esto, sin dejar de lado las polémicas por el reconocimiento de los descendientes de padres raizales y continentales, que en algunos casos no son concebidos dentro de la categoría 'raizal'. Dicha complejidad ha llevado en los últimos años al florecimiento de trabajos académicos (Guevara 2005, 2006 y 2007, Rivera 2002, 2004 y 2007, por nombrar sólo algunos) que aportan nuevas pistas para comprender las dinámicas de lucha de los raizales y de los continentales en este territorio.

Este florecimiento del interés por el análisis de las dinámicas de los procesos de reivindicación en el archipiélago de San Andrés y Providencia, sumado a los procesos y encuentros y desencuentros entre el movimiento y los otros actores (estado, otros habitantes isleños-nativos, ONGs, así como los diferentes movimientos sociales de reivindicación étnica en Colombia) es a la vez un llamado a nuevos análisis que de manera general pueden apuntar a diferentes direcciones.

En primer lugar, analizar el conflicto cultural en San Andrés desde una perspectiva metodológica, que no sólo permita comprender los procesos de acción colectiva que se llevan a cabo en el seno del movimiento raizal, sino también los discursos y prácticas locales que en muchos casos se alejan, en otros transforman y en muchos otros contradicen dicha lógica discursiva.

En segundo lugar, la urgencia de entender que si bien la existencia de elementos y marcas históricas en la memoria y en la práctica de los raizales es innegable y se materializa través de sus expresiones lingüísticas, culturales y religiosas, la condición insular de San Andrés la ha convertido en un espacio híbrido. Esta condición, como lo plantea Losonczy (2002), constituye una característica de las

sociedades del Caribe con múltiples referentes que permean los límites étnicos. En la misma dirección Trouillot (1992) plantea que la población caribeña (insular) es multirracial, multilingüe, estratificada y multicultural.

En tercer lugar, hay que repensar nuevas direcciones para entender la diversidad y sus consecuencias en la polarización de los distintos grupos que, como dice Touraine (1996) se encierran en la idea de comunidades que se encuentran entre el ‘retorno a lo propio’<sup>43</sup> para reafirmar sus particularidades y una sociedad globalizada que desdibuja las fronteras de la diferencia.

## Referencias citadas

- Dover, Robert y Joanne Rappaport  
1996 Ethnicity reconfigured: Introduction”. En: *Journal of Latin American Anthropology*. 1 (2): 2-17.
- Fuss, Diane  
1989 *Essentially speaking: feminism, nature and difference*. New York: Routledge.
- Friedemann, Nina S de  
1989 “Religión y tradición oral en San Andrés y Providencia”. En: Isabel Clemente (ed.). *Tradiciones culturales y coyuntura política*. Ediciones Uniandes.
- Gros, Christian  
2000 *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*. Bogotá: Icanh
- Guevara, Natalia  
2007 “San Andrés Isla. Memorias de la *colombianización* y reparaciones”. En: *Afro-Reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*. pp. 295-317. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- 2006 Self-determination is not a sin; it’s a human right, a god-given right. Autonomismo y religión bautista en San Andrés Isla. *Revista Memorias*, Barranquilla: Universidad del Norte.
- 2005 “Entre Colombia y el Caribe: el movimiento autonomista en San Andrés Isla”. Trabajo de grado para optar al título de antropóloga. Bogotá, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.
- Hardt, Michel y Tony Negri  
2002 *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.
- Hobsbawm, Erick  
1983 “Introduction: Inventing traditions”. En: *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

---

43 De manera textual, Touraine describe este retorno a la comunidad así: “por un lado se fortalecen las redes globales de producción, consumo y comunicación, por el otro crece un retorno a la comunidad” (1997: 10).

- Hoetnik, H.  
1992 "Race and color in the Caribbean". En: Sidney Mintz y Sally Price (eds.). *Caribbean contours*. pp. 59-83. New York: Johns Hopkins University Press.
- Hurtado, Teodora  
2001 "La protesta social en el norte del Cauca y el surgimiento de la movilización étnica afrocolombiana". En: *Acción colectiva, Estado y Etnicidad en el Pacífico colombiano*. pp. 95-122. Bogotá: ICANH.
- Jackson, E. Jean y B. Kay Warren  
2005 Indigenous Movements in Latin America, 1992-2004: Controversies, Ironies, New directions. *The Annual Review of Anthropology*. (34): 549-573.
- Laclau, Ernesto  
1985 Los nuevos movimientos sociales y la pluralidad de lo social. *Revista Foro*. (4): 3-22.
- Leiva, Andrea  
2004 "Man no sell yub Birthright, man les go fight: Dinámicas de reivindicación y auto-definición del Movimiento Para la Autodeterminación del Pueblo Raizal de la isla de San Andrés (AMEN S.D), en medio de un escenario pluriétnico y multicultural". Tesis para optar al Magíster en Antropología Social. Universidad de los Andes, Departamento de Antropología. Transversaux et configuration Métisse sur la cote caraibe colombienne (Dibulla). *Journal de la Société des Americanistes*. (88): 179-201.
- McAdam, Doug, John McCarthy y Mayer Zald  
1996 "Introduction: opportunities and mobilizing structures, toward synthetic, comparative perspective on social movements". En: *Comparative perspectives on social movements: political opportunities, mobilizing structures and cultural framings*. pp. 2-20. New York: Cambridge University Press.  
1982 *Political process and the development of black insurgency, 1930-1970*. Chicago: Chicago University Press.
- Marcus, George  
1998 *Ethnography Through Tick and Thin*. Princeton: Princeton University Press.
- Oslender, Ulrich  
2001 "La lógica del río: estructuras especiales del proceso organizativo de los movimientos sociales de comunidades negras en el Pacífico colombiano". En: Mauricio Pardo (ed.), *Acción colectiva, estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*. pp. 123- 169. Bogotá: Icanh.
- Pardo, Mauricio  
2001 "Escenarios Organizativos e iniciativas institucionales en torno al movimiento negro en Colombia". En: Mauricio Archila y Mauricio Pardo (eds.), *Movimientos sociales, estado y democracia en Colombia*. pp. 321-345. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Parsons, James.

1964 *San Andrés y Providencia: una geografía histórica de las islas colombianas del Mar Caribe colombiano*. Bogotá: Banco de la República

Restrepo, Eduardo

1997 "Afrocolombianos, antropología y proyecto de modernidad en Colombia". En: María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.), *Antropología en la modernidad: identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*. pp. 279-319. Bogotá: Ican.

Ratter, Beate

2001 *Redes Caribes, San Andrés y Providencia: entre la integración económica mundial y la autonomía cultural y regional*. San Andrés: Universidad Nacional de Colombia.

Ramírez, Socorro y Luis Alberto Restrepo

2002 Textos y testimonios del archipiélago. *Cuadernos del Caribe*, 4. San Andrés: Universidad Nacional de Colombia.

Touraine, Alain

1996 *¿Podremos vivir juntos?: la discusión pendiente, el destino del hombre en la aldea global*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Trouillot, Rolph M.

1992 The Caribbean Region: An open Frontier in Anthropological Theory. *Annual Review of Anthropology*. (21):19-42.

Wade, Peter

1997 *Gente negra, nación mestiza: dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes.

## De ritos a ritmos: las prácticas musicales afropacíficas en la época de la etnodiversidad<sup>1</sup>

MICHAEL BIRENBAUM QUINTERO

**E**n agosto del 2005, como todos los agostos desde 1997, se celebró en Cali el Festival Petronio Álvarez de Música del Pacífico. Esta versión terminó en controversia: en la categoría de grupos ‘libres’,<sup>2</sup> los jurados fallaron a favor de un conjunto de caleños del conservatorio de música cuya propuesta era la elaboración armónica de la música afropacífica como música de cámara, por encima de una popular agrupación del Pacífico caucano que tocaba una bailable fusión de las músicas afropacíficas y afrocubanas.<sup>3</sup> El público, negro en su gran mayoría, gritaba ‘¡rosca!’ y una locutora tuvo que

---

1 Este ensayo viene de trabajos etnográficos realizados en el suroccidente del país desde 2002, bajo becas de la Fundación Tinker (junio-agosto 2002) y el Intercambio Institucional Internacional de la Comisión Fulbright (enero 2005-abril 2006) y como investigador asociado al Icanh (enero 2005-julio 2006), con músicos, activistas, e instituciones involucrados con la música afro del Pacífico sur colombiano. Mis profundos agradecimientos a todos ellos y ellas. Otra versión, un poco diferente, de este ensayo, ha sido publicado bajo el título “Música afropacífica y autenticidad identitaria en la época de la etnodiversidad”, en Pardo y Cunin (2008).

2 El festival premia grupos en las modalidades de marimba (conjuntos tradicionales del Pacífico sur), chirimía (conjuntos tradicionales chocoanos), y ‘libre’, constando grupos que tocan versiones de la música del Pacífico que no caben en ninguna de las otras modalidades, y suelen ser proyectos de fusión con músicas cosmopolitas.

3 Una nota sobre nomenclatura. Uso el neologismo ‘música afropacífica’ para destacar sus connotaciones étnicas y geográficas a la vez, a diferencia de términos como ‘música del Pacífico’. Tampoco utilizo el término ‘currulao’, común en Colombia pero bastante impreciso por varias razones (ver nota 13). Por ‘música afropacífica’ me refiero específicamente a la música afrocolombiana del Pacífico sur, es decir de la franja costera de los departamentos de Valle, Cauca y Nariño, y la provincia ecuatoriana de Esmeraldas. Un término más preciso sería algo así como ‘prácticas musicales tradicionales de la gente negra del Pacífico colombiano centro-sur y ecuatoriano noroccidente’, pero por brevedad y las razones que acabo de explicar, he optado por ‘música afropacífica’. No incluyo la música chocoana por razones de mi propia ignorancia –ella está fuera del alcance de mis investigaciones, y presento disculpas al lector por mi ignorancia y por la confusión que podría causar mi uso de términos generales como ‘música afropacífica’ sin incluirla; de todas maneras es probable que ella está sujeta a dinámicas similares.

salir a pedir calma –los organizadores del evento estaban pendientes de que ya había pasado el límite de las 9 pm impuesto por una acción popular hecha por el barrio de estrato alto que queda al lado del teatro al aire libre donde el Festival tiene lugar–. Al final, el público salió tranquilamente, pero la rumba no terminaba. El hotel que hospedaba a los músicos se llenó con gente rematando la verbena. Ahí los músicos y sus paisanos tocaban, bailaban y festejaban. Entre el gentío había una buena cantidad de jóvenes blancos, muchos venidos de universidades exclusivas de Bogotá, que rumbeaban desenfrenados y grababan con videocámaras costosas. Un amigo me arrinconó entre la muchedumbre para decirme que la madre de un reconocido músico había muerto, y que le iban a hacer un velorio. Ahí, en una casa en el occidente caleño, el sector cultural de la ciudad despidió a su amiga con los tradicionales cantos hasta bien avanzada la madrugada.

Menciono estos acontecimientos porque en ellos se ven varias posiciones sobre la música afropacífica. Para los adinerados vecinos del teatro, estas expresiones son una especie de molestia sonora suficientemente irritante para obligar una acción jurídica. Sin embargo, la presencia de jóvenes del mismo estrato social en el hotel sugiere que la misma ‘bullá de negros’ que provoca ansiedad en los vecinos es para ellos una atracción. Para esos jóvenes, cualquiera puede participar en el goce de la música afropacífica. Lo mismo se puede decir del grupo ganador de músicos académicos (y el fallo de los jurados a su favor), quienes tienen una noción de la música afropacífica como una expresión fundamentalmente colombiana, y como tal disponible como materia prima para ser refinada para sus experimentos musicales. Los gritos del público, por su parte, sugieren que la gente del Pacífico resiste a la idea de que sus prácticas culturales pertenecen sólo a ellos (aunque de pronto se pueden prestar de vez en cuando). Sin embargo, el uso de su música tradicional, inclusive por ellos mismos, no es siempre consistente. Varía desde la fusiónailable con la salsa de los grupos ‘libres’, hasta las puestas en escena de la reivindicación étnica. Incluso a veces vuelve a ocupar su papel tradicional, como en el velorio de la señora, a pesar de ser trasplantado desde la costa a una ciudad del interior como Cali.

La música podría aparecer como un campo bastante inofensivo para el análisis académico cuando se toma en cuenta el involucramiento de la costa del Pacífico y la gente negra de Colombia en la violencia, la acometida de explotación capitalista, la marginalización social y el movimiento etnopolítico –éstos siendo los campos que se han escrutado en los estudios académicos de los últimos diez años (Escobar y Pedrosa, 1996, Camacho y Restrepo 1999, Restrepo y Rojas 2004, Pardo *et al.* 2004, Rojas 2004, Pardo 2001, para citar solamente las recopilaciones)–. La música se ve como más o menos afuera de cualquier contexto político, un micro-fenómeno bastante anodino que funciona más en el espacio privado de la subjetividad que

en la esfera pública de la sociedad.<sup>4</sup> Sin embargo, creo que la música como objeto de investigación tiene valor para un análisis del papel de los afrocolombianos y la afrocolombianidad en la sociedad nacional. Los ejemplos anteriores sugieren que las prácticas de la música afropacífica no tienen ningún significado estable. Cada vez más se ve su proyección hacia espacios múltiples y fracturados, produciendo sentidos que son a la vez simultáneos y inconmensurables. Si estas prácticas musicales tienen sentido en el velorio por su función ritual, en la tarima es por su valor estético. Si son emblemáticas de un sentido de pertenencia étnica en un contexto, son pura materia sonora para la construcción de nuevas categorías de consumo musical en otros.

Sin embargo, la cuestión del significado musical nunca llega a hacerse. La respuesta, se supone, es un lugar común que se trata de la experiencia privada, subjetiva y apolítica. Pero es su misma condición de lugar común que la hace valiosa como objeto de indagación. La música funciona como la manera por excelencia de experimentar lo afro en la sociedad colombiana (y la global), y opera en un nivel fundamentalmente cotidiano. Eso la hace una herramienta importante para ver el régimen de representaciones dentro del cual lo afro se ha proyectado repentinamente hacia la sociedad mayoritaria colombiana, y las estrategias de los varios actores negros y no-negros, individuales y colectivos, que se estructuran dentro de ese campo de representaciones y las líneas de fuerza que le subyacen. Es decir, interrogar los multifacéticos modos de entender y movilizar la música, esfera de representaciones cotidianas de lo negro en Colombia, es también examinar las disputas sobre el papel de la gente negra en la nación colombiana.<sup>5</sup>

El argumento de este texto es el siguiente. Primero, identifica un régimen de significados donde está imbricada la música afropacífica, régimen al cual llamo 'etnodiversidad'. Después de describir la etnodiversidad, que tomo prestado de la noción de la biodiversidad, trazo el surgimiento de la etnodiversidad a través de la emergencia del Pacífico colombiano al panorama cultural de la nación colombiana, y examino el papel de la música en la etnodiversidad y las transformaciones que la etnodiversidad implica para la música. Cito algunos ejemplos concretos, con referencia a algunos actores que movilizan la música afropacífica y los fines para

---

4 Incluso, se puede argumentar que una perspectiva sobre lo afro desde la música puede reificar al negro como un productor de música, y arriesga en el mejor de los casos plantear al negro como protagonista en una narrativa romántica de resistencia al poder dominante, y en el peor, caer en estereotipos de la musicalidad y corporalidad negras –en todo caso recapitulando más las fantasías de los ciudadanos modernos que la agencia de los sujetos negros–.

5 El baile es obviamente parte del conjunto de prácticas musicales afropacíficas, y de particular importancia en la pedagogía y espectacularización de la música del Pacífico en grupos folklóricos. No lo trato específicamente o separado de otras prácticas musicales, pero sería un error no recordarle al lector su importancia.

los cuales la usan. Termino preguntando por las repercusiones políticas de la música dentro de la etnodiversidad.

## La etnodiversidad

Con 'etnodiversidad' no me refiero al multiculturalismo oficial, que entiendo más como referente a un campo de acción en torno a la política cultural de estados como el colombiano. Tampoco me refiero a la mercantilización de la cultura, o a la emergencia de las políticas de diversas etnias minoritarias dentro del ámbito político latinoamericano. Veo todos estos fenómenos como manifestaciones concretas de la etnodiversidad, que más bien es el conjunto discursivo y estructural que los subyace. Con etnodiversidad me refiero simplemente a un campo de significación en que la otredad cultural ha llegado a tener valor. Al fabricar este neologismo, "etnodiversidad", se pretende aludir a la idea de la biodiversidad, uno de los conceptos más influyentes en los estudios sobre el Pacífico desde los trabajos de Arturo Escobar (1996). Las transformaciones de la naturaleza como proceso coyuntural y estructural que describe Escobar, y las transformaciones similares de la cultura que interrogo aquí son partes integrales de un mismo proceso desarrollista en que lo previamente inútil vuelve a tener valor, convirtiéndose en recurso para varios usos, desde la explotación capitalista hasta la utilización política.<sup>6</sup> La etnodiversidad emerge en el campo de la cultura en un momento muy particular, al igual que la biodiversidad en el campo de la naturaleza. Los dos emergen como síntomas de recientes transformaciones en los 'sistemas de significados' y 'sistemas de usos' de la naturaleza y la cultura, que en sí funcionan como 'regímenes de producción de la naturaleza' y la cultura (Escobar 1996: 126). Escobar ve tres de estos regímenes: naturaleza orgánica, naturaleza capitalizada y tecno-naturaleza.<sup>7</sup> La primera consta de los sistemas extra-modernos de relaciones económicas y culturales entre las poblaciones locales (indígenas o negras ribereñas en el caso del Pacífico) y su entorno

---

6 Sin embargo, hay una diferencia de escala (en su sentido geográfico) entre la biodiversidad y la etnodiversidad. A diferencia del caso de la biodiversidad, en que la región pacífica en sí se ve como biológicamente diversa, la etnodiversidad funciona dentro del gremio nacional, es decir como portador de ingredientes diversos a la etnodiversidad nacional. Por su parte, la diversidad *dentro* de la región no es tan importante. Un reconocimiento de la diversidad dentro de la región incluiría atención a las músicas indígenas de la zona, pero como ellas son muy poco viables en el mercado, y menos importantes para hacer política o convocar masas en las ciudades, se encuentran fuera de esta dinámica. De todas maneras, la correlación entre etnodiversidad y biodiversidad es más homológica o topológica que de correspondencia exacta, dadas las diferencias implícitas entre 'naturaleza' y 'cultura'.

7 Es importante destacar que aunque Escobar ve estas transformaciones de regímenes de producción de naturaleza como diacrónicas e históricos, no los entiende como etapas evolucionarias y reconoce la simultaneidad de los tres en la actualidad, aunque dentro de un estructura de poder bien desigual (1996: 128).

natural.<sup>8</sup> Esta naturaleza orgánica sería, en el caso de la música, las lógicas, estéticas y funciones tradicionales, como por ejemplo las rituales, que veremos abajo. En este régimen, no hay necesidad de nombrar o reificar las prácticas culturales como ‘ultura’: simplemente se practican. El régimen de la naturaleza capitalizada es la bruta explotación de una materia prima, como la ‘producción de naturaleza uniforme (simplificada, cuantificable, transportable, utilizable por procesos urbano-industriales)’, que es “representada por el modelo de la plantación” (1996: 127), por ejemplo, la de palma africana. Las prácticas musicales del Pacífico por lo general nunca fueron incluidas en esta dinámica, que tendría su máxima expresión musical en Colombia en la comercialización de las músicas de la Costa Atlántica en el molde del ‘sonido paisa’ de los sesenta y setenta (Wade 2000), aunque existen los ejemplos contemporáneos de Peregoyo y su Combo Vacaná, y las menos conocidas grabaciones del tumaqueño Caballito Garcés con Don Américo y sus Caribes, que fueron sometidos a un tratamiento parecido.

No es casual que la actual emergencia de ‘la música del Pacífico’, con sus instrumentos y sonoridades tradicionales (si no sus lógicas, funciones o estéticas ‘orgánicas’, como veremos), coincide con el surgimiento de lo que Escobar llama la tecno-naturaleza, como régimen de producción de la naturaleza y modelo de una “nueva cara del capital – llamémosla posmoderna” que ha surgido con la crisis pos-fordista del modelo homogeneizante de producción uniforme para empezar a producir la diversidad.<sup>9</sup> En la tecno-naturaleza “se impone [...] la acumulación de ‘naturaleza diversa’, es decir, un proceso de producción de naturaleza y de valor que preserve la base natural del recurso” (Escobar 1996: 127). Así busca sacar valor de la diversidad natural amenazada por el régimen de naturaleza ‘capitalizada’ a través de tecnologías que no solamente la conservan (aunque esto es parte) sino que la producen (sobre todo a nivel genético). Un festival como el Petronio Álvarez, como ejemplo de las tecnologías culturales, busca salvaguardar lo que es de interés de las prácticas musicales del Pacífico: su diferencia, valorizada bajo el signo de la etnodiversidad. En este sentido, la reglamentación y categorización estrictas del Festival buscan *producir* artificialmente una naturaleza cultural: es decir, una autenticidad. En los géneros tradicionales, se busca una autenticidad basada en la preservación de prácticas musicales tradicionales. Y en el caso de los ‘grupos libres’, se ve la fomentación de las mismas fuerzas de transformación moderna, tratando de generar una autenticidad que se basa en su aplicabilidad a

---

8 Escobar apunta al peligro de caer aquí en un ‘primitivismo ambiental’, pero destaca que “se puede afirmar como hecho antropológico que las gentes locales, los capitalistas de la palma africana y los prospectores de la biodiversidad encarnan muy distintos *sistemas de significación-uso* de la naturaleza” (1996: 126; énfasis en el original).

9 Como veremos más adelante, tiene su corolario político en el paso del estado nacionalista-popular al estado neoliberal.

la situación moderna y el entorno urbano.<sup>10</sup> En todo caso, se ve un paralelo con las tecnologías de la tecno-naturaleza que buscan producir, conservar y capitalizar la biodiversidad, en estas tecnologías de la etnodiversidad. La etnodiversidad no actúa en sí; es una co-construcción desde varias posiciones. En este sentido, lo veo como un *campo*, es decir un núcleo de significación co-construido por varios actores y, por lo tanto, repleto de jerarquías, contradicciones y tensiones internas. Por eso, hay que ver la gama entera de prácticas, sean ‘desde arriba’ o ‘desde abajo’, como productos de una variedad de agentes trabajando en conflicto o en conjunto, aprovechándose de los discursos de los otros para avanzar sus propias agendas, y creando discursos y prácticas imprevistos en el proceso. Así vemos que el campo de la etnodiversidad es estructurado por varios actores, desde las entidades internacionales que concuerdan sobre los patrimonios culturales, hasta los músicos campesinos que los practican. En medio están la academia, el estado (desde el nivel municipal hasta el nacional), la iglesia, los gestores, los activistas, los empresarios y otros. En el Pacífico, los músicos de los arrullos de santos y otras prácticas tradicionales también tocan en los festivales culturales, las misas afro y los grupos de fusión. Todos estos contextos han llegado a ser co-producidos por la lógica tradicional, la línea política del movimiento negro, el mercado de bienes culturales, la lógica estatal del multiculturalismo, y otras agendas.

Para Escobar, es importante hacer la pregunta pragmática de posibles alianzas entre el régimen orgánico y el tecno. Es decir, si la naturaleza/cultura orgánica de las gentes locales puede aprovecharse de la tecno-naturaleza/cultura. Ésta es una pregunta que vuelve y reaparece a lo largo de este capítulo. En el campo de la etnodiversidad, como la de la biodiversidad, no todos estos agentes actúan con el mismo peso –las diferencias de poder que estructuran sus acciones son muy fuertes–. Por eso, aunque se podrían usar términos como ‘hibridización’ para describir las maneras como funciona esta co-construcción del campo, es importante recordar que los varios elementos que constan una práctica ‘híbrida’ ocupan lugares particulares dentro de esta práctica de acuerdo con el relativo poder de uno sobre otro. Veremos que en la etnodiversidad, los campos de acción por excelencia son la tarima multicultural del estado y el mercado cultural, y los conceptos operativos que estructuran esta acción se basan en conceptos reificados de la naturaleza de la música y la cultura que frecuentemente desplazan las lógicas y prácticas locales. Actores subalternos tienen que adaptar sus prácticas simbólicas a los significados dados por actores más poderosos en el campo de significación. En este sentido, la lucha para ellos es llegar a incluirse como interlocutores legítimos. Su estrategia, muchas veces, es apropiarse de los términos vigentes, de origen hegemónico, y poblarlos, imbuyéndoles significados propios, como veremos más adelante. Este proceso

---

10 El Petronio toma este modelo de preservación de lo ‘tradicional’ y fomentación de lo ‘moderno’, siempre separados, del Festival Mono Núñez de música andina.

es dinámico y constante, y por eso necesitamos ver la etnodiversidad desde una perspectiva diacrónica.

## La irrupción del Pacífico etnodiverso

En el caso del Pacífico colombiano, vemos el surgimiento de la biodiversidad y la etnodiversidad al mismo momento, el de la transformación de una zona percibida como un salvaje ‘infierno verde’ sin mayores valores, a un territorio de riquezas naturales (sea para la explotación capitalista o la conservación ambiental) y de importancia geopolítica (sea para el comercio asiático o los contrabandos ilegales), que deben ser desarrolladas y explotadas para el bien nacional. Los cambios en las representaciones de la cultura de la zona son parte de la misma ruptura: del salvajismo inútil al patrimonio valioso.

Así encontramos que el geógrafo Ernesto Guhl, en un trabajo de investigación en la costa vallecaucana para el Instituto Etnológico Nacional, probablemente de los años setenta, señala que “el negro es desordenado, perezoso, *sin cultura* [...] por lo general, no se dedica a faenas agrícolas sino que vive de la *mística brujería* y de la esperanza de encontrar una rica mina de oro”. Hoy leemos (según la Jornada Regional de Cultura Popular) que

[e]l Pacífico es baile, danza, ritmo, contoneo [...] es percusión [...] El Pacífico es canto [...] El Pacífico es memoria literaria oral viva [...] El Pacífico es fiesta profano-religiosa [...] El Litoral Pacífico colombiano es riqueza. Pero la riqueza verdadera está en su gente y en su historia. Nuestra gente. Nuestra historia (Herrera 1990: 116).

El programa del Festival Petronio Álvarez, incluso, llama a la música afropacífica “patrimonio cultural” de la nación. Todo esto significa una transformación radical: de la ‘mística brujería’ (‘sin cultura’) de aquellos Otros lejanos, al ‘patrimonio cultural’ y la ‘riqueza’ de ‘nuestra gente’, ‘nuestra historia’, y esta nación.

Esto sugiere que transformar las prácticas de la gente negra del Pacífico en ‘cultura’ sirva para algo. Entonces ¿qué quiere decir ‘cultura’? ¿Para qué sirve? En las movilizaciones políticas de la cultura (o sea las políticas culturales) de la etnodiversidad, la cultura se define según una línea mejor expresada por la Unesco:

[l]a cultura debe ser considerada como el conjunto de los *rasgos distintivos* espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que *caracterizan* a una sociedad o a un grupo social [...] [La] *diversidad* se manifiesta en la *originalidad* y la *pluralidad* de las identidades que *caracterizan* los grupos y las sociedades que componen la humanidad (Unesco, citado Pizano *et al.* 2004: 56-57; énfasis agregado).

El verbo más importante aquí es ‘caracterizar’, que al lado de las constantes referencias a la diversidad y la distinción, implica un reconocimiento de la diferencia frente a otros grupos. Es este reconocimiento y valoración de la diferencia, entendido en términos culturales, el que movilizan los diferentes actores. Con este énfasis en la diferencia y la diversidad entre los pueblos, se concibe la cultura menos como una manera de ser, que un logo o lema que distingue un grupo humano. Dentro de esta lógica, el hecho de *mostrar* una cultura diferente es tan importante –si no más– como el de *vivirla*. Ello implica un cambio importante en la relación entre la cultura material o expresiva (los objetos o prácticas) y la cultura vivida (la cotidianidad, la socialidad, las creencias). Con la necesidad de mostrar la diferencia, la cultura material-expresiva se iconiza, sirviendo de metonimia para evocar la totalidad cultural.

Lo que es ‘la cultura’ como reificación totalizada de las prácticas, lógicas y vivencias culturales, es ‘la música’ relativa a las ‘prácticas musicales’. Hablar de prácticas musicales, o de ‘musiquear’ (*to musick*) en el término de Small (1998), es hablar de los procesos de significación que implican el acto musical (incluida la recepción). Hablar de ‘música’, en cambio, es plegar esta variedad de prácticas, experiencias y lógicas en un concepto reificado de música como una totalidad. Por lo tanto, el concepto de ‘la música’ ignora o por lo menos absorbe los varios procesos simbólicos que implica ‘musiquear’ en el contexto tradicional, mas a la vez, como reificación y lugar común, funciona para encapsular cualidades que son útiles en las movilizaciones de los actores que operan dentro de la lógica de la etnodiversidad. Recordamos que en el régimen de cultura orgánica que tomo prestado de Escobar, la cultura no se nombra porque no ha sido abstraída, sino que es vivida. Lo mismo aplica para las prácticas musicales. Pero en la época de la etnodiversidad, ‘la cultura’ y ‘la música’ son conceptos frecuentemente manejados por varios agentes. Es muy difícil que ‘la música’ se disuelva en sus constitutivas ‘prácticas musicales’ tradicionales, que los ‘ritmos’ vuelvan a ser ‘ritos’. Una vez reificada, ‘la música’ ha llegado a ser el concepto operativo en el entorno de la etnodiversidad.

## La música en la etnodiversidad

La música, como reificación de prácticas musicales, es sumamente plástica, moldeable y nómada, especialmente ahora en la época de la digitalización. Sea en CD, presentación en tarima, video de un toque ceremonial, partitura, o MP3, la música es un vehículo excelente para la difusión de la cultura y la diferencia cultural.<sup>11</sup> Pero la música no es efímera: es muy visceral en el sentido de que se experimenta de manera muy íntima y muy corporal. Por lo tanto, padece de una paradoja espacial: la música llega lejos pero se siente de cerca (Feld 1996, Erlmann

---

11 Según Appadurai (1998), la materialidad de un objeto afecta la manera en que adquiere valor de intercambio. Las tecnologías de la época actual hacen que la música se destaque por su casi infinita plasticidad, haciéndole una importante mercancía comercial mundial.

1999). Esto tiene implicaciones para su papel como difusor de la diferencia cultural. A pesar de que puede llegar a lugares bien lejanos de las selvas del sur del Pacífico colombiano, se nota inmediatamente la sonoridad exótica de sus instrumentos y su ritmo en 6 por 8, cadencioso pero difícil de captar. Es decir, se capta su inherente diferencia desde muy lejos.

Sin embargo, esta diferencia no es inasimilable para un receptor/consumidor ingenuo: existe dentro de esquemas de categorización ya vigentes. Si bien la música afropacífica es diferente, se puede asimilar su diferencia dentro de las prácticas que acompañan la recepción de las ya conocidas músicas de ascendencia negra o africana. Como una música afroamericana, se la entiende como una música rítmica y ‘caliente’, como en el caso de la música costeña que describe Wade (2000), o alternativamente ‘melancólica’ –como los *spirituals* afronorteamericanos a principios del siglo XX que describe Erlmann (1999) e incluso W.E.B. Dubois ([1903]1996)–. A veces se le otorga un sentido político inherente, como una música de resistencia, caso notorio siendo algunas tendencias de la champeta, como describo en otro espacio (Birenbaum 2005). Todas estas interpretaciones son prácticas heurísticas (‘regímenes de valores’, en el término de Fred Myers 2001)<sup>12</sup> que han acompañado la recepción de otras músicas afrodescendientes en Colombia y a nivel global, haciendo que incluso en el momento de encontrarse con una música ‘nueva’ como la afropacífica, ya existan esquemas para asimilarla como una música negra. Claro que estos esquemas tienen menos que ver con la función de estas prácticas musicales en su entorno ritual local que con nociones internacionales de la naturaleza y musicalidad negra, que domesticar esta diferencia como una diferencia conocida y familiar. Esta noción de la diferencia negra que vincula la musicalidad con la negritud ha existido, según Radano (2003), desde los primeros contactos entre europeos y africanos, haciendo que la música sea presente en representaciones de la alteridad negra a nivel mundial. El caso colombiano no se excluye, y por eso representaciones de la música afropacífica, ya sean en el mercado, en el movimiento étnico o en las políticas culturales estatales, si bien reconocen la diferencia de las gentes afropacíficas viz-a-viz la sociedad mestiza, ya tienen como referente anterior nociones de la negritud preexistentes. En este sentido, la magia que convierte las prácticas musicales en la música, a la vez convierte la especificidad de los ritos afropacíficos a la generalidad de los ritmos negros.

Es en este sentido que se ve una contradicción importante que caracteriza las manifestaciones etnoculturales en la época de la etnodiversidad, tal como la señala Livio Sansone: aunque hay “abundantes oportunidades para manifestarse como diferente, las maneras de expresar la diferencia son curiosamente similares” (2003: 4-5). La música afropacífica, entonces, como reificación de las prácticas musicales, funciona dentro de esta contradicción: es una manera muy eficaz de

---

12 Véase también Appadurai (1986), Thomas (1991), Weiner (1992).

representar la diferencia, pero esta misma eficiencia funciona gracias a su capacidad para minimizar esa diferencia, plegando los variados significados del contexto tradicional en un vehículo profundamente difundible y fácilmente aprehensible.

### ¿Qué hace la etnodiversidad? Mercado, estado, movimiento

Si bien la música sirve para movilizar la diferencia cultural, quedamos con la pregunta: ¿qué hace en estas movilizaciones? Primero, entra al mercado, ya que en el capitalismo tardío el modelo fordista de producción y consumo homogéneos ha cedido a la producción flexible y al consumo y mercadeo en nichos pequeños. Esto exige la producción de nuevos bienes, sea la acumulación de la naturaleza a nivel genético de que nos habla Escobar (1996), o el mercado de bienes culturales que se manifiesta en la gastronomía étnica y las variadas expresiones de 'world music' (Cfr. Ochoa 2003). A pesar de que la literatura académica colombiana ha ignorado el mercado casi totalmente para enfocarse en el multiculturalismo post-1991 como fenómeno político,<sup>13</sup> debemos recordar que el multiculturalismo en el campo de políticas culturales estatales es solamente una manifestación del fenómeno más amplio que es la etnodiversidad. Ese enfoque nos permite prestar atención a las manifestaciones de la etnodiversidad en el mercado (multi)cultural, que es el escenario de contestación de la pluriculturalidad colombiana en los procesos cotidianos de consumo, procesamiento y producción industrial de los íconos de las nuevamente *chic* etnicidades colombianas.

Arocha (2005) ha nombrado esta repentina emergencia de lo étnico en el mercado cultural colombiano como el 'etno-boom'.<sup>14</sup> Dados la gradual tropicalización de nociones globales de lo latino y lo latinoamericano (Aparicio y Chávez 1997, Wade 2000); la adopción por parte de las clases medias y altas colombianas de patrones cosmopolitas de consumo desde los países del norte, incluyendo el consumo multicultural en el mercado cultural (Birenbaum 2003b, O'Dougherty 2002); el sentido de rivalidad con naciones como Brasil y Cuba en los mercados culturales y turísticos (Birenbaum 2003a, Ulloa 2002), vemos el 'etno-boom' como una manifestación en la industria de moda y las casas disqueras, la publicidad, la producción de documentales y en representaciones más oficiales de Colombia, como las campañas de fenómenos culturales particulares para el estatus de Patrimonio Inmaterial de la Unesco –una designación que se ve

---

13 Algunas excepciones incluyen Wade (2000), Arocha (2005), Cunin (2005).

14 No es sin una cierta ironía que Arocha ha abordado el tema. Como campeón de la legitimidad de lo negro como sujeto antropológico en los ochenta, Arocha impulsaba la idea de que las prácticas afrocolombianas se deberían entender como fenómenos verdaderamente culturales (Restrepo 1997). ¿Habría, entonces, en su discusión del 'etno-boom', un rastro de inquietud que la misma demostración de la legitimidad cultural de lo afrocolombiano, como sujeto antropológico y político que él mismo proponía, terminó proveyéndole al mercado capitalista un nuevo repertorio de bienes culturales?

como un camino al desarrollo económico generado por el turismo y el mercado cultural (Pizano *et al.* 2004)–. El ‘etno-boom’ ha generado en la moda el uso de patrones diseñográficos indígenas y afrocolombianos presentados por modelos negras (estas últimas una manifestación que ha crecido astronómicamente desde la elección en 2001 de la primera Señorita Colombia negra; Cfr. Cunin 2005), la proliferación de restaurantes de comida del Pacífico en Bogotá y otras ciudades del interior, la racha de documentales pseudo-etnográficos sobre poblaciones rurales afrocolombianas y sus manifestaciones culturales y especialmente musicales (Arocha 2005), y representaciones de figuras negras e indígenas colombianas (entre otros personajes etno-regionales) en campañas de publicidad para una variedad de productos, incluyendo un servicio de teléfonos celulares, gaseosas, una flota de buses e incluso el cementerio parroquial de la ciudad de Cali; la idea parece demostrar la popularidad de los productos en todas los sectores de la geografía y sociedad colombianas.

Los jóvenes blancos en el remate del Petronio en el hotel son un ejemplo del nuevo consumo cultural del Pacífico y su música.<sup>15</sup> (Quizás sus mamás, con sus joyas y carteras artesanales e indigenoides de *boutique*, serían otro). Para algunos, su apreciación de la música del Pacífico hace parte de una actitud romántica hacia ‘la espiritualidad de la voz negra’ y ‘los sonidos de la selva’ (como me dijeron algunos músicos de fusión en Bogotá). Otros, como el autor de un artículo sobre la rumba de remate al Petronio en una revista *underground* en Cali, se expresan en términos dionisiacos (y burdamente esencialistas): se trata de ‘volar por los siglos, perder mi reloj y mi raza’, ‘gozar la magia de ser tropical en el Pacífico’, de la ‘contagi[osa] milenaria alegría’, de las ‘amplias, amplias y brillantes sonrisas de los negros’, de la ‘fuerza vital del ... erotismo’ cuando ‘la gente se entrega a la alegría del cuerpo’ y ‘juntan los cuerpos sin convención’, y del ‘arte de hacer el amor con la ropa puesta’ al son de ‘la música más arrecha de Colombia’ (‘Viche’ 2005: 31). De todas maneras, es una visión fantástica de la negritud, y especialmente de la asunción de una corporalidad negra para desquitarse de las penas de la modernidad urbana y hundirse en un hedonismo erótico que se encarna en la negritud. A pesar de ver la negritud más como una pantalla donde proyectar sus fantasías que como una pertenencia de la gente afrocolombiana, estos jóvenes tienden a patrocinar un discurso anti-racista. Sea sentido y practicado, o más bien una manera de distinguirse de otros sectores de la sociedad (como, por ejemplo, de la generación de sus papás), ese discurso anti-racista ha sido acompañado por nuevos y variados procesos de producción –o en algunos casos, apropiación– cultural: muchos no solamente estaban bailando y tomando sino también grabando video para sus

---

15 Quiero subrayar el hecho de que estoy tratando la *mayoría*, pero no la *totalidad* de este sector. Varios grupos musicales y aficionados individuales de este sector son bastante reflexivos y auto-críticos acerca de su papel como foráneos dentro del ámbito de la producción cultural de lo afropacífico.

propios proyectos musicales y documentales.<sup>16</sup> Algunos incluso estaban haciendo labores supuestas como etnográficas, sugiriendo una relación entre el mercado y las ciencias sociales por su compartido interés en la diferencia cultural.

Es importante también apuntar que hace pocos años, la música tradicional de la Costa Atlántica, sobre todo la *gaita*, fue sujeta a similares procesos en Bogotá, una versión tardía y con una música mulata, de la adopción de la música andina en el cono sur dentro del movimiento de la Nueva Canción. Que la música atlántica haya cedido en cierto grado a la música del Pacífico nos dice bastante sobre el proceso capitalista en que los productos llegan a su obsolescencia para ser reemplazados por otros nuevos, haciendo necesaria una casi infinita diversidad, necesidad que en este caso se alimenta de la música del Pacífico, y así ha sido en la esfera capitalista de la etnodiversidad.

Entonces, volviendo a la pregunta de “qué hacen las movilizaciones de la diferencia cultural”, hay que destacar que en un sentido generan mercados. Pero dado el papel del mercado en el estado neoliberal, sería erróneo divorciar el rol de la cultura en el mercado de su rol en la esfera política. Hall ha destacado cómo el multiculturalismo en estados neoliberales propone la participación en el mercado como una manera de resolver problemas de diferencia cultural debidamente señalando la perseverancia de las diferencias entre ser consumidor y ser bien consumible (Restrepo 2004: 280; Hall 2000)–. Similarmente, en el lenguaje de la Unesco, “el reconocimiento de la validez y legitimidad de patrones culturales múltiples [garantiza] la cohesión social, la democracia, la justicia social y la paz” (citado en Pizano *et al.* 2004: 56). Si en el siglo pasado estas se consideraban responsabilidades del estado nacional-popular para con una ciudadanía construida como homogénea, el estado neoliberal actual intenta transferir estas responsabilidades –y las obligaciones asociadas– a las poblaciones a través del multiculturalismo y la descentralización, procesos que estructuran la diferencia y otorgan derechos y deberes a los distintos grupos (Gros 1997). Así, el estado pretende cultivar ciudadanos ‘pacíficos’ (un doble sentido muchas veces empleado), para lograr su presencia y legitimidad en regiones apartadas, y fomentar la gobernabilidad, la oposición a los grupos armados ilegales y un sentido de pertenencia simbólica a la nación. Estos, obviamente, son temas de suma preocupación para el estado colombiano en particular.

Pero esta tendencia también provee una apertura para movimientos sociales como el afrocolombiano, que ha reivindicado una autonomía política que se basa en la libre práctica de lo que ahora se concibe como ‘ltural’. En contraste a la participación en los partidos políticos tradicionales que caracterizaba la política durante el grueso del siglo XX, el período de la Asamblea Constituyente y la redacción de la Ley 70 de

---

16 Por mi parte, creo que la experiencia de ser latino en Estados Unidos, y la de haber convivido (y no solamente consumido) con gente afropacífica, me da una perspectiva más reflexiva sobre los esencialismos étnicos, aunque tampoco puedo decir que no tenga mis romanticismos...

1993 vio la consolidación de un movimiento social basado en el Pacífico y con una plataforma de identidad afrocolombiana. Este autoconcepto etnocultural ha hecho posible reclamos por la paz y la autonomía territorial a través de las movilizaciones culturales y el poderoso lenguaje internacional de los derechos culturales.<sup>17</sup>

Las organizaciones del movimiento afrocolombiano han podido reclamar la titulación colectiva de sus territorios según la lógica culturalista de que las prácticas de subsistencia y relación con la tierra tienen que ser protegidas como actividades culturales tradicionales de los afrocolombianos, una ruptura con las formulaciones económicas y políticas basadas en clase social que han caracterizado los movimientos campesinos por la tierra en América Latina en el pasado (Grueso *et al.* 1998, Escobar 1996, 1997). Hasta las denuncias de violaciones de derechos humanos suelen hacerse a través de un lenguaje culturalista: un activista escribiendo sobre el desplazamiento forzado en el Pacífico lamenta no solamente la pérdida de propiedad y vidas humanas, sino también la ruptura de “las cadenas de transmisión cultural” (Rosero 2002: 555). En el proyecto del movimiento afrocolombiano de ‘visibilizar’ la cultura (Wade 1994), la música es una herramienta importante para demostrar la legitimidad de nociones de la distinción cultural afrocolombiana en el espacio público. La música negra del Pacífico se invoca como metonimia de un sistema cultural más amplio que incluye raíces africanas y la religiosidad afrocolombiana (reflejadas en algunos géneros musicales), una historia de resistencia a la dominación (reflejada, supuestamente, en algunas coreografías y en el mero hecho de tocar instrumentos varias veces denunciados por la Iglesia como satánicos) y una particular relación con la naturaleza (reflejada en la construcción de los instrumentos). No es casual que muchos de los presentes integrantes de organizaciones como el Proceso de Comunidades Negras vienen de un ámbito cultural que practicaba la música y danza del Pacífico sur (Aristizábal 2002).

## La música actual

La ‘música del Pacífico’ ha llegado a ocupar una gama de espacios en la actualidad y en contextos urbanos. Sin embargo, parece que las prácticas de la música afropacífica se hacen sobre todo en las tarimas de eventos culturales organizado por entes estatales a nivel departamental y municipal, por encima de arrullos tradicionales, fiestas patronales, y funciones en discotecas (Cfr. Grupo Canalón Timbiquí 2005). En el espacio urbano-moderno, la música afropacífica ha llegado a ser nicho laboral, se ha repoblado como ‘práctica cultural’ en el contexto urbano,

---

17 Este lenguaje se toma prestado de organizaciones transnacionales como la Unesco, para la cual, “[l]os derechos culturales incluyen la libertad de dedicarse a la actividad cultural, hablar en su idioma preferido, [...] enseñar su idioma y cultura a sus hijos”, entre otros (Groupe de Fribourg, citado en Yúdice 2004: 21). Algunas organizaciones del movimiento afrocolombiano lo llaman el *ejercicio del ser* (Hernán Cortés, Entrevista, enero 28, 2005).

y novedosa estrategia política. La emergencia de estos nuevos contextos en que la música se toca, ha traído consigo cambios radicales en las mismas prácticas musicales afropacíficas –de hecho en su misma sonoridad–.<sup>18</sup>

## La lógica estética y formal

Sin reificar la música tradicional afropacífica o suponer que goce de alguna primordialidad ahistórica, hay que reconocer su fundamental diferencia con las músicas occidentales. Por ejemplo, su lógica estética y formal no se basa en los mismo elementos armónicos, melódicos, tímbricos o rítmicos, sino en otros que, por su parte, no son necesariamente tan centrales en la estética occidental (cfr. Birenbaum 2008). Hay, por ejemplo una preferencia por cierta densidad que se manifiesta en el timbre<sup>19</sup> de instrumentos como la marimba y el cununo, en las armonías vocales de las cantadoras y en la marimba (que tradicionalmente se toca por dos marimberos a la vez), y en un esquema rítmico en el cual cada uno de los varios instrumentos encaja con los de los demás, en algunos casos coincidiendo en sus golpes, y en otros intercalando acentos entre los golpes de los otros. También importante es el diálogo entre los músicos, quienes reaccionan a los repiques de los demás con toques que coinciden, hacen eco, agregan acento, o se meten entre los golpes de los demás. En palabras de un músico: “tapando los huecos”. A diferencia de la estética occidental de contemplación de la música, por lo menos de la música ‘culta’, la estética de la música tradicional afropacífica está ligada a su eficacia para ciertas funciones. En el *arrullo*, por ejemplo, ceremonia para adorar un santo, un toque tiene que generar ‘calor’ para que sea del gusto del santo. Pero un bambuco demasiado frenético puede traer la peligrosa figura del diablo. De igual manera, las prácticas musicales sirven para inculcar ciertos roles de género, para mediar diferentes esferas del espacio natural y sobrenatural (por

---

18 Mucho debate en las disciplinas musicológicas (etnomusicología, musicología histórica y teoría musical) ha girado alrededor de la relación entre un campo que se enfoca en la sonoridad musical (‘la música en sí’) y otro que tiene que ver con la recepción y otros factores socioculturales (‘el contexto’ o ‘lo social’). Partiendo del enfoque positivista que validó su inclusión en la academia norteamericana en la época cientista de la guerra fría, la teoría musical y musicología histórica clásicas se enfocaban en el análisis de las notas de la partitura, tildando los etnomusicólogos de ser básicamente unos antropólogos más preocupados por el ‘contexto’ (un campo que veían como extramusical) que por ‘la música en sí’. Para los etnomusicólogos, en cambio, la teoría musical y la musicología histórica de la vieja guardia usaban herramientas eurocentristas (la música escrita) en un afán pseudo-cientista de reducir los complejos significados sociosimbólicos de las prácticas musicales a términos más fácilmente analizados. En esta sección, espero demostrar que estos dos campos –contexto y sonoridad– son profundamente interrelacionados e incluso interdependientes (cfr. Krims 2000).

19 El timbre es el ‘color’ de los sonidos: la diferencia, por ejemplo, percibida entre una nota cuando es tocada por un violín o una trompeta. Un timbre ‘denso’ es uno que produce varios tonos a la vez, por ejemplo en la marimba, que produce tonos que se perciben como diferentes, dependiendo de la distancia del que escucha de la marimba.

ejemplo con los santos), como canal para el intercambio de obligaciones y como modalidad del control social por medio de los chismes cantados.

A pesar del hecho de que estas músicas siguen tocándose, por ejemplo en presentaciones y festivales culturales, las viejas lógicas estéticas y funciones rituales han cambiado bastante, indicando que mientras 'la música' sigue, las 'prácticas musicales' en sí se han transformado –de hecho esta transformación se debe a su conversión, bajo la etnodiversidad, en 'música'-. Un efecto de la etnodiversidad y su enfoque en la exhibición de la cultura es un cambio en la lógica formal y estética con la que la música afropacífica se practica. Tocando en presentaciones para públicos muchas veces no muy conocedores de la música, se ve la irrupción de una nueva lógica estética que en muchos sentidos ha reemplazado las lógicas estéticas tradicionales: la espectacularización.

Esta espectacularización, síntoma de la etnodiversidad, es parte de toda presentación en las tarimas de los festivales multiculturales y requiere transformaciones en las prácticas de la música afropacífica, sobre todo un nuevo concepto de virtuosismo y el uso de arreglos. Los arreglos, es decir, la segmentación de las canciones en introducciones, solos, cortes, codas, e incluso elementos coreográficos, son una nueva forma del 'jondeo' del currulao. Pero en lugar de un solo momento en el cual la música se intensifica, una típica canción moderna tiene una introducción con voces *a capella*, la entrada de los instrumentos, varios 'cortes' en que la percusión y/o los demás instrumentos paran y entran, espacios para solos o repiques extendidos, y codas para terminar. Estos arreglos obedecen a tres factores: primero, facilitan el manejo de los tiempos limitados que exigen las presentaciones en tarima; segundo, evitan que la música suene 'plana' o 'monótona' a oídos foráneos desacostumbrados a distinguir el drama de la música responsorial y de diálogo; y finalmente (y relacionado con el anterior) exhiben un concepto occidental del virtuosismo musical. Cuando un solista se suelta y los demás le dan espacio para no tapanlo, no obedece a la idea tradicional del juego de respuestas entre los demás músicos: es el virtuoso solo, no el participante en el diálogo. En lugar de privilegiar la capacidad de escuchar bien a los otros participantes para retarlos, responderles y 'taparles los huecos', el músico va contando compases entre los varios segmentos de la canción y fajándose solamente en la sección en que le toca un solo. Estos cambios que implica la espectacularización son, a la vez, una adaptación de las técnicas formales de los músicos en tanto herramientas necesarias para grabaciones y presentaciones y una ruptura drástica con las prácticas tradicionales. Para bien o para mal, estas repercusiones de la espectacularización caracterizan casi la totalidad de prácticas de la música tradicional afropacífica en la actualidad, sobre todo en el contexto urbano.

### *Prácticas estatales*

Esta espectacularización es en parte el resultado de una política cultural en la ciudad de Cali y el departamento del Valle, que ha promocionado la música afropacífica

y la ha propuesto como un potencial símbolo de la identidad local. Por eso es necesario esbozar las razones por la inversión de las instituciones en la música afropacífica, y las prácticas institucionales que implica esta inversión. Por brevedad, me enfocaré en el evento que ha tenido más importancia para las prácticas de la música afropacífica, el Festival Petronio Álvarez de la Música del Pacífico.

El Petronio (como suele llamarse popularmente) es organizado desde el la Secretaría de Cultura y Turismo del municipio de Cali, y tiene como sus objetivos:

Estimular la creación, interpretación, difusión y proyección del al [sic] música del Pacífico a nivel nacional e internacional...

Preservar los aspectos fundamentales de la tradición musical del Pacífico como patrimonio cultural de identidad de la región y del país.

Fomentar procesos de recreación de la música vernácula del Pacífico, acorde con las nuevas tendencias y el desarrollo mundial.

Incentivar el interés de compositores, intérpretes, músicos en general e investigadores por el conocimiento, interpretación, estudio e investigación de la música del Pacífico.

Convertir la ciudad de Cali en el centro de promoción y difusión de la música del Pacífico.

Brindar al Valle del Cauca y a Colombia un gran evento cultural que a partir de lo musical, sirva como fuente de atracción a visitantes, generando nuevos desarrollos turísticos (9 Festival de Música del Pacífico "Petronio Álvarez" 2005).

Es decir, el Festival tiene entre sus fines el desarrollo económico a través de la música, su visibilización como parte de la cultura vallecaucana y colombiana, y su simultánea preservación (como "patrimonio cultural") y modernización ("de acorde con las nuevas tendencias y el desarrollo mundial"); en todos estos sentidos, como hemos visto, es un paralelo cultural a la tecno-naturaleza de Escobar.

Que el Festival se proponga como un mecanismo de desarrollo económico, se puede ver como una evidencia de lo que Streeter (1996) ha llamado "creación de propiedades", es decir, la creación de un bien para el mercado. En la época de la etnodiversidad, la cultura es una de las fuentes de las que este tipo de propiedad se crea (Yúdice 2003). Este proceso tiene mucho que ver con lo que Toby Miller *et al.* (2001) han llamado la nueva división internacional del trabajo cultural, en que ha cambiado la relación económica entre los países industrializados y los de la periferia. Ahora, los países del 'tercer mundo' ya no juegan el papel de meros proveedores de materia prima; en su lugar, han llegado a ser sitios del refinamiento de estas materias, ya que (como en el caso de las industrias pesadas) profesionales locales pueden competir con sus colegas en los países industrializados por el hecho de costar menos como

mano de obra.<sup>20</sup> Pero bajo la nueva división internacional del trabajo cultural, el gran modelo de centro-periferia está cediendo a una realidad de centros y periferias sub-regionales. Aunque ciudades como Bogotá (y Cali aún más) siguen siendo periféricas respecto a Miami o Los Ángeles, llegan a ser sub-centros respecto a músicas locales colombianas como la afropacífica. Es en este sentido que debemos ver la labor del Petronio, de hacer de Cali el centro del mercadeo de una nueva mercancía: la música afropacífica. En este sentido, al lado de las inversiones caleñas en proyectos industriales y agroindustriales como la palma africana en el Pacífico (Escobar 1997), está el muy vinculado proceso en el cual los recursos *culturales*, no solamente los naturales, se ven extraídos para procesamiento y mercadeo en Cali –un proceso que es parte de una modernización de la música según “las nuevas tendencias y [el] desarrollo musical”–.

Esto no quiere decir que la preservación de la música no tiene que ver también en el mercado cultural, donde una pátina de autenticidad da más valor a mercancías como las músicas locales (por fabricadas que sean, como nos recordaría Walter Benjamín). Pero una música con aura de autenticidad también es importante para una labor más bien política: la de crear una identidad caleña y vallecaucana. Cali es una ciudad que no se asocia con una música folklórica; llegó a alcanzar su presente tamaño por migraciones de varias partes del país y como tal adoptó como símbolo de su identidad la salsa, una música no solamente no tradicional (en el sentido folklorista) sino en sus orígenes no colombianos (Ulloa 1985). Por eso, cierto componente de la intelectualidad caleña ve al Petronio como una oportunidad para darle a Cali una identidad más arraigada vinculándolo con la música afropacífica (Cfr. Ulloa 2002, 1985).<sup>21</sup> Que recurrieran a una música que tampoco nació en Cali, nos habla del poder de la relación lugar-cultura en la época de la diversidad; de todas maneras es interesante que no solamente las músicas tienen que vincularse con lugares específicos (Ochoa 2003), sino que un lugar también tiene que identificarse con una música.

La inversión de los entes estatales en la música afropacífica también indica un enfoque clásico de la política cultural: la formación de sujetos. Se quiere crear ciudadanos en el Pacífico (una zona que históricamente ha tenido muy poco sentido de ciudadanía *viz-a-viz* la nación colombiana) que tengan un interés en el proyecto del estado. Se supone que estos ciudadanos rechazarían la violencia, confiarían en el estado en lugar de ligarse a los actores armados o los cultivos

---

20 Esto sugiere la necesidad de complicar el modelo de empresas y artistas de los países industrializados que explotan el trabajo cultural de los lugareños de la periferia, una preocupación central de la etnomusicología desde el auge de las colaboraciones (o explotaciones) de artistas como Paul Simon, David Byrne, y Deep Forest con músicos y textos musicales (como grabaciones en campo) de los países periféricos. Véase Feld (1996); Meintjes (1990).

21 Es interesante que no ven hacia la más cercana música tradicional del Norte de Cauca.

ilícitos, cuidarían a la biodiversidad y la etnodiversidad en los territorios colectivos rurales y en las zonas urbanas, aceptarían el papel de mano de obra barata en las fábricas y plantaciones agroindustriales que en años recientes han entrado masivamente en la zona. Esta propuesta general del multiculturalismo oficial combina con la familiar noción occidental, “la música calma la fiera salvaje”. La presunción es que participar en la música del Pacífico en sí funciona para apaciguar la gente e inculcarle los valores de ciudadanía democrática.

En este sentido, la música del Pacífico está muy imbricada en los discursos de la paz que circulan en el país. Los organizadores del Festival Petronio Álvarez lo llaman “un laboratorio de paz”, insisten que la marimba es “un instrumento de paz”<sup>22</sup> y subrayan el hecho de que en los nueve años del festival no se ha registrado ningún acto violento, a diferencia de otros festivales en el país. Estos discursos de paz que circulan a nivel nacional, desde el mercado (Café Águila Roja) hasta el estado (como vemos en el nombre del admirable plan del Ministerio de Cultura: “Música para la Convivencia”). A diferencia de estas difusas, abstractas, y utópicas referencias a la paz, entre la gente de aquellas zonas del Pacífico que han sido azotados por la violencia (ya la gran mayoría), existe un discurso cotidiano en que actos violentos se cuentan. En estas conversaciones, los asesinatos se cuentan con todo lujo de detalle: quién era el muerto, en dónde fue asesinado, cómo lo mataron, y en dónde dejaron el cadáver, siguiendo en cadena a quién lo mató, quién mató al que lo ‘sapió’, quién mató al asesino, etc., en conversaciones que pueden durar horas y cuentan con mucha riqueza de expresión, tristeza, e incluso un cierto humor. La premiación de canciones inéditas por parte del Festival Petronio Álvarez ha generado un nuevo sub-género en el repertorio de la música del Pacífico tratándose de la violencia y la paz, con canciones como “Paz para Colombia” de Grupo Buscajá de Buenaventura y “¿Qué pasa con mi Colombia?” de los Alegres de Telembí de Barbaçoas. Es interesante entonces que la letra de estas canciones muestra menos una actitud de testimonio o luto por la violencia concreta pero fea, que un reclamo por una paz abstracta pero bonita; perspectiva considerada más factible para convencer los jurados y ganarse los \$3 millones de pesos de premio. Esto nos indica que el discurso estatal de la paz excluye discursos más personales y locales en la medida que se ven los discursos más íntimos como inapropiados para la esfera pública. Indica también que la composición de canciones inéditas se ve más como un ejercicio para el consumo público que como un vehículo para expresar las necesidades de las comunidades (Birenbaum 2006).

Vemos en todas estas prácticas (creación de bienes para el mercado, creación de identidad caleña, formación de sujetos ‘pacíficos’) un fuerte componente político que tiene su más palpable expresión en el Festival Petronio Álvarez, que ha llegado a ser una herramienta para políticos que quieren ganarse el voto de

---

22 Entrevista a Sixta Casanova, 22 septiembre 2005.

la tercera parte de la ciudad de Cali, que es negra. Esta política también es parte del patrocinio del Festival por empresas privadas. Almacenes Éxito, por ejemplo, lo patrocinó por algunos años después de ser demandado en los años noventa por prácticas discriminatorias.

Sin embargo, es importante reconocer que el Petronio está sujeto a utilizaciones diferentes en cada versión. Organizado y administrado por los funcionarios de turno del municipio de Cali, a la merced de las particulares realidades políticas y burocráticas del momento, y por lo tanto carente de memoria institucional (cfr. Ochoa 2001, 2003), los significados del Petronio varían de año un al siguiente; el único constante sigue siendo la entrega de los músicos y el entusiasmo de los públicos.<sup>23</sup> Por lo tanto, los usos a los que se presta el Petronio siguen siendo múltiples, complejos, y siempre cambiantes, con diferentes inflexiones dependiendo de las coyunturas del momento.

### *La música afropacífica como nicho laboral*

Con el auge de la espectacularización en esta época de la etnodiversidad, la práctica de la música afropacífica ya no depende de músicos de tiempo parcial que viven de la pesca, la minería y/o la agricultura y solamente tocan en las fiestas de los santos. Los viejos músicos campesinos, en su mayoría, han quedado en sus ríos. Se ha podido convencer a algunos subir a la tarima de vez en cuando, como es el caso de un grupo de músicos tumaqueños al que se ha puesto el nombre “Perla del Pacífico”. Sin embargo, este ‘grupo’ es más bien una agrupación informal que fue convencida (a regañadientes, tal como parece) a participar en el Festival de Currulao de Tumaco por los que ellos mismos llamaban “los muchachos de la cultura” (Aristizábal 2002). Con la necesidad de arreglos y límites de tiempo y otros elementos de espectacularización, y con el elemento de concurso que exige presentaciones en tarima, la mayoría de estos músicos simplemente optan por no participar. En su lugar, ha aparecido una figura nueva: el cultor profesional.

La primera generación de gente del Pacífico que vivió una escolarización más o menos generalizada, de las que varios ya son de edad media, experimentaba la transmisión tradicional de la música y acceso a las herramientas de la modernidad a la vez. En lugares como Guapi, Cauca, muchos de ellos, sobre todo los que consiguieron trabajo en sus municipios como docentes, enseñaban las danzas afropacíficas y fundaban grupos culturales que serían las plataformas para las nuevas generaciones, especialmente cuando migraron a ciudades

---

23 El Petronio ha crecido en casi todas sus versiones, y parece que en años recientes ha empezado a ser apoyado por las instancias nacionales y departamentales. Esto posiblemente cambiaría ese carácter improvisado y coyuntural del Petronio; sin embargo, cabe notar que el Petronio ha sido apoyado por las entidades departamentales y nacionales en el pasado, sólo para dejar de pedir esas ayudas cuando cambió la administración municipal.

como Buenaventura y Cali a seguir sus trabajos culturales allá. Este modelo del docente-cultor sigue a lo largo del litoral, con varios efectos. La presencia de los guapireños en Cali, donde el Instituto Popular de Cultura empezó las primeras pesquisas sobre la música afropacífica y donde algunos encontraron trabajo en instituciones como la Universidad Libre, ha hecho que la versión guapireña de la música afropacífica (por ejemplo, un conjunto de marimba, con dos bombos y cantadoras con guasá) haya llegado a ser la canónica, por encima de otras versiones como la nariñense (un bombo y el ocasional reemplazo de guasás por maracas). También ha hecho que varios de la nueva generación de músicos hayan aprendido música y danza dentro de un modelo más formal-pedagógico que según el modelo de transmisión tradicional, es decir, a través de su experiencia viendo y oyendo los mayores en los arrullos tradicionales.

Aunque la mayoría de los músicos empíricos no participan en las nuevas prácticas, algunos sí han podido encontrar lugares en la nueva economía cultural que gira alrededor de la música afropacífica. Estos músicos, llegados a ciudades como Tumaco o Buenaventura y especialmente a Cali o Bogotá, han conseguido ocasionales trabajos de tiempo parcial dictando talleres en instituciones culturales, en clases particulares, y en algunos casos excepcionales en conservatorios, aunque muchas veces dependen en su pedagogía de la colaboración de profesores de estas instituciones. A la vez, trabajan como fabricantes de instrumentos y en presentaciones con sus grupos, mayoritariamente conformados con músicos más jóvenes. De esta manera, estos músicos empíricos se han convertido en 'maestros', símbolos de la autenticidad musical, y son el principal punto de contacto para los estudiosos y músicos del interior que han venido acercándose a la música afropacífica. Estos, por su parte, funcionan como la mayor fuente de ingresos para los maestros.

La inserción de estos músicos campesinos en el mercado no ha sido carente de tensiones. Estos maestros están todavía poco acostumbrados al manejo de arreglos musicales como hemos visto, e incluso al mero hecho de cobrar por sus servicios culturales. La figura del genio musical campesino que muere en la penuria es tan común que llega a ser cliché. Sigue vigente no solamente porque están mal acostumbrados a la ética de trabajo o ahorro capitalista, sino por el mero hecho de que la 'cultura' que venden funciona de otras maneras que las de los contextos donde se formaron. En el contexto moderno, la cultura se cobra, se promociona, se presenta, se da a conocer, etc. Los viejos maestros tienen una pátina de autenticidad atractiva para el mercado cultural, pero faltan habilidades en este aspecto.

Aquí entra la nueva figura del empresario cultural autóctono, frecuentemente más joven, que gana su vida de la 'cultura' y sirve de puente entre las prácticas tradicionales y las prácticas estatales y del mercado. Estos tienden a ser los músicos que se formaron dentro de la pedagogía formal en las escuelas y grupos culturales de los docentes. Es por impulso de este sector de cultores que la música afropacífica ha podido espectacularizarse. Son ellos que diseñan los arreglos, organizan los

músicos (particularmente los viejos maestros, que muchas veces no son capaces de organizarse dentro del esquema de grupos formales), y promocionan su música. Se ha visto algunos casos en que estos jóvenes cultores han explotado la labor musical de los músicos mayores. Otros individuos se han hecho pasar como expertos que no son frente a los mestizos del interior, por el mero hecho de ser personas negras que vienen del litoral. Sin embargo, la vasta mayoría ha hecho importantísimos trabajos de organización, gestión, arreglo musical e investigación, que han logrado la supervivencia de la música afropacífica (si no precisamente sus lógicas, funciones y estéticas tradicionales) hasta la actualidad.

Otros nuevos actores son los músicos y estudiosos no-negros de afuera de la región Pacífica quienes, en un proceso que evoca la bioprospección que analiza Escobar (1996), van investigando y trabajando con las varias formas musicales del Pacífico, creando fusiones musicales o trabajos escritos, así ganando nichos en sus propios gremios laborales. Estos nichos son bastante precarios: los músicos académicos, por ejemplo, ocupan la posición de músicos de un país periférico trabajando en un género –la música ‘culta’– que más bien pertenece al centro. Aunque en muchos casos son respetuosos de la música afropacífica y sus practicantes, en otros existe una fuerte corriente eurocéntrica en sus reducciones de la música tradicional a términos armónicos y rítmicos derivados de la teoría musical europea, en lugar de respetar su propia lógica estética. Ésta era la crítica del público al grupo ganador de la modalidad libre en el pasado Petronio, cuya propuesta era aplicar complejas armonías derivadas de la música culta europea a la música tradicional que habían aprendido en talleres con maestros del Pacífico. Sin duda, ellos mismos tienen la intención y buena voluntad de respetar y hacer respetar la ‘esencia’ de la música afropacífica, pero el lugar donde reside esa esencia que les es tan importante respetar es un problema bastante polémico; algunos dicen que la música tiene que serailable para retener esa autenticidad; otros se enfocan en estudiar la ejecución de elementos musicales específicos como el dosillo, para lograr esta autenticidad.<sup>24</sup> Es este enfoque en lo meramente ‘musical’, es decir, en lo que se puede transcribir en una partitura, en lugar de las estéticas y funciones rituales propias que vimos en la sección anterior, lo que constituye gran parte de la polémica.

### *La politización de la música afropacífica*

Como he mencionado, el neoliberalismo, en el que juega un papel la etnodiversidad, ha abierto espacios para un movimiento afrocolombiano que plantea su política en un marco etnocultural. No es casual que algunos de los activistas afros que se conocen por sus labores políticas, sobre todo alrededor de la Constitución del 91

---

24 Es decir, el uso de un ritmo binario dentro de un esquema métrico básicamente ternario, bien común en la música afropacífica.

y la Ley 70 de 1993 que oficialmente reconoció a la gente afrocolombiana como minoría etnocultural y otorgó a las comunidades negras del Pacífico el derecho a territorio colectivo, vienen de una relevante trayectoria, como fundadores de grupos culturales y promotores de la cultura afropacífica aún antes de su abanderamiento de los programas estatales (Aristizábal 2002). Al lado de sus labores políticas, este sector ha empezado un proceso de 'etnogénesis' en que se destacan la búsqueda de raíces culturales, la perspectiva diaspórica y la visibilización cultural –todos con énfasis particular en lo musical y lo dancístico–.

Esta politización de lo cultural y lo musical ha implicado la combinación de prácticas musicales en nuevas maneras. Un ejemplo: en el proceso de redactar la Constitución de 1991, sostiene uno de sus participantes que “había un paradigma de negación [ ... y algunos creían] que la noción de la etnicidad y cultura afroamericanas era una invención oportunista”.<sup>25</sup> Los activistas negros respondieron con una táctica novedosa. Recuerda uno: “Lo que hicimos fue llevar la cultura para allá, dentro del Constituyente. Cantamos alabados, otro echó décimas... Y eso paró el debate. Se quedaban ahí con las bocas abiertas porque habíamos demostrado que sí tenemos una identidad cultural, que hacemos cosas que los demás colombianos no hacen”.<sup>26</sup>

Esta demostración dio como resultado el reconocimiento de los afrocolombianos como una minoría étnica y el otorgamiento de derechos importantes. Pero no se puede decir que el performance musical obedeció a la lógica tradicional. No hubo, por ejemplo, un muerto ahí en el salón para alabar. Lo importante fue que el alabado, puesto en escena, podía funcionar para representar todo un complejo cultural a unos interlocutores dudosos de su mera existencia. En este sentido, obedece a la lógica de la espectacularización de elementos decontextualizados que sirven de meros íconos de su lógica cultural.

En toda la labor de estos activistas en la búsqueda de raíces, se nota este tipo de prácticas híbridas. La misma historicidad que implica la búsqueda de raíces es en sí una influencia del folklore occidental, una perspectiva que busca legitimar los pueblos a través de su pureza histórica. Y al hacer de las prácticas de sus mayores un objeto de estudio, como señala Margarita Aristizábal (2002), los activistas se dedican a una práctica plenamente moderna, la del conocimiento experto. Este enfoque ha combinado con la línea antropológica que se preocupa por las 'huellas de africanía' y la presencia canónica de las religiones Yoruba de Cuba y otras partes de la diáspora, haciendo que las letras y los discursos usados para describir la música afropacífica sur se hayan enfocado mucho en íconos de África. Eso contrasta con la memoria colectiva tradicional, que si bien hace parte de un complejo cultural profundamente marcado

---

25 Entrevista a Jaime Arocha, 3 marzo 2005.

26 Comunicación personal de Hernán Cortés, mayo 2005.

por epistemologías originadas en algunas culturas africanas, no reivindicaba ni la africanidad y ni siquiera la negritud hasta época bien reciente; de hecho, Losonczy señala que esa memoria se construyó “sobre un doble vacío: el del origen africano y el de la esclavización” (1999: 16). Se nota este cambio en los nombres de los grupos culturales, que originalmente se planteaban en términos regionalistas (Grupo Folklórico Bahía de la Cruz, Grupo Folklórico Pascual de Andagoya, con evidentes referentes a la ubicación y fundador de Buenaventura) pero que ya con el auge de un planteamiento identitario en términos étnicos han escogido nombres referentes a los orígenes africanos y las particularidades étnicas (Grupo Raíces, Grupo Quinto Changó, con referentes a la deidad Yoruba).

Otro cambio es el nuevo énfasis en la corporalidad, tradicionalmente ausente de las letras de la música afro del Pacífico sur. Como señala Radano (2003), las asociadas evocaciones del ‘ritmo’, la ‘calentura’ y el cuerpo, son producto de visiones de las músicas afrodescendientes desde la música europea, donde el cuerpo figura de otra manera. Aislado de esta visión por mucho tiempo, es solamente ahora que surge este énfasis en la corporalidad (particularmente de la mujer negra) en la música afro del Pacífico sur. Vemos estos nuevos elementos de africanidad y corporalidad negra en una canción de reciente composición, “Zapateando y coqueteando”, del Grupo Socavón de Timbiquí.

Siéntese Tío Guachupé  
Porque ya está oscureciendo  
Converse aquí con sus negros  
Háblenos de mis ancestros.

De cómo fue que llegaron  
Desde esa África negra  
Con los mitos y leyendas  
Que enaltecen nuestra etnia...  
... al ritmo del bambuco<sup>26</sup>  
Las polleras se menean  
Y los negros con las negras

Bailan y forman parejas  
Y los negros zapatean  
Y las negras coquetean  
Con sus cuerpo de canela  
Con sus cuerpos de palmera

Yo quiero un negro costeño  
Porque soy timbiquireña  
Al ritmo del currulao  
Movemos nuestras caderas  
El negro en su caminao  
Enamora a su pareja...

Si bien se ha hablado aquí de la manera en que los ritos musicales se han vuelto ritmos capaces de romper con los contextos tradicionales, también vale la pena subrayar que ahora se ve un proceso en que esos ‘ritmos’ se vuelven a ‘ritualizar’, es decir a incrustarse en la vida cotidiana de los afrodescendientes. CDs con música del Pacífico suelen ponerse sobre todo cuando parientes viviendo en las ciudades vuelven a sus pueblos, en las fiestas patronales celebradas por las colonias pacíficas en el interior, y a veces en las discotecas con clientela negra, que<sup>27</sup> se encuentran en las ciudades colombianas con población –nativa o migrante– negra. Las prácticas musicales

---

27 Con ‘bambuco’ se refiere a los bailes de marimba.

afropacíficas en muchos sentidos han tenido dificultad compitiendo con contextos y tecnologías modernos. El equipo de sonido, por ejemplo, prendido en las calles de un pequeño pueblo Pacífico en diciembre, efectivamente tapa el sonido de cualquier bombo que salga para formar las tradicionales ‘parrandas’ (desfiles folklóricos). Pero no es solamente salsa o reggaetón lo que se pone a sonar en estos equipos, sino también el ‘currulao’, que ha llegado a ser una verdadera música decembrina en la costa Pacífica. E incluso, los salseros bonaverenses y raperos guapireños están empezando a impregnar esos géneros con elementos musicales de la música tradicional del Pacífico. Es decir, si se ve en la traducción de ritos a ritmos una ruptura con el viejo contexto local a favor de un significado ‘universal’, también se ven maneras en que estas universalidades se adaptan a significados locales, ya envueltos en la modernidad pero no menos locales. Este juego nos indica la complejidad de estos fenómenos y las dificultades de tomar una posición política consistente si se ven como una totalidad.

### ¿‘Aparato de captura’ o pragmatismo político?

Hemos visto la manera en que las prácticas musicales de la gente afropacífica han sido denominadas cultura, y cómo esta transformación las ha convertido en un recurso poderoso en los ámbitos económico, político, y social. Hemos visto también cómo en este proceso de imbuir la música afropacífica con valor cultural y económico a través de su exhibición ha generado nuevas prácticas y lógicas que interactúan con las viejas prácticas y lógicas de maneras imprevisibles.

Las interacciones entre lo tradicional y lo moderno que vimos no se configuran aparte de las dinámicas de poder: notamos que los planteamientos alternativos siempre se forran en las lógicas occidentales, como son el historicismo y la espectacularización. Sobre todo se nota en la transformación de prácticas musicales a música. Esto es porque la etnodiversidad se dirige al consumidor o funcionario cosmopolita, que contempla la gama de otredades desde su asiento panóptico en la cultura occidental, más que hacia aquellos ‘otros’ que encuentran sus mundos culturales repentinamente inmersos en la estructura moderna que es la etnodiversidad. Esto es claro en su énfasis en la exhibición de la diferencia cultural por encima de la realidad de vivirla. Vale la pena repetir la contradicción, arriba citada, que apunta Sansone: aunque hay “abundantes oportunidades para manifestarse como diferente, las maneras de expresar la diferencia son curiosamente similares” (2003: 4-5). Así, la etnodiversidad aparece como lo que Deleuze y Guattari (1987) llaman un “aparato de captura”, y para Alberto Moreiras (2001) no es más que la atenta ocupación de los subalternos de las mesas de sometimiento y marginación que les tiene reservadas la hegemonía.

Es importante tener estas críticas en mente, sobre todo a nivel macro-político. Pero no se puede ignorar el hecho que al nivel micro-político, los actores locales se han podido aprovechar de las aperturas que les han aparecido, por ejemplo para obligar al estado a instalar un multiculturalismo que en muchos aspectos les sirve no solamente en un sentido rígidamente político, sino también en la política

personal y comunitaria de la auto-estima y la auto-valoración, por no mencionar la posibilidad, todavía muy precaria, de insertarse en el mercado y ganar sus vidas como practicantes culturales.

Si campos discursivos como la etnodiversidad estructuran cuáles declaraciones son posibles o imposibles, también incluyen la posibilidad que nuevas declaraciones, previamente imposibles, lleguen a poderse decir cuando actores emergentes se van abriendo lugar para constituirse como interlocutores legítimos. Así van imitando discursos vigentes para entrar al campo, pero los problematizan para incluir sus propias perspectivas. Ahora, decir que “la cultura negra es parte de la pluriculturalidad colombiana”, es un lugar común, pero en un principio tenía que confrontar la actitud común de que “el negro no tiene cultura sino mística brujería”. Por eso, los primeros grupos culturales de la zona tenían que decir más bien que “X pueblo en el Pacífico tiene cultura que es parte de la colombiana”, una declaración que enfatiza la geografía antes que la etnia, que mimetiza los reclamos de todas las regiones del país, pero abre campo para las reivindicaciones étnicas que seguirían. El énfasis de ahora en la africanidad y la corporalidad, así bien siga conceptos que son más de una negridad genérica que de la especificidad del Pacífico sur, funciona para naturalizar una alteridad cultural que hace poco se concebía más como una falta de cultura que como una cultura alternativa. Con este juego entre seguir las líneas dentro del campo, y flexionarlas para insertar nuevos discursos, los varios actores van construyendo el campo de la etnodiversidad.

Y así es que volvemos, como manera de concluir, a la disputa entre el público y el jurado en el Petronio Álvarez con que empecé este artículo. En la polémica entre la pertenencia de la música afropacífica a lo local o lo nacional, vemos que el uno no tiene sentido sin el otro. Es decir, la misma etnodiversidad que afirma que la gente del Pacífico tiene una cultura, ha posibilitado que algunos mestizos la adopten. Y sin descontar la importancia del Festival, que el sector cultural negro de Cali hizo un velorio tradicional en el entorno urbano de esa ciudad, indica que la etnodiversidad, a pesar de su ambigüedad en el espacio público, ha ayudado a que este sector llore sus muertos de la manera debida en espacios privados. La etnodiversidad actúa entonces como una espada de doble filo, que a la vez permite que la música tradicional afropacífica se preserve y se movilice para el beneficio de sus practicantes, y simultáneamente funciona para sacarla de sus lógicas culturales y estéticas, haciéndola vulnerable a los excesos del eurocentrismo, el capitalismo y la politiquería. Sea progresiva o contraprogresiva en términos políticos para las gentes afropacíficas, esta transformación de ‘prácticas musicales’ a ‘música’, de ritos a ritmos, es un hecho ya y los actores locales solamente asegurarán su resultado teniendo este hecho en cuenta. El tiempo se encargará.

## Referencias citadas

- Aparicio, Frances y Suzanne Chávez Silverman (eds.)  
1997 *Tropicalizations: Transcultural Representations of Latinidad*. Hanover: University Press of New England.
- Appadurai, Arjun  
1986 "Introduction: Commodities and the Politics of Value". En: Arjun Appadurai (ed.), *The Social Life of Things*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Aristizábal, Margarita  
2002 "El festival del Currulao en Tumaco: Dinámicas culturales y construcción de identidad étnica en el litoral Pacífico colombiano" Tesis de Maestría en Comunicación Social. Universidad del Valle.
- Arocha, Jaime  
2005 "Etno-boom y antropología". Ponencia al XI Congreso de Antropología en Colombia, Santafé de Antioquia.
- Birenbaum Quintero, Michael  
2008 "The Musical Making of Race and Place in Colombia's Black Pacific". Ph.D. Dissertation, Dept. of Music, New York University.  
2005 "Acerca de una estética popular en la música y cultura de la champeta" Zoila Sotomayor O. (ed.), *Colombia y el Caribe. XIII Congreso de Colombianistas* Barranquilla: Ediciones Uninorte.  
2003a "Black Colombia in New York". Proyecto de Investigación para el curso: Musical Ethnography.  
2003b "Black Music in a Multicultural Colombia", presented at Middle Atlantic Chapter of the Society of Ethnomusicology Annual Meeting, Ramapo College; Mahwah, New Jersey, March.
- Camacho, Juana y Eduardo Restrepo (eds.)  
1999 *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de la gente negra de Colombia*. Bogotá: Fundación Natura-Ican.
- Cunin, Elisabeth  
2005 "El Caribe visto desde el interior del país. Estereotipos raciales y sexuales". En: Zoila Sotomayor O. (ed.), *Colombia y el Caribe. XIII Congreso de Colombianistas*. Barranquilla: Ediciones Uninorte.
- Deleuze, Gilles y Felix Guattari  
1987 *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Dubois, W. E. B.  
[1903] 1996 *The Souls of Black Folk*. New York: Penguin Books.
- Erlmann, Veit  
1999 *Music, Modernity and the Global Imagination. South Africa and the West*. (New York: Oxford University Press.
- Escobar, Arturo  
1997 "Política cultural y biodiversidad: estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano". En: María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo. (eds.),

- Antropología en la Modernidad: Identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*. Bogotá: Ican.
- 1996 “Viejas y nuevas formas de capital y los dilemas de la biodiversidad”. En: Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa (eds.), *Pacífico ¿Desarrollo o diversidad? estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Bogotá: CEREC.
- Escobar, Arturo y Álvaro Pedrosa (eds.)
- 1996 *Pacífico ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Bogotá: CEREC.
- Feld, Stephen
- 1996 Pygmy POP: A Genealogy of Schizophonic Mimesis. *Yearbook for Traditional Music* (28): 1-35.
- Gros, Cristian
- 1997 “Indigenismo y etnicidad: El desafío neoliberal”. En: María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo. (eds.), *Antropología en la Modernidad: Identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*. Bogotá: Ican.
- Grueso, Libia, Carlos Rosero y Arturo Escobar
- 1998 “The Process of Black Community Organizing in the Southern Pacific Coast Region of Colombia”. En: Sonia E. Alvarez, Evelina Dagnino, Arturo Escobar (eds.), *Cultures of Politics/Politics of Cultura: Re-visioning Latin American Social Movements*. Boulder: Westview Press.
- Guhl, Ernesto
- Sf. [1940s?] “La costa del Pacífico entre los ríos Dagua y Naya”. Manuscrito. Bogotá: Instituto Etnológico Nacional.
- Hall, Stuart
- 2000 “Conclusion: the multi-cultural question”. *Un/settled Multiculturalism: Diasporas, Entanglements, “transruptions”*. London: Zed Books.
- Herrera, Ana Rosa
- 1990 “Pacífico abrasador”. En: Gloria Triana (ed.), *Aluna; Imagen y memoria de las Jornadas Regionales de Cultura Popular*. Bogotá: Colcultura.
- Krims, Adam
- 2000 *Rap Music and the Poetics of Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Losonczy, Anne Marie
1999. “Memorias e identidad: los negro-colombianos del Chocó” En: Juana Camacho y Eduardo Restrepo (eds.), *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de gente negra en Colombia*. Bogotá: Ecofondo-Natura-Instituto Colombiano de Antropología.
- Meintjes, Louise
- 1990 Paul Simon’s Graceland, South Africa, and the Mediation of Musical Meaning. *Ethnomusicology*. 34 (1): 37-73.
- Miller, Toby, Nitin Govil, John McMurria, y Richard Maxwell
- 2001 *Global Hollywood*. London: BFI Publishing.

Moreiras, Alberto

- 2001 *The Exhaustion of Difference: The Politics of Latin American Cultural Studies*. Durham: Duke University Press.

Myers, Fred

- 2001 "Introduction: The Empire of Things". En: Fred Myers (ed.), *The Empire of Things: Regimes of Value and Material Culture*. New Mexico: School of American Research.

Ochoa, Ana María

- 2003b *Entre los deseos y los derechos: Un ensayo crítico sobre políticas culturales*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

- 2001 *Músicas locales en tiempos de globalización*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.

O'Dougherty, Maureen

- 2002 *Consumption Intensified: The Politics of Middle-Class Life in Brazil*. Durham: Duke University Press.

Pardo, Mauricio (ed.)

- 2001 *Acción colectiva, estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*. Bogotá: Icanh-Colciencias.

Pardo, Mauricio y Elisabeth Cunín, (eds.)

- 2008 *Traslaciones, legitimaciones e identificaciones. Música y sociedad en Colombia*. Bogotá: Universidad del Rosario.

Pardo, Mauricio, Claudia Mosquera y María Clemencia Ramírez (eds.)

- 2004 *Panorama afrocolombiano. Estudios sociales en el Pacífico*. Bogotá: Icanh-Universidad Nacional.

Pizano Mallorino, Olga, Luis Alberto Zuleta, Lino Jaramillo y Germán Rey

- 2004 *La fiesta, la otra cara del patrimonio. Valoración de su impacto económico, cultural y social*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.

Price, Thomas

- 1955 "Saints and spirits: a study of differential acculturation in Colombian negro communities" Thesis doctoral. Northwestern University Ann Arbor University Microfilms.

Radano, Ronald

- 2003 *Lying up a Nation: Race and Black Music*. Chicago: The University of Chicago Press.

Restrepo, Eduardo

- 2004 "Biopolítica y alteridad: Dilemas de la etnización de las Colombias negras". En: Eduardo Restrepo y Axel Rojas (eds.), *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.)

- 1997 "Afrocolombianos, antropología y proyecto de modernidad en Colombia". En: María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.), *Antropología en la Modernidad: Identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

- Restrepo, Eduardo y Axel Rojas (eds.)  
2004 *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Rojas, Axel  
2004 *Estudios afrocolombianos. Aportes para un estado del arte*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- 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*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-ICANH-IRD-ILAS.
- Sansone, Livio  
2003 *Blackness without Ethnicity: Constructing Race in Brazil*. New York: Palgrave Macmillan.
- Small, Christopher  
1998 *Musicking: The Meanings of Performing and Listening*. Hanover: University Press of New England.
- Streeter, Thomas  
1996 *Selling the Air: A Critique of the Policy of Commercial Broadcasting in the United States*. Chicago: University of Chicago Press.
- Thomas, Nicholas  
1991 *Entangled Objects: Exchange, Material Culture and Colonialism in the Pacific*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ulloa, Alejandro  
2002 La música del Pacífico colombiano: Entre el folclor tradicional y la música popular contemporánea. *Pacífico Sur*. Revista cultural de la facultad de Humanidades – Univalle.
- Unesco  
2004 “Declaración Universal de la Unesco sobre la Diversidad Cultural”. Citado en Pizano Mallorino, Olga, Luis Alberto Zuleta J., Lino Jaramillo G. & Germán Rey. *La fiesta, la otra cara del patrimonio. Valoración de su impacto económico, cultural y social*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- Viche, Juanito  
2005 La noche de los reyes. *Revista Sursystem* (1): 29-34.
- Wade, Peter  
2000 *Music, Race and Nation: Música tropical in Colombia*. Chicago: The University of Chicago Press.  
1994 El movimiento negro en Colombia. *América Negra* (5): 173-192.
- Weiner, Annette B.  
1992 *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While-Giving*. Berkeley: University of California Press.
- Yúdice, George  
2003 *The Expediency of Culture: Uses of Culture in the Global Era*. Durham: Duke University Press.



# Memoria y representación en mundos desencontrados

WILMER VILLA Y ERNELL VILLA

*“Compadre yo soy el indio, compadre yo soy el indio que tiene todo y no tiene nada  
Trabajo para mis hijos, trabajo para mis hijos quemo carbón y pesco en la playa  
Yo soy el indio Guajiro de mi ingrata patria colombiana que tiene todo del indio mas sin embargo no le da nada. No hay colegio para el estudio, ni hospital para los enfermos, todavía andamos en burro y en cayuquitos de remo [...]   
Entonces cuál es la vaina qué es lo que pasa con nuestro pueblo, el gobierno no nos da nada sino censura por lo que hacemos, nos llena de mala fama con sus periódicos embusteros  
Yo soy el indio guerreo que supo defender a la patria, hizo respetar a su pueblo del extranjero con fecha y hacha, pero nada es valedero cuando la gente se vuelve ingrata, la presa la agarra el perro y viene el dueño se la arrebatata [...]   
Entonces cuál es la vaina qué es lo que pasa con nuestro pueblo, el gobierno no nos da nada sino censura por lo que hacemos, nos manda la mala plaga y se lleva lo bueno que tenemos”*

Romualdo Brito (Juglar Vallenato)

## Introducción

Este texto es el resultado de un proceso de investigación que se ha venido realizando en la ex provincia de Padilla y los valles del río Pampatar o Chetazar (río Cesar), lugares de intracosta donde la explotación de las minas de carbón han tenido una incidencia negativa en las comunidades negras. La construcción de esta dinámica de indagación parte de la necesidad de producir conocimiento relacional con, desde, para y entre;<sup>1</sup> esta instancia la asumimos

---

1 Desde el 2007 hemos venido apostando a la necesidad de abordar la investigación como un acto relacional y situacional que involucra una acción con, desde y para, donde la intención es hacer una investigación más horizontal a partir de una militancia que involucra

como parte de una investigación con-sentida, por medio de la cual se busca *decir no, poder contestar y decir otra cosa*. Se trata de afirmar la vida en medio de las adversidades que agota la humanidad, de aquellos que no se dice nada y cuando se dice es con el fin de fijar un mal-decir.<sup>2</sup>

El texto se convierte en un esfuerzo por representar desde una escritura con-sentida que conlleva a desnudar 'el lugar de enunciación', donde las trayectorias de vida son afectadas por las experiencias que se cruzan y se afirman en un tipo de militancia comprometida con la vida. Este texto trata de avanzar en un relacionamiento problemático de la investigación, la relevancia de la alteridad, la memoria, los saberes y las emergencias de las voces eclipsadas por el uso asimétrico del poder en medio de las falsas promesas de desarrollo. En este caso unos son los que condicionan a los otros a estar por fuera, es decir en una periferia que no cuenta, mientras que ellos se ubican en los centros absolutos de representación, llegando a tomar decisiones que afectan a grades franjas poblacionales. Este trabajo se ha realizado desde el relacionamiento constante con la Asociación de Comunidades Negras del Territorio Hosco Revivir, así como con la Asociación de Organizaciones Negras del Departamento del Cesar Ku-Suto, instancias organizativas que se convierten en un lugar para pensar la cultura desde una connotación política.

### **Historia y/o memoria de un proceso de escritura desde el hecho de ser otro**

Érase una vez la historia de una gente venida de un pasado enterrado en los escombros de fragmentos de memoria, esparcidos por los lugares que tiempos atrás habían servido de refugio a sus antepasados. Estas personas se arraigaron a un territorio donde las adversidades agotaban la vida de quienes habían sido sentenciados a morir en las cárceles del sufrimiento generado por aquellos que les impedían ejercer la libertad. Estos eran los tiempos de la esclavización, donde millones de hombres y mujeres fueron arrancados de sus tierras, reducidos a sólo objetos inmobiliarios<sup>3</sup> comercializados al otro lado del Atlántico. Atrás quedaron

---

el diálogo con los compañeros líderes José Julio Pérez, Cira Ortiz y Javier Pardo; de igual forma con los profesores Pedro Vaquero, Catherine Walsh, Abelardo Ramos, Alberto Motta, Alberto Verón, M'bare N'gom, Juan García y Patricio Guerrero. Es de resaltar que la idea de investigar entre los actores surgió de un diálogo con el profesor Pedro Juncosa, en el doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos en la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Quito, verano de 2010.

- 2 Esta categoría ha sido propuesta por el profesor Wilmer Villa; tiene que ver con un modo inapropiado de decir sobre los otros, inicia con la estrategia de adecuación de la autoimagen, por medio del desprestigio, la deformación y el desalojo, llegando a caer en una autodepreciación donde las personas huyen de sí, son las 3D que inciden en la negación de la persona.
- 3 "El negro esclavo era una mercancía que podía ser utilizada en cualquier actividad económica, por lo tanto no se le brindaba la posibilidad de aportar; se le obligaba a trabajar,

sus tierras, sus hijos, sus parientes, sus muertos, sus lenguas vernáculas y el hecho de vivir en armonía con la memoria de sus ancestros, contada por la figura que encarnaba la tradición africana del Griot,<sup>4</sup> quien era el responsable de transmitir la herencia cultural de estos pueblos.

Estas personas dejaron su voz grabada en “*el arte de la resistencia*”, como repuesta al silencio cómplice de las sociedades coloniales y sociedades republicanas, así como del moderno Estado colombiano. Es una historia no producida por quienes viven la tiranía de la escritura como una forma de desterrar los vestigios de las grandes injusticias, tal como sucedió con la trata transatlántica. Es ‘la trampa’ de la que se habla cuando se cuestiona el papel de la historia, al momento de posicionar la versión de los hechos: “la trampa consiste en hablar de sí haciendo creer que se habla de los otros” (Preiswerk y Perrot 1970: 175). Esos, encerrados y atrapados en *el tratamiento retórico del autor*, el cual sustituye la voz de los actores por medio de la centración de los saberes disciplinares que no salen al encuentro de los mundos de las personas que actúan desde los bordes, y en el caso de salir al encuentro, se hace con la intención de darles un tratamiento como *objeto de estudio*, donde la teoría actúa en la construcción de un orden explicativo sobre la realidad.

El hecho de dar a conocer los acontecimientos que rodearon el proceso de constitución y destrucción de una colectividad humana como los Hoscos del pueblo de Tabaco,<sup>5</sup> quienes desde 1780 han vivido en el centro-oriente del departamento de la Guajira,<sup>6</sup> extremo norte de Colombia, Suramérica, se convierte en una acción de *poder hablar con, desde y para* los pueblos, condenados a no tener voz en los procesos de construcción política. Esta es la historia de una región y su gente, los Hoscos, productores de una memoria afectada por el dolor, el olvido y la tragedia de no tener un lugar seguro para representar sus propias prácticas de producción de sentido, es un decir narrando a partir del hecho de no contar para el resto de la humanidad, porque ellos no hacen parte de los grandes espectáculos mediáticos que acompañan la expansión y uso de la globalización.

Este artículo da cuenta del proceso de desplazamiento de una comunidad, víctima de la explotación del carbón en la mina a cielo abierto más grande del mundo, el

---

de no hacerlo el cepo y los azotes eran el mejor medio de persuasión” (Sánchez 1996).

4 Figura de la tradición africana que por medio de la oralidad transmitía los contenidos de la memoria ancestral de los pueblos.

5 Era un corregimiento del municipio de Hatonuevo, en el centro-oriente en departamento de la Guajira, al norte de Colombia; según algunos habitantes de la región su nombre se debe al cultivo ancestral del tabaco.

6 Región binacional entre el extremo norte de Colombia y el occidente de Venezuela, en el caso específico del artículo se refiere a la distribución territorial colombiana que se sustenta en los entes territoriales, reconocidos con el nombre de departamentos; es la península más grande existente en el país. En esta región se encuentran los grupos étnicos Iku, Wiwa, Kogui, Wayuu, así como comunidades negras o afrocolombianas.

Cerrejón, que inició en 1977 la etapa de exploración. Desde esa, época los Hoscós han tenido que afrontar *la memoria* extraviada en la euforia colectiva, derivada de las falsas promesas de un mejor porvenir resultante de un supuesto ‘desarrollo’, el cual brindaría a los habitantes de esta región mucha abundancia, pero no fue así; lo que nunca tuvo el pueblo en esta oportunidad tampoco lo llegaría a tener; las promesas de riquezas hechas por los gobernantes de turno se desvanecieron y atrás quedaron los momentos de alegría cuando se rumoreaba “con todo ese carbón debajo de nuestra tierra la vida nos va a cambiar”.<sup>7</sup>

Actualmente los Hoscós se resisten a abandonar sus territorios y sólo por la vía de actos violentos los han desalojado de las tierras donde estaban sepultados sus ancestros, los cuales pasaron a ser desenterrados o pisados por las pesadas máquinas, que luego de las grandes explosiones hurgan en las entrañas de la madre tierra, es asesinada en nombre del progreso. Frente a este problema los organismos oficiales han reiterado: “priman los intereses generales por encima de los intereses particulares”. Ante esta situación, expresan, “las minorías étnicas no pueden oponerse al desarrollo económico del país”, llegando a desconocerles sus derechos; ya pasó con los Emberá y los Senu,<sup>8</sup> con la hidroeléctrica Urrá; los U’wa,<sup>9</sup> con el proyecto Sirirí y Catleya, sobre la explotación de pozos petroleros; los Wayuu,<sup>10</sup> con la mina de carbón del Cerrejón, y en la mira se encuentran las comunidades negras del Pacífico con los llamados corredores ambientales;<sup>11</sup> las comunidades negras o afrocolombianas del departamento del Cesar,<sup>12</sup> con la desviación del cauce del río Calenturitas, que tiene como propósito explotar el carbón que se encuentra en el lecho de río y la construcción de la represa de los Besotes en el río Guatapurí, más específicamente en la vertiente nororiental de la Sierra Nevada de Santa Marta o Gonawindua.<sup>13</sup> Todos estos megaproyectos van en contra de las visiones de mundo de los pueblos ancestrales.

---

7 Entrevista realizada a Rogelio Ustate, municipio de Hatonuevo, departamento de la Guajira, norte de Colombia, 15 de febrero de 2007.

8 Senú es un pueblo étnico que habita en el norte de Colombia, específicamente el departamento de Sucre y Córdoba, en la Costa Atlántica. Los Emberá también son un pueblo étnico que se encuentran en todo el occidente colombiano desde el norte hasta el Pacífico sur colombiano.

9 Es un pueblo étnico que se encuentran en los departamentos de Arauca, Boyacá y Santander en el oriente colombiano.

10 Son un pueblo Binacional, es decir viven en tanto en Colombia como en Venezuela; en este caso se está haciendo alusión a los Wayuu de Colombia, que habitan la península de Guajira.

11 Estas comunidades negras o afrocolombianas son las de la Costa Pacífica colombiana, que cubre los departamentos de Chocó, Cauca, Valle del Cauca y Nariño.

12 Departamento de intracosta, en el Caribe continental colombiano, y específicamente el río de Calenturitas en el municipio de la Jagua de Ibirico departamento del Cesar.

13 Esta es la montaña-nevado más grande del mundo que se encuentra al lado del mar; está habitada por cuatro pueblos étnicos que son los Iku, Wiwa, Kogui y Kankuamos.

La explotación de petróleo, la construcción de represas, la declaración de los territorios ancestrales como parques nacionales, la promoción del ‘ecoturismo’, así como la proyección y construcción de puertos en territorios de los pueblos indígenas y afrocolombianos, se han convertido en un atentado contra el *ciclo de vida* que gobierna la unidad comunitaria de los grupos étnicos. La realización de estos megaproyectos ha generado una euforia en el presente, pero con el paso del tiempo todo esto se convierte en un resquicio por donde se escapan los contenidos de la memoria. El efecto de todo esto salta a la vista en comunidades orales, amnesia que atenta contra el pensamiento propio de los pueblos extraviados en los escombros de un pasado sepultado por el desarrollo que nunca llegó.

El punto de partida de lo que queremos compartir inicia como cualquiera historia, pero no es otro relato más donde se habla en, de, sobre los actores; es una narración donde se involucra *una militancia étnica, la cual propicia una militancia pensante*;<sup>14</sup> es la posibilidad de generar una escritura con-sentida por el hecho de ser otro, habitado y habitante de los bordes o periferias; es una emergencia convertida en escritura a partir del construir con y desde esos que son llamados ‘otros’. Esta posibilidad se convierte en un sentir desafiante de las instancias regulativas de la producción del conocimiento occidental, institucionalizado en el canon científico, que insiste en una *autoridad autorizada*, apoyada en las cosas dichas por los autores.

### **Pero quiénes son los otros... ¿nosotros o ellos?**

Este texto cuenta la historia de los descendientes de un puñado de valerosas personas, quienes sortearon diversos obstáculos hasta llegar a instalarse en una región, donde construyeron una narrativa fundacional. Los Hoscós, por medio de la práctica cultural de contar historias, forjarían las costumbres de transmitir y crear contenidos de la memoria de los mayores o ancianos a los niños y jóvenes. En este caso, según José Julio Pérez, cuando él era niño escuchó:

Nuestros ancestros lograron resistir las insurrectas aguas del mar Caribe, y casi llegando al puerto de Riohacha<sup>15</sup> se dio un naufragio del barco en el que venían como esclavos desde África; no sabemos cuántos fueron, pero lo que sí se supo es que pudieron nadar y nadar hasta tocar tierra firme; ellos sabían que si los capturaban la iban a pasar muy mal, por este motivo estaban resueltos a lo que fuera; después de sortear las aguas del mar y ponerse,

---

14 Es acción que se da por medio de un vivir la identidad étnica como una sujeción que determina el desenvolvimiento en la sociedad de acuerdo a una postura política que se encuentra sustentada en la memoria ancestral.

15 Capital del departamento de la Guajira a orillas del mar Caribe en el norte de Colombia

a salvo se guiaron por la desembocadura del río Ranchería,<sup>16</sup> siguieron su cauce hasta encontrar la espesura de la serranía, pero ellos no podían quedarse ahí por motivos del clima; entonces decidieron bajar a la llanura que era regada por el río y varios arroyos; ahí fundaron a Calabacito, al que después le cambiaron el nombre por Albania; siguieron y fundaron el pueblo de Manantial, fundaron también el pueblo de Roche y el de Tabaco, en la misma época donde lo que les importaba era la libertad, y por esto andaban fundando pueblos aquí y allá, como para que no los cogieran de nuevo. En el valle donde hoy están los socavones que sacan el carbón, ahí estaban los sitios sagrados como los cementerios y las murallas que ellos tenían en toda esta región que nos vio crecer libres y sin problemas; ellos lo tuvieron pero pagaron un precio para que sus descendientes fuéramos libres, pero quién iba a pensar que tiempo después quedaríamos sin nada, con una mano adelante y otra atrás, sin derecho ni siquiera a llorar nuestros muertos por que no tenemos dónde ir a llorarlos.<sup>17</sup>

Se trata de la voz testimonial que narra la hazaña sucedida en ‘tiempos pretéritos’, donde el decir se afianzaba en la tradición; pero con el paso del tiempo se presentó un *hiato generacional*,<sup>18</sup> que impidió a las nuevas generaciones acceder a la memoria que actúa desde unos *marcos específicos*.

La voz testimonial de José Julio Pérez, aunque “no es contemporánea del relato” producido por vez primera, es contemporánea de una tradición que narra *un marco social de la memoria* (cfr. Halbwaschs 2004), el cual es reproducido en espacios íntimos, donde se hace uso de los referentes que son comunicados bajo la estrategia de ocultar para animar y salvaguardar la memoria que se esconde en la interacción restringida, pero que son asequibles para otros.

Al presentarse el *hiato generacional*, se pone a circular un contenido que busca desmentir los marcos sociales de la memoria; estos pueden ser desautorizados por los miembros de la comunidad, los cuales no participaron en la producción o reproducción de los sucesos del pasado que son puestos en tela de juicio; sólo unas pocas personas pueden conectar con la memoria extraviada para unos y encontrada para otros. Esto se refleja en lo contado por Pedro Ustate, quien afirma:

---

16 Este es uno de los principales ríos del departamento de la Guajira y nace en la Sierra Nevada de Santa Marta, recorre de sur a norte y desemboca en la ciudad de Riohacha, frente al Mar Caribe

17 Entrevista a José Julio Pérez, citada en Villa (2007: 191).

18 Esta categoría refiere a los procesos donde la transmisión de contenidos culturales devenidos de la memoria se ven rotos o interrumpidos de una generación joven que no recibe los contenidos de la generación mayor. Esta categoría la propone el maestro Cesar Martínez Aparicio, conversaciones privadas sostenidas en Valledupar en 2005.

En cuanto al origen de los Hoscos, no fue así como lo cuentan, que en un naufragio de un barco, aquí donde hoy estamos, esta ciudad durante la época de la colonia fue quemada más de diez veces, donde los negros y los indios recibían órdenes. Ellos quemaban y se iban huyendo, unos se metían en Juan y Medio, lo cual representaba quedar refugiado en los montes de la sierra, con la posibilidad de pasar de un sitio a otro en conexión permanente de las dos sierras. Esa gente de los cuales descienden los Hoscos son los que huían cuando quemaban a la ciudad de Riohacha y que se refugiaron en todo este sector. Yo no comparto por eso lo del barco (citado en Villa 2007: 203).

Este breve relato da cuenta de la tensión generada a partir de dos *marcos sociales de la memoria*, donde se manejan referentes que oponen y disputan la centralidad de la memoria colectiva. Lo narrado por Pedro Ustate refleja *el hiato generacional*, donde los contemporáneos no manejan por igual los conocimientos que dan cuenta de los hechos narrados por una persona, correspondiente a un marco social de la memoria de los Hoscos que sobrevivieron al naufragio del barco. Aunque el señor Ustate es contemporáneo con el señor Pérez, el primero no registra lo que cuenta el segundo porque sencillamente no participó en el proceso de reproducción de los contenidos de la memoria que da cuenta de la hazaña de una travesía.

Con la fragmentación y desplazamiento de la cadena de producción verbal se rompe la tradición oral, referenciada como ‘archivo de la memoria’ que en el caso de las poblaciones periféricas han llegado a ser subalternizadas por un centro de representación letrada que se encuentra institucionalizado en los archivos convencionales de occidente. Por esto se hace necesario asumir la decolonización de la memoria, ampliamente intervenida por la versión de las élites con la narrativa maestra de la historia. Todo esto ha producido un enfrentamiento intracultural, en el que unos son los guardianes de la palabra —herederos de la memoria—, mientras que otros son los detractores de la tradición hecha palabra. Frente a esta situación surge la pregunta ¿desde qué lugar y cuáles son los contenidos que legitiman la memoria en tanto extensión y/o fragmentación?

La supremacía de la historia escrita desde los usos de un canon disciplinar sobre los procesos de la memoria, se convierte en una forma de control de los modos de ver el pasado de los pueblos. Esto hace parte de un ejercicio de poder que les permite a las hegemonías regionales y nacionales, obtener ciertos beneficios con los cuales mantienen un control en la producción y acción sobre los otros. Esto se refleja en lo narrado por José Julio Pérez:

Con todo y la amenaza del desconocimiento, los beneficios del silencio son las instituciones quienes niegan nuestra historia y a su vez ellas nos

hicieron creer que éramos Hoscos por ser bastos, brutos y corronchos,<sup>19</sup> y esto no fue así. Éramos gente *arregioná*<sup>20</sup> por su temperamento. No fuimos sometidos ni silenciados, al no ser como los demás, hormigas, nos llamaron bárbaros Hoscos.

La gente se ponía a gritarnos ‘esos son negros corronchos..’. Los llamaron corronchos y siguen siendo corronchos según ellos. De este modo uno mismo fue perdiendo eso, porque al entrar al ambiente de la sociedad nos llamaron negros corronchos. (citado en Villa 2007: 198).

La constitución de los Hoscos como sujetos históricos comienza con la representación de la sociedad colonial sobre ellos, por medio de la implementación de un lenguaje racista que los hacía ver como negros bárbaros, incultos, incivilizados, toscos y corronchos. Hoy en día se puede apreciar cómo lo Hosco se convierte en un etnónimo, con una connotación política de la identidad étnica, es la alusión a una autoreferencialidad colectiva que da cuenta de un pasado en común, un territorio y un sistema de creencias compartidos. Son los contenidos, usos y las prácticas culturales de una comunidad *arregioná*, es decir gente aislada del resto de las sociedades coloniales y republicanas. Esto se evidencia en la siguiente narración:

Los oriundos de aquí no se quedaron en Machovallo, ni en Mingueo. Es por eso que esta gente, o sea nuestra gente, no tiene familia por allá en esos pueblos. Uno sabe que son Sanjuaneros, los Fonsequeros, los Barranqueros, que tienen familia en otras partes pero nosotros no, por la situación que los Hoscos siempre vivieron aislados y encerrados en su propia unión dentro de los pueblos de Albania que antes se llamaba Calabacito, Manantial, Tabaco, Roche, Chancleta y Patilla.<sup>21</sup>

Los ancestros nuestros no se quedaron en esos pueblos porque acabarían en manos de sus captores, y por esos no se quedaron en Riohacha, Machovallo, ni en Mingueo; temían a una represalia. Aquí había mucha malla, una planta espinosa que corta y esos negros se movían muy bien. Esa mata se tupe y además había mucho bejuco. Ellos hicieron muchas Rochelas. De ahí el nombre de Roche. Esos nombres son originarios de ellos. Estas historias no las maneja todo el mundo. Las manejan Elías Arregocés y unas cuantas personas más. Figúrese que cuando mi mama nació, Tabaco ya existía. (citado en Villa 2007: 200)

---

19 Esta categoría se utiliza en la costa Atlántica colombiana para referir a las personas que tienen un tipo de comportamiento disonante frente a los comportamientos convencionales que tienen que ver con el vestir, hablar, y en términos generales, su forma de expresar. Es una estigmatización estafalaria de las personas.

20 Esta categoría se refiere a los procesos de aislamiento que adoptaron los Hoscos, como una estrategia para mantenimiento de sus costumbres y tradiciones.

21 Estos son pueblos pertenecientes a la división territorial del departamento de la Guajira, al norte de Colombia. Y los últimos seis pueblos mencionados en la narración, hacen parte del territorio de los Hoscos, al centro-oriente del departamento de la Guajira.

## Historia de un proceso de agotamiento de la memoria

La valoración del territorio de los Hoscos se dio no por el papel jugado en las guerras civiles, cuando se convirtió en el corredor estratégico que comunicaba la península de la Guajira con la Provincia de Padilla,<sup>22</sup> el vecino país de la República Bolivariana de Venezuela y la Sierra Nevada de Gonawindua,<sup>23</sup> así como la Serranía del Perijá.<sup>24</sup> La valoración de este territorio se ha dado con la explotación del carbón en la mina del Cerrejón, descubierta en 1864 por Jhon May (De la Pedraja 1981), un ingeniero norteamericano que fue encargado por el gobierno del presidente Julián Trujillo para explorar la península de la Guajira colombiana. Durante 116 años no fue posible el proyecto del Cerrejón porque un sector político de la región pretendió apoderarse de la mina, que finalmente quedó en manos del estado.

El desarrollo planteado para las regiones en Colombia, quedó encerrado en una retórica cómplice de la dirigencia andinocéntrica, la cual históricamente se ha aliado con los gamonales políticos de esta parte del país. La gente de esta región de Colombia fue condenada a vivir de la ilusión del desarrollo; muchos de ellos murieron esperando que algún día se hiciera realidad eso de lo que tanto oían hablar: la riqueza de la explotación del carbón.

La mina del Cerrejón quedó en el olvido, hasta finales de los setenta y comienzo de los ochenta, cuando el gobierno de turno decidió oficializar la firma de un convenio entre la Empresa Estatal de Carbón Carbocol y la Multinacional Intercol “filial de la Exxon (más tarde, Exxonmobil) para la explotación de El Cerrejón Zona Norte como socios iguales (de 50% cada uno) en la compañía minera Cerrejón. El contrato consiste en tres fases: exploración (1977-1980), construcción (1981-1986) y producción (1986-2009)” (Chomsky, Leech y Striffler 2007: 11). Como resultado de este proceso de oficialización de la minería en la región, se dio la tragedia de los Hoscos del pueblo de Tabaco, quienes vieron sepultado el ‘lugar de refugio’ que servía de amparo a la memoria, donde la gente lloraba a sus muertos, celebraban sus fechas significativas y realizaban sus labores del campo bajo un actuar seguro que les garantizaba mantener la cultura de una ‘gente arregioná’, creadores de un sistema de costumbres y tradiciones propias a una cosmovisión muy diferente a las personas y colectividades de la región.

---

22 Era la demarcación jurídica y administrativa que durante cierto tiempo estuvo vigente en la región y cogía los territorios al sur del departamento de la Guajira colombiana.

23 Los Koguis de la Sierra Nevada de Santa Marta en el consejo autoridades tradicionales Mamas, sostenido en el mes de febrero de 2009, adoptaron el nombre original que con el que tenía la sierra antes de la época de conquista.

24 Prolongación en la costa atlántica colombiana de la Cordillera de los Andes.

El 9 de agosto de 2001 los habitantes de Tabaco son obligados por medio de la fuerza pública a abandonar sus casas que habían heredado de sus padres y madres o que sencillamente habían construido con los materiales que les brindaba la tierra. En los últimos años los Hoscós de este pueblo recreaban la vida en la memoria con mucha dificultad, todo por la contaminación y amenaza de ser expulsados de un territorio que les pertenecía. La alegría producida tiempos atrás, cuando se oyó hablar de la riqueza que había en sus territorios, con el paso del tiempo se convirtió en un sabor a hiel que les cortó el sentido de vida intracultural. Atrás quedaron las memorias de los lugares reproducidos por el aliento reiterativo de los ancianos o mayores, que fundían la palabra en cada actuar con los niños y los jóvenes de su pueblo. En lo lejos de un rincón de la memoria de Emilio, José, Chava, Inés, Rogelio, quedaron los fragmentos del relato de una hazaña que espera ser contada a las nuevas generaciones de los descendientes de los Hoscós.

Un periódico colombiano dio a conocer los hechos bajo el título “En Tabaco vendieron la iglesia y hasta los muertos”,<sup>25</sup> acompañado con una foto de José Julio Pérez, quien a través de una ventana mira las propiedades que les quitaron cuando las autoridades municipales decidieron vender el pueblo sin hacer una consulta previa. En unas bodegas de la alcaldía municipal quedaron sus pertenencias, las cuales no pudieron poner a salvo el día del desalojo; ellos se resistieron a abandonar su pueblo que iba hacer demolido con maquinaria pesada que la empresa minera le prestó a la alcaldía.

La noticia circuló un 24 de octubre de 2004, tres años después de haber sucedido la tragedia; en el reporte de prensa cuentan cómo se vendió el pueblo de Tabaco, sin que sus verdaderos dueños lo supieran; sólo se enteraron cuando escucharon el ruido de la maquinaria, una mañana asoleada del mes de octubre. La suma por la que vendieron el pueblo fue de 658 millones de pesos. La factura de cobro hecha por el tesorero del municipio y los valores de los bienes que fueron vendidos son los siguientes: sede de inspección de policía \$ 41 millones, escuela rural \$ 48 millones, puesto de salud \$ 32 millones, cementerio \$ 22 millones, espacios públicos y las vías \$ 197 millones, luz eléctrica \$ 86 millones, parque infantil \$ 30 millones, tanque de agua \$ 4 millones, cancha de fútbol \$ 13 millones, caseta de bomba de agua \$ 11 millones, y acueducto \$ 26 millones.

Frente a las decisiones de desalojo y demolición del pueblo que había sido vendido por parte de la alcaldía de Hatónuevo, la comunidad se organizó y antepuso unas acciones legales para la defensa de sus derechos. Como resultado de todo lo acontecido se presentó el desplazamiento de unas quinientas familias que vivían en el corregimiento de Tabaco y sus alrededores. Una a una estas familias vieron cómo su pueblo fue demolido un día en que amanecieron en sus casas, las cuales

---

25 *El Espectador*, semana del 24 al 30 de octubre de 2004, página 7 A.

no volverían a ver sino en los recuerdos amenazados por el olvido. Ya hubo un fallo a favor de los Hoscos: “en mayo de 2002 la Corte Suprema colombiana ordena la reubicación de los desplazados de Tabaco, y nombra al municipio de Hatonuevo como responsable por la construcción de las casas nuevas. El municipio no cumple con la sentencia” (Chomsky, Leech y Striffler 2007: 12).

## El desarrollo que nos vino y que nunca vivimos

Los habitantes de los territorios de los Hoscos creyeron que con la apertura de la mina del Cerrejón la situación económica iba a mejorar, pero no fue así. Algunos de ellos fueron manipulados para que vendieran sus tierras bajo la figura de entrega anticipada, que era un tipo de arreglo individual, pero este tipo de arreglo vendría a fragmentar el sentido comunitario, donde los que antes eran primos, vecinos y compadres, hoy son rivales y en algunos casos enemigos para toda la vida; esto se debe a la promoción de un discurso que oponía y enfrentaba a los miembros de este pueblo. La situación fue que unos vendieron y pensaban que estaban colaborando con el progreso de la región, donde todos iban a tener oportunidad de trabajar en la empresa minera. Mientras tanto, un sector de la población asumió una posición de resistencia, exigiendo un trato digno; entonces se presentó el enfrentamiento de unos contra los otros, porque veían frenados sus deseos de mejorar económicamente, mientras los otros se aferraban a sus difuntos, a sus recuerdos y en general a sus tradiciones.

La marginalidad se traduce en una fuerza que afecta negativamente al otro que es distanciado o apartado de los centros de acción para la producción de alternativas de vida que aporten al crecimiento de las colectividades humanas; esto se puede ver en el departamento de la Guajira al norte de Colombia, donde los pueblos étnicos han sido excluidos de la posibilidad de decidir e incidir en las decisiones políticas que se tomen. En esta región de Colombia se evidencia la marginalidad de los pueblos étnicos, quienes tienen unas fuertes carencias en lo que respecta a salud, educación, vivienda, agua potable, energía potable y recreación; son los altos índices la resolución de las necesidades básicas insatisfechas NBI.

Así por ejemplo en la escuela de Kamüsüchiwo´u,<sup>26</sup> a un lado de Bahía Portete,<sup>27</sup> puerto por donde embarcan el carbón que tiene como destino Europa, Norte América y algunos países de Asia, las comunidades Wayuu que se encuentran organizadas en Rancherías, no tienen servicio de energía, agua, gas, pero en cambio por su territorio atraviesa el gaseoducto que a muy poco kilómetros es

---

26 En español significa Media Luna.

27 Este era el nombre original que le daban los indígenas Wayuu que se encuentran en la Guajira colombiana y en la Guajira Venezolana, después que construyeron el puerto por donde embarcan el carbón que se exporta a Europa y los Estados Unidos de Norte América; le pusieron el nombre de Puerto Bolívar.

sacado del fondo del mar; ese gas alimenta a la costa atlántica y el interior del país; paradójicamente mientras que en Bogotá, la ciudad capital del país, se cocina con gas, los Wayuu tienen que resignarse a cocinar con la madera seca de los escasos cactus que se encuentran y que además deben de ‘arriar en el hombro’, luego de caminar unas distancias considerables.

Al momento de abordar la *memoria y representación en el actuar desde mundos desencontrados*, se hace necesario formular la pregunta por el ‘*locus de la enunciación*’, es decir el lugar a partir del cual se construyen los discursos del desarrollo, esto como consecuencia de la *prolongación discursiva* de los *países del primer mundo* sobre el *tercer mundo*, el cual es propuesto desde unos ‘diseños globales’ que influyen en la toma de decisiones a *nivel local*. Es la incidencia de las *adecuaciones retóricas* que actúan de manera unilateral, llegando a posicionar una versión favorable a los intereses de los países que agencian los modos de decir del desarrollo. El ellos hegemónico, determinante en la producción discursiva que se encarga de construir los *planes y las acciones de intervención sobre los pueblos a través de unas instancias de solidaridad y cooperación*, pensadas desde un lugar de representación de los otros, inventados en ausencia de su propia voz. Se da como resultado de la monopolización de las formas del decir de y sobre esos que “no pueden representarse ellos mismos; deben ser representados y ese representante debe aparecer simultáneamente como su señor, como una autoridad sobre ellos, y como irrestricto poder gubernamental que los protege de las otras clases y que les envía el sol y la lluvia desde lo alto [...]” (Marx, citado en Spivak 2003: 310).

El desarrollo visto como una instancia superior que nos viene del centro hacia la periferia, se corresponde con la imagen mesiánica, la cual parte de la solución a los problemas locales y regionales, por medio de los organismos del estado y las ONGs nacionales e internacionales. En cierta forma es la espera reforzada a través de los programas de intervención centrados en el asistencialismo, generado por la segunda fase de aplicación del modelo neoliberal, donde la miseria de los pueblos se administra para que “ellos actúen en un supuesto favor de extenderle la mano a los más necesitados”. Es el ideal mesiánico que busca salvar a los que sufren, el sufrimiento propiciado por ellos mismos en el tercer mundo; es el problema de la intervención que se hace a partir de una ‘cadena de sustitución’.

Por esto se ve la necesidad de plantear nuevos escenarios de negociación, donde se entre a considerar la acción cooperada desde otros referentes que no busquen abdicar la voluntad de los que han sido inventados como subdesarrollados. De lo que se trata es de valorar, respetar e incluir los componentes significativos de la visión de mundo de los pueblos, los cuales no corresponden con el pensamiento eurooccidental, sustentado en una alta instrumentalidad de las acciones. El problema es que no todos los pueblos centran su actuar cultural desde unos referentes universales; en este caso el desarrollo se ha convertido en una forma arbitraria de promocionar ciertos discursos de incidencia local.

El antropólogo colombiano Arturo Escobar (2002: 12) ha identificado tres paradigmas para leer el desarrollo: el de la teoría liberal, el marxista y la teoría postestructuralista. Este autor formula a cada paradigma una pregunta: *Teoría Liberal*: ¿Cómo puede una sociedad desarrollarse o ser desarrollada a través de la combinación del capital y la tecnología y acciones estatales individuales? *Teoría Marxista*: ¿Cómo funciona el desarrollo como una ideología dominante? y ¿Cómo puede desarrollarse una sociedad a través de un cambio de ideología y de relaciones de producción? *Teoría Postestructuralista*: ¿Cómo llegaron Asia, África y América Latina a ser representados como subdesarrollados? y ¿Cuáles han sido las consecuencias de ese acto en el lenguaje? En el caso de los tres paradigmas que identifica Arturo Escobar, son un referente para tener en cuenta al momento de mirar el sentido bajo el cual es propuesto el desarrollo que actúa como una categoría de organización y disposición de los recursos de los pueblos.

### Y ahora nos toca a nosotros, después ¿quiénes seguirán...?

El posicionamiento de una visión asistencialista sobre los pueblos se ha dado a través de posturas y proyecciones hechas sobre los pueblos de manera unilateral, todo supuestamente planeado para darle solución a los problemas que aquejan a la otra parte de la humanidad. Esto se puede ver en el caso de los pueblos étnicos sobre los que se han trazado planes y acciones diseñados desde las organizaciones externas a su realidad, y que a partir de un Yo hegemónico, los agentes externos pretenden salvarlos. Como ejemplo tomamos el caso de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Gonawindua que reaccionaron a la convocatoria hecha el 10 de febrero del año 2009, cuando fueron convocados por el Ministerio del Medio Ambiente Vivienda y Desarrollo Territorial, y la Corporación Ambiental Prosierra, quienes suscribieron un convenio de cooperación científica y tecnológica que tiene como objetivo:

el “análisis de la oferta y demanda de bienes y servicios ambientales en la Sierra Nevada de Santa Marta” que busca identificar, caracterizar, evaluar y en lo posible medir cuantitativamente los principales bienes y servicios que genera la Sierra, busca como resultado que se obtenga favorecer las grandes inversiones; pero con la explotación de todos los bienes que contienen nuestros territorios ancestrales sólo contribuirá a la disminución de las aguas, a rebajar aceleradamente el área de los glaciales, ocasionando un daño irreversible con la extracción de los minerales del subsuelo, a militarizar más nuestro territorio para la seguridad de los inversionistas y a cambiar nuestra tradición por el modelo que ofrece la mal llamada civilización.<sup>28</sup>

---

28 Comunicado del Consejo de Mamas Koguis de la Sierra Nevada de Gonawindua. Repuesta para las Corporaciones Ambientales y Ministerio de Medio Ambiente Vivienda y Desarrollo Territorial, febrero de 2009.

Este fragmento del comunicado que sacaron los 15 Mamas Koguis de la Sierra Nevada de Gonawindua, refleja el desencuentro que se da cuando desde una visión de mundo occidental se propone desarrollar a aquellos que viven, piensan, sienten y actúan desde formas otras de producción de sentido, donde no se piensa en términos de la rentabilidad a partir de la oferta y la demanda. En el taller en que se pretendía enseñar a los Guardianes del Corazón del Mundo a cuidar los recursos naturales bajo la fórmula del desarrollo sostenible, ellos manifestaron:

Entendemos que el Ministerio del Medio Ambiente Vivienda y Desarrollo Territorial firmó este convenio con la fundación Prosierra porque ésta lleva 23 años en nuestro territorio adelantando estudios que hoy día permiten al gobierno nacional y a los inversionistas tanto nacionales como extranjeros, tener un análisis detallado para implementar el mal llamado desarrollo sostenible, consistente en la explotación de los recursos existentes de todo orden, en la adecuación de suelos para la agroindustria, pero especialmente en el aprovechamiento del agua con sus 35 cuencas y más 300 microcuencas, porque hoy en el mundo el agua se ha convertido en el “ojo azul”, y ya en nuestra Casa Sagrada podemos observar cómo los Megaproyectos que se están adelantando como el puerto multipropósito Brisa, la represa El Cercado en el río Ranchería y la represa de Besotes dependen del recurso hídrico que nace en las partes altas de la Montaña de los Chunwas.<sup>29</sup>

Los Mamas Koguis desconfían de las acciones que buscan lograr un desarrollo a partir de la imposición de planes que se resguardan en todo un lenguaje de la sostenibilidad; en este caso ven como una amenaza y no una oportunidad para poner a salvo sus prácticas culturales. Esto se puede apreciar en la preocupación y la responsabilidad que tienen como guardianes de la Sierra Nevada de Gonawindua:

A todos los grupos humanos se les dejó una herencia y cada quien tenía control sobre su territorio con todo el contenido del suelo, subsuelo, fauna, flora, la nieve, para que no ocuparan otros territorios y por toda la experiencia que tenemos estamos muy preocupados por la explotación indiscriminada que quieren seguir haciendo los occidentales.

Aquí en la montaña Sagrada no se permitía gente extraña; pero luego confiamos en el gobierno y permitimos a las instituciones pensando que iban a cumplir con su palabra. Las entidades no han colaborado para verdaderamente fortalecer la tradición y nuestro trabajo, porque apoyan la explotación para la sostenibilidad del modelo económico que gobierna el mundo. A ellos no les interesa la conservación sino el desarrollo económico.<sup>30</sup>

---

29 Comunicado del Consejo de Mamas Kogis.. pág. 2.

30 Comunicado del Consejo de Mamas Kogis. pág. 3.

Las preguntas que se van formulado las organizaciones étnicas son: ¿Por qué el desarrollo cuando nuestros pueblos tienen formas otras de vivir, sentir, pensar y estar en armonía con la tierra?; y ¿Para qué el desarrollo cuando se ve que las desigualdades y marginalidad siguen pese a que se propone un desarrollo humano, sostenible e integral? Ante lo cual se debe de responder con el respeto de sus cosmovisiones.

## Habitando el mundo desde la angostura del embudo

Mientras los planificadores del desarrollo hablan y montan las propuestas desde un centro que hace parte de la periferia inventada como el tercer mundo, en otra parte del territorio colombiano se ejecutan las acciones que desestabilizan y desplazan a los pueblos ancestrales y campesinos, que son los nuevos desterrados de la nación. En este caso cobran vigencia las voces de los abuelos que tanto hablaban de la “ley del embudo, donde lo ancho es para ellos y lo angosto para uno”, es la angostura convertida en una reducción donde los otros son el resultado de un nosotros distante e insensible.

Ese nosotros puede ser la nación que fue sepultada por el estado monocultural, siempre ausente de sensibilidad y conciencia, cuyas élites expresan voces contrarias a la realidad de los pueblos étnicos y culturales de esta parte del mundo. Como lo dicho por algunos gobernantes que se han opuesto a la cosmovisión de los indígenas y negros en América Latina, para ellos, estas comunidades son las culpables de que no se desarrolle el país; ya pasó en Colombia con la Minga Indígena del año 2008, cuando desde el centro se oyeron voces que decían: “esta gente tiene la mayor parte de la tierra y no dejan explotar las riquezas de estos territorios”. También sucedió en la República de Perú, donde su presidente ha escrito artículos en contra de los indígenas; es muy bien conocido su texto “El Síndrome del Perro de Hortelano” publicado en el *Diario el Comercio* de Lima el 27 de octubre de 2007, en el que plantea argumentos retrógrados para justificar los intereses de la élites nacionales y transnacionales sobre los territorios de los pueblos ancestrales.

El discurso del desarrollo, en algunos caso es una mención que favorece las intervenciones de quienes se encuentran en lo ancho del embudo, mientras las cosas para los otros siguen lo mismo; así estaremos habitado un mundo que se caracteriza por estar compuesto por varios mundos que no se encuentran, tal como sucedió con los Hoscós del pueblo de Tabaco. Para cerrar este texto queremos citar lo que escribieron unos expertos del Norte en la introducción del libro que escribieron sobre el Cerrejón:

El desplazamiento forzado de estas comunidades contribuye al enriquecimiento de los dueños de un consorcio multinacional, quienes obtienen amplias ganancias al proveer carbón a las empresas norteamericanas y europeas, carbón que se utiliza para generar la electricidad que nos permite prender

la luz o el televisor en nuestros hogares. En tanto seamos consumidores de energía generada con el carbón del El Cerrejón, o ciudadanos de los países de donde provienen los dueños de las multinacionales –BHP Billiton, Anglo American y Xstrata/Glencore– tenemos una responsabilidad moral en la lucha contra la injusticia que se está cometiendo en nuestro nombre. (Chomsky, Leech y Striffler 2007: 15).

Y como aquí se ha contado, tenemos que decir: esta historia no ha acabado, y los Hoscos del pueblo de Tabaco siguen esperando que se les repare y se haga justicia; pero cómo reparar el dolor, cómo devolverle la sonrisa a los niños y niñas, cómo reparar a los ancianos agobiados por la tristeza; ellos se fueron con el sufrimiento, sabiendo que no iban a volver a las tierras de sus ancestros sacralizados en la memoria del lugar que era enganchada en las palabras.

## Referencias citadas

- Chomsky, Aviva, Garry Leech y Steve Striffler  
2007 *Bajo el manto del carbón*. Bogotá: Editorial Pisando Callo.
- Consejo de Mamas Koguis de la Sierra Nevada de Gonawindua  
2009 “Repuesta para las Corporaciones Ambientales y Ministerio de Medio Ambiente Vivienda y Desarrollo Territorial”. Traducido por Fernando Daza Dingula.
- De la Pedraja, René  
1981 La Guajira siglo XIX: indígenas, contrabando y carbón. *Revista Desarrollo y Sociedad*. Universidad de los Andes.
- El Espectador*  
2004 Semana del 24 al 30 de octubre.
- Escobar, Arturo  
2002 *Globalización, desarrollo y modernidad*. Medellín: Corporación Región.
- Halbwaschs, Maurice  
2004 *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- Preiswerk, Roy y Dominique Perrot  
1970 *Etnocentrismo e historia*. México: Editorial Nueva Imagen.
- Sánchez, Hugues  
1996 A propósito de una historia social del negro en la colonia. *Revista Historia Caribe*, I (2).
- Spivak, Gayatri  
2003 ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*. (39): 297-364.  
2007 *Voz, no-vos-voz de los Hoscos: memoria de la gente sin historia*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

# Acciones afirmativas



# Acciones afirmativas para población afrocolombiana en Bogotá: historia de la formulación de una política pública<sup>1</sup>

ROCÍO MARTÍNEZ

## Introducción

**M**i objetivo principal es reconstruir la manera cómo se adelantó el proceso de la formulación de la política pública para población afrocolombiana en Bogotá, sus antecedentes y sus primeros alcances. También hago una reflexión en torno a las implicaciones que tiene la aplicación del concepto de acción afirmativa en el marco de esta política, para las instituciones y los agentes encargados de su formulación y ejecución.

Empiezo con un recorrido legal para ubicar los antecedentes dentro de la legislación colombiana que han permitido la formulación de la política. En segundo lugar, situaré el concepto de acción afirmativa dentro del marco de las reparaciones para comprender su pertinencia dentro del contexto colombiano. A continuación, me centraré en la narración del proceso de formulación de la política y el planteamiento del plan de acciones afirmativas, para finalmente hacer una reflexión en torno a las dificultades que se han presentado en la aplicación de esta política dentro de las instituciones distritales.

## Contexto legal

El recorrido por la legislación relacionada con los grupos étnicos en Colombia, permite apreciar cómo se ha construido el 'otro' desde el estado. Nos señala

---

1 El siguiente artículo es el resultado de mi labor como asistente de investigación en el trabajo exploratorio realizado en Bogotá, en el marco del proyecto "Acciones Afirmativas para la población afrocolombiana: un paso hacia la Justicia Reparativa" del Grupo de Estudios Afrocolombianos (GEA) del Centro de Estudios Sociales de la Universidad Nacional de Colombia, liderado por Claudia Mosquera (Ph.D. c.), que cuenta con la financiación de la Fundación Ford, regional Área Andina y Cono Sur. Es importante aclarar que las ideas expuestas a continuación son de mi entera responsabilidad y no representan la postura del GEA.

cómo se configura un discurso institucional del otro, producto no sólo de las intervenciones del estado, sino también de las construcciones que esos 'otros' hacen de sí mismos, en tanto se reconocen dentro de una identidad particular. En este apartado, me limitaré a mostrar brevemente el recorrido legislativo que hace el estado, para finalmente pensar en la necesidad de generar unas políticas específicas para los afrocolombianos de la ciudad.

A partir de la Constitución Política de 1991 y específicamente del artículo transitorio 55, se abre una puerta en vía del reconocimiento institucional y legal de los afrocolombianos como grupo étnico, 150 años después de la abolición de la esclavitud. En este caso, la legislación colombiana se apoyó en la opinión de expertos de las ciencias humanas y sociales para formular la posterior Ley 70 de 1993. Con esta legislación se plantea todo un *paradigma de representación* de la población afrocolombiana en Colombia, en el que la identidad étnica está ligada al territorio (Restrepo 1997: 312).

La serie de medidas legislativas posteriores a la Ley 70 de 1993, no han sido por lo demás homogéneas en lo referente a la categorización de la población afrocolombiana. En la legislación colombiana se le han asignado a la población afrodescendiente diferentes categorías como etnia, comunidad y, más recientemente, la de población vulnerable. Esto ha dado lugar a distintos tipos de reconocimiento en la legislación que manifiestan diferentes maneras de intervenir la población, entendiéndola como elemento constitutivo de la diversidad étnica y cultural de la nación en situación de riesgo, como población vulnerable, como grupo étnico, y/o como pueblo (Grueso 2007).

Específicamente en la Ley 70 de 1993, se le da el estatus de "grupo étnico" a la población afrocolombiana, equiparándola de esta manera con los grupos indígenas y otorgándole derechos colectivos sobre algunos territorios, particularmente aquellos ubicados en la inmediaciones de los ríos de la Cuenca del Pacífico. Esta ley define las comunidades negras como: "el conjunto de familias de ascendiente 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" (Ley 70 de 1993: 2). Tal definición está pensada sobre las comunidades del Pacífico. Sin embargo, en este momento de la legislación colombiana no hay total claridad acerca de la situación de otros grupos poblacionales igualmente descendientes de los africanos esclavizados, pero que habitan otras zonas del país.

Posteriormente, el documento Conpes 2909 de 1997 ubica en un contexto geográfico más amplio a esta población:

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 2909 de 1997: 2; énfasis agregado).

Este documento establece claramente la alta presencia de población afrocolombiana en las ciudades, aunque no establece en sus objetivos lineamientos precisos hacia la población urbana. Establece, además, un diagnóstico acerca de la situación de “insatisfacción de necesidades básicas” de esta población. Sin embargo, la prioridad en los objetivos generales de este documento sigue apuntando hacia los derechos como grupos étnicos.

Posteriormente, el Conpes 3169 de 2002, titulado “Política para la población afrocolombiana”, al igual que el anterior, reconoce la existencia importante de población afrocolombiana en las ciudades. Además, establece las categorías con las que se ha abordado lo afro. En primer lugar, retoma la definición de ámbito territorial y poblacional del grupo étnico negro planteada por la Ley 70 de 1993; luego discrimina a la población raizal, y finalmente hace alusión a la población afrocolombiana que habita en las ciudades.

El documento está orientado a generar políticas y programas dirigidos al primer grupo. En cuanto a los habitantes de las ciudades dice:

Para la población afrocolombiana que se encuentra en niveles de extrema pobreza y discriminación y que habita en las principales ciudades del país, es decir, la población que vive por fuera de la Cuenca del Pacífico, es sujeto de políticas y programas que ofrece el Gobierno Nacional. Entre los programas actuales se destacan: “Empleo en Acción”, “Jóvenes en Acción”, “Familias en Acción”, “Vías para la Paz”, “Atención Humanitaria”, “Derechos Humanos”, “Transparencia y Convivencia” y “Campo en Acción”, entre otros. (Conpes 2002a: 2).

Sólo hasta la formulación del Conpes 3310 de 2004, se plantea la necesidad de generar políticas y medidas particulares para los afrocolombianos que habitan en las ciudades, en especial aquellos que se encuentran en estado de vulnerabilidad. Antes, a pesar de que ya se mencionaba la presencia de población negra en las ciudades, se esperaba que fueran cubiertos por las políticas que cobijan a la población vulnerable no afro.

A nivel nacional, el Conpes 3310, “Política de Acción Afirmativa para la población negra o afrocolombiana”, es el primer documento que define los lineamientos para una política de acción afirmativa específica para afrocolombianos, en el corto y largo plazo, dirigida en especial a la población dispersa en las ciudades en condiciones de marginalidad, exclusión e inequidad socioeconómica. Como menciona Grueso: “En el documento se establece con claridad que esta política se centra en la población afrocolombiana en extrema pobreza y discriminada de la que habla el documento Conpes 3169, reconociendo que con respecto a la comunidad negra como grupo étnico ya se han dado numerosos avances” (2007: 625).

El documento se basa en una figura novedosa:<sup>2</sup> “las acciones afirmativas” para plantear el tipo de programas y políticas que presenta. Allí se definen las acciones afirmativas como las “[...] políticas y medidas dirigidas a favorecer a determinadas personas o grupos, ya sea con el fin de eliminar o reducir las desigualdades de tipo social, cultural o económico que los afecta y/o para lograr que los miembros de un grupo subrepresentado, usualmente un grupo que ha sido discriminado, tenga una mayor representación” (Conpes 2004: 4).

El Conpes retoma lo dicho por la Corte Constitucional, para la cual las acciones afirmativas no están orientadas a preservar la singularidad cultural de un grupo, sino que buscan generar equidad material y eliminar la desigualdad (Conpes 2004: 5). En el documento se hace un análisis basado en los datos arrojados por el Dane y la Encuesta de Calidad de Vida de 2003 para mostrar cómo la población afrocolombiana se encuentra en una situación de desventaja social y económica con respecto al resto de la población del país. El Conpes 3310 está enfocado en beneficiar a la población de estratos 1 y 2, lo que significa que esta política de acciones afirmativas está encaminada principalmente a llegar a población en situación de vulnerabilidad (Conpes 2004: 8).

Plantea la focalización de acciones a partir de las siguientes estrategias:

- Promover la equidad de la población a través de la revolución educativa, seguridad social, manejo social del campo, manejo social de los servicios públicos, país de propietarios, impulso a la economía solidaria y calidad de vida urbana.
- Implementar acciones afirmativas para la población a corto plazo, estableciendo los compromisos precisos que entidades de orden nacional deben asumir.

---

2 Es importante tener en cuenta que existe todo un contexto jurídico que permite que sean viables propuestas como estas en Colombia. Sin duda, la Constitución de 1991, que le otorga a Colombia el carácter de un país pluriétnico y multicultural, es una puerta de entrada de esta nueva concepción del ‘otro’ desde la institución, que permite incluirlo dentro de la concepción de lo Nacional.

- Dotar de un sistema de información que permita la identificación, caracterización, cuantificación y registro de la población negra o afrocolombiana. En este punto se encuentra por ejemplo, la inclusión de la variable étnica en el censo de 2006.
- Formular el plan integral del largo plazo para la población negra o afrocolombiana
- Seguimiento a las políticas y estrategias para la población negra o afrocolombiana enmarcadas en el plan nacional de desarrollo por parte de las comisiones consultivas.

Este documento busca ser un lineamiento para las ciudades; no obstante, hace énfasis en la región Pacífico, sin mencionar las principales ciudades donde habita la población negra, como Bogotá. En esta medida, recae en la ‘esencialización’ del negro, que aunque habite las ciudades sigue estando asociado a las riberas de los ríos de la vertiente del Pacífico. Por otro lado, en el documento se retoma la categoría de población vulnerable, desvinculada de la noción de afrocolombianidad y de los elementos históricos constitutivos de esta población, lo cual es verdaderamente importante a la hora de la formulación de políticas específicas concertadas como veremos más adelante para el caso de Bogotá. Pero antes, es necesario ubicar los conceptos de reparación y acción afirmativa, para así entender cómo se ha implementado en Bogotá.

### **Conceptos de reparación y acción afirmativa**

Para poder entrar en el tema de las acciones afirmativas, es necesario antes ubicar este concepto dentro del debate más amplio de un grupo de estudiosos, quienes intentan ubicar la reflexión sobre justicia reparativa, también llamada justicia compensatoria, en el marco de las reparaciones.

Las reparaciones en el caso de los afrodescendientes, son la expresión de un deseo de justicia frente a una serie de crímenes del pasado (Herreño 2002). Además, son un deseo de reconocimiento de unas situaciones de inequidad actual basadas en unas muy específicas relaciones de poder impuestas por los ‘países desarrollados’, que bajo unos dispositivos y tecnologías como el racismo, les permitió justificar la esclavitud.

Reparación no es sinónimo de indemnización; es más bien una manera de aliviar o restaurar a un grupo de personas al que se les hace daño. “Esto se hace al menos de tres maneras: restituyendo los bienes o el modo de vida que [el grupo] tenía, reconociendo la responsabilidad del daño y restableciendo la relación social lastimada” (Appiah citado en Mosquera 2007: 230). Como lo muestra Herreño (2002), el tema de las reparaciones para los negros, a causa de la trata trasatlántica, la esclavitud y el racismo, surge entre las organizaciones de los Estados Unidos. Las raíces de estas reivindicaciones se remontan a la década de 1960 con una idea subyacente de justicia compensatoria. Posteriormente, el tema de las reparaciones

aparece entre activistas del movimiento negro en diversas manifestaciones culturales como la música y el cine.

En otro contexto, desde mediados de la década del noventa los africanos han empezado a reclamar procesos de indemnización económica a los países colonizadores por causa del colonialismo y la trata negrera. Sin embargo, estos reclamos no han tenido acogida en las organizaciones internacionales: “En las reuniones preparatorias de las Naciones Unidas para la conferencia de Durban, algunos representantes gubernamentales de los países desarrollados afirmaron que las demandas de reparación no deberían formar parte de la agenda internacional ni ser discutidas en la conferencia contra el racismo” (Herreño 2002: 482).

En la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación racial, la Xenofobia y la Intolerancia de Durban celebrada en 2001, se discutió intensamente el tema de las reparaciones y, a pesar de que no existen en las memorias de dicho evento referencias explícitas a compromisos de los países frente al tema de las acciones afirmativas, sí es un precedente legal importante en la lucha de las organizaciones para este efecto. Durante este evento, Colombia en particular, asumió algunos compromisos que tienen que ver con la lucha contra cualquier tipo de discriminación negativa.

Las reparaciones se justifican, según Herreño (2002), en tres constataciones: primero la existencia de raptos, venta y esclavitud masiva de africanos entre los siglos XVI y XIX, hecho que es considerado como un crimen de lesa humanidad. Segundo, no ha existido ninguna compensación a las víctimas y sus descendientes. Tercero, las consecuencias de estos crímenes siguen beneficiando a los autores y perjudicando a las víctimas.

Existen múltiples posibles modos de reparación. Entre estos se encuentran las acciones afirmativas que tienen unas orientaciones específicas y están dirigidas a la formulación de políticas gubernamentales, las cuales buscan la equidad<sup>3</sup> desde una concepción de justicia reparativa. El concepto de acciones afirmativas está en boga en las agendas académicas de los intelectuales, en las de los líderes y en las de las administraciones.

Bogotá, como capital del país, y lugar privilegiado para estos debates, es donde se gesta la primera política que incluye acciones afirmativas. Esto sucede dada la reunión de circunstancias especiales: Bogotá, ciudad donde confluye la diversidad cultural de todo el país generando una particular amalgama, una serie de discusiones ligadas al esfuerzo por pensar en una ‘ciudad para todos’ desde

---

3 La interpretación de la noción de equidad dentro de las acciones afirmativas ha suscitado acalorados debates, principalmente en los Estados Unidos. Para un acercamiento a este debate, ver: Corlett (2003), Killenbeck (1999), Mukherjee (2006) y Sturm y Guinier (1996).

diferentes sectores, la lucha de los movimientos sociales por lograr una visibilidad ante la ciudad, han sido algunas de las razones por las cuales finalmente, Bogotá se convierte en la primera ciudad del país en poner en marcha acciones afirmativas para la población negra habitante en la ciudad.

Como concepto de acciones afirmativas el “Plan Integral de Acciones afirmativas para Bogotá”, documento de central interés para la realización de este artículo, usa la definición desarrollada por la sentencia C-371 de 2000, propuesta por el entonces Magistrado Carlos Gaviria:

Acciones afirmativas son las políticas o medidas dirigidas a favorecer a determinadas personas o grupos, ya sea con el fin de eliminar o reducir las desigualdades de tipo social, cultural o económico que las afectan, bien de lograr que los miembros de un grupo subrepresentado, usualmente un grupo que ha sido discriminado, tengan una mayor representación.

Frente a la noción de acción afirmativa existen diferentes críticas que parten de la ruptura con el principio de igualdad entre los individuos, por lo que se considera que finalmente estas acciones van en contravía de la construcción de la justicia y equidad social (Killenbeck 1999: 1336).

Esto plantea debates de orden jurídico frente a los tipos de implementación de estas formas de justicia reparativa. Se pueden identificar por lo menos dos formas de implementación que pueden entrecruzarse según las interpretaciones particulares: una forma de tipo fáctico, es decir, la acción afirmativa no implica una acción preferencial, sino, más bien, un esfuerzo modesto por reconocer las formas en que un grupo social no ha sido representado y ha estado subalternizado; una segunda forma, de tipo normativo, implica la promoción de un conjunto de leyes concretas que busquen generar una discriminación positiva. El sistema de cuotas y el sistema de trato preferencial son ejemplos de esta última (Killenbeck 1999).

Claudia Mosquera, siguiendo dos trabajos (Massey y Denton 1993, y Dantziger y Gottschalk 1995), considera que las acciones afirmativas son medidas de orden colectivo que tienen como principal objetivo

[...] no solamente impedir las discriminaciones del presente, sino que principalmente deben eliminar los efectos persistentes (psicológicos, culturales y comportamentales) de la discriminación del pasado (que tienden a perpetuarse). Estos efectos se reflejan en la llamada “discriminación estructural” reflejada en las abismales desigualdades sociales entre grupos dominantes y grupos marginalizados (Mosquera 2007: 230).

Esta noción de acción afirmativa es sostenida por un grupo de intelectuales activistas que argumentan que los afrodescendientes son un grupo subalternizado que debe ser reparado por el estado colombiano por tres razones (Mosquera 2007: 230–238):

- En primer lugar, la economía colonial obtuvo enormes beneficios económicos de la institución de la esclavitud durante tres siglos y no se utilizó parte de esta acumulación para indemnizar a los afectados después de la abolición. Desde la institución de la esclavitud, se han instalado imaginarios y representaciones sociales que han esencializado y naturalizado la supuesta inferioridad de los negros, justificando las desigualdades sociales. Además, después de la instauración de la república, el estado nunca apoyó a esta población para superar su situación de miseria en la que quedó sumida luego de la abolición.
- Otro motivo es que el estado colombiano ha racializado la geografía nacional, ubicando a las poblaciones negras e indígenas en zonas de frontera, baldías o con climas inhóspitos. Estos territorios en la actualidad son las zonas con los más altos índices de pobreza, violencia y desigualdad social debido al abandono estatal.
- Por último, el estado colombiano propende por una *memoria nacional neutra* en la que se promueve el silencio y el olvido con respecto a la institución colonial de la esclavitud y las secuelas que aún perviven.

En el contexto nacional, a partir del Conpes 3310, la Corte Constitucional falló varias sentencias a favor de personas que exigen se les reconozcan las acciones afirmativas a las que tienen derecho, entendiéndolas como las define el entonces magistrado Carlos Gaviria. Lo importante es resaltar que en el país se hablaba del tema, y bajo este escenario, Bogotá, lugar de confluencias, de conexiones, de encuentros y desencuentros culturales, lugar donde la diversidad cultural del país toma forma en un performance que se evidencia en lo público, es el primer lugar del país donde se gesta una propuesta de justicia reparativa para negros.

## Implementación de acciones afirmativas en Bogotá

Las reflexiones que expondré a continuación surgen del trabajo de campo exploratorio en Bogotá entre noviembre de 2006 y enero de 2007. El centro de atención estuvo en las instituciones y los funcionarios que han trabajado de una u otra forma políticas públicas para población afrocolombiana, que en la mayoría de los casos corresponden a las personas que estuvieron en las mesas de construcción del documento “Política pública distrital y plan integral de acciones afirmativas para el reconocimiento de la diversidad cultural y la garantía de los derechos de los afrodescendientes” (Alcaldía Mayor de Bogotá 2006). El punto de partida es el Acuerdo 175 de 2005, iniciativa del concejal Bruno Díaz, por medio del cual se le da un plazo de seis meses a la Alcaldía Mayor para formular una política pública para los afrobogotanos.

Es importante aclarar que el mapa institucional existente en el momento del trabajo de campo no corresponde al actual, dado que durante el inicio del año 2007, se introdujo una reestructuración en las instituciones distritales que modificó todo el entramado administrativo del distrito. Por tanto, el mapa institucional que se pueda vislumbrar en el presente artículo corresponde a un momento específico de suma importancia para la presente exposición, porque es el contexto en el que se gestan las primeras propuestas de acción afirmativa para los afrocolombianos habitantes de la ciudad. El principal objetivo del trabajo fue reconstruir el mapa de la negociación de la política pública, y adicionalmente, acercarse a las complejidades alrededor de la aplicación de políticas de acción afirmativa para el contexto bogotano.

En la segunda mitad de 2005, algunas instituciones lideradas por la Oficina de Participación Ciudadana de la Secretaría de Gobierno inician un proceso de trabajo a partir de la instalación de unas mesas con el objetivo de generar una política pública para los grupos étnicos de Bogotá, de conformidad con el interés expuesto en el plan de desarrollo “Bogotá sin indiferencia”<sup>4</sup> del alcalde Luís Eduardo Garzón. En este proceso, el interés se centra en generar políticas que respondan al reconocimiento de la diversidad étnica y cultural de la ciudad.

El objetivo inicial de estas mesas era el de formular una política pública para los grupos étnicos de la ciudad: pueblo rom, indígenas y afrocolombianos. En esta primera iniciativa, hay una focalización en la categoría de grupos étnicos, porque es desde el reconocimiento de la diferencia que se plantea la necesidad de generar una serie de medidas institucionales que cubran las necesidades de estas poblaciones. El término de acción afirmativa no es central en esta discusión inicial, porque tampoco lo es el concepto de equidad. La base de la discusión es generar una propuesta metodológica, y pensar en las implicaciones que una política para grupos étnicos tiene al interior de las instituciones. Este ejercicio inicial corresponde a un momento en el que las instituciones se piensan hacia adentro en solitario, y no existe allí participación de las organizaciones.

En este proceso, los grupos étnicos solicitaron y argumentaron que debido a las particularidades de cada uno de ellos era necesario pensar en políticas diferenciales para afrocolombianos, pueblo rom e indígenas. En otras palabras, manifestaron su inconformidad ante la perspectiva de unificar en un solo documento, no concertado, las políticas dirigidas a todos los grupos étnicos habitantes de la ciudad.

Por otra parte, el 28 de septiembre, en el Concejo de Bogotá, fue aprobado el Acuerdo 175 de 2005, “Por medio del cual se establecen los lineamientos de

---

4 “Reconocemos el particular valor de la diferencia, la interculturalidad y la pluriculturalidad y definimos políticas, estrategias y programas que, a partir de este reconocimiento, que se orientan a propiciar el empoderamiento de las poblaciones.” (Plan de desarrollo Económico, Social y de Obras públicas 2004-2008, Bogotá sin Indiferencia, p. 6).

la política pública para la población afrodescendiente residente en Bogotá y se dictan otras disposiciones”, propuesto por el concejal afrocolombiano Bruno Díaz. En este documento se propone que la política debe estar “orientada a superar la exclusión económica, social, política y cultural existente en el Distrito Capital para esta población” (Concejo de Bogotá 2005: 4).

El Acuerdo se fundamenta en los Artículos 7, 8 y 13 de la Constitución Nacional,<sup>5</sup> la Ley 21 de 1991, por medio de la cual se ratifica el Convenio 169 de la OIT,<sup>6</sup> y la Ley 70 de 1993, el decreto 2248 de 1995 y la Ley 725 de 2001. A pesar de que el Conpes 3310 es un antecedente del tema de las Acciones Afirmativas para los afrocolombianos, no es tomado como base para la formulación de este documento.

El Acuerdo da un plazo de seis meses a partir de su entrada en vigencia para que el alcalde Luis Eduardo Garzón presente una política pública para poblaciones afrodescendientes residentes en Bogotá. Hay que tener en cuenta que el distrito ya había emitido una política especial para mujeres y otra para jóvenes. El Acuerdo instaura los principios sobre los cuales se basará la política: equidad, entendida como la inclusión e igualdad de oportunidades, solidaridad, descentralización, integralidad y concertación, corresponsabilidad, participación e identidad cultural. Además ordena a la Secretaría de Gobierno hacer el acompañamiento a la Consultiva Distrital<sup>7</sup> para que hicieran parte activa en el proceso de formulación de la política de forma que sea concertada.

A partir del surgimiento del Acuerdo, se suspende el proceso que venían haciendo las instituciones, y se inicia lo que se llamó el “proceso de concertación de la política” en conjunto con la Consultiva Distrital. Para esto se organizaron mesas por cada eje institucional del distrito, es decir, una mesa por el eje social, otra por el de reconciliación y una tercera por el urbano-regional. En cada mesa estuvo presente por lo menos un representante de cada institución perteneciente al eje correspondiente. A su vez, cada mesa estaba dirigida o encabezada por un director de la institución más representativa. Esta persona se encargaba de convocar, dirigir

---

5 Artículo 7. El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana. Artículo 8. Es obligación del Estado y de las personas proteger las riquezas culturales y naturales de la Nación.

Artículo 13. Todas las personas nacen libres e iguales ante la ley, recibirán la misma protección y trato de las autoridades, y gozarán de los mismos derechos, libertades y oportunidades, sin ninguna discriminación por razones de sexo, raza, origen nacional o familiar, lengua, religión, opinión política o filosófica.

6 Convenio sobre Pueblos Indígenas y tribales en países independientes.

7 “La Comisión Consultiva Distrital de Comunidades Negras es la instancia constituida legalmente que sirve de espacio de diálogo, promoción, difusión, concertación, coordinación, seguimiento, evaluación y consulta para hacer efectivo el cumplimiento de los derechos sociales, económicos, políticos, culturales y territoriales de las comunidades negras del Distrito Capital”. (periódico).

y recoger lo propuesto en cada sesión. Cada institución llevaba a estas mesas una serie de ofertas de adecuación acorde con los programas existentes en la institución; en otras palabras, la oferta institucional. A su vez, la consultiva llevaba una serie de peticiones y propuestas para cada institución. De esta manera se iban mirando punto por punto las propuestas de la Consultiva y las instituciones intentaban adecuarlas o incluirlas dentro de la oferta institucional que tenían. Es importante destacar que para la fecha de esta concertación, los presupuestos institucionales de 2006 y su planeación ya estaban destinados, de manera que en muy pocos casos se podían formular nuevos proyectos o nuevas áreas de inversión.

Este proceso culmina en la reunión del 28 de marzo de 2006, en la que se firma el documento “Política pública distrital y plan de acciones afirmativas para el reconocimiento de la diversidad cultural y la garantía de los derechos de los afrodescendientes”. Este documento, que se constituye en la primera política para un grupo étnico específico en Bogotá, consta de dos partes: la política pública y un plan concreto de acciones afirmativas donde se reflejan los compromisos concretos asumidos por las instituciones en las mesas de trabajo.

La política plantea como objetivo principal “brindar bienestar a los ciudadanos, el cual se materializa a través de la protección social, la cual busca, mediante acciones y directrices dar respuesta a distintos niveles de vulnerabilidad, riesgos y privaciones” (Alcaldía Mayor de Bogotá 2006: 28). Esta política hace énfasis en las condiciones de inequidad y vulnerabilidad en las que se encuentran la mayoría de los afrocolombianos residentes en Bogotá que, no obstante, no es equiparable a la situación del resto de la población, en tanto los afrocolombianos tienen enormes desventajas de origen histórico. Esta es la razón por la que va acompañada de un Plan de Acciones Afirmativas.

La Política toma como referentes:

- Los artículos 7 y 13 de la Constitución Política referentes a la igualdad étnica y a la función del Estado en la promoción de condiciones de igualdad.
- Convenio 169 de OIT.
- Sentencia 169 de 2001 de la Corte Constitucional, que hace referencia al reconocimiento de la inscripción de las comunidades afrocolombianas dentro de los grupos tribales a los que se refiere la Ley 21 de 1991.
- Ley 812 de 2003, Título II, Art. 8, literal C, numeral 9, que dispone la concertación de estrategias y mecanismos de concertación entre el gobierno y las comunidades indígenas y afrocolombianas para el mejoramiento de sus calidades de vida.

En la Política se enumeran una serie de problemáticas planteadas por los afrodescendientes en Bogotá, que tienen que ver con la invisibilidad y la falta de acceso a los bienes de la ciudad. Se enuncian en el documento una serie de preocupaciones y problemáticas

de la población a las cuales la política debe responder: fortalecimiento del proceso organizativo, necesidad de la construcción de espacios para la participación de las mujeres, búsqueda de espacios para la promoción, divulgación y reconocimiento del acervo cultural de los afrodescendientes, fortalecimiento de las pequeñas y medianas empresas, apoyo a iniciativas financieras, mecanismos para garantizar los derechos humanos de los afrodescendientes, y acceso a salud.

La Política presenta un enfoque sectorial, es decir, planea una intervención en cinco grandes áreas:

- Bienestar Social: fundamentalmente acciones encaminadas a proteger y promover el ejercicio de los derechos individuales y colectivos en materia de bienestar social.
- Cultura: promoción de espacios de difusión y promoción de actividades culturales propias de los afrocolombianos en Bogotá.
- Salud: no sólo hace referencia a la cobertura, que debe ser universal, sino al enfoque intercultural de la misma.
- Educación: de manera similar que en el caso de la salud, la educación debe ser universal, y además debe corresponder a la historia particular y las características sociales y culturales de los afrocolombianos.
- Organización Comunal: tiene que ver con el fortalecimiento organizacional de la comunidad afrocolombiana, de manera que puedan acceder a los espacios de participación.

Como concepto de acciones afirmativas, el Plan Integral de Acciones Afirmativas propone la definición desarrollada por la sentencia C-371 de 2000, propuesta por el entonces magistrado Carlos Gaviria, expuesta anteriormente. Dentro de esta política se plantean dos modalidades de aplicación de las acciones afirmativas, retomando la distinción que se hace desde el derecho comparado:<sup>8</sup>

7. Sistemas de cuotas: Criterio rígido que supone la designación numérica o porcentual de las personas consideradas beneficiarias para obtener determinados beneficios.

8. Sistemas de trato preferencial: En el que se establece una prioridad o ventaja. Es decir, un trato preferencial o desigual en el supuesto que frente a una situación de partida semejante, ciertas personas se encuentran en una situación contextual de desventaja.

La política establece que en Bogotá se usarán los dos sistemas, que corresponden a la implementación de acciones afirmativas de tipo normativo.

---

8 Alcaldía Mayor de Bogotá, 2006: 41, tomado de <http://www.ucu.edu.uy>. Las Acciones Afirmativas en el Siglo XXI.

El Plan de Acciones Afirmativas es, entonces, un documento relacionado con el documento de Política Pública para Afrodescendientes residentes en Bogotá, pero no es el mismo. Podría decirse que es un sustento práctico, y una carta de navegación para las instituciones en los meses siguientes a la firma de la Política. Sin embargo, con frecuencia los compromisos adquiridos por las instituciones son vagos, ambiguos, en la medida que no apuntan hacia acciones concretas, y no quedan claros los compromisos. Es importante destacar cómo el tema de las acciones afirmativas permeó las instituciones, aunque no de manera homogénea. En general puede decirse que en la mayoría de los casos, al menos un funcionario de las instituciones tuvo que hacer frente a las solicitudes de la Comisión Consultiva.

En general, los grupos afrocolombianos son considerados como etnia en el discurso institucional, de manera que se espera de ellos una organización política similar a la de los grupos indígenas. Con relación a esto, las instituciones encuentran permanente dificultad para comunicarse con las organizaciones afrocolombianas, en parte por el desconocimiento de las organizaciones afrocolombianas del entramado administrativo, y por la diversidad de posturas al interior de la Consultiva. Es decir, las instituciones se enfrentan a la diversidad de un grupo social que está lejos de ser homogéneo en su interior.

Recordemos que con frecuencia

los colectivos organizados que representan las diferencias culturales constitutivas del espectro multicultural [...] hacen uso de esencialismos estratégicos, es decir, de solidaridades temporales dirigidas a la acción social, por medio de los cuales aceptan de manera transitoria una posición esencialista en cuanto a sus identidades para poder actuar como bloque (Spivak, citado en Mosquera 2007: 214).

El problema surge cuando las instituciones gubernamentales se enfrentan a la implementación de medidas concretas, que implican partir de unos supuestos esencialistas y además deben afrontar las diferencias culturales al interior de los mismos grupos de afrocolombianos. Surgen, entonces, necesidades y reclamos diferentes entre los raizales, los palenqueros, los negros provenientes del Pacífico y los afrocolombianos que han nacido en las ciudades. Todo esto enmarcado en una Política y Plan de Acciones Afirmativas que no contempla estas diferencias.

El compromiso inicial que atraviesa el accionar institucional, tiene que ver con la adecuación de los registros de información para la inclusión de la variable étnica, de manera que se pueda identificar el número de afrocolombianos residentes en Bogotá, y sus condiciones de vida. Esto hace parte de la conciencia generalizada del subregistro de los afrocolombianos en el pasado Censo 2005. Esta adecuación institucional busca visibilizar a los afrocolombianos que acuden a las instituciones. Empiezan a aparecer en las instituciones bajo la categoría étnica, y a partir de esta

categoría, que reivindica la diferencia, se plantea de nuevo una diferenciación positiva en tanto grupo étnico, y además, en tanto población vulnerable.

Se puede decir que en las instituciones del Distrito se han presentado dos formas de entender el tema de las acciones afirmativas, y por ende dos maneras de trabajar. Por una parte, existe un fuerte interés por fortalecer las organizaciones afrocolombianas y en especial la Consultiva Distrital, de manera que se constituya en un ente representativo de la población negra y adquiera unos conocimientos que le permitan acceder a la reclamación de sus derechos y a la oferta institucional de manera efectiva. Esta apuesta no toma el sistema de cuotas, ni de trato preferencial como acción afirmativa; más bien apunta a las acciones afirmativas fácticas. Propende hacia la construcción de ciudadanía multicultural bajo un enfoque de derechos humanos. En esta dirección, las intervenciones no van enfocadas a la superación de la equidad por medio de una discriminación positiva, sino a pensar en la construcción de ciudad a partir de su diversidad y de sus múltiples actores. Sin embargo, esta ciudadanía se construye compartiendo unas reglas en común, que parten de una manera específica de ver la participación, desde lógicas institucionales y de la concepción de 'ciudadanía'.

En esta dirección, algunas entidades han trabajado de cerca las expresiones culturales, y en este punto volvemos al tema de los esencialismos porque encuentro que hay una dificultad de pensar en la cultura negra sin recaer en la asociación directa con la música chocoana, las danzas y la gastronomía. Sin demeritar la importancia de estos elementos, me pregunto ¿qué otros componentes importantes han surgido en la cultura de los afrodescendientes en las ciudades? Pensemos que los negros en las ciudades no están desde hace unos pocos años. Existen generaciones que llevan un buen tiempo en Bogotá; entonces, ¿qué otras manifestaciones culturales podríamos encontrar en los intersticios, en las zonas de encuentro como Bogotá?

A su vez, se trabaja en función del fortalecimiento de las organizaciones de comunidades afrobogotanas, por medio de talleres, mesas de trabajo y otros espacios, con el fin de construir redes de información y de apoyo entre la población. Para esto se capacita a las organizaciones en el entramado institucional, de manera que puedan acceder a los espacios de participación, y se trabaja el tema de la divulgación por medio del fortalecimiento de medios de comunicación.

Las instituciones participantes en estos procesos se enfrentaron a una serie de dificultades particulares: el predominio de la oralidad de los líderes de las organizaciones frente a los reducidos tiempos que tienen las instituciones y la necesidad de presentar resultados, en especial cuantitativos. Además, la falta de conocimiento por parte de las organizaciones de la lógica institucional que se rige por una 'cultura de proyectos'; es decir, la manera de presentar y desarrollar cualquier propuesta dentro de lo institucional se debe presentar siguiendo los parámetros de un proyecto. Se enfrentan también a la falta de representatividad

de las organizaciones dentro del total de la población afro, lo que implica que esta información no llegue a todos los afrocolombianos residentes en Bogotá.

Un segundo grupo de instituciones trabaja las acciones afirmativas desde la perspectiva normativa, estableciendo intervenciones bajo un sistema de cuotas y de trato preferencial, tal como lo señala la Política, con absoluta rigurosidad, enfrentándose incluso a algunas dificultades a la hora de aplicar estos sistemas. En general, estas instituciones presentan de manera muy concreta acciones encaminadas al reconocimiento de la necesidad de enfoques diferenciales de atención. Trabajan el tema de la cobertura y de la atención a población vulnerable, midiendo su impacto de forma predominantemente cuantitativa. Entre sus acciones se encuentran por ejemplo: incluir en sus programas de población vulnerable de estratos 1 y 2 a los afrocolombianos, brindándoles un trato preferencial y la prelación en las listas de espera de los programas de bienestar social.

Siendo Bogotá una ciudad con altos índices de pobreza, que no están solamente asociados a factores étnicos sino con una gran cantidad de población mestiza en situación de exclusión, marginalidad social y vulnerabilidad, que también requiere atención institucional, la aplicación de sistemas de cuotas y de trato preferencial enfrenta a los funcionarios de los niveles locales, que atienden directamente a la población de estratos 1 y 2 que acude en busca de ayuda estatal, con la dificultad en su quehacer cotidiano de justificar a los demás y justificarse a sí mismos los motivos de estos privilegios.

Como lo enuncié antes, siguiendo a Claudia Mosquera (2007), el estado ha promovido una *memoria nacional neutra* en la que se privilegian los silencios y los olvidos, y de esta manera se han perpetuado formas de discriminación soterradas, ocultas y naturalizadas en las prácticas sociales cotidianas. La pregunta es: ¿cómo pensar en términos de discriminación positiva dentro de la población vulnerable?

Por último, es importante destacar que después de este arduo proceso inicial, la Alcaldía Mayor evaluó los resultados con el fin de generar un balance cualitativo y una retroalimentación para conocer los logros y dificultades que se han presentado en el trabajo con grupos étnicos, jóvenes, LGBT, personas en condición de discapacidad, política pública de mujer y género, desplazados y adultos mayores. Para ello se organizó el “Seminario taller evaluación y proyección de políticas y planes de acción afirmativas para poblaciones y sujetos históricamente discriminados y desplazados”, realizado el 18 de diciembre de 2006.

De las memorias de este taller se concluyeron algunos aprendizajes de los procesos con los grupos étnicos:

- Es necesaria la voluntad política e institucional.

- Es urgente la sensibilización y capacitación de los servidores públicos de todas las entidades, acerca del tema étnico.
- Son vitales las campañas de sensibilización en lo ‘privado’, para la vinculación laboral de las poblaciones étnicas.
- El ejercicio interinstitucional permite un trabajo más integral.
- Es necesario fortalecer el diálogo interinstitucional con la ampliación y perfeccionamiento de espacios de discusión y toma de decisiones.

A partir de las intervenciones de las instituciones se generaron, además, las siguientes propuestas:

- Convocatorias más amplias a indígenas y afrocolombianos.
- Institucionalizar programas y proyectos que garanticen la permanencia de recursos, con un equipo humano y una dependencia en cada entidad.
- Flexibilizar los términos de referencia de tal manera que las organizaciones puedan participar más fácilmente en las convocatorias, pero que también lo puedan hacer las personas no organizadas.
- Desarrollo de encuentros locales e interlocales para la difusión de la Política Pública, el Plan de Acciones Afirmativas, impulso de nuevos liderazgos, visibilizar experiencias exitosas de lo local, elaborar autodiagnósticos y formar sobre la legislación especializada.

Luego de este balance que permite a las instituciones evaluar y retroalimentarse, resta hacer un seguimiento de cómo el tema de las políticas diferenciales se va abordar desde el nuevo organigrama institucional. Podríamos decir que lo más destacable en esta primera etapa del proceso es pensar en cómo, a partir de un contexto favorable que brinda Bogotá, la institución se permea con estas discusiones y se remueve en su interior a partir de pensar el “cómo” plantearse acciones afirmativas para un grupo específico en la ciudad.

## **El concepto de acciones afirmativas: perspectivas y alcances**

Las acciones afirmativas como tipo de política y accionar específico tienen unos límites que no son claramente visibles, de manera que el concepto se puede perder o confundir con otro tipo de políticas y medidas. La especificidad de las acciones afirmativas consiste en la búsqueda de medidas que permitan generar *equidad* en una sociedad. Por esa razón, las acciones afirmativas están dirigidas hacia aquellos grupos poblacionales que han estado en una situación de inequidad por razones de discriminación histórica (Mukherjee 2006).

Este concepto de ‘equidad’ es la base para entender las diferencias entre las acciones afirmativas y otro tipo de políticas de protección de diversidad como, por ejemplo, la Cátedra de Estudios Afrocolombianos. Las acciones afirmativas no son medidas para preservar la especificidad de los grupos humanos, aunque

se basen en esta especificidad. Recalco este punto porque considero que una de las dificultades en la definición de las acciones afirmativas en Bogotá, ha sido precisamente la falta de claridad sobre los límites de las mismas.

Específicamente en Bogotá, el Plan de Acciones Afirmativas no apunta a preservar, mantener o difundir las características particulares de los afrocolombianos, o al menos no directamente. Más bien está encaminado a reducir las condiciones de inequidad de la que son víctimas, procurando elevar su nivel de vida. Sin embargo, el peligro latente es que al mezclar categorías como 'grupos étnicos', por población vulnerable, se pierdan de vista las razones históricas que justifican emprender acciones que privilegian una población sobre el resto.

Desde este punto de vista, el principio que fundamenta las acciones afirmativas es el 'derecho a la igualdad', a diferencia de otros mecanismos existentes que se basan en el 'reconocimiento de la diferencia', como es el caso de la Ley 70 de 1993. Sin embargo, es evidente que es necesario conocer las razones por las que una población tiene acceso a unas acciones afirmativas, y la manera de acercarse es mediante el reconocimiento de las condiciones de marginalidad histórica, producto de la trata trasatlántica y la institución de la esclavitud. De otra forma resulta incomprensible para las personas encargadas de implementarlas, las razones para discriminar positivamente a una población específica en medio del conjunto de la población vulnerable.

De todas formas, el hecho de que la administración haya reflexionado en torno a la necesidad y la 'obligatoriedad' de considerar los grupos poblacionales en sus contextos específicos, entendiendo la historicidad de los sujetos, es un ejercicio importante, en tanto estos temas empiezan a incluirse en la agenda de las instituciones.

Como resultado del trabajo de campo, pude vislumbrar la carencia de medios de divulgación de esta Política entre la población que no hace parte de las organizaciones cuyos líderes participan en la Consultiva, de manera que ante el desconocimiento de los bogotanos en general, las prácticas de discriminación e inequidad se perpetuarán en lo local, hasta que el tema logre atravesar las barreras del intrincado sistema institucional.

Podría pensarse que las acciones relacionadas con el fortalecimiento de las organizaciones son de tipo indirecto en tanto que en sí mismas no reducen la desigualdad, pero son un camino para llegar a la equidad, es decir, podrían cambiar estructuras a largo plazo. En contraste, las acciones como sistemas de cuotas o trato preferencial son directas e inmediatas.

Finalmente, las instituciones se enfrentan a un diseño cuya base es la generación de políticas y acciones concertadas con un ente representativo de una población, como debería ser la Consultiva Distrital. Al encontrar que no necesariamente esta

Consultiva es representativa de toda la población afrodescendiente en Bogotá, ¿cómo y con quién concertar para tomar decisiones?

## Referencias citadas

Corlett, J. Angelo

2003 *Race, Racism and Reparations*. Ithaca: Cornell University Press.

Grueso, Libia

2007 “La población afrodescendiente y su referencia como sujeto de Ley en el desarrollo normativo de Colombia. Punto de partida para definir niveles de Reconocimiento y Reparación”. En: *Afro-reparaciones: Memorias de la Esclavitud y Justicia Reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*. pp. 619-658. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Observatorio del Caribe Colombiano.

Herreño, Angel Libardo

2002 “Las políticas de discriminación positiva como formas de reparación”. En: Claudia Mosquera, Mauricio Pardo y Odile Hoffmann (eds.), *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias. 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*. pp. 477-510. Bogotá: Universidad Nacional-ICANH-IRD- ILSA.

Killenbeck, Mark R.

1999 Pushing Things up to Their First Principles: Reflections on the Values of Affirmative Action. *California Law Review* (87):1299-1327.

Mosquera, Claudia

2007 “Reparaciones para negros, afrocolombianos y raizales como rescatados de la Trata Negrera Transatlántica y desterrados de la guerra en Colombia”. En: *Afro-reparaciones: Memorias de la Esclavitud y Justicia Reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*. pp. 213-276. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Observatorio del Caribe Colombiano.

Mosquera, Claudia y Luiz Claudio Barcelos (eds.)

2007 *Afro-reparaciones: Memorias de la Esclavitud y Justicia Reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Observatorio del Caribe Colombiano.

Mosquera, Claudia, Mauricio Pardo y Odile Hoffmann (eds.)

2002 *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias. 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional-ICANH-IRD-ILSA.

Mukherjee, Roopali

2006 *The Racial Order of Things. Cultural Imaginaries of the Post-Soul Era*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Restrepo, Eduardo

1997 “Afrocolombianos, Antropología y proyecto de modernidad en Colombia”. En: *Antropología de la modernidad*. pp. 279-319. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

Sturm, Susan y Lani Guinier

1996 The Future of Affirmative Action: Reclaiming The Innovative Ideal. *California Law Review* (84): 953-1036.

Sin Autor

2002 Bridging the Color Line: The Power of African-American Reparations to Redirect America's Future. *Harvard Law Review* 115):1689-1712.

### *Fuentes primarias*

Alcaldía Mayor de Bogotá

2006a "Política pública distrital y plan integral de acciones afirmativas para el reconocimiento de la diversidad cultural y la garantía de los derechos de los afrodescendientes".

Comisión Consultiva Distrital para Comunidades Negras

2006 "¿Qué es la Comisión Consultiva Distrital de Comunidades Negras?" En: *Afroamérica. Órgano de Expresión del Pueblo Afrocolombiano y de su Comisión Consultiva Distrital para Comunidades Negras*. Vol. 1 No. 1, pp. 3. Bogotá, D.C.

Concejo de Bogotá

2004 Proyecto de Acuerdo 089 de 2004. "Plan de Desarrollo Económico, Social y de Obras Públicas para Bogotá D.C. 2004 - 2008. Bogotá sin indiferencia un Compromiso Social contra la Pobreza y la Exclusión".

Concejo de Bogotá

2005 Acuerdo 175 de 2005. "Por medio del cual se establecen los lineamientos de la política pública para la población afrodescendiente residente en Bogotá y se dictan otras disposiciones".

Conpes

1997 Documento 2909. "Programa de apoyo para el desarrollo y reconocimiento étnico de las comunidades negras", República de Colombia, Departamento Nacional de Planeación - DNP, Consejo Nacional de Política Económica y Social - Conpes.

Conpes

2002 Documento 3169. "Política para la población afrocolombiana", República de Colombia, Departamento Nacional de Planeación - DNP, Consejo Nacional de Política Económica y Social - Conpes.

Conpes

2002 Documento 3180. "Programa para la reconstrucción y desarrollo sostenible del Urabá antioqueño y chochoano y bajo y medio Atrato. Ampliación del Conpes 3169 "Política para la población afrocolombiana", República de Colombia, Departamento Nacional de Planeación-DNP, Consejo Nacional de Política Económica y Social -Conpes.

Conpes

2004 Documento 3310. "Política de acción afirmativa para la población negra o afrocolombiana", República de Colombia, Departamento Nacional de Planeación - DNP, Consejo Nacional de Política Económica y Social - Conpes.

Corte Constitucional de Colombia

2000 Sentencia de constitucionalidad: C-371-00.

Departamento Administrativo de Acción Comunal Distrital

2005 “Fortalecimiento de las Organizaciones de Comunidades Afrobogotanas,”  
Alcaldía Mayor de Bogotá, Departamento Administrativo de Acción  
Comunal Distrital - DAACD.

# Acciones afirmativas en educación superior para afrodescendientes en Colombia: aprendizajes a partir del caso estadounidense

OSCAR A. QUINTERO RAMÍREZ

## Introducción

La reciente elección de Barack Obama como el primer presidente afroamericano de Estados Unidos ha despertado vivas controversias y viejos tabúes en varios países del mundo en relación con la posición y el rol de las minorías en la sociedad, el grado de desigualdades que las afectan en diversos sectores como el trabajo, la educación y la salud, así como la (sub)representación de las mismas en los cargos y sectores de toma de decisiones. Pese al profundo “racismo sistémico” (Feagin y McNair 2004) que ha caracterizado y que sigue haciendo parte de los Estados Unidos, la ‘Obamanía’ fue en gran parte posible gracias a las luchas históricas de la comunidad Afroamericana en contra de la segregación y la discriminación raciales a partir del Movimiento por los Derechos Civiles en los años cincuenta, que redundó en políticas antidiscriminatorias y de acción afirmativa, especialmente en el sector de la educación y el trabajo, desde los años sesenta y setenta (Lao-Montes 2008). Sin embargo, la historia de las acciones afirmativas en EEUU no culmina necesariamente con el fenómeno Obama. Lo que poco se sabe en contextos como el colombiano es que las políticas de acción afirmativa en educación superior fueron bastante criticadas por sectores conservadores desde los años ochenta, sufriendo un proceso de desmonte en los años noventa mediante una serie de decisiones de la Corte Suprema, en las cuales se han declarado inconstitucionales los programas basados en la raza como criterio principal de las políticas preferenciales.

El propósito del presente artículo es hacer una revisión sintética del contexto estadounidense en relación con la formulación y aplicación de políticas públicas diferenciales enfocadas a la disminución de las desigualdades en educación superior que afectan las minorías. Comprendiendo estas en un sentido sociológico y no en un sentido cuantitativo, es decir como aquellos grupos que en una sociedad determinada se encuentran en una posición subalterna bajo configuraciones específicas de dominación, las cuales están relacionadas con factores económicos,

demográficos e históricos. En ese sentido, cada sociedad define 'sus' minorías y construye categorías para asignarlas, identificarlas y nombrarlas, algunas veces de forma institucional y legal.

Hemos escogido este contexto norteamericano pues representa, en cierta medida, un punto de referencia histórico en el desarrollo y análisis de las relaciones raciales en el mundo, así como en la concepción y aplicación de políticas de acción afirmativas dirigidas principalmente hacia poblaciones afrodescendientes. No en vano algunos de los académicos que en la segunda mitad del siglo XX acuñaron el concepto de 'democracia racial' para hablar del Brasil, lo hicieron en contraste con la fuerte segregación y conflicto entre afroamericanos y blancos en los Estados Unidos. Por otro lado, las relaciones históricas de Colombia con este país son más que elocuentes, y en la época más reciente no se puede dejar de lado la fuerte influencia que han tenido, no sólo a través del auge de la globalización y del neoliberalismo, sino además en el giro multicultural dado a comienzos de los años noventa. Se trata entonces de hacer una lectura cruzada, destacando puntos de convergencia y divergencia con el propósito de identificar algunos aprendizajes para el caso colombiano en la formulación y aplicación de políticas de acción afirmativa en educación superior, dirigidas específicamente hacia la población afrodescendiente en Colombia.

### **Antecedentes históricos de la '*Affirmative Action*' en los Estados Unidos**

Los Estados Unidos, al igual que la mayoría de países del Nuevo Mundo, experimentó el flagelo de la esclavización de africanos deportados a estas tierras como fuerza de trabajo para mantener las economías de los imperios europeos. No en vano la guerra de secesión (1861-1865) tuvo como una de principales causas el desacuerdo entre los intereses económicos de los Estados esclavistas del Sur y el propósito abolicionista de los Estados del Norte. Así pues, la historia racial de este país es paradigmática en relación con las poblaciones venidas de África y sus descendientes en el continente, pues mucho después de la abolición de la esclavitud en 1865, el pueblo afroamericano siguió sufriendo de las vejaciones de un sistema que los fijaba en una posición de ciudadanos de segundo grado a pesar de que la Constitución de ese país prohibía la discriminación y pregonaba el trato igualitario (Feagin y McNair 2004).

Entrado el siglo XX se mantenía en vigor una doctrina de 'iguales pero separados', por medio de la cual se institucionalizó legalmente la segregación racial en los Estados Unidos (principalmente en el Sur del país) por medio de los Estatutos en diferentes estados y en decisiones de las Corte Federal y Estatales.<sup>1</sup> Esta segregación

---

1 Para un análisis detallado de este proceso de fundación racista de la sociedad norteamericana, ver Feagin y McNair (2004) y Feagin (2000).

se vivía no sólo en espacios públicos como cafés y buses sino que también obedeció a un proceso de guetoización de las principales ciudades del país, así como al desarrollo de un sistema escolar segregado racialmente, separando a los niños afroamericanos de los niños blancos. En ese contexto el acceso a las universidades ‘prioritariamente blancas’ también era mínimo, lo que ocasionó el surgimiento de algunas universidades ‘para negros’, algunas de las cuales son hoy en día bastante reputadas y un referente de las luchas de los afroamericanos como la Universidad de Howard y el Spellman College para mujeres afroamericanas (Lao-Montes 2008).

El sistema segregacionista comenzó a resquebrajarse principalmente con el Movimiento por los Derechos Civiles (1955-1968) el cual, mediante acciones pacíficas de presión de diferente índole, exigía una igualdad real por medio del pleno reconocimiento de los derechos civiles y el fin de la doctrina de ‘separados pero iguales’,<sup>2</sup> es decir la culminación de toda forma de segregación y discriminación racial. En ese sentido, hay una decisión de la Corte Suprema que marcó profundamente este período histórico y que se convirtió en el antecedente del Movimiento por los Derechos Civiles así como de los programas de acción afirmativa. Se trata de la Decisión *Brown versus Board of Education*<sup>3</sup> de 1954, en la cual se ordena la desegregación de las escuelas y colegios públicos y el desmantelamiento de la citada doctrina con base en la decimocuarta enmienda a la Constitución que garantiza a todo ciudadano estadounidense la igual protección por parte de la ley. De esta forma, el gobierno federal tenía la obligación de respetar la plenitud de derechos a los afroamericanos, “quienes fueron finalmente reconocidos por la Corte como ciudadanos de primera clase” (Feagin y McNair 2004: 1106). Esta decisión fue crucial pues tuvo un positivo impacto psicológico en los afroamericanos para buscar la desegregación racial, así como dio una fuerza moral a aquellos líderes y activistas del Movimiento por los Derechos Civiles; igualmente se convirtió en un arma legal para culminar la segregación pero también para justificar los futuros programas de acción afirmativa.

Uno de los logros de este movimiento fue la firma del “*Civil Rights Act*” en 1964, proclamado como ley por el entonces presidente Lyndon B. Johnson, mediante el cual se declaró ilegal todo tipo de discriminación fundado en la raza, la religión, el sexo o la nacionalidad, así como se garantizó el derecho al voto para los afroamericanos y otros miembros de grupos minoritarios. Así, los programas de acción afirmativa se establecieron en primera instancia como mecanismos para hacer cumplir la Ley de los Derechos Civiles. En un principio esto se concentró en el sector del empleo mediante la búsqueda de “igualdad de oportunidades” en donde las empresas deberían cumplir determinados objetivos en el reclutamiento

---

2 La doctrina de ‘separados pero iguales’ se basaba en la Decisión de la Corte de 1896: *Plessy v. Ferguson*, 163 U.S. 537.

3 347 US 483 (1954). El texto de la decisión de la Corte es consultable en línea: <http://caselaw.lp.findlaw.com/scripts/getcase.pl?navby=search&court=US&case=/us/347/483.html>

de trabajadores afroamericanos y de otras minorías (Cfr. Orden Ejecutiva 11246 de 1965). En ese sentido, la proporción de personas pertenecientes a las minorías étnicas y raciales con nivel de doctorado, y por ende susceptibles de ser elegibles en trabajos académicos, era muy pequeña (Fullinwider 2005). Lo cual cuestionó la poca representación de dichas minorías en el sistema de educación superior, no sólo en el cuerpo estudiantil sino en el cuerpo profesoral y administrativo, entendiendo a las universidades también como un espacio estratégico de promoción de dicha igualdad de oportunidades, lo que abrió paso a las acciones afirmativas en educación superior.

### **Aspectos conceptuales de la acción afirmativa: argumentos y críticas**

El contexto histórico proclive al surgimiento de las acciones afirmativas coincide con otro desarrollo de la filosofía anglosajona conocido como el 'giro público'. Por décadas esta filosofía abordó temas morales y políticos de forma tangencial, en donde el papel de los filósofos era limitado a desarrollar 'análisis conceptuales' sin necesidad de sugerir principios políticos, cambios institucionales o políticas sociales que buscaran la justicia (Fullinwider 2005: 2-3). Dicho de otra forma, los filósofos podían desarrollar una 'meta-ética' pero no una 'ética normativa'. Esta visión colapsó en los años setenta con la publicación de la Teoría de la Justicia de John Rawls (1971) y el surgimiento o evolución de revistas académicas que se convirtieron en verdaderos foros de debate y discusión de una filosofía comprometida social y políticamente (citadas en Fullinwider 2005).

Una definición de acción afirmativa aceptada, en relación con el contexto estadounidense, es la que propone la filósofa Elizabeth Anderson. Este tipo de acciones incluye entonces cualquier política que: a) intente dismantelar activamente normas y sistemas, institucionales o informales, de adscripción de grupos sociales subalternos y las desigualdades que han resultado históricamente de estas; b) promueve la idea de una comunidad inclusiva como ideal de democracia, integración y pluralismo; c) por intermedio de la clasificación de la gente de acuerdo con sus identidades (raza, género, etnicidad, orientación sexual, etc.) y la selección de la misma para la participación en instituciones usando dichas clasificaciones como criterio (Anderson 2008).

Uno de los debates más famosos en torno a las acciones afirmativas, y que en cierta medida contribuyó al surgimiento de la extensa literatura sobre el tema, es el de Judith Thomson (1973) y Thomas Nagel (1973). Estos dos autores defendían el uso del 'trato preferencial' pero en diferentes niveles. Thomson argumentaba las preferencias en la contratación de mujeres y afroamericanos como una forma de compensación de las pasadas exclusiones que habían sufrido en términos de acceso a educación y a oportunidades de mejores empleos. Para esta autora las políticas preferenciales actuaban entonces como una forma de *justicia*. Para

Nagel, el trato preferencial podría funcionar más bien como una suerte de “bien social”, sin necesidad de forzar a la justicia.

Según lo anterior, se pueden apreciar al menos tres tipos de argumentos a favor de las acciones afirmativas.<sup>4</sup> El primero se basa en la *justicia* y defiende la acción afirmativa como una compensación o corrección por el racismo/sexismo anterior o presente. En este argumento se pueden encontrar tres tipos fundamentales, teniendo en cuenta que, como en toda tipología no hay ‘tipos puros’ y pueden presentarse combinaciones entre éstos. El *compensatorio o reparatorio*, que tiene un enfoque retrospectivo, busca compensar a la gente por la discriminación pasada y sus efectos. Así, uno de los efectos de las discriminaciones pasadas es la ‘desventaja competitiva’; en ese sentido, la acción afirmativa da a las víctimas una ventaja competitiva para compensarlos de este agravio. Un segundo tipo de argumentos es de orden *antidiscriminatorio*, por medio del cual el interés principal es el de bloquear los procesos y mecanismos actuales de discriminación, poniendo a disposición fuertes medidas legales en la dirección opuesta. Este enfoque no necesariamente ataca los factores que causan la discriminación, como los estereotipos y la estigmatización, sino que trata de bloquear sus efectos discriminantes. El tercer tipo estaría fundamentado sobre un propósito *integrativo o inclusivo*, el cual se propone dismantelar las causas de la dominación racial promoviendo la inclusión racial en una aproximación más dirigida hacia un futuro deseable en el que dichas causas ya no tengan cabida.

El segundo gran argumento a favor de la acción afirmativa se basa en la *democracia*. En éste se ve la necesidad de crear mecanismos de construcción de una conciencia colectiva (grupal), representativa para la realización de una sociedad democrática. Así, para algunos autores, desde esta perspectiva “los colegios y universidades aspiran a cultivar la importante y difícil capacidad de mirarse a sí mismo desde las perspectivas del otro, lo cual constituye en punto crítico de la interacción necesario para encontrar una ciudadanía activa y efectiva” (Post y Rogin 1998: 23).

Finalmente, el argumento basado en la *utilidad social* resalta el papel de las políticas de acción afirmativa en la promoción de objetivos deseados socialmente, tales como la solidaridad frente a los grupos menos privilegiados. Dentro de esta misma línea, habría entonces tres tipos de aproximación. La utilidad social desde la *diversidad*, en donde la idea es que las características del grupo beneficiado (los afroamericanos en este caso) contribuyen de forma positiva más allá de los atributos de cada uno de los individuos; dicho de otra forma, la diversidad del conjunto es mejor que la suma de sus partes. Así pues, la diversidad en la educación

---

4 Para esta síntesis analítica sobre los argumentos y críticas nos basamos principalmente en el excelente trabajo de Anderson (2008). Se trata de un documento muy útil para el aprendizaje y la enseñanza sobre las acciones afirmativas en Estados Unidos, que recomendamos para las personas interesadas en el tema.

puede reducir los prejuicios y estereotipos raciales. Otros tipos de argumentos se basan en el reconocimiento del *mérito*; proponen que la utilidad de las acciones afirmativas es corregir los sesgos que hay en la lógica del mérito, sesgos que impiden la identificación de personas talentosas dentro de los grupos en desventaja, ayudándolos, entonces, a ingresar en un espacio de movilidad social.

Además de los anteriores argumentos, habría otros más específicos para la defensa de las acciones afirmativas en educación. Por ejemplo, allí no sólo se incluye la lógica de compensación de las discriminaciones pasadas y presentes sino que también se considera el inmenso valor de la diversidad, con su enfoque hacia un 'futuro ideal'. Así mismo, las universidades que pusieron en marcha dichos programas se basaron en el derecho de la libertad de enseñanza que les concedía la Constitución en su primera y decimocuarta enmienda. El criterio clásico de 'mérito' utilizado en los procesos de admisión no solamente mide factores individuales, como el talento o la determinación, sino que además están sesgados por dimensiones de clase, raza y género. Igualmente el mérito no puede estar relacionado con la eficiencia, como se hace en las empresas, pues los estudiantes no son empleados sino precisamente *estudiantes*, están allí para estudiar y no para producir. En este sentido, la diversidad se convierte en una dimensión del mérito, en la medida en que dichos estudiantes son capaces de ofrecer al ambiente educativo una variedad de perspectivas por el hecho de haber vivido en circunstancias substancialmente diferentes en relación con la mayoría de estudiantes, lo cual se convierte en un valor agregado para los propósitos de admisión.

Una vez recorridos los principales argumentos a favor de las acciones afirmativas, quisiéramos retomar algunas de las críticas más recurrentes hechas a estos programas. No sobra resaltar que un análisis detallado y en profundidad de estos debates está por fuera de los límites del presente artículo, pues en términos reales significa una gran cantidad de demandas y apelaciones, así como de decisiones de las Cortes Estatales y la Corte Federal que se vienen desarrollando desde los albores de la acción afirmativa hasta nuestros días. Lo que nos interesa aquí es poder mostrar a grandes rasgos las principales tendencias y puntos de discusión sobre el tema en los Estados Unidos. De acuerdo con esto, se pueden organizar los argumentos en contra de las acciones afirmativas en dos categorías.

La primera obedece a argumentos basados en un *principio moral*, relacionado con distintas formas de concebir la justicia. Así, una de las críticas más escuchadas es que las acciones afirmativas constituyen una *discriminación a la inversa* (Cfr. Newton 1973). Mediante esta perspectiva se argumenta que dichas acciones violan el principio fundamental de la 'protección igual de la ley', en donde dar un trato preferencial a un determinado grupo es tan injusto como la discriminación que se le causó originalmente. Otra crítica se basa en el supuesto según el cual dichas acciones violan el concepto mismo de *justicia reparativa*, pues se están beneficiando individuos que no necesariamente han sufrido de discriminación, y

se está haciendo pagar a individuos que no tuvieron nada que ver con procesos de discriminación pasados.

Una segunda categoría de argumentos en contra estaría basada en una aproximación a las *consecuencias* negativas de las acciones afirmativas. Un primer argumento establece en ese sentido que no hay utilidad social en dichas acciones, pues lo que se hace es *damnificar* a las personas supuestamente beneficiarias mediante su estigmatización, en la medida en que se establece implícitamente que estas personas son menos capaces y no pueden competir con los otros en igual de condiciones. Otros críticos piensan que las acciones afirmativas tienen una consecuencia *divisoria* de la sociedad que no permite la integración entre los grupos sociales. Otros abogan por la *ineficiencia económica* de dichas acciones, ya que reducen las aspiraciones de los afroamericanos para acumular capital humano. Finalmente, otros argumentan que dichas estrategias es mejor dejarlas a la iniciativa del sector *privado* y que no tienen nada que ver con una voluntad de política pública.

### **Desarrollos en la educación superior: legitimación, consolidación y viraje neoconservador**

Como se había mencionado en la introducción al presente artículo, la historia de las acciones afirmativas en los Estados Unidos está lejos de llegar a un final feliz, a pesar de los grandes avances que se lograron, principalmente en las décadas de los sesenta y setenta. De hecho, desde sus inicios, las acciones afirmativas fueron duramente atacadas por sectores conservadores de la academia y de la política, basados en los argumentos que se acabaron de exponer. Así pues, un caso paradigmático en la lucha legal por las acciones afirmativas en las universidades públicas es el de *Bakke versus Regents of University of California* de 1978. La Escuela de Medicina de la Universidad de California en Davis puso en práctica un programa de acción afirmativa en el proceso de selección de sus candidatos, en 1973 y en 1974. Este programa consistió en la reserva de dieciséis cupos, sobre un total de 100, asignados para minorías.<sup>5</sup> Un candidato blanco, llamado Allan Bakke, no fue aceptado a la universidad, a pesar de que los resultados de sus exámenes eran mejores que los de la mayoría, si no de la totalidad de los candidatos que ingresaron por medio del programa de admisión especial. El candidato en mención interpuso una demanda, la cual llegó a la Corte Suprema de Justicia en 1977, quien se pronunció un año después.

Este es uno de los casos claves en el proceso de 'legalización' de las acciones afirmativas, pues establece la Constitucionalidad de los procesos de admisión basados en criterios raciales (*race-conscious admissions*). La Corte aceptó la mayoría de los descargos de la universidad, aunque no estuvo de acuerdo con

---

5 Un análisis detallado de este caso en Fullinwider (2005).

la argumentación, lo que significó, en últimas, permitir las admisiones basadas en la raza, pero se rechazó el sistema particular de la Universidad de California en Davis. En el desarrollo de este caso se resalta la opinión del Juez Powell, quien argumentó que las universidades pueden practicar la acción afirmativa basada en el criterio racial con propósitos de aumentar la diversidad educativa, en reconocimiento del derecho adjudicado por medio de la Primera Enmienda, relacionado con la libertad académica y por el cual obedece a la discreción de las universidades el identificar cuáles cualidades del cuerpo estudiantil pueden mejorar la educación. Sin embargo, también se establecieron algunas limitaciones: a) las cuotas raciales no están permitidas; b) todos los estudiantes deben ser evaluados de acuerdo con estándares comunes, por medio de un comité común de admisiones; c) la raza no puede operar como valor primordial sino como un 'plus' al lado de un rango de factores que la universidad puede considerar como pertinentes para lograr un cuerpo estudiantil heterogéneo.

El programa de admisiones de la Escuela de Medicina de la Universidad de Davis no fue aceptado por la Corte, bajo el argumento según el cual no era claro cuál era el principal interés para el Estado de California (*compelling state interest*). Este argumento dejó abierta una ventana de oportunidades no sólo para justificar futuros programas de admisión especial en otros estados, sino también para su posterior demanda y prohibición por parte de las mismas Cortes (Anderson 2008). Así pues, luego de este caso se desarrolló una cierta *estabilidad legal* para los programas de acción afirmativa, principalmente a finales de los años ochenta. Lo cual promovió una segunda etapa de *consolidación y extensión*, que se puede establecer aproximadamente durante toda esa década hasta mediados de los años noventa, cuando comienza una tercera etapa de *limitación y desmonte* de algunos programas de acción afirmativa en estados en donde estas acciones habían tenido bastante acogida y éxito, como en California y Texas.

Desde el punto de vista legal, esta limitación significa el hecho de que las universidades no pueden establecer programas preferenciales basados en criterios étnicos-raciales, de sexo o de nacionalidad. Esta tendencia se explica por las dinámicas políticas del país, en donde hubo una hegemonía de ideologías neoconservadoras desde la época de Ronald Reagan y una fuerte dominación por parte del partido Republicano.<sup>6</sup>

Los resultados de estos desmontes fueron desastrosos. En la Universidad de UCLA, luego de la adopción de la proposición 209 de 1996, se admitieron 96 estudiantes Afroamericanos en 2006 sobre una promoción de 4.852 estudiantes nuevos, o sea el 2% de los efectivos, mientras que este grupo representa aproximadamente el

---

6 Sin embargo hay que recalcar que estos desmontes se hicieron bajo la administración de Bill Clinton.

10% de la población del Estado y siendo la tasa más baja de representación en esta universidad desde 1973.<sup>7</sup> En la Universidad de Berkeley se contaba apenas un estudiante Afroamericano en estudios de postgrado en 1997, mientras que en 1996 eran 20. De igual forma, en la Facultad de Derecho de la Universidad de Texas se redujo la proporción a 2% en 1997, contra 7% en 1996 (Kohler 2008).

El desmantelamiento de las acciones afirmativas tuvo efectos negativos a tres niveles. Por un lado, como se acaba de mencionar, propició una reducción mecánica en las tasas de admisión. Según algunas proyecciones existentes, en el caso hipotético de suprimir todos los programas de acción afirmativa en los Estados Unidos, el resultado sería la reducción del número de estudiantes afroamericanos y Latinos en las universidades de élite en un orden del 50% al 75% (Kohler 2008). Por otro lado, ha generado un efecto perverso de disuasión en la medida en que también se ha disminuido la proporción de candidatos afroamericanos. Finalmente, ha causado también una disminución en las tasas de inscripción efectiva de los candidatos que han sido seleccionados como admisibles.

Para simplificar el asunto, el desmonte de las acciones afirmativas ha traído consigo menos candidatos, menos seleccionados y menos inscritos. Constatación que resulta en última instancia bastante elocuente en términos de la pertinencia, eficacia y necesidad de las acciones afirmativas según criterios étnico-raciales, de sexo y de nacionalidad, con el fin de democratizar el acceso a la educación superior. A pesar de ello, no sobra mencionar que entrados los años 2000 las acciones legales y los referéndums en contra de las acciones afirmativas han seguido su curso. Así, siguieron el mismo cauce de desmonte los Estados de Washington en 1998, Florida en 2000 y Michigan en 2006. Además, este proceso de desmantelamiento de las acciones afirmativas en educación superior ha venido acompañado (reforzado) de una re-segregación en el sistema de educación primario y secundario (Feagin y McNair 2004).

### **Alternativas a la acción afirmativa: el enfoque territorial de los ‘Percent Plans’**

Teniendo en cuenta el anterior contexto desalentador, las universidades estatales comenzaron a preocuparse de su legitimidad social en la medida en que su cuerpo estudiantil no reflejaba las características de la población, la misma que financia con sus impuestos a las universidades. En ese sentido, en algunos Estados como Texas, California y Florida, en donde hay universidades prestigiosas al igual que una alta proporción demográfica de las minorías, se han venido aplicando otro tipo de programas desde inicios de los años 2000 con el fin de aumentar la representación de las minorías en el cuerpo estudiantil, sin necesidad de recurrir

---

7 “Universités cherchent minorités... désespérément”. *Le Monde*, 10 de enero de 2007, pp. 3-4.

a factores como la raza, el grupo étnico, el sexo o la nacionalidad como criterio preferencial de los mismos.

Este nuevo tipo de programas se conoce como los '*Percent Plans*'. Estos programas consisten en que se le garantiza el acceso a una universidad en particular o al sistema universitario, a un determinado porcentaje de los mejores bachilleres del estado (Horn y Flores 2003). De acuerdo con las configuraciones de estos programas según el estado, este porcentaje está en el orden del 7,5% al 12%, siendo el 10% la proporción más aceptada. En otras palabras, el 10% de los mejores bachilleres del estado tiene (en teoría) el acceso automático al sistema de educación superior del mismo.<sup>8</sup> Esta estrategia intenta aumentar la diversidad en la educación pero esquivando los impedimentos legales sobre el uso de la raza como categoría de trato preferencial. En este sentido, se establecen como programas con un enfoque territorial basados en el 'mérito' de los bachilleres, presuponiendo que en ese 'top ten' se garantizará una representatividad de la diversidad demográfica del territorio. Sin embargo, la experiencia de una solución tan sencilla para una problemática tan compleja ha demostrado que hay mucho camino por recorrer para lograr una justicia social y una igualdad plena de oportunidades.

En primera instancia, los estados y sus sistemas de educación enfrentan el desafío de las dinámicas demográficas, en donde las minorías sociológicas serán dentro de unas décadas las mayorías en términos cuantitativos. Hoy en día las poblaciones afroamericana y latina representan respectivamente el 12,5% y el 13% del total de población estadounidense, mientras que representan apenas el 6% y el 4% de los graduados en educación superior (Kohler 2008: 11). Según las últimas proyecciones estadísticas de la Oficina del Censo Estadounidense, las minorías representarán más del 54% de la población estadounidense hacia 2050. Entre los niños del país, la tendencia es aún más pronunciada: para 2023 se calcula que más de la mitad pertenecerá a una minoría racial o étnica. Para 2050 se espera que esta tendencia aumente a un 62%.<sup>9</sup> En ese sentido, el crecimiento general de la población, y especialmente el de las minorías, significa un aumento del número de bachilleres demandando acceso a educación superior, y más aún para el caso de estos grupos, los cuales presentan una mayor proporción de población joven. Así pues, mientras el crecimiento general de la población en el país fue de 6% en el período 2000-2006, en Texas fue del 12% en el mismo período. Asimismo, el número de graduados de la secundaria creció un 19% a nivel nacional entre 1994 y 2004, pero este crecimiento fue del 30% en California y del 50% en Texas (Kohler 2008: 12).

---

8 Es importante resaltar que de acuerdo con el estado, los programas presentan diferencias tanto en los criterios de selección de los estudiantes (exámenes, pruebas, etc.) como en el proceso de selección, lo cual aquí no podríamos entrar a analizar en detalle.

9 <http://www.census.gov/Press-Release/www/releases/archives/population/012496.html>.

Según un estudio comparativo sobre el impacto de este tipo de programas en California, Texas y Florida, las autoras concluyen que los sistemas públicos de educación superior en esos estados, comprendidos en su totalidad, así como en sus instituciones más prestigiosas, presentan una dramática variación en su selectividad y en su prominencia nacional, en donde las minorías siguen teniendo altos grados de subrepresentación (Horn y Flores 2003). En ese contexto, dichos programas presentan impactos modestos en las universidades más prestigiosas. En la Universidad de Texas en Austin los afroamericanos representaban el 6% de los estudiantes de primer semestre en 2007, mientras que su representación demográfica es del 12%. En ese mismo estudio se establece que el Plan de Texas es quizás el más 'exitoso' en la medida en que garantiza, en una mayor proporción, la admisión de los mejores bachilleres a las mejores universidades del estado. Sin embargo, un análisis más detallado ha determinado que en todo caso estas universidades habrían admitido a dichos estudiantes incluso por fuera del mencionado *percent plan* (Tienda *et al.* 2003). Lo que significa que se trata más bien de un proceso de sobreselección escolar por medio del cual se eligen sólo aquellos estudiantes Afroamericanos que por distintas razones logran alcanzar los mismos o incluso mejores resultados en las pruebas y exámenes de bachillerato que sus pares blancos.

Peor aún, las universidades más selectivas de California y Florida no garantizan necesariamente en la práctica el acceso automático de los estudiantes que, en principio, están amparados por estos planes. En otras palabras, los estudiantes elegibles sólo tienen garantizado el acceso al sistema, lo cual en algunos casos tampoco se cumple. Por ejemplo, en California la proporción de estudiantes afroamericanos y latinos admitidos a la educación superior pasó de 21% en 2002 a 25% en 2006. No obstante, este aumento se dirigió sobretudo a las instituciones menos selectivas y prestigiosas, como se puede constatar mediante el caso de la Universidad de UCLA en donde, como ya se ha dicho, la población estudiantil afroamericana representó apenas el 2% en 2006, mientras que el peso porcentual de esta población en la región es del 10% (Kohler 2008: 22).

En segundo lugar, los mentados programas no han sido capaces de dar resultados positivos por sí solos. Como lo atestigua la experiencia medianamente exitosa de Texas, ha sido necesario el desarrollo de otras estrategias de acompañamiento como el fortalecimiento de campañas de sensibilización y de reclutamiento (*outreach*), en donde son las universidades las que van directamente a los colegios con el fin de identificar los estudiantes talentosos o susceptibles de ser admitidos a las universidades. De igual forma ha habido una fuerte inversión para ayudar económicamente a los estudiantes por medio de becas, trabajos remunerados y préstamos. Así, la Universidad de Texas en Austin ha atribuido cerca de 59 millones de dólares en becas y 20 millones más en gastos de escolaridad desde 1997 (Kohler 2008: 17).

De forma paradójica, estas medidas de acompañamiento se han realizado sobre la base de “incrementar el reclutamiento y la ayuda financiera para los estudiantes de las minorías”,<sup>10</sup> lo que implícitamente significa una aproximación racial a este tipo de acciones. En conclusión, si hay alguna mejora en la representación de las minorías, esta no obedece directamente a los planes sino a las acciones de acompañamiento que se han establecido implícitamente bajo criterios étnicos y raciales. Es más, en algunas universidades con estos acompañamientos los resultados han sido bastante débiles, demostrando una vez más no sólo la poca eficacia de los planes sino la necesidad de volver a las acciones afirmativas sobre criterios étnico-raciales (Horn y Flores 2003). De esta forma lo comprendió la Universidad de Texas en Austin, la cual recurrió de nuevo a la acción afirmativa en 2005, luego de que en el 2003 la Corte Suprema anulara la jurisprudencia *Hopwood* mediante la Sentencia *Grutter versus Bollinger* (539 U.S. 306, 2003), permitiéndole combinar el *percent plan* con un programa basado en criterios de preferencia étnico-racial. Situación que sin embargo no pueden compartir por el momento las universidades de California y Florida, en donde aún se mantienen las restricciones legales.

## Aprendizajes para el caso colombiano: más allá de la diversidad

De acuerdo con los elementos que acabamos de desarrollar, se puede apreciar que la historia de la acción afirmativa en Estados Unidos tiene un futuro abierto de posibilidades en donde las luchas legales y políticas están a la orden del día. En ese sentido no sobra mencionar que uno de sus principales detractores ha sido precisamente un conservador afroamericano, Ward Connerly, quien dirige la *American Civil Rights Coalition*, quien puso fin a los programas de acción afirmativa en California como el vocero de la proposición 209 votada en 1996. Para Connerly la subrepresentación de los Afroamericanos en las universidades es un problema que ellos mismos deben solucionar:

Para los negros, es un llamado a despertarse. Las puertas están abiertas, pero usted debe estar listo para estudiar, en vez de hacer deporte, divertirse o cantar rap [...] Los estudiantes no tienen el nivel porque las familias no asumen sus responsabilidades y no incitan a sus hijos, desde pequeños, a continuar los estudios. Y además, está la criminalidad, la droga y el hecho que, para muchos jóvenes negros, estudiar no es “cool”.<sup>11</sup>

Este tipo de opiniones constituye uno de los más grandes obstáculos que ha enfrentado la Acción Afirmativa en dicho país, pues reflejan el tipo de

---

10 The University of Texas at Austin. *The University of Texas at Austin's experience with the "Top 10 percent" law*. Retrieved January 30, 2003. [http://www.utexas.edu/admin/opa/news/03newsreleases/nr\\_200301/nr\\_toptenpercent030116.html](http://www.utexas.edu/admin/opa/news/03newsreleases/nr_200301/nr_toptenpercent030116.html)

11 “Universités cherchent minorités... désespérément” en *Le Monde*, 10 de enero de 2007, pp. 3-4.

racialización de las relaciones sociales que imperan en él. Es lo que algunos analistas han denominado

racismo sistémico, caracterizado por la explotación y dominación racial de los norteamericanos de color por parte de los blancos estadounidenses, representado por un complejo tramado de estereotipos, prejuicios y sentimientos de los blancos, así como por prácticas de discriminación racial desarrolladas por las instituciones sociales y por medio de las cuales se ha reproducido la dominación racial a lo largo del tiempo. En el corazón de este racismo sistémico están todas aquellas prácticas discriminatorias hacia los afroamericanos a quienes se les niegan la dignidad, las oportunidades y los privilegios, los cuales están, por el contrario, a la disposición de las personas blancas, de forma individual y colectiva (Feagin y McNair 2004: 1104).

Aunque para el caso colombiano no ha habido un sistema legal y oficial de segregación y discriminación equiparable al de la doctrina de ‘iguales pero separados’, sí es necesario recordar que la historia nacional ha estado constantemente atravesada por aspectos étnicos y raciales, aunque muchas de las veces eso no sea aceptado en los espacios y debates públicos.<sup>12</sup> Desde la época de la colonia, pasando por la etapa de la independencia y luego por toda la construcción republicana hasta llegar al período multiculturalista más reciente, el racismo ha estado siempre presente, tomando matices y configuraciones según la época.<sup>13</sup> Así pues, proponemos considerar tres nociones que se debieran tener en cuenta a la hora de hablar de la viabilidad y estabilidad de las acciones afirmativas en Colombia.

En la actualidad hay pocos desacuerdos entre los científicos sociales sobre la idea de que la raza es una categoría socialmente construida, es decir que las nociones sobre las diferencias raciales son meras construcciones humanas y no categorías naturales, esenciales y eternas. Sin embargo, esta perspectiva ‘construccionista’ puede ser abordada de diferentes formas.<sup>14</sup> La primera propone que por el hecho de ser una categoría socialmente construida, la raza no constituye una categoría fundamental de análisis y praxis. La segunda aproximación constituye aquellos trabajos en donde se pretende tener dicha aproximación constructivista de la raza pero que no son capaces de “identificar las dinámicas sociales que producen las diferencias raciales, estos académicos ayudan a reforzar el orden racial” (Bonilla-Silva 2006: 8). La tercera aproximación, con la cual estamos de acuerdo, propone que así como otro tipo de categorías sociales como *clase* y *género*, la raza es

---

12 Ver *El Tiempo*, “¿Racismo en discotecas de Bogotá?” (18 de mayo de 2008). “No Hay racismo en escuela” (24 de noviembre de 1995).

13 Para el caso colombiano véase el dossier temático presentado en el Número 27 de la *Revista de Estudios Sociales* (agosto de 2007) consagrado al tema “Aproximaciones a los estudios de raza y racismo en Colombia”.

14 Debemos en gran parte este análisis a la propuesta de Eduardo Bonilla-Silva (2006).

efectivamente socialmente construida pero también tiene una *realidad social*. Esta es la primera noción que queremos resaltar. Y esto significa que luego que la raza, al igual que la clase o el género, es construida, esta construcción produce efectos reales en los actores sociales que han sido racializados como ‘negros’ o ‘indígenas’. Eso significa además que, al igual que todas las construcciones sociales, la raza es inestable, maleable, cambiante, pero también tiene permanencias y continuidades.

La segunda noción, que explica por qué una categoría socialmente construida produce realidad social, es la de *estructura racial*. Cuando la raza surgió en la historia del mundo en su acepción moderna, se constituyó en una estructura social que concedía privilegios a los europeos, que luego se convirtieron en blancos’, sobre los no-europeos, que luego se volvieron los ‘no-blancos’ o ‘de color’. Así pues, los sistemas sociales racializados devinieron globales por donde los europeos pasaban extendiendo su dominio.<sup>15</sup> La estructura racial de una sociedad representa entonces la “totalidad de las relaciones y prácticas sociales que refuerzan el privilegio de los blancos” (Bonilla-Silva 2006: 9). Así pues, el interés del grupo racialmente dominante es el de defender y preservar sus privilegios, lo cual abre paso a las tercera noción de *ideología racial*, sobre la cual reposa la estructura. Si hay dominación racial es porque ésta beneficia a miembros del grupo racialmente dominante. En este sentido, la ideología constituye las bases, configuradas racialmente, que sirven para explicar y justificar la dominación, así como para desafiar la misma y cuestionar el *status quo*.

De acuerdo con esto, proponemos que el propósito de unas acciones afirmativas en educación superior para población afrodescendiente en Colombia debe tender a cuestionar y superar estos tres aspectos mencionados anteriormente, y no simplemente velar por el ‘aumento de la diversidad’ (como poco a poco se fue cerrando el debate en los Estados Unidos), discurso que comienza a tener acogida en los medios institucionales colombianos.<sup>16</sup> Dicho de otra forma, el propósito es de superar los mecanismos sociales, económicos, políticos e ideológicos responsables de la reproducción de los privilegios raciales en nuestra sociedad. No basta con aumentar tímidamente el acceso de estudiantes afrodescendientes en las universidades del país (lo que incluso no ha sido tan evidente en el contexto multiculturalista), si eso no significa una verdadera superación del racismo sistémico en el país. En ese sentido, proponemos revisar algunos de los aspectos de esa

---

15 El concepto de “colonialidad del poder” de Aníbal Quijano, es bastante pertinente para comprender este proceso. “La raza es una construcción mental que expresa la experiencia fundadora de la dominación colonial y que influencia desde entonces las dimensiones más importantes del poder mundial, comprendiendo su racionalidad específica, el eurocentrismo” (Quijano 1994: 201).

16 Véase al respecto la información sobre el II Foro Internacional de Educación Superior Inclusiva organizado por el Ministerio de Educación Nacional, el 9 y 10 de septiembre de 2008 en Bogotá. <http://www.mineducacion.gov.co/cvn/1665/propertyvalue-38423.html>

‘realidad social de la raza’ para el caso de las poblaciones afrodescendientes en el sector de la educación en general y de la educación superior, particularmente.

En un reciente estudio desarrollado por la Procuraduría General de la Nación (citado en Caicedo y Castillo 2008) se recuerda la obligación del estado de garantizar todos los derechos en un principio de prohibición legal de la exclusión y la discriminación; de igual forma se llama la atención sobre los compromisos internacionales que el estado colombiano ha suscrito al respecto. Sin embargo, la mayoría de indicadores muestran que el acceso igualitario a la educación está todavía muy lejos de lograrse. Mientras que el promedio nacional de la tasa de analfabetismo en 2003 fue de 7,8%, para el caso de las poblaciones afrodescendientes fue del 13%. Así mismo, el porcentaje de población afrodescendiente que no logra acceder a la educación media es del 76,3%. En la misma tendencia inequitativa se observa que para la población colombiana adulta sólo el 37% ha logrado culminar la educación media completa, lo cual se presenta para el 33% de la población afrodescendiente.

Por otro lado, la asistencia escolar según grupos de edad es siempre mayor para el total nacional en relación con la población afrocolombiana. Aunque en el grupo de edad de 11 a 17 años (bachillerato) la tasa de asistencia escolar sea igual (80%), la diferencia se presenta cuando se pasa al grupo de edad de 18 a 26 años (educación superior), presentándose una tasa del 24% para el total nacional y de 21% para la población afrocolombiana. Esto significa que esta población accede en una menor medida a la educación superior, lo cual se relaciona con la menor proporción de bachilleres afrocolombianos (12%) en relación con el total nacional (13%). Siguiendo esta misma tendencia, hay una menor proporción de afrocolombianos con nivel educativo profesional (4%) frente al conjunto de la población nacional (7%).

Estas cifras muestran entonces unas claras desventajas de la población afrocolombiana en un sistema que es poco igualitario en sí mismo. Esta situación se puede considerar como un resultado de procesos institucionalizados de discriminación indirecta que tienen la característica de acumularse en el tiempo y a través de las generaciones (Feagin y Booger 2003). Así lo demuestra una de las pocas aproximaciones cuantitativas al problema, en donde se establece que los orígenes sociales, la ciudad de residencia y los niveles de educación de los padres, conjugados con la pertenencia étnico racial, tienen un alto grado de causalidad discriminante para que la población afrodescendiente tenga mejores probabilidades de alcanzar mayores logros educativos e insertarse en ocupaciones de mayor estatus (Viáfara y Urrea 2008). Esta dinámica se ve reforzada por la ausencia de políticas fuertes de acceso y de calidad de la educación en una lógica, cada vez más hegemónica, de subsidio a la demanda (Quintero 2007). Las desigualdades sufridas por las poblaciones afrocolombianas en la educación superior son en efecto la ‘punta del iceberg’ de todo un proceso sistemático de desigualdades sociales, en donde las escuelas y colegios a las que asisten los

afrocolombianos están menor dotados en términos de infraestructuras y capital humano, además de otros factores importantes como los recursos económicos y determinados tipos de capitales culturales dominantes en una institucionalidad universitaria en donde priman los valores y conocimientos ‘occidentales’.

En cuanto a la normatividad referida a la población afrodescendiente, es necesario recordar que, en efecto, ha habido algunos desarrollos reglamentarios de algunos de los principios plasmados en la Ley 70, en la cual se establece el propósito de “garantizar el acceso a la educación superior” y el fomento de la etnoeducación en todas las instituciones educativas del país. La reglamentación sobre la población afrodescendiente colombiana es relativamente reciente, lo que refleja su tardía visibilidad pública en el país como minoría étnica. Así pues, existe una normatividad de vital importancia que, a pesar de no basarse en un criterio étnico sino territorial, se enfoca en departamentos con una participación significativa de la población afrodescendiente del país, por ejemplo: i) la creación de la Universidad y Centro de Investigaciones del Pacífico (Ley 65 de 1988); ii) la creación de una universidad departamental de San Andrés y Providencia (Ley 47 de 1993, Art. 46). Por otro lado, la reglamentación sobre educación fundada sobre ‘criterios étnicos’ se ha centrado por el momento en dos aspectos prioritarios: a) la *etnoeducación*,<sup>17</sup> y b) la educación superior entendida como un derecho u oportunidad al cual los afrodescendientes no han podido acceder en igualdad de condiciones. Se destacan las siguientes estrategias:

La creación de la Comisión Pedagógica de Comunidades Negras (Decreto 2249 de 1995), cuya función es “asesorar, generar y acompañar todo tipo de iniciativas referentes a los procesos educativos de las comunidades negras”. El Fondo especial de becas para la educación superior de las comunidades negras (Decreto 1627 de 1996), definido explícitamente para fomentar el “acceso y permanencia”. El Decreto 1122 de 1998 reglamenta la Cátedra de Estudios Afrocolombianos en todos los establecimientos de educación formal del país (estatales y privados) a nivel de preescolar, básica y media.

No obstante lo anterior, aún son necesarios mayores desarrollos reglamentarios en términos de acceso, permanencia y graduación de la población afrodescendiente en la educación superior, específicamente seguir las recomendaciones ya hechas en algunos documentos oficiales (Conpes 3169 de 2002, 3310 de 2004 y Plan Integral de Largo Plazo para la Población Negra, Afrocolombiana, Palenquera y

---

17 La cual se entiende por el Ministerio de Educación Nacional como “el proceso social permanente de reflexión y construcción colectiva, mediante el cual los pueblos indígenas y afrocolombianos fortalecen su autonomía en el marco de la interculturalidad, posibilitando la interiorización y producción de valores, de conocimientos, y el desarrollo de habilidades y destrezas conforme a su realidad cultural, expresada en su proyecto global de vida” (citado en Caicedo y Castillo 2008: 63).

Raizal: Propuesta y procesos 2005-2007), pero de los cuales no se han definido procedimientos específicos, sobretodo en lo referente a la “política de acción afirmativa para la población ‘negra o afrocolombiana’ en Educación Superior”. La política de créditos condonables es aún exigua frente a las necesidades que tienen los estudiantes en relación con la educación superior; además su continuidad y estabilidad en el tiempo no ha sido garantizada por parte del Estado, ni desde el punto de vista financiero ni desde el punto de vista político. No sobra aclarar que esta es una política que ha sido necesaria para suplir ciertas necesidades financieras en la demanda educativa de los jóvenes afrodescendientes, pero la reglamentación aún no se ha ocupado por definir estrategias más ambiciosas en términos de un mayor acceso a la educación superior de calidad y sobretodo en atacar los problemas de desigualdades escolares que acumulan los estudiantes desde los primeros niveles de sus escolaridad, que afectan tanto su permanencia en el sistema como su graduación y futura inserción laboral.

Debido a que este programa es el único que presentaría el carácter de ‘programa estatal’, al ser dirigido a la mayoría de afrodescendientes en todo el territorio nacional, es de gran menester que las instituciones que apoyan dicho programa democratizen la información sobre el mismo. Hasta ahora se sabe muy poco sobre los impactos de dichos créditos, no se sabe tampoco qué tipo de estudiantes son los que se han beneficiado de los mismos, sus características socioeconómicas, su distribución por sexo, el tipo de carreras que estudian, el tipo de universidades a las que asisten, etcétera. Un criterio básico de cualquier política pública es su capacidad de autoevaluarse y de mantener unos sistemas de información sistemáticos para tal fin, además de la democratización de dicha información como característica de un sistema político democrático. Infortunadamente eso no se ha podido obtener hasta ahora con los créditos condonables del Icetex para población afrodescendiente. No en vano esta situación se ha convertido en una reivindicación de las organizaciones de estudiantes afrodescendientes y de organizaciones afrocolombianas.<sup>18</sup>

En ese mismo sentido, se puede apreciar que en la normatividad frente a la educación superior hay una constante tensión entre estas dos posiciones y concepciones. Por un lado, está la concepción ‘etnoeducativa’ que se propone responder a las necesidades de visibilizar el papel de las poblaciones afrocolombianas en la construcción de la nación colombiana, entendida como minoría étnica; esto se concreta con la Cátedra de Estudios Afrocolombianos principalmente, pero que se restringe al ámbito de la educación básica y media, como si sus propósitos no fueran pertinentes en el nivel

---

18 Por ejemplo, el Movimiento Cimarrón realizó un mitin en la sede del Icetex en Bogotá, en febrero de 2008. Los objetivos de esta acción fueron la reivindicación de la “capitalización y fortalecimiento del Fondo especial de créditos educativos condonables y el financiamiento de jóvenes negros que ingresen a las escuelas de formación de oficiales de las fuerzas armadas y la policía”.

superior. Por otro lado, está la visión que opta por una percepción de la educación entendida como un 'derecho u oportunidad', al cual los afrodescendientes no han podido acceder en igualdad de condiciones al resto de la población colombiana. Paradójicamente esta opción se centra en la educación superior, como si el 'derecho' se cumpliera a cabalidad en los niveles inferiores, lo cual está muy lejos de la realidad. Pensamos entonces que estas dos perspectivas deben plantearse como complementarias y que las virtudes de cada una sean aplicadas para el conjunto del sistema de educación superior, desde la guardería hasta la universidad, lo que lleva a pensar las acciones afirmativas desde un punto de vista integral, es decir del sistema en su conjunto y de los problemas que lo afectan.

De acuerdo con esto, es necesario atacar de frente el tema del acceso a la educación superior con medidas que tengan que ver con la disminución de las desigualdades en los niveles básico y secundario. De igual forma, una vez en la educación superior hay temas importantes que hay que enfrentar, la permanencia y la graduación, así como los problemas relacionados con la inserción laboral. Pero también hay que tener en cuenta el cambio de mentalidad de la institución universitaria, en lo que los expertos sobre el tema denominan una *educación intercultural*. Todo esto va más allá de las cifras que se puedan movilizar a partir del vago discurso sobre la 'diversidad'. Las cuotas para estudiantes afrodescendientes pueden ser un buen comienzo pero no el propósito último. Si no hay medidas de acompañamiento académico, apoyo económico y buenas condiciones de estudio, así como un espacio agradable y respetuoso de las diferencias culturales, podrá haber un aumento en las cifras de estudiantes 'afros' en la educación superior, pero el abandono de los estudios será igual o más alto, como se identificó en el pasado Foro de Educación Inclusiva<sup>19</sup> organizado por el Ministerio de Educación Nacional, en el cual se vio una efectiva ampliación de los indicadores de acceso, acompañada de fuertes tasas de deserción.

No sobra mencionar que este evento fue boicoteado por los estudiantes afrodescendientes e indígenas en razón del proceder característico en estas actividades institucionales, en las cuales se invita la gente a 'dialogar', pero la figura representativa de la institución está presente para la apertura del evento, da su discurso, se va y vuelve justo para la clausura, o a lo sumo llega el segundo funcionario al mando.<sup>20</sup>

La historia estadounidense nos muestra que los conflictos y las luchas en torno a las acciones afirmativas son representativos del tipo de racialización de las

---

19 "II Foro Internacional de Educación Superior Inclusiva", Ministerio de Educación Nacional, 9-10 septiembre de 2008. Disponible en línea en: <http://www.mineduacion.gov.co/cvn/1665/article-175889.html>

20 Ver el pronunciamiento público de los representantes de la población afrodescendiente en el evento en: [http://www.mineduacion.gov.co/cvn/1665/articles-175915\\_archivo\\_pdf1.pdf](http://www.mineduacion.gov.co/cvn/1665/articles-175915_archivo_pdf1.pdf)

relaciones sociales, de las estructuras e ideologías raciales imperantes. De igual forma, el triunfo y fracaso del ejemplo estadounidense nos enseña que el éxito y la pertinencia de las acciones afirmativas están en la capacidad de conjugar los principios de justicia reparativa, la lucha contra la discriminación y la inclusión cultural y social efectiva. Sólo así podrán superarse las barreras impuestas por el dominio del racismo sistémico inherente al sistema educativo en el país.

## Referencias citadas

- Anderson, Elizabeth S.  
 2008 *Race, Gender, and Affirmative Action*. Resource Page for Teaching and Study. Universidad de Michigan. 56 Págs.  
<http://www-personal.umich.edu/~eandersn/biblio.htm#Con>
- Bonilla-Silva, Eduardo  
 2006 *Racism without Racists*. Oxford: Rowman and Litterfield Publishers.
- Caicedo, José Antonio y Elizabeth Castillo  
 2008 "Indígenas y afrodescendientes en la universidad colombiana: nuevos sujetos, viejas estructuras". *Cuadernos Interculturales*. 6 (10): 62-90.
- Feagin, Joe  
 2000 *Racist America: Roots, Current Realities, and Future Reparations*. New York: Routledge.
- Feagin, Joe y Bernice McNair Barnett  
 2004 "Success and Failure: How systemic racism trumped the Brown V. Broad of Education Decision". *University of Illinois Law Review*. (5): 1099-1130.
- Feagin, Joe y Clairece Booger  
 2003 *Racial and Ethnic Relations*. Prentice Hall.
- Fullinwider, Robert  
 2005 "Affirmative Action", En: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Universidad de Stanford. 30 págs.  
<http://plato.stanford.edu/entries/affirmative-action/#5>
- Horn, Catherine L. y Stella M Flores  
 2003 *Percent Plans in College Admissions: A Comparative Analysis of Three States' Experiences*. Cambridge, MA: The Civil Rights Project at Harvard University.
- Kohler, Ioanna  
 2008 *Promouvoir l'égalité de chances dans l'enseignement supérieur sélectif : l'expérience américaine des percentage plans et sa pertinence dans le contexte français*. New York: French-American Foundation.
- Lao-Montes, Agustín  
 2008 "Reformas de educación superior en búsqueda de la democracia intercultural y la descolonización de la universidad: debates necesarios, retos claves, propuestas mínimas". Ponencia presentada en el II Foro Internacional de Educación Superior Inclusiva. Ministerio de Educación Nacional, 9-10 septiembre.

<http://www.mineducacion.gov.co/cvn/1665/article-175889.html>

Nagel, Thomas

1973 Equal Treatment and Compensatory Discrimination. *Philosophy and Public Affairs*. (2): 348-363.

Newton, Lisa

1973 Reverse Discrimination as Unjustified. *Ethics*. (83): 308-312.

Post, Robert y Michael Rogin (eds.)

1998 *Race and Representation: Affirmative Action*. New York: Zone Books.

Quijano, Aníbal

1994 Colonialité du pouvoir, démocratie et citoyenneté en Amérique Latine. *Amérique Latine: démocratie et exclusion*. Paris: L'Harmattan.

Quintero, Oscar

2007 "Multiculturalismo y educación superior en Colombia: Las discriminaciones institucionales en las universidades de Bogotá". Ponencia presentada en el Coloquio Internacional *Ciudades multiculturales de América. Migraciones, relaciones interétnicas y etnicidad*. Monterrey, México: CIESAS-EGAP. Octubre 29 al 31.

Rawls, John

1971 *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.

Thomson, Judith Jarvis.

1973 Preferential Hiring. *Philosophy and Public Affairs*. (2): 364-484.

Tienda, M. *et al.*

2003 *Closing the gap?: Admissions and enrollments at the Texas public flagships before and after affirmative action*. Princeton: Texas Top 10 % Project.

Viáfara, Carlos y Fernando Urrea

2008 Efectos de la raza y el género en el logro educativo y estatus socio-ocupacional para tres ciudades colombianas. *Desarrollo y Sociedad*. (58): 115-163.

### *Fuentes primarias*

Conpes

2002 Documento 3169. "Política para la población afrocolombiana", República de Colombia, Departamento Nacional de Planeación - DNP, Consejo Nacional de Política Económica y Social - Conpes.

Conpes

2004 Documento 3310. "Política de acción afirmativa para la población negra o afrocolombiana", República de Colombia, Departamento Nacional de Planeación - DNP, Consejo Nacional de Política Económica y Social - Conpes.

Departamento Nacional de Planeación

S.f. Plan Integral de Largo Plazo para la Población Negra, Afrocolombiana, Palenquera y Raizal: Propuesta y procesos 2005-2007.

El Tiempo

1995 “No Hay racismo en escuela” (24 de noviembre).

El Tiempo

2008 “¿Racismo en discotecas de Bogotá?” (18 de mayo).

Le Monde

2007 “Universités cherchent minorités... désespérément” (10 de enero).

Ministerio de Educación Nacional

2008 II Foro Internacional de Educación Superior Inclusiva organizado por el Ministerio de Educación Nacional, el 9 y 10 de septiembre en Bogotá. <http://www.mineducacion.gov.co/cvn/1665/propertyvalue-38423.html>

1998 Decreto 1122. por el cual se expiden normas para el desarrollo de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos, en todos los establecimientos de educación formal del país y se dictan otras disposiciones.

Ministerio del Interior

1996 Decreto 1627. Por el cual se reglamenta el Artículo 40 de la Ley 70 de 1993. Diario Oficial No 42.877, del 13 de septiembre de 1996.

1995 Decreto 2249. Por el cual se conforma la Comisión Pedagógica de Comunidades Negras de que trata el Artículo 42 de la Ley 70 de 1993.

Participantes afrocolombianos en el II Foro Internacional de Educación Superior Inclusiva

2008 Pronunciamiento público. [http://www.mineducacion.gov.co/cvn/1665/articulos-175915\\_archivo\\_pdf1.pdf](http://www.mineducacion.gov.co/cvn/1665/articulos-175915_archivo_pdf1.pdf)

Presidente de los Estados Unidos de Norte América

1965 Orden Ejecutiva 11246 del del 24 de septiembre. “Igualdad de Oportunidades en el Empleo”.

Revista de Estudios Sociales (agosto de 2007). Número 27, consagrada al tema “Aproximaciones a los estudios de raza y racismo en Colombia”.

The University of Texas at Austin

2003 The University of Texas at Austin’s experience with the “Top 10 percent” law. Retrieved January 30. [http://www.utexas.edu/admin/opa/news/03newsreleases/nr\\_200301/nr\\_toptenpercent030116.html](http://www.utexas.edu/admin/opa/news/03newsreleases/nr_200301/nr_toptenpercent030116.html)



# Acción afirmativa y afrodescendientes en Colombia<sup>1</sup>

EDUARDO RESTREPO

*“El lenguaje analítico que usamos para pensar sobre la raza y confrontar el racismo debe ser constantemente objeto de escrutinio”*

Peter Wade (2002: 14).

## Introducción

Las acciones afirmativas son políticas de ‘discriminación positiva’ hacia un grupo o sector social específico que se expresan en una serie de medidas como, por ejemplo, un sistema de cuotas de acceso a la universidad o de representación en los cargos del gobierno nacional. Estas acciones se diseñan y ejecutan bajo el supuesto de que este grupo o sector social se encuentra en condiciones de marginalidad estructural que requiere ser revertida por políticas y medidas específicamente dirigidas a su posicionamiento<sup>2</sup>. Por tanto, la acción

---

1 Este artículo se basa en la ponencia leída en el Simposio Internacional: “Racialización, patrimonialización y acción afirmativa. Afrodescendientes en América Latina y el Caribe”, realizado en Cartagena, 22 y 23 de septiembre de 2009. A pesar de que se podrían precisar varios puntos y desarrollar otros con los materiales y las discusiones que se han sucedido en los últimos años, he decidido publicar el texto básicamente como fue leído. He de anotar, sin embargo, que sobre la temática de la acción afirmativa y afrorreparaciones en Colombia, se cuenta con las valiosas contribuciones de Claudia Mosquera (ver, por ejemplo, Mosquera 2011, y Mosquera y León Díaz 2009).

2 En términos históricos, según Silvina Cimolai (2002), la noción de acción afirmativa se remonta a 1961 cuando en los Estados Unidos se utiliza por vez primera en un decreto (Executive Order 10925) del presidente Kennedy en referencia a las medidas diseñadas en contra de la discriminación racial. “En 1965, el Presidente Johnson expidió otro decreto (Executive Order 11246) que incluía en este tipo de acciones también a grupos religiosos minoritarios y grupos de nacionalidades diversas. Por el mismo, se obligaba específicamente a los contratistas federales a realizar Acciones Afirmativas en sus contrataciones” (Cimolai 2002: 3).

afirmativa supone una ‘discriminación positiva’ o, desde el otro lado de la moneda, intervenciones activas contra la discriminación negativa.

No se pueden limitar las acciones afirmativas a cuotas. Las cuotas son unas medidas bien particulares derivadas de políticas concretas que buscan revertir condicionamientos desfavorables para un sector de la población. Por tanto, es relevante distinguir entre las políticas como los posicionamientos de política pública en torno a la discriminación positiva, y las medidas como las acciones adelantadas desde unas políticas determinadas. Las políticas de acción afirmativa no se limitan a los afrodescendientes (o a los grupos étnicos), ya que otros sectores sociales pueden ser objeto de estas políticas (mujeres, LGBT, ‘discapacitados’), así como las medidas derivadas de estas políticas no se expresan sólo en cuotas de acceso a cargos públicos, a representatividad política, o presencia en la universidad.

Con respecto a las políticas y medidas de acción afirmativa para los afrodescendientes orientadas hacia la universidad, el supuesto es que deberían implicar su mayor y más adecuada presencia en la universidad. En posiciones más integrales, como las de CEUNA<sup>3</sup>, esta presencia tiene como correlato una transformación no sólo de la universidad en sí misma, sino de las condiciones en las que opera el sistema educativo en la regiones y sectores de los cuales provienen el grueso de los estudiantes afrodescendientes.

Para un sector de académicos y activistas, las acciones afirmativas están más allá de cualquier escrutinio. Para estos, pareciera que las acciones afirmativas son buenas por definición, y quien se pregunte por su genealogía, operativización y efectos, sólo puede ser porque no está de acuerdo con ellas y, por tanto, es un racista que disfruta de los privilegios del sistema, un defensor del *status quo*. La bondad asumida y la pertinencia intrínseca atribuida a las acciones afirmativas parecieran ser dos verdades de a puño.

Ahora bien, esta clausura del pensamiento con respecto a las acciones afirmativas parece estar cambiando en los últimos años. El hecho de que el gobierno de derecha del presidente Álvaro Uribe Vélez haya instrumentalizado medidas como el nombramiento de la ministra de cultura, o que haya creado la Comisión intersectorial para el avance de la población afrocolombiana, palenquera y raizal, ambas medidas bajo la presión de congresistas afroestadounidenses en su estrategia de aprobación del TLC, ha propiciado una posición crítica frente a las retóricas y los efectos perversos de cierto tipo de medidas de acción afirmativa<sup>4</sup>.

---

3 Colectivo de Estudiantes Universitarios Afrocolombianos y Afrocolombianas.

4 El encargado de la Comisión intersectorial, el vicepresidente Santos, plantea públicamente en las entrevistas y reuniones, en el informe entregado o, incluso, en las páginas oficiales de la presidencia la existencia de un racismo estructural en el país, mostrando con detalladas cifras la precariedad de la situación de los afrocolombianos en todos los aspectos y

Ante estas expresiones de oportunismo político del gobierno de Uribe, parece que se hace cada vez más claro que el problema no radica tanto en estar a favor o en contra de las acciones afirmativas en abstracto y en general, sino que lo realmente interesante en términos intelectuales y políticos es la discusión sobre cuáles políticas y medidas en concreto son las más acertadas para socavar los imaginarios y prácticas del racismo estructural que han sido factores de explotación y subalternización de ciertas poblaciones racializadas. Más aún, cada vez es más apremiante la pregunta quién habla a nombre de quién, desde dónde y con qué implicaciones. No faltan quienes asumen una superioridad moral y política, ya sea por lo que se imaginan que son o por las posiciones que defienden desde la cual usufructúan beneficios intelectuales y políticos, cancelando cualquier posibilidad de debate o escrutinio que ponga en riesgo sus consolidados o nacientes privilegios.

Son estos privilegios consolidados o nacientes las fuentes de cierta angustia defensiva de ser puestos en cuestión. Como bien lo anotaba un académico japonés con respecto a las discusiones sobre la acción afirmativa en Brasil: “Quienes tienen miedo de las acciones afirmativas son aquellos que disfrutan de los privilegios sin sentirse privilegiados” (Susuki 2007: 83). Cabe aquí agregar otra cita que, aunque referida a la antropología, es pertinente para plantearse el asunto de la relación entre privilegios y cancelación totalitaria del pensamiento o del debate: “[...] los antropólogos privilegiados, como el grueso de la gente privilegiada de cualquier lugar, evitan el escrutinio detallado de un sistema del cual se benefician” (DiGiacomo 1997: 94). No sólo los privilegios ya largamente establecidos y sedimentados son objeto de la ceguera epistémica. Aunque de forma distinta, lo pueden ser también los privilegios nacientes (que, hay que decirlo, en algunos individuos a veces no son tan nacientes sino que son transformaciones de sus privilegios sedimentados que se adaptan a nuevas condiciones de oportunidad).

## Debates en torno a las acciones afirmativas

En la versión electrónica del periódico *El Espectador*, un conocido antropólogo publicó una nota titulada “Acciones afirmativas para la Universidad”<sup>5</sup>. En su nota presenta, a grandes rasgos, la propuesta de acción afirmativa de un colectivo de estudiantes universitarios afrodescendientes (Ceuna). Además de un porcentaje en los admitidos, la propuesta implica acciones dirigidas hacia las zonas de origen de los estudiantes que sean aceptados, así como una estrategia de acompañamiento integral en su proceso por la universidad. Dado el medio electrónico que permite los comentarios de los lectores, se pueden apreciar una serie de las reacciones a la

---

argumentando que hay que tomar medidas de acción afirmativa en la universidad, en lo laboral, en los medios, en el sistema educativo con la cátedra... En fin una retórica que obviamente ha cooptado de las críticas y reivindicaciones de los líderes y académicos.

5 Jaime Arocha, quien firma la nota como Grupo de Estudios Afrocolombianos. Publicada el 16 de junio de 2009.

nota del antropólogo, que evidencian algunas de las posiciones más descarnadas de apoyo o rechazo a las acciones afirmativas para población afrodescendiente. Entre los comentarios contrarios a la propuesta de acción afirmativa encontramos:

La mejor medida es tratarlos como a todos..sin sobre-protección ni discriminación, al decir que merecen tener una cuota estan diciendo en forma indirecta que son incapaces de competir por si mismos con otras personas que en su mayoría también son pobres, igual hay muchas minorías que también necesitan estudiar, como los muchachos de las comunas, municipios pobres, grupos indígenas y a lo mejor gays en un futuro, El examen de admisión de la UN discrimina por conocimiento no por color origen o posición política. Es cierto que quizá no sea el mejor sistema de asignación de cupos de las distintas carreras (miren las tasa de deserción) pero en un país tan corrupto al menos garantiza un poco de igualdad de oportunidad.<sup>6</sup>

El usuario identificado como “Ordep Adasop” escribe:

El problema es estructural. Mientras no se modifiquen las condiciones de pobreza de los sectores excluidos (campesinos, negros, indios, mujeres...), todas las medidas que se tomen serán pañitos de agua tibia. Sólo las condiciones de vida digna harán que el acceso a la educación en general y a la universidad en particular no tenga que hacerse por ‘cuotas’ de limosna.<sup>7</sup>

Antes había publicado su comentario ‘darojas53’ en los siguientes términos:

Abrir cupos universitarios a los negros porque son negros es otra expresión del racismo. Es aceptar que siempre vivirán en zonas deprimidas y que hay que hacer con ellos actos de caridad cristiana. Deberían trabajar mejor en los ‘municipios con marcado analfabetismo’ para que sus pobladores, no importa de qué color sean, puedan acceder a los cupos en igualdad de condiciones con los demás aspirantes.<sup>8</sup>

En otra nota, publicada en la versión electrónica de la *Revista Semana* el 31 de julio de 2009, bajo el título “Afrocolombianos protestan por ausencia de actores negros en serie de RCN”, se indicaba cómo la versión colombiana de *Grey’s Anatomy* no es protagonizada por actores negros como aparece en la televisión estadounidense, sino que “[...] en los capítulos que se han grabado en la versión de RCN, sólo aparecen personas blancas”. Como ya es usual en este tipo de notas, los foristas exponen términos abiertamente contrarios a este tipo de medidas

---

6 Comentario de macm85, publicado 16 junio 2009-9:56 p.m. No se editó la ortografía ni la redacción de éste y los otros comentarios reproducidos a continuación.

7 Publicado el 16 junio 2009 - 10:10a.m.

8 Publicado el 16 junio 2009 - 9:18am.

que buscan visibilizar y dignificar la imagen de la gente negra en los medios de comunicación. Algunos de los comentaristas plantean:

Qué afrocolombianos ni qué nada, el termino es excluyente. Son colombianos, y ya (Hernando Salguero Florez).

Pero que vaina con estos manes hombre, por que sera que chillan por todo. Ya van por el rumbo de los afroamericanos que cualquier cosa que tenga que ver con un negro, es racismo. Que fastidio, no joda. Por eso es que se hacen cojer bronca (William Torres Gutierrez).

jaja a RCN le va tocar poner un programa a piedad cordoba seguro ella hara un progama sobre comunismo y de como sembrar minas quiebrapata con el auspicio de las FARC (Fernando Hoyos Garcia)

Hay estan pintados los negritos, todo para ellos es racismo; miren señores de RCN lo que ellos quieren es que les den salario sin trabajar, todo lo quieren gratis, dos curules en el congreso gratis, E.P.S. gratis, cupos gratis en todas las universidades, un porcentaje de puestos en las entidades estatales (sin meritos), aaaaaaa y ni se les ocurra negarles algo porque ahy vienen las marchas, afro-tal, afro-noseque, en fin, denles puestos ragalados en cada novela o prodrccion nacional. porque si... (raul enrique arrieta gonzalez).

Esta es una muestra de las reacciones contrarias que se encuentran en los foros y chats que abordan las acciones afirmativas. Evidencian el pensamiento y actitudes racistas que constituyen el sentido común de muchos colombianos. Dado el anonimato en el que se hacen estos comentarios, se presentan las posiciones más descarnadas y sin mayores eufemismos. Entre los cuestionamientos que se esgrimen en este tipo de discusiones sobre las acciones afirmativas, se pueden identificar tres grandes tipos de planteamientos:

1. En nombre de la igualdad. Se considera que las políticas y medidas de acción afirmativa discriminan de manera injusta a los sujetos racializados que quedan por fuera de los beneficios jurídicos, educativos, económicos instrumentalizados para los afrodescendientes. Los argumentos de este tipo acusan a menudo a las políticas y medidas de acción afirmativa de un racismo a la inversa o de fomentar el “odio racial”. (Liberalismo, individuos universales).

2. Desconocen el mérito personal. Se argumenta que como las políticas y medidas de acción afirmativa tienden a propiciar condiciones específicas para los afrodescendientes, las exigencias no son las mismas, lo que tiende a apuntalar la ‘mediocridad’ de quienes son beneficiarios de estas políticas y medidas, y a desconocer los méritos personales de quienes son excluidos. Esto llevaría a la cancelación del juego de la ‘libre’ competencia entre los individuos; se producen efectos perversos. (Darwinismo social. Un paternalismo racialista).

3. Disolución de las desigualdades económicas estructurales. Se encuentran argumentos según los cuales las políticas y medidas de acciones afirmativas para afrodescendientes tienden a desconocer contradicciones de clase social, o subsumen en la diferencia culturalista o racializadas relaciones de poder que se anclan en la explotación, dominación y sujetación, que no se corresponden fácilmente con líneas raciales. (Clase social)

A mi manera de ver, estos tres tipos de cuestionamientos son problemáticos. La crítica liberal de la acción afirmativa como un vulneramiento de la igualdad, asume el falso supuesto de que todos los 'individuos' se encuentran en igualdad de condiciones. Las acciones afirmativas buscan precisamente revertir el hecho de que existen sectores de la población que se encuentran en condiciones de desigualdad. Que todos los individuos sean 'iguales' en términos de oportunidad es precisamente lo que quieren alcanzar las políticas y medidas de acción afirmativa, y de ahí su carácter temporal.

La crítica de que se socava la selección con base en méritos, se corresponde a la transposición la idea de la supervivencia del más apto, que a su vez hace eco de una especie de darwinismo social expresado en toda una ideología de la meritocracia, que adecúa a las prédicas del capitalismo sobre el juego de la libre competencia como medio que beneficiará no sólo a los individuos, sino al conjunto social en el mediano y largo plazo.

Finalmente, la crítica que argumenta la idea de que lo importante es la clase y no la diferencia marcada en términos raciales, étnicos o culturales, puede fácilmente caer en un reduccionismo economicista enviando estas últimas a una existencia de epifenómenos o 'falsa conciencia'. Este reduccionismo economicista es tan nefasto política y teóricamente como su correlato: el reduccionismo racialista.<sup>9</sup>

Para encarar unas críticas a las políticas y medidas de la acción afirmativa más consistentes, se requiere hacer un recorrido por las condiciones de posibilidad del sujeto y el pensamiento racial que parece estar asociado a estas políticas y medidas. Este sujeto no es nada natural, sino el resultado de la sedimentación de diferentes capas históricas de marcación-producción de diferencias y jerarquizaciones entre poblaciones y, como veremos en el siguiente aparte, varían geohistóricamente.

---

9 Es importante anotar que cuando me refiero a 'raza' no estoy suponiendo que las razas existen como entidades biológicas (cuestión que ha sido descartada desde hace ya varias décadas por genetistas), sino que son construcciones sociales cuya peculiaridad radica en suponer que hay una naturaleza biológica a la que se corresponden una serie de características de comportamiento, intelectuales, morales e ideacionales.

## Argucias del pensamiento racial

En 1998, Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant publicaron un polémico artículo titulado 'Las argucias de la razón imperialista'. Prontamente traducido al inglés, portugués y 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 que considera que en Brasil se evidencia una imposición de categorías y encuadres raciales estadounidenses que no aplican a las realidades raciales brasileñas. Esta 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' (p. 10).

Bourdieu y Wacquant indican varios mecanismos a través de los cuales se posiciona la razón imperialista estadounidense tendientes a consolidar un sentido común planetario. Además del creciente peso de la industria editorial y la influencia de las fundaciones filantrópicas estadounidenses, mencionan los mediadores en la importación de estos conceptos. Entre estos mediadores, los 'intelectuales progresistas' o los mismos 'intelectuales de color' (esto es, aquellos marcados y que hablan en nombre de posiciones subalternizadas) ocupan un lugar privilegiado, ya que por sus explícitas intenciones críticas los 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 del artículo de Bourdieu y Wacquant. Es sobre este punto que se desata la controversia antes anotada de brasileños y estadounidenses, casi todos críticos de los planteamientos de Bourdieu y Wacquant. En concreto, Bourdieu y Wacquant refieren a 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 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 hipo-descendencia 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, 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 sólo puede ser explicado por la creciente injerencia de la 'razón imperialista' estadounidense.

Como nos recuerda Livio Sansone (2002: 5), refiriéndose precisamente a este texto de Bourdieu y Wacquant, la importancia y calidad de un artículo académico pueden ser ponderadas por el debate que estimula y por la diversidad de opiniones y de críticas que suscita. Si este es el criterio, el artículo de Bourdieu y Wacquant constituye uno de los más valiosos sobre la situacionalidad y circulación de categorías analíticas como la de 'raza' con las cuales se piensan formaciones sociales concretas. Cabría añadir, sin embargo, que la relevancia de un debate no sólo radica en el número y diferencia de las reacciones promovidas, sino también por los silencios y ausencias que lo constituyen. No sólo los disensos o consensos enunciados, los temas discutidos y las problemáticas objeto del debate son criterios de justipreciación de una discusión académica derivada de un artículo. También los silencios compartidos o los supuestos tácitamente asumidos permiten comprender las dimensiones y alcances de un debate.

Entre las numerosas reacciones al artículo de Bourdieu y Wacquant en Estados Unidos y Brasil, predominan aquellas que han sido fuertemente críticas de sus planteamientos. Muchos de los críticos (French 2000, Hanchard 2003, Healey 2003)<sup>10</sup> cuestionan, con mayor o menor detenimiento, el desconocimiento que

---

10 Para el historiador estadounidense John French, por ejemplo, las críticas de que en general los académicos estadounidenses imponen su *doxa* racial en sus investigaciones sobre Brasil, son insostenibles. Para ello examina el ejemplo ofrecido por Bourdieu y Wacquant del libro de Michael Hanchard *Orpheus and Power*. Para French (2000: 112-113), Hanchard no está

Bourdieu y Wacquant evidencian en su texto sobre las complejas realidades raciales de los Estados Unidos y de Brasil, así como de la amplia literatura producida sobre tales realidades. Por tanto, les critican las generalizaciones que sobre ambos países los autores realizan sin mostrar mayor conocimiento de las heterogeneidades existentes al interior de cada uno de estos países no sólo en términos de las dinámicas raciales, sino también de posiciones de intelectuales, de activistas y de la gente en general.

La manera de representar a los intelectuales y activistas brasileños como 'convidados de piedra' que se limitan simplemente a reproducir un libreto definido de antemano por sus contrapartes en los Estados Unidos es otra de las críticas realizadas al artículo de Bourdieu y Wacquant. Se subraya que esto supone presentar de forma caricaturesca y unidireccionalidad las relaciones entre los académicos y activistas de ambos países (Hanchard 2003: 11-12).

También se critica que Bourdieu y Wacquant se enfocan más en indicar la formación nacional en el cual se originan las ideas antes que en cómo circulan o son traducidas, apropiadas y confrontadas en otras formaciones y contextos locales (Healey 2003: 394). Por tanto, su insistencia en la fuerza determinante del origen de ciertas ideas en el contexto de una formación nacional específica implica que se soslaye analíticamente el lugar de las conexiones y redes transnacionales.

Las críticas indicadas al artículo de Bourdieu y Wacquant no implican que haya que descartar de un tajo todos sus planteamientos. Es más, mi argumento es que en ciertos puntos este artículo es bien iluminador para debatir sobre la racialización de los imaginarios teóricos y políticos que se están posicionando en Colombia. Para los propósitos de esta ponencia voy a resaltar tres.

En primer lugar, la tesis central de que la dominación planetaria de los Estados Unidos no es un asunto limitado a registros como lo militar o lo tecnológico, sino que también implica productos culturales y principios de inteligibilidad asociados a experiencias sociales particulares como tesis fundamentalmente acertada. Por supuesto que una noción simplista de 'imperialismo cultural' se queda corta

---

proyectando las categorías raciales estadounidenses, dado que explícitamente invoca un enfoque constructivista de la raza y porque su noción de raza dista del concepto folk de raza de los Estados Unidos al considerar que 'raza' refiere a las diferencias fenotípicas como símbolos de distinción social. Después de discutir múltiples pasajes del libro de Hanchard mostrando su aproximación crítica al movimiento afrobrasileño y a las preguntas por la ausencia de un movimiento semejante al de los derechos civiles estadounidense, French concluye que Bourdieu y Wacquant pretenden atribuirles el racismo a los estadounidenses, siendo su argumento de fondo que ni los franceses ni los brasileños son racistas. De esta manera, para French el artículo de Bourdieu y Wacquant no sería más que la evidencia del racismo francés caracterizado por una negación de su existencia, amparado, esta vez sí, en una razón imperial arropada de un discurso universalista.

para comprender la densidad, heterogeneidad, multiacentualidad y disputas de esta dominación que se suceden en diversos escenarios y escalas a lo largo del mundo. Pero no se puede desconocer el lugar de los Estados Unidos en un orden planetario de dominación, explotación y sujeción.

Otro argumento relevante de Bourdieu y Wacquant consiste en sugerir que las categorías con las que estamos pensando el mundo se encuentran situadas histórica y socialmente. De ahí que sea viable considerar que los intelectuales y activistas estadounidenses se encuentren de alguna manera interpelados por los entramados sociales que los constituyen como sujetos de formas que van más allá de actos de voluntad o de ejercicios de reflexividad. De esto no se deriva una homogeneidad entre estos intelectuales y activistas, ni mucho menos que los entramados sociales sean autocontenidos y sólo referidos a la formación nacional.

Finalmente, el planteamiento de que la circulación de las ideas supone unas mediaciones e institucionalidad también es relevante para comprender los particulares anclajes y flujos de ciertas ideas desde los Estados Unidos. Las mediaciones operan desde individuos concretos hasta agendas de investigación o intervención institucionalmente avaladas. La formación de postgrado de muchos académicos de diferentes partes del mundo es un mecanismo de inscripción a encuadres y categorías de la academia estadounidense. Las fundaciones, ONGs y otras entidades estadounidenses avalan prácticas e intervienen en poblaciones respondiendo al imaginario social y a las agendas que hacen sentido y son relevantes para ellas.

La categoría de geopolítica del conocimiento permite elaborar estos planteamientos relevantes del artículo de Bourdieu y Wacquant para pensar la tendencia de la racialización del campo de la academia y política de la gente negra en Colombia. La categoría de 'geopolítica del conocimiento' permite una aproximación tanto *sistémica* como *situacional* de la producción, circulación y apropiación del conocimiento (Mignolo 2000, Escobar y Ribeiro 2006). 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.

De otro lado, con la noción de sistema mundo se puede comprender también que el conocimiento supone anclaje en espacios, cuerpos y subjetividades. El conocimiento implica siempre un lugar, uno que es a la vez epistémico y político. Un análisis desde la perspectiva del sistema mundo argumenta que uno de estos lugares son las formaciones de los estados-nación, los cuales se encuentran asimétricamente ubicados en términos de relaciones de poder y apropiación de la riqueza material y simbólica. De esta manera, se indica la relevancia de tener en cuenta las relaciones de poder estructurales que operan entre las periferias y los centros o metrópolis.

Ya volviendo la mirada sobre Colombia, me gustaría partir de un enunciado polémico: en relación con la gente negra en el país estamos asistiendo a una racialización del imaginario político y académico (aunque no en el social donde ni siquiera se han desmantelado muchas de las articulaciones raciales del siglo pasado), y una de sus expresiones la constituyen las políticas y medidas de la acción afirmativa.

La punta del iceberg de este enunciado es la creciente aceptación y circulación del término raza entre los académicos. Hace un poco más de diez años, en su prefacio a la traducción de su libro *Gente negra, nación mestiza*, Peter Wade se dedica a clarificar su uso del concepto de raza, así como de las razones teóricas de su relevancia. Esta clarificación respondía, entre otras cosas, al malentendido derivado de lo que me gustaría llamar el ‘escozor’ hacia el término ‘raza’ entre los lectores colombianos. Este ‘escozor’ no ha desaparecido, pero se ha atenuado. En los años ochenta y noventa la palabra ‘raza’ era objeto de borramiento sistemático entre muchos antropólogos.

El argumento central era que la palabra raza estaba necesariamente asociada al racismo. Por tanto, había que conjurar el uso de esta palabra que, como bien había demostrado la ciencia, no tenía ninguna existencia como hecho biológico. En su reemplazo se recurría a nociones como las de etnia, etnicidad, grupo étnico o cultura. Nótese que me he referido a la palabra o término raza y no al concepto o noción de raza, que son dos cosas distintas. Por tanto, no es de extrañar que bajo estos términos acuñados para evitar la palabra de raza se presentara la paradoja de que, a veces sin pretenderlo, se reprodujeran categorías de raza bien convencionales.

Por su parte, el imaginario político fue profundamente impactado por la etnización y el ‘giro multiculturalista’ en los años noventa. La idea de que las poblaciones negras constituyen un grupo étnico con unas prácticas tradicionales de producción, un territorio, una cultura tradicional, una relación armónica con la naturaleza y una identidad, fue el resultado de un arduo proceso de imaginación y negociación en ámbitos académicos y políticos en diferentes escalas (nacional, regional, local). Articulada esta etnización de comunidades negras a principios de los noventa, se consolidó en esa década como la representación hegemónica en el sentido que establecía los criterios constitutivos del campo político del movimiento negro y de políticas de estado. Los disensos, críticas y alternativas se constituían precisamente con respecto a esta representación. En este contexto, los discursos y estrategias organizativas en torno a articulaciones raciales de negritud se plegaron a la hegemonía etnicista.

Para lo transcurrido del nuevo siglo, se sugieren unos desplazamientos en los imaginarios teóricos y políticos desde los cuales se venía pensando e interviniendo a nombre y desde las poblaciones negras. Entre estos desplazamientos, las articulaciones raciales ocupan un lugar central. Para decirlo en otras palabras, estamos asistiendo a una racialización de las representaciones y estrategias del sujeto político, así como en sus abordajes académicos.

La categoría de afrodescendiente sugiere una articulación de sujeto político en términos de experiencias históricas compartidas (la trata, la esclavitud, el racismo y la marginalización), así como un posicionamiento para la participación ciudadana desde las políticas de la diferencia, ya no de corte exclusivamente culturalista, sino de una corpo-política orientada hacia acciones afirmativas (donde las diferencias sexualizada –LGBT– o racializada –afrodescendientes– constituyen los ejes de identificación). Los escenarios del sujeto político afrodescendiente ya no son los del Pacífico rural ribereño, sino las ciudades del interior del país (Cali, Bogotá, Medellín) y, cada vez más, las redes transnacionales con encuentros en Brasil, Estados Unidos y Europa, o la virtualidad de la Internet. Las temáticas centrales no son el territorio o la cultura, sino la visibilización política y la equidad socio-económica.

Este sujeto político afrodescendiente no debe entenderse como una simple superación del de la etnización (las comunidades negras) ya que ambos co-existen, a veces en tensión. Tampoco como una absoluta novedad, ya que algunas de las premisas sobre las que se articula habían sido adelantadas por organizaciones negras como Cimarrón.

Varios son los factores que entran a explicar estos desplazamientos. Voy a señalar sólo dos de los más evidentes. De un lado se encuentra la creciente participación en redes y eventos transnacionales de los activistas de las diferentes organizaciones. De particular relevancia fue la III Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y Formas Conexas de Intolerancia organizada por la ONU en Durban (Sudáfrica) en 2001. Las actividades preparatorias y la misma conferencia constituyeron un escenario transnacional a escala regional y global donde se generalizó la categoría de afrodescendiente y se constituyeron agendas en torno a las aforreparaciones. Me gustaría denominar a las implicaciones de esta Conferencia, el ‘efecto Durban’. El efecto Durban no hay que pensarlo sólo en las medidas adoptadas (o no) por los gobiernos, sino en sus efectos performativos y de configuración discursiva. Con Durban, el término ‘afrodescendiente’ trasciende el marco de algunos expertos o líderes étnicos, y se incorpora en el lenguaje internacional implementado por diferentes actores: agencias internacionales, ONGs, medios de comunicación, gobiernos, etc.

Otro hecho relevante, no desligado del anterior, consiste en la creciente relevancia de Washington como escenario de intervención de activistas y políticos que se encuentran residiendo en los Estados Unidos (algunos de ellos como exiliados) o de aquellos que son invitados por las múltiples agencias (gubernamentales y no gubernamentales) que allí se mueven. No son sólo los congresistas afro-estadounidenses, sino otra serie de redes, organizaciones y entidades, los interlocutores de este lobby transnacional.

El otro factor que quiero señalar se refiere a la creciente influencia de la academia estadounidense en Colombia. Esta creciente influencia se asocia indiscutiblemente

al posicionamiento de una hermenéutica racializante en la comprensión de diferentes dimensiones históricas y contemporáneas del país. De esta manera, raza es un concepto nodal desde el cual se interpretan diferentes aspectos de la formación social colombiana.

Ahora bien, se puede afirmar que si en el contexto colombiano se respira aún una suerte de ‘escozor’ (o sospecha, si se prefiere) hacia el término raza, no es difícil encontrar en el estadounidense (o el británico) que ‘raza’ opere como lugar común que se aplica a las más disímiles situaciones. Incluso cuando esta aplicación implica un preámbulo más o menos extenso en el que se habla de que la raza es una construcción histórica y se reconoce la singularidad de sus articulaciones en las disímiles formaciones sociales.

Para el caso de la antropología, Ribeiro y Escobar (2006) han discutido los mecanismos a través de los cuales el campo antropológico mundial se encuentra constituido por relaciones de poder, donde unas antropologías son hegemónicas mientras que otras son subalternizadas. La hegemonía se refiere a la configuración y naturalización de cánones disciplinarios y a las subjetividades que interpelan a los antropólogos no sólo en los establecimientos centrales, sino también en los periféricos. La hegemonía entendida de esta manera es menos la dominación como imposición o coerción, y más como lo que con el paso del tiempo se convierte en y opera desde los precipitados del sentido común disciplinario que tienden a mantenerse fuera de examen. Uno de estos mecanismos de posicionamiento de las antropologías hegemónicas se refiere precisamente a los procesos de formación de los antropólogos y a los circuitos de autoridad y autorización asociados. Estos planteamientos aplican igualmente para las otras disciplinas que constituyen el ámbito académico en Colombia.

En lo corrido del siglo, se ha ido consolidando un número significativo de colombianos con estudios de postgrado en los Estados Unidos y de estudiantes doctorales estadounidenses que desarrollan sus disertaciones en Colombia. También hay un puñado de académicos ya consolidados en Colombia o los Estados Unidos que operan desde el universo categorial que circula en la academia estadounidense. Aunque no se pueden establecer generalizaciones, sí es posible rastrear cómo raza adquiere relevancia en los análisis adelantados por muchos de estos académicos.

En términos metodológicos, estos dos hechos (el efecto Durban y el creciente lugar del imaginario teórico y político racista estadounidense), nos llevan a considerar seriamente que hay que abandonar el nacionalismo metodológico o el estadocentrismo analítico que se ha mantenido en gran parte de los estudios, para considerar cada vez más los activismos transnacionales así como la gubernamentalidad transnacional que se impone como sentido común global.



Con respecto a las políticas y medidas de acción afirmativa, podemos identificar otra serie de críticas mucho más elaboradas que las que anotaba anteriormente. La crítica podría ser denominada como la de la sospecha geopolítica o la inadecuación. Desde esta perspectiva se argumentaría que las políticas y medidas afirmativas han sido diseñadas y son impulsadas a partir de las experiencias raciales muy particulares: la de los Estados Unidos. Por tanto, se esgrime, suelen implicar nociones raciales y prácticas de discriminación racial que no se corresponden con las dinámicas raciales dominantes en un país como Colombia. Aquí hay dos posiciones que deben distinguirse claramente, porque tienen implicaciones radicalmente distintas.

La primera es la que supondría una inadecuación de los imaginarios teóricos y políticos de las acciones afirmativas porque en Colombia el racismo es una cosa del pasado o porque, en últimas, todos somos mestizos (o lo seremos algún día). Esta posición hace irrelevante las políticas y medidas de acción afirmativa porque buscan intervenir sobre una problemática supuestamente superada. El discurso de la democracia racial como excepcionalidad latinoamericana, opera en este registro. Esta me parece una posición no relevante ni adecuada, que está basada en un relato nacional incongruente con la realidad social y política del país.

La otra posición parte de reconocer que en Colombia existen prácticas de discriminación racial, y que las categorías raciales constituyen poderosos imaginarios sociales y articulan relaciones de poder. No obstante, esto no significa que sean precisamente las que suponen las políticas y medidas de acción afirmativa que, a menudo basadas en una literal aplicación mecánica de iniciativas y experiencias estadounidenses, obliteran los particulares dispositivos y discursos regionales y nacionales de la discriminación racial en Colombia. En una palabra, estas políticas y medidas reflejarían un desconocimiento del pensamiento racial y las prácticas racistas de la sociedad colombiana, para no hablar de sus variaciones regionales y locales. Nos encontraríamos entonces ante una modalidad de violencia epistémica y política de configuración de ciertos sujetos racializados que responden más a la imaginación gubernamental y de activistas, que a los sujetos racializados realmente existentes. La crítica no es tanto el lugar de proveniencia de las ideas (Estados Unidos), sino que tanto son o no 'ideas fuera de lugar'.

Las articulaciones raciales y las discriminaciones racistas difieren en que en Colombia la raza se encuentra ligada más a la apariencia, mientras que en los Estados Unidos se asocia al origen. En Colombia las clasificaciones raciales son el resultado de un juego contextualmente establecido entre atribuciones e identificaciones (Cunin 2003, Wade 1997), mientras que en los Estados Unidos se refiere más a la descendencia. La negritud no opera desde criterios de descendencia (la gota de sangre), sino de apariencia (depende de interacciones concretas en

contextos específicos). Las clasificaciones raciales se configuran en su ambigüedad, negociación e intercambiabilidad. El color es objeto de una hermenéutica social, no deja de ser un artefacto cultural. Emerge como tal en un sistema de diferencias, por fuera del cual pierde no sólo significación sino existencia.

De las especificidades de las construcciones raciales y de discriminación racial en Colombia (que está profundamente regionalizado), se derivan una serie de dificultades operativas en la aplicación de las medidas de acción afirmativa que hay que encarar. Se ha argumentado que no existen criterios claros para definir sin mayores ambigüedades quién es o quién no es negro o afrodescendiente, es decir, cómo operativizar el sujeto de las medidas de acción afirmativa.

## Conclusiones

La movilización y luchas del creciente número de organizaciones de base que apelan a criterios culturales e identitarios han significado una paulatina visibilización de los afrodescendientes como pueblo étnico con unas formas de vida propias. En el contexto de esta movilización, inicialmente articulada en torno a los derechos territoriales y culturales, se han ido colocando, en el centro de la agenda, las discriminaciones raciales que enfrenta la gente negra en el país. Eventos como la Conferencia contra el Racismo y la creciente interlocución con organizaciones y redes de la diáspora africana en las Américas han perfilado la temática de la justicia reparativa y otras acciones afirmativas como sistemas de cuotas en instituciones gubernamentales y de acceso a la educación universitaria. Entre sectores organizados negros y la mayoría de los académicos, no cabe la menor duda sobre la urgencia de diseñar e implementar medidas tendientes a establecer acciones afirmativas que reviertan las condiciones de marginalidad de los afrodescendientes, derivadas de las discriminaciones racistas que se remontan al periodo colonial.

El reto parece gravitar, entonces, en establecer cuáles son el conjunto de acciones afirmativas más adecuadas para las específicas formas de discriminación racial y las modalidades de racialización existentes en el país, al igual que en vislumbrar los procedimientos concretos desde los cuales se instrumentalizarían.

Para terminar con unas propuestas concretas, como lo argumentan las propuestas de CEUNA, un sistema de cuotas para la universidad no tendría como propósito la formación de una nueva aristocracia negra compuesta por individuos que no problematizan las condiciones estructurales de la dominación, explotación y sujeción (incluyendo el aparato universitario y sus mecanismos de reproducción de autorización y autoridad). El propósito sería, más bien, el de dismantelar las condiciones de posibilidad de las relaciones de poder/conocimiento que reproducen la marginación estructural de los afrodescendientes (pero no sólo de ellos), incluyendo la universidad (sobre todo la universidad corporativa). Tampoco se podría limitar al acceso (a una especie de estudiantes de segunda

categoría), sino a empoderarlos efectivamente en términos del capital escolar y de las competencias desde las cuales tienen que operar en el ambiente universitario.

En mi opinión, si desde orientaciones generales como éstas se toman en consideración realmente los condicionamientos regionales y locales de los dispositivos de discriminación racial que operan realmente, estaríamos en una ruta adecuada (aunque no exenta de dificultades) para imaginar unas políticas y medidas de acción afirmativa que permitan interrumpir las asociaciones de discriminación y marginación estructural y configuración de negridades en el país.

## Referencias citadas

- Boudieu, Pierre y Loïc Wacquant  
2001 *Las argucias de la razón imperialista*. Barcelona: Paidós.
- Cimolai, Silvina  
2002 “Acción afirmativa en el ingreso a las Universidades Norteamericanas. Principios de justicia y relaciones de poder en los fundamentos del caso Universidad de California vs. Allan Bakke”
- Cunin, Elisabeth  
2003 *Identidades a flor de piel. Lo ‘negro’ entre apariencias y pertenencias: categorías raciales y mestizaje en Cartagena*. Bogotá: Icanh.
- DiGiacomo, Susan M.  
1997 The new Internal Colonialism. *Critique of Anthropology*. 17 (1) 91-97.
- French, John  
2000 The Missteps of Anti-Imperialist Reason. Bourdieu, Wacquant and Hanchard’s Orpheus and Power. *Theory, Culture & Society*. 17 (1): 107-128.
- Hanchard, Michael  
2003 Acts of Misrecognition: Transnational Black Politics, Anti-imperialism and the Ethnocentrism of Pierre Bourdieu and Loïc Wacquant. *Theory, Culture & Society*. 20 (4): 5-29.
- Healey, Mark Alan  
2003 Powers of Misrecognition. Bourdieu and Wacquant on Race in Brazil *Neplantla: Views from the South*. (4): 391–400.
- Mosquera, Claudia  
2011 *Afroreparaciones: apropiarse del pasado, encarar el presente: transformar el futuro*. Cartagena: Ediciones Pluma de Mompo.
- Mosquera, Claudia y Ruby Ester León  
2009 *Acciones afirmativas y ciudadanía diferenciada étnico-racial negra, afrocolombiana, palenquera y raizal. Entre bicentenarios de las independencias y Constitución de 1991*. Bogotá: CES-Universidad Nacional.
- Ribeiro, Gustavo Lins y Arturo Escobar  
2008 *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias en sistemas de poder*. Bogotá: Ciesas-Enviación.

Suzuki, Shigeru

2007 Brasil en la época del multiculturalismo: Una polémica en torno a las acciones alternativas. *Humania del Sur*. 2 (3): 73-85.

Wade, Peter

2002 *Race, Nature and Culture. An Anthropological Perspective*. London: Pluto Press.

1997 *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: Uniandes.

### *Fuentes primarias*

Revista Semana, el 31 de julio del 2009, versión electrónica, “Afrocolombianos protestan por ausencia de actores negros en serie de RCN”



# Contextos urbanos



# ¿Dónde velar los muertos? Muerte, ritual e identidad entre la gente negra del sector El Ñeque, Medellín<sup>1</sup>

SONIA SERNA

La religión de la gente negra en Colombia toma modelos católicos y los desarrolla para dar vida a contextos religiosos independientes en los cuales la muerte puede aparecer simultáneamente como ‘huella de africanía’ y ‘forma de cimarronaje’, como ‘diacrítico de identidad’ y ‘forma de cohesión social’, como ‘rito de muerte y hecho de vida’. Como lo *propio* y lo *otro*, lo vernáculo o lo migrante. Como sincretismo, hibridación, *bricolage*. Las investigaciones alrededor del tema han estado predominantemente concentradas en las comunidades negras rurales del Pacífico, lo que contrasta con el hecho de que la gran mayoría de la gente negra se encuentra en contextos urbanos.

En este texto se condensan algunos de los resultados obtenidos a partir del trabajo etnográfico realizado con un grupo de migrantes negros en El Ñeque, sector que hace parte de Belén Rincón, un barrio al suroccidente de Medellín. En este contexto, el ritual se reelabora y permite como concentrador de símbolos acercarse a procesos sociales globales y complejos que abarcan otras facetas de la vida individual y colectiva. Se destacan, entonces, las dinámicas que permiten la construcción de nuevas identidades al calor de varios elementos como la religión, la identidad y la memoria. Desde la antropología, y a través de narrativas del pasado, se analiza cómo los rituales funerarios y el culto a los muertos permiten que las identidades culturales de la gente negra se recompongan y resignifiquen.

## El negro en la ciudad y la religión migrante

Los estudios sobre gente negra son hoy una importante tradición en las disciplinas sociales del país. Los enfoques y líneas de investigación son vastos y no hacen

---

1 Este artículo se reelabora a partir del trabajo de grado de igual nombre presentado al Departamento de Antropología de la Universidad de Antioquia para optar al título de antropóloga.

más que ampliarse y diversificarse. Empero, una retrospectiva a la tradición evidencia que pese a esa multiplicidad las investigaciones casi siempre han estado concentradas en las comunidades negras rurales del Pacífico, énfasis que contrasta con la evidencia demográfica de que los negros “se encuentran localizados en una abrumadora mayoría en contextos urbanos” (Restrepo 2005: 35). Cerca del 69,4% de los negros del país están en las ciudades, principalmente Bogotá, Cali y Medellín (Urrea, Ramírez y Viáfara 2004).

Sin embargo, este tipo de investigaciones no han sido marginales. En Cali y Bogotá se han adelantado algunos trabajos orientados a la población negra de la ciudad, pero para el caso de Medellín, después del trabajo pionero de Peter Wade (1997) en la década de los ochenta, las investigaciones se ha limitado a iniciativas aisladas de los estudiantes del Departamento de Antropología de la Universidad de Antioquia.

Teniendo en cuenta este vacío, y basándome en mi experiencia etnográfica, en este texto doy cuenta de cómo un grupo de migrantes negros definen su identidad en una trama que relaciona el Chocó<sup>2</sup> y la ciudad de Medellín, lo propio y lo extranjero, la elite y lo popular, el pasado y el presente, la memoria y la utopía, y de cómo en ese proceso las memorias de los rituales permiten que la gente negra se reafirme en la tradición, active las redes de cooperación entre compadres y vecinos, y tenga un contacto permanente con sus lugares de origen.

## De las narrativas a la memoria

Una vez empecé el trabajo de campo en el barrio El Ñeque, fue preciso que prestara atención a un hecho que sin darme cuenta se había hecho preponderante: la memoria era el tamiz de los datos. A través de ella, y ante la ausencia de los propios rituales, fueron apareciendo las respuestas a mis preguntas. No presencié un solo velorio, pero escuché muchos relatos sobre ellos, sobre cómo eran en su tierra natal, sobre cómo son en Medellín, sobre lo que significa estar lejos de los muertos queridos. Cuando se narra el ritual, lo que se narra es la memoria y con ella la identidad, que en este caso se mueve pendularmente entre la idealización y el rechazo: de lo que se es, de lo que se ha dejado de ser. Por todo esto, se hizo necesario detenerme y revisar el asunto de la memoria. Ante la vasta bibliografía y la complejidad del tema, aclaro que acá ‘la memoria’ funge como una suerte de ‘metodología’ y no como un marco conceptual o como una categoría analítica.

Ninguna de las investigaciones previas sobre el tema piensa la muerte explícitamente desde esta metodología (Zapata Olivella 1962, Friedemann 1991, Velásquez [1961] 2000, Arocha 1996, 1999, Jaramillo 2001, Serrano 1998, Mosquera 1998, Losonczy 1991, 2006, Restrepo 1994, Montoya 2003, Hernández 2002), pero es obvio que

---

2 Mis interlocutores fueron en su totalidad migrantes de esa región.

se requiere en mayor o menor medida apelar a las narrativas de la memoria. En un contexto ajeno y hostil, la memoria tiene la facultad de fortalecer el sentido de pertenencia y construir la confianza en sí mismo. La migración provoca situaciones de desarraigo que vienen aparejadas con una búsqueda renovada de raíces, de comunidad (Jelin 2003). En la memoria se conectan las experiencias del pasado con las necesidades del presente, y es el presente quien determina *qué* se debe recordar y *cómo* se debe hacerlo. La memoria es una lectura de la propia identidad y da algunas claves para comprender la lucha de poderes.

En un entorno de exclusión y de pobreza, las reminiscencias se asocian con la resistencia: a ser absorbidos, totalizados, privados de la identidad propia que está conectada ancestralmente con otros territorios, con otras identidades. Acá mis interlocutores lo reconstruyen y se imaginan la identidad, la sueñan, la idealizan. También la rechazan y resignifican. Son ellos quienes buscan ‘atrás’ las herramientas para construir un ‘adelante’ que también integra las memorias de otros sujetos no-negros.

Pensar la identidad desde la memoria nos obliga a reflexionar en lo ‘dicho’, lo ‘no dicho’, lo ‘censurado’, ‘lo corregido’, en lo que la gente tolera pasar de la esfera privada a la pública, en los condicionamientos sociales, culturales y políticos que atraviesan la expresión de las mismas singularidades y de sus identidades (Catela 2004).

### El Ñeque, un barrio imaginado

El Ñeque es nombre que recibe un sector ubicado al suroccidente de la ciudad de Medellín y que se incorpora a un conglomerado de sectores que conforman el barrio llamado Belén Rincón. Delimitar el área total del sector es complicado porque no es posible hallar consenso sobre sus límites y porque su denominación —El Ñeque— es más un nombre popular para distinguirse de otros sectores, que un nombre oficial con el cual aparezca en los mapas de planeación de Medellín. El Ñeque está más cerca de ser un barrio imaginado, inventado por sus vecinos y reconocido por factores que no son propiamente las fronteras o el territorio físico. No me alcanzaron los meses de campo, ni las decenas de interlocutores para saber con precisión cuál era El Ñeque: unos lo colocaban desde la entrada de la carretera principal hasta el final de la montaña, otros sólo lo reconocían como una parte central entre Los Joaquinillos y Los Robledos.<sup>3</sup> Para unos era hasta la iglesia, para otros hasta el colegio o hasta la cancha de fútbol, y algunos aseguran que es exclusivamente la parte donde viven los negros.

---

3 Sectores vecinos a El Ñeque.

Y es que en esta zona periférica de Belén Rincón la disposición de las viviendas y la forma azarosa de urbanización –determinada por las pendientes y por las dinámicas de migración e *invasión*–, hacen diferente la cuestión de los límites. Allí no es posible hablar de cuadras, o de calles y carreras. Allí los puntos de identificación, los mojones que dan las claves sobre el espacio son otros: al lado de la casa de Juancho, al frente de la casa de mamita Carmen, dos casas después del rancho de madera, llegando a La Capilla. Sólo la permanencia prolongada en el sector y la convivencia con sus habitantes permitirían aproximarse y conocer la geografía y disposición espacial del barrio; no cómo se piensa desde el municipio de Medellín, sino cómo lo entienden quienes lo han bosquejado y construido cotidianamente, en el día a día de ir y venir, de decir y hacer: de sembrar un árbol, limpiar la quebrada, levantar un muro, e ir separando en medio del barrio un espacio para algún día construir un salón para velar los muertos.

Llegar a El Ñeque no es difícil. La ruta de buses de Belén Rincón es eficiente, incluso en los domingos y días feriados, y si bien no es posible para un bus transitar por las entrañas de los barrios llamados *subnormales* o de *invasión*, como El Ñeque, las vías principales lo surcan por el exterior haciendo muy factible el acceso. Desde el centro de Medellín, el transcurso dura aproximadamente cuarenta minutos en un día hábil, y treinta los domingos. El viaje por la ciudad es el cotidiano, pero la experiencia se empieza a cargar de sentido cuando ya adentrados en El Rincón<sup>4</sup> salta a la vista que esa zona de la ciudad está en pleno crecimiento urbanístico, y que su vía principal está siendo ampliada para habilitar otro carril y se le están haciendo senderos peatonales. Estas circunstancias resultan del todo contrastante con lo que aguarda a sólo unos metros de esta vía principal, en las partes de El Rincón en donde el crecimiento económico y la inversión de los dineros del estado son nimios.

Después de atravesar un sendero carente de alumbrado público se acaban las calles principales, los carros, los buses, la inversión y las urbanizaciones. Para ir a El Ñeque hay que viajar en el espacio, pero uno tiene la sensación de que no ha viajado metros sino kilómetros hasta llegar a otra ciudad, o al menos a un lugar muy lejos de Medellín. También parece un viaje en el tiempo. No a otra época, sino a un lugar dónde y en donde éste se dilata y se contrae caprichosamente, en donde avanza de una manera no acostumbrada. En El Ñeque es ‘normal’ que una mujer de 28 años tenga 6 hijos y esté embarazada del séptimo. Y pocos se asombran porque una anciana de 76 años se levanta todas las madrugadas a trabajar en el reciclaje. Allí un día haces un amigo y a la siguiente visita ya no está porque sin dar aviso se fue a buscar oro al Bagre<sup>5</sup> o a traer chontaduro y *biche*<sup>6</sup> de Urabá.

---

4 Como se conoce a Belén Rincón.

5 Municipio aurífero antioqueño que pertenece a la región del Bajo Cauca.

6 Licor producido en el Pacífico Colombiano.

En El Ñeque los niños aprenden a caminar a los 8 meses y las niñas tienen la menarca a los 9 y 10 años. Allí la semana transcurre entre el 'rebusque' y la familia, pero los domingos son días para trenzarse el pelo, jugar cartas o dominó y tomar biche o aguardiente con los amigos. El Ñeque es todo eso, y es más. Entrar en él es entrar en un barrio de callecitas e infinitas escaleras, de casas pequeñas que pueden albergar hasta 10 habitantes, de gente migrante<sup>7</sup> desplazada y desterritorializada. Entrar a El Ñeque es entrar a un barrio que combina las vidas y experiencias de gente negra y de gente no-negra en una ciudad blanqueada (Wade 1997). Allí la pobreza es un imperativo, pero esto no ha hecho del barrio una guarida de crimen y vicio, más bien ha demostrado que en medio de las adversidades sus vidas son dignas, completas y posibles.

En el barrio las casas son pequeñas, de 10 hasta 40 metros cuadrados en promedio, y muchas tienen segundo piso. Los ritmos de poblamiento del sector son muy parecidos a las que describió Peter Wade (1997) para los migrantes chocoanos en el Medellín de los años ochenta. La gente llega al barrio y compra pequeños lotes que se van pagando por cuotas, como un arrendamiento, y en principio construyen ranchos de madera que con el tiempo se van convirtiendo en casas de ladrillo y cemento: se les hace primero el piso, después las paredes externas, y luego las divisiones interiores. Casi todas las casas se quedan sin terminar, es decir, con los pisos sin baldosas y las paredes sin estuco; sin embargo, la gente trabaja siempre con la ilusión de mejorarlas y hacerles segundo y tercer piso.

El poblamiento de El Ñeque es reciente y, aunque hay gente que lleva cuarenta años viviendo en él, en la última década y media se ha disparado la ocupación y la construcción de las viviendas, hecho que coincide con el arribo de los migrantes del Chocó al barrio; de unas primeras familias que llegaron a Medellín buscando mejorar su situación económica y que por sugerencia de otros familiares ya instalados en la ciudad se ubicaron en El Ñeque. La mayoría de los negros del barrio hacen parte de una red de amigos y familiares construida desde el Chocó, a través de la cual circula la información que permite que nuevos migrantes se integren al barrio y consigan trabajo, lo que da cuenta de la existencia de sólidos vínculos entre los vecinos, y de los lazos de amistad y de parentesco.<sup>8</sup> Un corregimiento del Alto Baudó llamado Santa Rita es la tierra natal de la mayoría de los negros del barrio, aunque también hay familias de otros lugares del Chocó como Nuquí, Itsmina y Condoto.

Hoy, la presencia de la gente negra en el barrio es notoria no sólo por el número de personas que viven allí, sino porque suelen destacarse en las labores comunitarias y constituyen una importante parte del tejido social que integra a negros y no-

---

7 Principalmente del Chocó, la Costa Atlántica y el Oriente Antioqueño.

8 Casi todos los negros migrantes de Santa Rita son parientes consanguíneos o afines.

negros. Entre la gente del barrio las diferencias *étnicas* se superan por igualdades como la condición de migrantes, que enfrenta a negros y no-negros a los mismos problemas económicos, de vivienda, salud, trabajo, educación, y a procesos de adaptación a la ciudad; aunque para los negros esos procesos están de algún modo vinculados con las prácticas de racialización y discriminación. Pero esta situación se propicia menos en el barrio que en la Medellín que lo abarca, y con la que tienen que enfrentarse día a día para conseguir el empleo y el dinero que les permitirá comer, vestirse, pagar los servicios, mejorar sus casas, mantener a los niños en la escuela, mandar algún dinero al Chocó y hacer todas las cosas que soñaron antes de abandonar la tierra natal.

Llegar a El Ñeque no es difícil, ya lo dije. Y llegar a la gente tampoco es una dificultad. El Ñeque no es un *ghetto*<sup>9</sup>, no es una comunidad cerrada; allí los procesos de construcción de barrio y de grupo son complejos y dinámicos, por lo que no hay identidades totales que signen lo mismo y lo otro. No es un barrio de negros. Yo diría que es un barrio de migrantes ubicado en una periferia que se integra a El Rincón, el cual es un barrio grande y concurrido. Las coincidencias entre muchas de las características del barrio y las que detalló hace dos décadas Wade (1997) para otros barrios de Medellín, sorprenden. Las mujeres negras del barrio siguen siendo predominantemente empleadas domésticas en casas de familias o cocineras en restaurantes, y siguen siendo mal remuneradas; los hombres aún encuentran en la construcción su principal fuente de trabajo, y ambos géneros se desempeñan en el subempleo de las ventas callejeras. Los lazos entre amigos se extienden por toda la ciudad, y los negros de El Ñeque se reconocen como parte de una comunidad que abarca sujetos que están en otros barrios y a quienes pueden acudir en caso de que sea necesario y viceversa. Sin embargo, en El Ñeque hay cosas que no son generalizables, que no se pueden totalizar, y que sólo ocurren allí porque son producto de circunstancias únicas.

La identidad cultural de la gente negra del barrio de ningún modo puede pensarse como fija o aislada, ni siquiera como una sola, pues los contactos entre *otredades* son mucho más complejos, variados e históricos de lo que parecen a primera vista. Allí la identidad no es un hecho consumado, es “una ‘producción’ que nunca está completa, que siempre está en proceso” (Hall 1990:132). La gente negra del barrio —migrante, desplazada o nacida en Medellín— no conforman un colectivo homogéneo. Los lugares de los que provienen, el nivel económico, la concepción de la vida y de la muerte, la importancia que le dan a la tradición, son asuntos que cambian de un sujeto a otro, de una familia a otra. Cada uno cumple su ciclo de vida de una manera singular. Es distinto haber nacido en Chocó que haberlo hecho

---

9 El hecho de que El Ñeque no sea un ‘barrio de negros’, pese a la numerosa presencia de estos, de algún modo lo ha mantenido al margen de muchas intervenciones políticas y académicas. Son pocos los proyectos de investigación que se han adelantado allí, como son pocos los actos estatales de reparación y la implantación de las políticas públicas.

en Medellín, y ser migrante a ser hijo de migrante, como es diferente ser hombre a ser mujer, ser niño a ser anciano. Las identidades acá son históricas, discursivas, atravesadas por regímenes de representación exógenos, y están posicionadas en un punto intermedio entre el pasado y el futuro, entre la memoria y la utopía. Entre la gente negra del barrio El Ñeque “la identidad cultural es una asunto tanto de ‘llegar a ser’ como de ‘ser’” (Hall 1999:134), y para las intenciones específicas de este texto esa identidad se reconstruye a través de memorias del pasado.

### La gente negra de El Ñeque: de la tierra natal a la ‘gran ciudad’

*“Uno quiere conocer algo grande, progresar”.*<sup>10</sup>

Mi trabajo de campo estuvo limitado casi todo el tiempo a los fines de semana, o a los días festivos, pues en semana el barrio se queda solo durante el día: los adultos se van a trabajar largas jornadas y los niños a estudiar. Quedan en las casas las mujeres más ancianas, o las que recién han dado a luz un hijo. Son ellas las que encargan de cuidar a los pequeños cuando salen de la escuela —a los de su familia, o a los de sus vecinas—, y quienes se ocupan de las labores domésticas. Presenciar estas circunstancias e ir las imbricando con otras vistas o escuchadas, hizo que iniciara una comprensión de los ritmos que tiene la vida cotidiana de la gente negra del barrio y que empezara a entender en ese contexto particular el asunto de la migración. Las jornadas de trabajo, los roles de género, los procesos de socialización, la configuración del tejido social, el manejo de las instituciones, las relaciones interculturales, son cosas que cambian con el arribo a la ciudad. Del cambio, de eso se trata migrar; también de una lucha por las permanencias, para que al final queden al menos las re-elaboraciones.

Chocó está en el barrio: a veces de una manera latente, a veces explícita. Está en la negación y en la afirmación, en las prácticas de discriminación o en la exaltación de la memoria. Está en un movimiento pendular que de lunes a viernes se va del lado de vida urbana, que transcurre con velocidad para conducirlos de nuevo a los domingos en los que se hacen visibles los retazos de una cultura que por momentos supera los años transcurridos y acorta las distancias físicas entre el lugar que los vio nacer y la Medellín en la que viven. En ciertos días de domingo, el barrio reproduce a Chocó de un modo tácito: las mujeres se reúnen con los pequeños, para hablar de las cosas de la vida y trenzar el pelo de las niñas mientras se oye decir algo como “yo aprendí a hacer trenzas desde los cinco años, mi mamá me enseñó para que se las hiciera a mis hermanitas menores”, una frase suelta que se amarra con otra “mmm, mi mamá... ya va hacer diez años que no la veo, desde que me vine para acá”.

---

10 Mujer de 22 años.

Pese a lo escasas que resultan las situaciones y espacios que pone a los chocoanos del barrio en contacto con su tierra y sus tradiciones, hay momentos de crisis que en la medida que replantean toda la estabilidad del ser (individual y colectivo) hacen salir del baúl de los recuerdos los elementos que les permitirán enfrentar los hechos que amenazan esa estabilidad. Es el caso de la muerte, cuyos rituales no sólo permiten que ésta sea racionalizada y transite rápidamente, sino que se convierte en una oportunidad para recrear y recomponer las identidades culturales. La muerte está cargada de significados y significantes, y en ella se definen aspectos vitales de las esas identidades. Los ritos mortuorios dan a los negros del barrio El Ñeque la oportunidad de reencontrarse con su pasado, de reescenificar secuencias rituales aprendidas desde el Chocó, de enseñar la tradición a los menores —que no son chocoanos—, pero que no están al margen de la cultura que a través de sus padres logra definirlos. Y son los rituales de muerte además una posibilidad de signar la *mismidad* y la *otredad*, son una expresión de resistencia en un contexto donde están en riesgo permanente de ser totalizados.

### Ritual e identidad, la cultura como memoria

Unas líneas atrás mencioné el sentido que en este texto se le da a la identidad cultural entre la gente negra de El Ñeque y la imposibilidad de hablar de ella como un asunto acabado, pues, si tratáramos de determinar su estado *actual*, estaríamos indeterminando el movimiento de su transformación. Con este ejercicio busco dar cuenta de cómo las identidades culturales se construyen y manifiestan en las narrativas sobre el pasado, pero reconociendo que esas narrativas se reelaboran permanentemente desde el ahora y con referencia a la utopía. Trabajar sobre rememoraciones le permite al sujeto que recuerda y que narra legitimar su historia y diferenciarla de otras. Lo que se dice, se censura, o se selecciona “constituye progresivamente aquello que uno podría definir como una recreación de la memoria en un contexto localizado repleto de tensiones e incluso de conflictos” (Agiar y Quintí 2003: 33), lo que nos ubica en terrenos políticos, económicos e ideológicos.

Apelar a la memoria como metodología para alcanzar el objetivo específico de reconstruir las secuencias rituales en honor a los muertos, nos pone frente a nuevos horizontes de comprensión que nos obligan a ser conscientes de que los protagonistas narran sus historias verbalmente, pero también las narran con el cuerpo, con imágenes. Según Alhena Caicedo la narrativa es “una concreción discursiva del movimiento subjetivo de quien experimenta una acción” (2003: 173), es decir, precisa un actor que sufre cambios, está ligada al tiempo que avanza y es un proceso que da cuenta de una aprehensión particular del mundo:

La creación de narrativas trasciende la mera intención de describir un evento y, más allá, se convierte en el proceso mediante el cual le damos al mundo sentido y, simultáneamente, nos dotamos de sentido nosotros mismos [...] el narrarse a sí mismos no es sólo un recuento de lo que uno piensa que

es; el acto narrativo trasciende, se convierte en un escenario en el que se entrecruzan la memoria y la experiencia, y donde las distintas formas de articulación entre estas temporalidades se traducen en la formación de una coordenada de referencia desde la cual se habla (Caicedo 2003: 173).

Las narrativas del pasado son subjetivaciones del mundo que de cierto modo dan las claves para responder las preguntas *quién soy, quiénes somos, quiénes son los otros*, respuestas que estarán posicionadas en la experiencia del presente, experiencia desde la cual se mira la realidad. En la narración se da cuenta de lo que se es, a la vez que se conforma ese 'ser', y cuando esas narrativas son interpeladas, entran en procesos intersubjetivos que obligan a la investigadora (yo) a reconocerse como parte de la investigación, como sujeto y objeto de ella, que causa un efecto especial y quizá único sobre los interlocutores.

Al acercarse las identidades culturales de la gente negra de El Ñeque desde la memoria, es posible entrar en el terreno específico de la muerte y del ritual sin haber presenciado ni una muerte, ni un ritual de muerte. Oír las narrativas sobre ellos, ser testigo de las nostalgias por aquellos que se mueren lejos, o de escuchar lo que cada sujeto tiene para decir sobre su propia muerte o la de sus hijos, permite hacerse a una idea del sentido de la muerte y de la vida, de las conexiones entre la tierra natal y la ciudad que los alberga como migrantes, y de la importancia que le dan a la tradición, porque estoy segura de que aquello que la gente pone en la plano de lo sagrado, el modo en que se comporta frente a lo numinoso y las conductas rituales, remiten a significados profundos: a principios, valores, realidades, fines y significados construidos en otro lugar y de otro modo (Díaz Cruz 1998), que dan valiosas claves sobre la cultura que los aglutina.

## Un salón para velar los muertos

*“El hambre no es sólo de tortillas y de frijoles, aunque también es de tortillas y de frijoles”*

Cardenal, citado en Krotz (2002: 85).

El salón para velar los muertos constituye de algún modo mi puerta de entrada a El Ñeque y la razón por la que este texto se circunscribe en el terreno de los rituales de muertos. Después de mucho trasegar con mi proyecto de investigación llegué a El Ñeque, porque una amiga que tiene contacto con la Secretaría de Cultura de la Alcaldía de Medellín me contó de una gira que se hizo a principios de 2007 por los barrios de la ciudad en donde habitan mayorías *afrocolombianas*<sup>11</sup> con el

---

11 *Afrocolombianos* fue la categoría que usó quien me contó de la iniciativa de la Alcaldía.

fin de reunirse con la gente y socializar las necesidades más urgentes asociadas a iluminación y pavimentación de las calles, problemas de aguas turbias, escuelas, canchas deportivas, y todo lo que procurara el mejoramiento para barrio. Pero al llegar a El Ñeque la gente negra manifestó una necesidad atípica: pidieron que la administración municipal les construyera un salón para velar muertos. Y lo pidieron como una necesidad apremiante, urgente, e ideada desde hacía tiempo: ya sabían dónde se podría construir y, para que no se oyera tan descabellado, sugirieron que también se usara como un salón comunal para hacer fiestas y reuniones. Esta iniciativa hasta ahora no ha trascendido, y nadie de la Alcaldía ha vuelto por el barrio con noticias al respecto.

Este hecho se convirtió para mí en una oportunidad para desplegar una pregunta de investigación que, aunque en principio no se ajustaba del todo a lo que sucedía en El Ñeque, me permitiría cargar de sentido esa petición y hablar de la importancia social que tiene la muerte entre quienes mantienen tradiciones ancestrales aprendidas en otro lugar, pero que piden poder expresarlas sin prejuicios en un barrio de Medellín. Cualquier *estado del arte* de los rituales de muerte entre negros puede dar cuenta de la importancia que tienen esas manifestaciones culturales entre la gente negra del país, pues siguen siendo una marca de la identidad y una importante tradición que se recrea con comodidad en sus ambientes vernáculos, pero que trata de migrar con los migrantes y de adaptarse con ellos a los nuevos contextos. Mi pregunta de investigación trató de conectar esas tradiciones ancestrales alrededor de los muertos con la necesidad expresada por los negros de El Ñeque a los funcionarios de la Alcaldía. Los habitantes del barrio se enfrentan a muchas dificultades en relación con la quebrada, la iluminación de unos senderos y las basuras, problemas que son graves, pero que la gente piensa por debajo de la necesidad de tener en el barrio un salón para velar los muertos. *¿Por qué?*; esta es ahora la pregunta.

Al indagar la primera respuesta que obtuve me la dio una mujer que llegó al barrio desde Santa Rita hace unos 8 años; dijo: “porque nosotros la raza negra velamos nuestros muertos de una forma que ustedes no entienden”. Este enunciado por sí solo nos remite a muchas explicaciones y significados. En él hay una demarcación, una frontera, un límite de la identidad, un reconocimiento de la *mismidad* que está condensada en los funerales. Hay una negación a exponerse, a que los muertos y la tradición sean vistos y vulnerados por los que ‘no entienden’, por los no-negros que los ven con estupor, vergüenza, miedo, curiosidad. La afirmación se hace en un tiempo verbal consumado, es un hecho dado, no hay sospecha, no hay pie a un ‘quizá no entenderían’. Pero es justamente porque tiene tanta fuerza la frase, que hay que preguntarse *¿cuáles han sido las experiencias con sus muertos? ¿a cuántos han velado? ¿en qué condiciones?*

No recuerdan haber tenido muchos muertos en el barrio. Han sido pocos, pero la mayoría de sus funerales han estado marcados por el sinsabor de unos rituales

llevados a cabo de una manera que no es la adecuada, que falta a la tradición. A nivel económico la muerte representa un gasto considerable, y es mejor no verse sorprendido, en especial en un momento en el que hay empresas que hacen posible pagarse en vida el funeral y las exequias a costos muy bajos. Muchas de las familias del barrio están afiliadas a casas funerarias; así, cuando alguien muere hay quien se encargue de todo: del cuerpo, el ajuar mortuario, el féretro, el salón, el funeral, la misa, y el entierro. La muerte, al volverse un asunto económico, amenaza con superar a la tradición, y con las funerarias se cortan de un tajo las posibilidades de hacer los rituales como los hacían en Chocó, como lo aprendieron de sus padres, y esto a la vez hace que sus hijos crezcan al margen, que no aprendan a cantar los *alabaos*, que desconozcan las prescripciones y comportamientos rituales. Las funerarias están en el centro de la ciudad, lejos del barrio, razón por la cual mucha gente ni siquiera puede ir por unos cuantos minutos a ver el muerto y a acompañar a la familia: el día es para trabajar, en la noche no hay buses, y los taxis no son una opción muy viable. Las casas funerarias cumplen con su labor y le dan santa sepultura a los muertos, pero en un desfile de velorios iguales que se ejecutan de una manera respetuosa, pero mecánica, sobre todo para quienes aprendieron que los muertos se velan entre cantos en funerales que convocan a la comunidad a pasar toda la noche con el muerto, a tocarlo y a despedirlo entre viandas y *biche*, entre juegos de cartas y dominó.

Cuando alguien muere sin estar afiliado a una casa funeraria, el desarrollo del ritual adquiere otro ritmo. Hay que resolver varios asuntos como ¿dónde velarlo? ¿cómo pagar el ataúd? ¿dónde hacer la misa? ¿cómo pagar la tumba? ¿en qué cementerio enterrarlo? Un mes antes de que yo llegara al barrio murió, después de una larga enfermedad y en medio de la pobreza, un hermano de dos de los habitantes más destacados, conocidos y queridos del barrio, y aunque el recién fallecido vivía en otro barrio, fue en El Ñeque en donde tuvo lugar la preparación del funeral. En el barrio no hay casas con espacios lo suficientemente grandes como para hacer un velorio, lo que hizo necesario apelar a la red de amigos en la ciudad y buscar a algún compadre que les pudiera ofrecer una alternativa. Fue una señora migrante del Chocó quien prestó su casa de El Rincón.

Conseguir el dinero para los demás gastos fue más difícil; los hijos y hermanos del muerto son personas con pocas entradas económicas y muchas responsabilidades: fue preciso hacer una recolecta entre los vecinos del barrio, entre familiares y compadres, que con aportes de cinco y diez mil pesos lograron completar casi doscientos mil, de los cuatrocientos cincuenta mil pesos que costaba el entierro. Pero como un muerto no puede esperar indefinidamente para ser enterrado, y en vista de que quedaba faltando más de la mitad del dinero, uno de los hermanos del muerto se jugó una carta que no lo complacía mucho, pero que parecía ser su última alternativa: alguien le dijo que por ser *afrocolombiano* tenía derecho a acercarse a una institución del estado y pedir ayuda. Y eso fue lo que hizo. El funcionario que lo atendió después de escuchar su petición le dio una serie de

papeles y formularios para llenar, pero él antes de completarlos averiguó cuál era la contribución y la ayuda que le ofrecían. La respuesta no lo dejó satisfecho, pues el aporte económico era realmente poco, y en caso de recibirlo tenía que aceptar unas condiciones, como enterrarlo en un cementerio determinado. Esa opción se descartó y el tema del dinero faltante se resolvió de la manera que siempre les ha resultado más efectiva: los doscientos cincuenta mil faltantes llegaron desde Chocó, los amigos y familiares que están allá la recogieron, y al fin el muerto pudo ser enterrado, velado en El Rincón y despedido con *alabaos*. Parece una terrible experiencia, pero la gente la narra complacida. Ellos ven esas peripecias compensadas por los rituales y por la oportunidad de volver a reunir familiares y vecinos alrededor de un muerto. Un funeral en estas condiciones, preparado por ellos mismos, se aleja de la parquedad de las casas funerarias, y les devuelve de algún modo la tranquilidad. Allí cada uno sabe qué es lo que debe hacer, cómo lo debe hacer y en qué momento, y aunque hay pocas *cantadoras*, sus coros llenan todo de sentido y el muerto puede partir hacia al otro mundo ‘como deber ser’.

Poco antes de este episodio había muerto una mujer que después de pasar una temporada en El Bagre regresó muy enferma a buscar el alivio entre su familia en El Ñeque, pero la salud no volvió y a dos meses de estar en Medellín falleció. Su muerte impactó a todos en el barrio, no parecía ser posible que una vida se hubiera agotado tan rápido. Su enfermedad nunca tuvo una explicación médica y todos hablan de que fue víctima de un maleficio o de brujería. El hecho de que fuera una mujer de mediana edad a la que pocos imaginaron muerta tan pronto y de que hubiera sido en vida una de las mejores cantadoras de *alabaos*, preocupada por acompañar a los muertos y por cantar en los velorios, hizo que sus propios funerales se convirtieran en una inusual manifestación de la cultura negra del Pacífico que se reunió masivamente para —en honor a la muerta— buscar una reconexión con la tradición.

Su velorio también se hizo en El Rincón, y la casa quedó pequeña para la gente que alcanzó a congregarse. Los que pudieron dejaron sus actividades cotidianas; los que no, pasaron la noche de largo. Fueron niños, *cantadoras* de toda la ciudad, negros de toda la ciudad. Gente que jamás había entonado un *alabao*, gente que no cantaba *alabaos* desde hacía muchos años. La misa se hizo en la Iglesia San Bartolomé de Belén Rincón, a la muerta la vistieron de blanco, y la entraron ellos mismos, cargada, sin féretro. Se dice que nunca en ese lugar se habían visto tantos negros, quienes en medio de los cantos funerarios aprendidos desde el Chocó, revivieron de algún modo las experiencias del pasado.

Y desde ese funeral los negros del barrio tienen la idea fija de que es importante recuperar las raíces y volver a los rituales de muerte de antaño. Una sala funeraria en el barrio sería la oportunidad que ven para que la tradición renazca, para que los niños la aprendan, para tener a los muertos cerca. Sólo así conjurarían los efectos producidos por las casas de velación y volverían a los días en que

los problemas relativos a la muerte se resolvían colectivamente. Un salón para velar los muertos es lo que podrían ofrecer a los demás negros de la ciudad, para que ningún negro se vaya a quedar sin un espacio para su velación, para que ninguno se quede sin sus funerales. Un salón para volver a cantar *alabaos* y enseñárselos a los menores, para sentirse orgullosos de la tradición sin correr el riesgo de ser mirados por los que 'no entienden'. También sería un espacio para hacer comunes las experiencias regionales, para que se socialicen las variaciones del ritual que van de Condoto a Nóvita, o de Itsmina a Santa Rita. Sería un salón para mostrarles a los no-negros del barrio por qué es importante hacer todo como lo indica la tradición, por qué hay que despedir a los muertos como deber ser, y cómo eso les garantiza un mejor paso al más allá a quienes partieron, y tranquilidad a los que se quedan. Un salón que demostraría que en la vida no todo los problemas son de salud, de vivienda o de dinero, y que es muy importante reafirmarse en los valores culturales y tratar de hacer que una tradición se mantenga. Pedir un salón para velar los muertos es ratificarse en una identidad y demostrar que la tradición y la memoria son fundamentales para la vida individual y colectiva.

Aunque esos 'guardianes de la tradición' que piden el salón son las personas mayores, y aunque sus palabras están llenas de utopías, se lee entre líneas que los negros del barrio añoran profundamente esas conexiones con sus universos natales, con las enseñanzas de los viejos. Querer recuperar los rituales de muerte es una manera de decirles a los menores que se sienten orgullosos de su cultura, y que si en efecto son 'otros' en una ciudad a la que no se integran del todo, en el ritual pueden encontrar una marca clara de su identidad, una manera de explicar su 'diferencia'. Recuperar los rituales es una manera de sobrevivir como grupo en una ciudad que los instaure en otro ritmo de vida. Un salón para velar los muertos en el barrio El Ñeque sería la prueba de la plasticidad de los sistemas religiosos y de los rituales, que buscan acomodarse y reelaborarse cada vez y en cada contexto.

## Conclusiones

El recorrido por ese texto nos ha puesto de cara a varios de los asuntos que permiten la construcción de identidades culturales en el barrio El Ñeque. A su vez, cumple con el propósito de contribuir a colmar el vacío dejado en las investigaciones sobre gente negra en contextos urbanos, y condensa el esfuerzo por entender y plasmar la construcción de las identidades culturales al calor de los elementos propuestos: la migración y rituales de muerte.

En efecto, la muerte y sus rituales siguen siendo unas situaciones privilegiadas para acercarse y entender cómo están entretejidas las culturas, cuáles son los símbolos con los que expresan su mismidad y desde los cuales perciben la otredad. La aventura de este proyecto me permitió oír y ver la importancia que tienen los ritos

de muerte entre la gente negra del barrio El Ñeque, y cómo en sus mentes sigue siendo básico lo que en la vida cotidiana se ha vuelto marginal. Al querer recuperar un espacio para ejecutar los rituales, sin culpa, sin exponerse y cumpliendo la tradición, la gente del barrio de algún modo reclama su derecho a la diferencia y el espacio privado al que sólo podrían acceder aquellos que quieran comprender sus universos culturales. La muerte, y lo que de ella deriva, ha dado paso a un discurso de resistencia, a una negación a ser absorbidos por la cultura que predomina en la ciudad, a ser totalizados, a que su identidad se diluya.

Lo interesante es que esas identidades ya están irremediabilmente transformadas, y que el asunto de la migración y la vida en la ciudad termina por iniciarlos en la construcción de nuevas identidades. No podrán volver a ser los mismos, no podrán olvidar lo que ya saben, no podrán revertir el hecho de que los más pequeños no sean chocoanos. El reto de la resignificación, de la reconquista de sus identidades, es tan interesante y original como los métodos que proponen para ello.

## Referencias citadas

Agier, Michel y Pedro Quintín

2003 Política, cultura y autopercepción: las identidades en cuestión. *Estudios afro-asiáticos*. 25 (1): 23-41.

Arocha, Jaime

1999 *Ombligados de Ananse. Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico Colombiano*. Bogotá: CES.

1996 "Afrogénesis, eurogénesis y convivencia interétnica". En: Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa (eds.). *Pacífico ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. pp. 316-328. Bogotá: Cerec.

Caicedo, Alhena

2003 Aproximaciones a una antropología reflexiva. *Tabula Rasa*. (1): 165-181.

Catela, Ludmila da Silva

2004 Conocer el silencio. Entrevistas y estrategias de conocimiento en situaciones límites. *Revista Oficios Terrestres: Comunicación y memoria. Estrategias de conocimientos y usos políticos*. (15-16): 2-24.

Díaz-Cruz, Rodrigo

1998 *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*. Barcelona: Anthropos.

Friedemann, Nina S. de

1991 Lumbalú: ritos de muerte en Palenque de San Basilio, Colombia. *América Negra*. (1): 65-84.

Hall, Stuart

1999 "Identidad cultural y diáspora". En: Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán de Benavides (eds.). *Pensar (en)*

- los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial.* pp. 131-146. Bogotá: Ceja.
- Hernández, Marco Fidel  
2002 “Rituales de muerte, hechos de vida”. Resultado del proyecto “Reelaboración y recontextualización de referentes simbólicos. Rituales de migrantes en la ciudad de Medellín”. Sin publicar.
- Jaramillo, María Mercedes  
2001 Alabao: oficio de difuntos y rito de cohesión social. *Asuntos indígenas.* (4): 60-65.
- Jelin, Elizabeth  
2005 “Exclusión, memorias y luchas políticas”. En: Daniel Mato (ed.). *Cultura, política y Sociedad.* pp. 91-110. Buenos Aires: Clacso.
- Krotz, Esteban  
2002 *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología.* México: Fondo de Cultura Económica.
- Losonczy, Anne-Marie  
2006 *La trama interétnica. Ritual, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos negros y Embera del Chocó.* Bogotá: Icanh-Ifea.  
1991 El luto de sí mismo. Cuerpo, sombra y muerte entre los negro-colombianos del Chocó. *América Negra.* (1): 43-61.
- Montoya, Sol  
2003 Rituales de migrantes: ¿Orden Imaginado? *Boletín de Antropología. Universidad de Antioquia* (17) 34: 93-115.
- Restrepo, Eduardo  
2005 *Políticas de la teoría y dilemas en los estudios de las Colombias negras.* Popayán: Unicauca.  
1994 “La muerte como diacrítico de la identidad de los *libres* o ‘grupos negros’ en los ríos Satinga y Sanquianga, Pacífico sur colombiano”. Sin publicar.
- Serrano, José Fernando  
1998 “‘Hemo de morí cantando, porque llorando nací’. Ritos fúnebres como forma de cimarronaje”. En: Adriana Maya (ed.). *Los Afrocolombianos. Geografía humana de Colombia.* pp. 241-262. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Urrea, Fernando, Héctor Fabio Ramírez y Carlos Viáfara  
2005 “Perfiles sociodemográficos de la población afrocolombiana en contextos urbano-regionales del país a comienzos de siglo XXI”. En: Mauricio Pardo, Claudia Mosquera y María Clemencia Ramírez (eds.). *Panorámica Afrocolombiana. Estudios sociales en el Pacífico.* pp. 213-268. Bogotá. Icanh. Unal.
- Velásquez, Rogerio  
[1961] 2000. *Fragments de historia, etnografía y narraciones del Pacífico colombiano negro.* Bogotá: Icanh.

Wade, Peter

1997 *Gente negra, Nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: Uniandes.

Zapata Olivella, Manuel

1962 Cantos religiosos de los negros en Palenque. *Revista Colombiana de Folclor*. 3. (7): 205-211.

*Del tumbao al trapiao.*  
Negociaciones corpoterritoriales de las  
mujeres negras en el servicio doméstico en Medellín<sup>1</sup>

ROSAMARINA VARGAS ROMERO

El eje central de discusión de esta investigación es el concepto de *espacio doméstico* y, subsecuente a éste, el de *domesticidad*, permitiéndonos entender la forma en que se ha establecido el servicio doméstico en Medellín como una estrategia anatomo-biopolítica para designar el espacio material y simbólico, por excelencia, de unos sujetos específicos: las mujeres negras chocoanas.

El espacio del servicio doméstico en Medellín se presenta como un escenario de tensión intercultural en el encuentro de dos *corpovisiones* del mundo: 1) el *ethos* cultural antioqueño, portador del *trapiao* o conjunto de lógicas de corrección anatomopolíticas aplicadas con rigurosidad a las empleadas, desde prejuicios con larga historia que han soportado estrategias biopolíticas encaminadas hacia la domesticación del “otro” en su diferencia de género, etnia y raza. 2) El *tumbao* de las mujeres negras chocoanas empleadas, como fuente generadora de la negociación corpoterritorial, un tipo de resistencia subrepticia y espontánea, evidenciada en las prácticas corporales de su vida laboral cotidiana. Estas tácticas individuales recogen un sentido colectivo de identidad, son puestas en juego en el territorio del cuerpo y del espacio íntimo de la casa.

La lectura de tal tensión permite trascender la visión de estas mujeres solamente como agentes pasivas o víctimas de la pluridiscriminación, debido a sus condiciones simultáneas de ser mujer, negra, migrante y, por lo general, de escasos recursos económicos. Se les considera más bien como productoras de nuevas espacialidades de resistencia en medio de la subvaloración, reivindicando su papel en la incorporación de manifestaciones culturales chocoanas en la cultura antioqueña, con especial énfasis en los saberes culinarios.

---

1 Este artículo expone los resultados de la investigación desarrollada para la tesis de grado de la primera cohorte de la Maestría en Estudios Socio Espaciales, programa que adelanta el Instituto de Estudios Regionales (INER), de la Universidad de Antioquia. El asesor de la tesis fue el profesor Ayder Berrío Puerta.

## El servicio doméstico como escenario de la micropolítica

*“Esperaba encontrar tinieblas, me había preparado para tener que abrir de par en par la ventana y limpiar con el aire fresco el olor a cerrado.*

*No contaba con que aquella empleada, sin decirme nada, hubiese ordenado la habitación a su manera, y con osadía de propietaria le hubiese liberado de su función de trastero”.*

Clarice Lispector, *El cuarto de servicio*.

En las últimas décadas los estudios sobre el cuerpo han sido tan prolíficos como extensos (Le Breton 1999, 2002a, 2002b, Vigarello 1991, 2005a, 2005b, Corbin *et al.* 2005a, 2005b, Pedraza 1999, 2004, 2007). Algo comparable con los estudios socio-espaciales, que comienzan a trascender los tradicionales acercamientos a la dinámica de conformación territorial desde la tan cuestionada hoy dualidad estado-nación. Estos estudios han explorado fronteras cada vez más íntimas y controversiales, y han provocado discusiones epistemológicas cada vez mejor argumentadas, por lo que el *cuerpo* ha pasado a ser concepto central de amplios estudios en el seno de las ciencias sociales y humanas, y ya no sólo en las ciencias naturales y médicas. De otro lado, la extensa gama de abordajes desde el reciente enfoque socioespacial, amplía la mirada permitiendo entender que la territorialidad se puede abordar como constructo social, desde la espacialidad del cuerpo, así como se aborda la comprensión de los territorios transnacionales.

En este marco de nuevas investigaciones resulta importante la influencia de las teorías foucaultianas sobre la microfísica del poder, a su vez espacializada y espacializadora de las relaciones sociales, tan importante como los macropoderes económicos y políticos —ya ampliamente estudiados—.<sup>2</sup> En el propicio cruce entre estas dos oleadas investigativas, que se levantan con horizontes prometedores, surge este estudio que pretende tender un tipo de puente epistemológico para comunicar avances entre las propuestas conceptuales de la microfísica del poder, el cuerpo y la territorialidad.

Un escenario para este acercamiento es el del servicio doméstico (en adelante SD), debido a que se distingue como un espacio laboral fuertemente regulador y discriminatorio, pero, a su vez, habitado por la diferencia de unos saberes-cuerpos que luchan por nivelar estas relaciones a través de maneras sutiles pero eficaces.

---

2 Los micropoderes han sido altamente valorados en los denominados “estudios de la vida cotidiana” (Aries y Duby 1992, Duby y Perrot 1993, Braudel 1984, Burke 1991) y en el despliegue de investigaciones que evidencian cada vez más los poderes de los grupos ‘subalternos’ (Spivak 1997, 2003, Rivera y Barragán 2007), o las mal llamadas ‘minorías sociales o étnicas’ (Jimeno y Triana 1985).

Las aproximaciones al fenómeno del SD en los estudios sociales han dicho que las relaciones de poder en este campo laboral se establecen como una forma neocolonial de dominación que refleja la ‘lucha de clases’.<sup>3</sup> Sin embargo, evitando una explicación meramente dual y jerárquica del poder que describe una discriminación unilateral y una suerte de ‘resistencia’ negativa de las mujeres en esta relación, para sugerir, a partir del caso concreto que hemos estudiado, observamos que las mujeres chocoanas también son agentes de poder en el SD, desde sus estrategias de resistencia y negociación. Incluso, en algunos casos, ellas superarían este nivel pasivo, al convertirse en promotoras de la incorporación de algunas manifestaciones de la cultura chocoana en la cultura antioqueña, permitiendo una coexistencia intercultural.

Por tanto, las preguntas por abordar son: ¿cuál es la interacción cotidiana entre dos *corpovisiones*<sup>4</sup> del mundo, representadas en las mujeres chocoanas y las familias paisas<sup>5</sup> empleadoras? y ¿cómo interlocutan *trapiao*<sup>6</sup> y *tumbao*<sup>7</sup>? En últimas, la pregunta que atraviesa esta investigación es: ¿cómo entender el cuerpo como territorio de la micropolítica en las relaciones del SD, es decir, como lugar de disputa de poder entre la corrección y la resistencia negociadora?

Para descubrir cómo afloran estas negociaciones, debemos hacer inicialmente un reconocimiento legítimo de estas mujeres en cuanto a su presencia misma en la

- 
- 3 El SD en estos trabajos se describía como el lugar de “la reproducción activa de los patrones básicos de opresión que desfiguraron totalmente a estas sociedades neocoloniales” (Rubio y Taussig 1981: 85).
  - 4 Proponemos el concepto de *corpovisiones* del mundo para explicitar el lugar del cuerpo en la construcción de la realidad. Este sería el conjunto de “saberes-haceres”, transmitidos no sólo desde la oralidad sino fundamentalmente desde la corporalidad que encarnan las especificidades que constituyen su subjetividad-identidad (etnia, raza, género, edad, etc.). Estas han sido aprendidas desde el primer momento por cada individuo e incorporados en el proceso de socialización como parte del lenguaje que le explica el mundo y su propia vida. Una *corpovisión*, sólo es posible de construir desde la corporeización o incorporación de *habitus* a través de los procesos de socialización de una persona en su propio grupo. Ampliando el concepto de cosmovisión del mundo, la *corpovisión* haría referencia a la manera en que una explicación ontológica humana se fundamenta en el cuerpo como productor de significados.
  - 5 Paisa es apócope de paisano y es la denominación genérica de los oriundos de la región antioqueña que cubre el departamento de Antioquia y otros departamentos del denominado “eje cafetero”.
  - 6 Hemos querido resignificar este término coloquial que se refiere a la limpieza de los suelos utilizando un trapeador o trapeadora, para plantearlo como una categoría de análisis que identifica el conjunto de correcciones corporales que se aplican en el sujeto del servicio doméstico. La forma fonética que adquiere este término, recoge además, el acento que se usa en casi todas las poblaciones de las costas Pacífica y Atlántica colombianas.
  - 7 El *tumbao* —usado en el lenguaje cotidiano de algunas regiones de América Latina— nos sirve como metáfora del movimiento constante y rítmico del cuerpo, para designar a todas aquellas actitudes de resistencia, reacción y negociación simbólica y material de las mujeres en el ámbito del servicio doméstico.

interacción cotidiana del SD, y con ello nos referimos a su lugar físico, corporal, que es en sí mismo su 'territorio corporal'.

### **Las mujeres negras en el servicio doméstico: una lectura biopolítica**

El espacio del SD en Medellín se presenta como un escenario de tensión intercultural, en el encuentro de dos *corpovisiones* del mundo, debido a que el orden preestablecido en el ethos antioqueño niega o se resiste a incorporar el otro saber-hacer, en el encuentro entre empleadas y familias empleadoras. El cuerpo está presente como territorio de tensión, ya que en esta relación prima una tradición patriarcal, racista y colonial que define la domesticidad corporal como aparato para la reproducción de la desigualdad social. En este caso, juegan intercomunicadas tres estigmatizaciones históricas: la lógica de la reproducción aplicada a las mujeres en razón de su género, como una condición natural para su domesticidad; la lógica de la inferioridad de la población negra, en razón de una racialización que la recrea como subdesarrollada y atrasada; y, por último, una relación servilista, instaurada por un proceso histórico desigual entre las regiones de Antioquia y Chocó, por la cual se establece una relación jerárquica de subordinación de la comunidad chochoana, en razón de su condición étnica.

En cuanto a la primera, el proceso de 'naturalización de la feminidad'<sup>8</sup> se fundamenta, especialmente, sobre las capacidades reproductivas de la mujer y una consecuente designación subjetiva, instintiva y maternal, que la hace apta para el cuidado de la vida. Esta naturalización produce la identificación simbólica de las mujeres con el mundo doméstico en el esquema de la división sexual del trabajo. Así, a las mujeres se les ha considerado como 'dueñas' de un saber implícito acerca de 'lo doméstico', de la reproducción y del cuidado de la vida; aunque éste es un saber que en la cultura patriarcal no es reconocido con el mismo estatus de los otros saberes prácticos, al no valorarse esencial o al hacerse invisible para el desarrollo social, cultural o económico de un país o sociedad.

Durante la inserción de las mujeres en el ámbito productivo a partir de la época de la industrialización y urbanización mundial desde el siglo XVIII, se reproduce el discurso donde el saber de lo doméstico 'es' el saber de las mujeres.

---

8 Gran cantidad de estudios feministas se han encargado de desarrollar el debate planteado desde Simone de Beauvoir sobre la construcción cultural de los sexos. En estos estudios se ha sostenido que muchas culturas definen el género como una dualidad primaria, en la que se asimila al hombre con la cultura y a la mujer con la naturaleza: "No se nace mujer, se llega a serlo. Ningún destino biológico, psíquico, económico, define la figura que desempeña la hembra humana en el seno de la sociedad. Es el conjunto de la civilización que elabora ese producto intermedio entre el macho y el castrado que se califica como femenino" (Beauvoir 1998). Ver también Bourdieu (2000).

Consecuentemente, el ámbito laboral del SD se convierte en una extensión de este saber ‘naturalizado’ de las mujeres. Al garantizarse la asignación natural de esta labor a un determinado sexo, la constitución del sujeto doméstico y del SD, como espacio de su acción, este ‘empleo’ se consolida sobre una ambigüedad que consiste en que, a pesar de que el SD se denomina como un empleo remunerado (aunque sea sólo desde mediados del siglo XX en Europa y décadas después en Latinoamérica), éste no se considera con el estatus sociológico del trabajo: invisible en términos económicos en el ámbito privado del propio círculo familiar, no es tanto un trabajo productivo sino una extensión del trabajo reproductivo de las mujeres. De esta manera, prima una tradición patriarcal y colonial de constitución de las relaciones que definen los términos de contratación en el SD privado, en términos desiguales, y se mantiene una habituación —en el sentido del arraigamiento de la ‘costumbre’— de establecer los términos laborales, así como los relacionales, desde la subjetividad de empleadores, quienes asignan menor valía a las empleadas domésticas.

Desde la estructura patriarcal occidental, el orden biopolítico en razón del género se materializa en el control del papel reproductivo de las mujeres desde la naturalización de su “domesticidad”. Los dos fines concretos de su tarea social son la producción y el cuidado de la vida, pero ambos aspectos han sido regulados de diversas maneras para el mantenimiento de la fuerza femenina de trabajo, gratuita o infravalorada, y para el control poblacional de los grupos subalternos, en especial desde la regulación de la sexualidad y la reproductividad femenina.

En cuanto al proceso de ‘racialización’, se ha instalado en las prácticas e imaginarios un prejuicio en el cual se mantiene la idea de que la población negra no es apta para realizar labores ‘intelectuales’, sino, más bien, para aquellas que requieren de fuerza y resistencia físicas. Desde esta perspectiva, el imaginario que ‘naturaliza’ la población negra, siempre ha sobredimensionado en ella aspectos como la cercanía y cuidado de la naturaleza, la sexualidad ‘exuberante’ que se reflejaría en sus danzas, comidas, adornos, movimientos corporales, el establecimiento de relaciones familiares poligínicas, entre otras, o, en sentido más negativo, una ‘despreocupada’ manera de vida que, leída desde el *ethos cultural antioqueño*,<sup>9</sup> es un rasgo de in-civilización evidente.

Las razones sociales que han servido para sostener el lugar de la domesticidad para las mujeres negras, no necesariamente se basan en una subvaloración cultural o en la idea de su supuesto atraso, sino en un doble juego donde la naturalización de sus capacidades, permite también una justificación ‘benigna’ cuando recurre a la sobrevaloración de cualidades, aparentemente mejores que las de otras mujeres, para desarrollar ciertas labores del orden doméstico. Entre estas cualidades se

---

9 Para ampliar sobre el *ethos* cultural antioqueño ver Uribe (1990).

encuentran una supuesta mayor fuerza y resistencia físicas, al igual que una mejor 'sazón' culinaria. Muestra de ello es la representación predominante que remarca la idea de que estas mujeres 'son idóneas por naturaleza' para el servicio doméstico, como lo demostraría el refrán popular: "la negra para limpiar, la mulata para la cama y la blanca para esposa". Esto también podemos verlo ejemplificado en los símbolos usados en medios de comunicación como los comerciales televisivos de detergentes que usan la imagen de la empleada doméstica negra llamada Blanquita.

Ahora bien, cabe resaltar que la larga tradición esclavista y colonialista impregnó la mentalidad antioqueña con la convicción de una superioridad sobre negros e indígenas, construyendo un 'otro' domesticable destinado al ámbito esencialmente del dominio de la naturaleza —por tanto posible de corrección— vs. la capacidad del hombre blanco, industrializado, urbanizado, es decir, 'civilizado'. Las técnicas biopolíticas aplicadas al control de la población negra han pasado del estricto régimen esclavista del siglo XVII, que incorporaba mecanismos de regulación de la natalidad, procesos de 'blanqueamiento' y separación física de siervos y esclavos, a unas estrategias de reconocimiento de su diversidad cultural en la contemporaneidad, con uso de festivales para evidenciar la 'afrocolombianidad', junto con programas gubernamentales para poblaciones 'afro', para la legitimación de sus tierras colectivas o para atender sus necesidades como población desplazada por causa del conflicto armado del país. En Medellín, actualmente, existen campañas y programas gubernamentales que usan el discurso del respeto por la diversidad étnica y racial, exaltando para 'lo negro' algunos aspectos culturales que en el pasado, y aún hoy, han servido para justificar su exclusión.

En este sentido Wade describe cómo

los chocoanos que van a Medellín se enfrentan con un medio en el cual el racismo se expresa, también, en el desprecio general hacia la cultura negra, vista como 'primitivista', 'rural', 'subdesarrollada', etc. Para evitar el racismo y para alejarse de la cultura clasificada de este modo por la ideología dominante, los chocoanos tienden a cambiar o acomodar su modo de ser por un modelo aceptable en el mundo antioqueño (1993: 451).

La díada patrón/sirvienta que postula Wade refleja la relación entre ambas regiones, presenta dos caras; una de ellas es el imaginario de subordinación de la población negra chocona definida históricamente desde la relación colonial con Antioquia, que ha considerado largamente a Chocó como una región 'atrasada'. De hecho, algunos proyectos económicos, sociales y políticos llevados a la región desde Antioquia han sido gestados y desarrollados con la idea paternalista que busca ayudar a esta región para "salir del atraso". De otro lado, la tendencia tras la intención moderna de la ciudad de mostrarse como respetuosa de la diversidad, no minimiza el peso histórico de la relación vertical colonial que continúa marginando a la población chocona para acceder en igualdad de derechos a

una ciudad libre de prejuicios. Algunos estudios han encontrado cómo, durante el proceso de incorporación de las personas negras, chocoanas y en general afrocolombianas a la sociedad 'paisa' y, concretamente, a la ciudad de Medellín, las relaciones entre paisas y chocoanos dentro de la ciudad se mantienen en una tensión que permanentemente enfrenta ideas más o menos radicales de exclusión de parte de los 'pobladores originales' o 'paisas' hacia los 'extraños o invasores', a pesar de la cercanía histórica que ata estas dos poblaciones.

Sobre la etnicidad se establecen relaciones abierta o tácitamente discriminatorias, cuya fuente de permanencia es el estigma de la servidumbre de la población chocoana. Esto se refleja en la estructura socioeconómica y laboral de la ciudad, que delimita unos campos de acción para la población chocoana, especialmente en el área de servicios o en los empleos de más baja remuneración y valoración social.

Las razones que se desprenden de esta interseccionalidad de discursos y prácticas discriminatorias son ejercidas sobre los cuerpos de las mujeres negras, para asignarles el lugar de la domesticidad. En este sentido, el *espacio de representación* de la domesticidad las espacializa laboralmente dentro de la ciudad y dentro del espacio material del SD, bajo unos parámetros correctivos específicos.

### ***El trapiao* o microfísica del servicio doméstico: corrección de los cuerpos y de los sentidos**

Como punto de partida para hablar de la microfísica del SD, debemos recordar que las representaciones sociales designan el *espacio doméstico* como el lugar de la práctica doméstica, y que la domesticidad corresponde a la construcción histórica en relación con el vínculo domesticador-domesticado, adscrito al ámbito de la casa y bajo unas pautas de acostumbamiento y obediencia. Esta relación se ha naturalizado a través de la historia cultural a un determinado sexo, la mujer, y se acentúa en ciertas condiciones étnicas, raciales, etáreas y de clase social, como hemos visto.

Por lo tanto, la relación cuerpo-espacio-casa está altamente imbricada en la relación del SD. En primer lugar, el trabajo exigido a las empleadas del servicio es la base para el funcionamiento de un espacio material concreto, que es la casa y una red de relaciones como lo es la familia; sin embargo, a estas mujeres no se les permite la capacidad de tomar decisiones con autonomía, en ninguno de los dos casos. En segundo lugar, existe un control que las restringe al funcionamiento dentro de ese espacio pero que, a su vez, posee unas reglas para la movilidad, acceso y uso de los espacios de la casa, que implican un moldeamiento comportamental y corporal para poder estar, para poder 'habitar' los espacios.

La domesticación de los espacios se realiza a través de la espacialización-domesticación de los sujetos. En el caso de las empleadas del SD se da por

entendido, en las relaciones establecidas, que ellas son cuerpos-sujetos de segundo o tercer orden y que se relegan en la visibilidad del espacio; ellas están pero no se ven, están allí ocupándose del ordenamiento y limpieza de los espacios, pero no habitándolos efectivamente, sino permitiendo que estos puedan ser habitados por los demás. Esto las ubica en un lugar entre el 'afuera' y el 'adentro', en una especie de borde o frontera de significación y uso del espacio.

En la microfísica del SD, al principio de sujeción corporal lo hemos denominado el *trapiao*. Desde él, creemos se evidencian una suerte de elementos correctivos<sup>10</sup> anatomopolíticos que se dirigen hacia la corporalidad de las mujeres chocoanas en el SD, ya que éstas deben pasar por un nivel de re-habitación de sus manifestaciones más cotidianas, para poder ser aceptadas en el escenario laboral en el que se les contrata.

Podemos resumir las estrategias anatomopolíticas, o *prácticas espaciales* del SD, que materializan las prácticas correctivas, desde dos campos de acción: la *domesticación corporal* y la aplicación del *trabajo del cuidado*.<sup>11</sup> En cuanto a la *domesticación corporal*, se evidencian cinco manifestaciones correctivas que veremos a continuación. En primer lugar, el control ilimitado de la fuerza de trabajo: horarios indiscriminados de trabajo, no reconocimiento de horas extras, contraprestación del trabajo por beneficios que se le ofrecen, como hospedaje, alimentación, y 'cuidado mutuo',<sup>12</sup> 'vigilancia' permanente del cumplimiento de las actividades, negación de permisos para atender asuntos vitales o familiares, dificultad de las empleadas para el uso del teléfono y recibir visitas, obligación de trabajar en horas nocturnas, encierro literal para que cumplan con tareas asignadas o para 'protegerse de un robo', disminuyéndoles o cortándoles toda comunicación con el mundo exterior. En sus propias palabras:

---

10 Retomamos la conceptualización sobre la 'corrección' de los cuerpos realizada por Vigarello, quien propone que han existido una serie de tecnologías correctivas, técnicas pedagógicas y tácticas educacionales encargadas de realizar los adecuamientos ideológicos y morales, en cada época y sociedad, a través de dispositivos físicos determinados: "[el cuerpo] es el primer espacio donde se imponen los límites sociales y psicológicos que se le dan a su conducta, es el emblema donde la cultura inscribe sus signos como si fueran blasones" (Vigarello 2005: 9).

11 El trabajo del cuidado, en la crítica feminista a la teoría económica, profundiza en cómo la ética del cuidado se sale de la lógica competitiva para dedicarse a 'cuidar' o 'proteger' (Arango, 2008: 3). El trabajo doméstico, ya que es un servicio y no produce bienes mercantiles, se relaciona con un 'deber ser' o un 'don' innato para preservar y mantener las condiciones materiales de la vida, lo que lo hace adaptarse a las necesidades vitales de las personas, conforme ellas aparecen; es decir, responden a lógicas vitales y no mercantiles.

12 En Medellín, además, esta idea se alimenta de las fuertes raíces del 'paternalismo en las familias antioqueñas', por el cual muchas veces se expresa una 'ética caritativa' que resulta engañosa (Uribe 1998).

A uno lo ponen a trabajar más de la cuenta, y el tiempo que yo trabajaba me pagaban mensual ciento cincuenta mil pesos, y eso era pa' mi casa con mis hijos, y eso no me alcanzaba, y me acostaba por ahí a las once, once y media, y me tenía que levantar a las cuatro de la madrugada, y salía los sábados por ahí a las cinco, pa' entrar los domingos a las ocho. Y digo que lo maltratan a uno porque a uno lo discriminan, lo dejan como allá tirado, lo maltratan físicamente a uno, uno no puede salir a la puerta, todo es allá metido adentro (G.O., 56 años).

La segunda manifestación, se refiere a la modificación de hábitos de higiene: dirigidos a la definición de parámetros de una 'buena' presentación personal, desde el uso de uniformes, la restricción en el uso de maquillaje, peinados o adornos, la insinuación u obligación de realizar cambios en los hábitos de higiene personal, hasta la revisión sobre los procedimientos de higiene de la casa, manipulación de alimentos y cuidado de infantes, que las empleadas realizan. Algunos testimonios lo plantean más claramente:

Sí, obligatoriamente nos tocaba usar ese bendito uniforme que a mí me cae supermal, no me gusta, pero para seleccionarnos de ellos, siempre nos ponen ese uniforme y es asqueroso, a mí me parece horrible. Siempre nos ponen eso para que todo el mundo sepa que ésta es la empleada (Y.C., 30 años).

Por decir algo, una vez me dijo una señora que mi perfume no le gustaba y me dijo que nunca me echara perfume durante el tiempo de trabajo, ella decía que era porque era alérgica, porque le hacía daño, pero era porque no quería que yo usara. Imagínese que una vez insinuó que aunque las negras usáramos perfume nunca íbamos a oler bien... (T.M., 40 años).

Otra manifestación de esta domesticación corporal es el control, directo o indirecto, sobre la sexualidad, por el cual se hacen exigencias sobre una determinada forma de vestir, moverse y comportarse que refleje 'recatamiento' y 'sumisión', se les increpa para que limiten su 'sensualidad' o 'erotismo' y se les insinúa ser 'serias' o 'no ser coquetas', es decir, que eliminen o reduzcan manifestaciones corporales, desde la risa fuerte y el 'contoneo', hasta cantar o bailar dentro de la casa, entre otras. De otro lado, se interviene 'bondadosamente' sobre el ámbito reproductivo desde el 'consejo' sobre métodos anticonceptivos o, en términos discriminatorios, en el despido (o su amenaza) en caso de embarazo. En este ámbito, también podemos decir que el abuso sexual, aunque no es una forma correctiva propiamente, se constituye en un factor violento que se inspira en las mismas estigmatizaciones ya discutidas. Un ejemplo de esta técnica correctiva fue narrado así por una de las entrevistadas:

Un sábado, ya a las tres de la tarde, yo ya estaba vestida pa' irme, yo bien arregladita, ya va pa'l centro la señorita y de ahí, del centro, pa' su casa. Yo,

bueno, tenía la blusita, el pantaloncito. Y, por ejemplo, si llegaba el esposo yo tenía que calentarle la comida, y aunque yo iba a salir me tenía que devolver a calentarle la comida al señor, y la patrona me dijo: “¿usted por qué no se pone el delantal?, el señor está aquí solo”, y yo decía “¡pero si ya me voy a ir!”, y me dijo: “¡no importa!, de todas formas vaya y se lo pone”. Me tenía que poner yo el delantal pa´ servirle la comida (D.M., 36 años).

Igualmente, se presenta el estricto ordenamiento de la movilidad, definido en el uso reglamentado de dormitorios y espacios de la casa; y en la separación de los espacios-tiempos de la familia y los de la empleada, es decir, la determinación de dónde y en qué momento ella puede comer, dormir, bañarse, etc.; en este caso, casi siempre, prima el bienestar físico y emocional de los miembros de la familia y no los de la empleada, como lo evidencia este testimonio:

Las reglas mías eran: levantarme a las cuatro de la mañana y acostarme a las once; comer en la cocina o en mi pieza porque no me dejaban arrimarme a la mesa ni nada, porque seguro, como era morena... Me decían “sirva la comida y usted va y come en la cocina, porque usted no se puede sentar con nosotros, *porque usted es de la cocina*” (M.M., 33 años).

La quinta manifestación correctiva es la cosificación o materialización del cuerpo de la empleada como parte de la ‘ornamentación’ de la casa. Sutil e invisible, este aspecto tiene que ver con la significación que adquiere el cuerpo de la empleada doméstica como parte del ‘mobiliario de la casa’, es decir como un objeto más, domesticado en razón de su subordinación, y para ser visibilizado como parte del ejercicio de demostración de la ‘distinción’ (cfr. Bourdieu 1988) social de la familia; en tal medida, se niega su subjetividad y se cosifica. Veamos el siguiente fragmento de una entrevista que nos muestra este caso:

Vea pues, yo me sentí en muchas partes como rara, es que uno sabe, porque cuando nosotras llegamos a trabajar a una casa de familia, nosotras como negras que somos, sabemos que en la raza blanca generalmente no gustan de nosotras, nos tratan y nos llevan a sus casas porque saben que somos fuertes pa’ trabajar, pero para decir que hay una amistad entre la empleada y la patrona eso es imposible, porque ellos se lo hacen ver a uno, su límite es este, a mí me tocó trabajar aquí en una casa donde me separaron la loza, otro día me dejaron parada como dos horas dizque para atender la visita y yo no sé por qué me dejaron ahí si se la pasaron chismoseando todo el rato y no me necesitaban, pero yo me iba a ir y la patrona me miró feo, pero uno es como si no existiera, hasta echaban chistes racistas y uno ahí, yo no sé por qué lo tratan a uno así si todos, blancos o negros, somos hijos de Dios (G.C., 56 años).

Las características del segundo campo, el trabajo del cuidado, se refiere fundamentalmente a aquel conjunto de manifestaciones correctivas que moldean a profundidad las manifestaciones corporales en la relación entre las empleadas y el espacio material de la casa, así como de ésta con los demás cuerpos que le rodean. Dada la limitación de espacio, no realizamos un acercamiento exhaustivo a cada uno de este aspecto, pero podemos decir que a través de estas correcciones se pueden identificar las técnicas de construcción del sujeto-mujer-empleada doméstica-chocoana. Dejamos, a continuación, enumeradas estas técnicas: 1) trabajo extra personalizado que se infiltra en el cúmulo laboral de la empleada; 2) posturas dolorosas y ‘humillantes’ que son resultado de las tareas que más las aproximan a la condición humana de degradación, la monotonía de actividades y la realización de oficios que extreman el desempeño físico y postural; 3) adecuamiento del ‘porte’ o ajuste de los gestos y movimientos para lograr un ‘adecuado relacionamiento corporal con el espacio y sus componentes; y 4) eliminación de actitudes cariñosas o hábitos de proximidad, que se leen como inadecuados, ‘peligrosos’ y hasta ‘malvados’, especialmente en los ‘estilos’ de crianza, pero también en las relaciones con otros miembros de la familia.

### **El *tumbao* o las *negociaciones corpoterritoriales* en el servicio doméstico**

Ahora bien, recordemos el postulado de Foucault (1997), “donde hay poder, hay resistencia”; en este caso, la resistencia es concebida como un ‘contrapoder’ pero no por fuera de la red misma de poder. Por ello, creemos que fuera y dentro del SD las mujeres chocoanas mantienen una estrategia propia de resistencia: el *tumbao*, como fuente generadora de la negociación corpoterritorial, o ‘acción transformadora cotidiana’, un tipo de resistencia que emerge como ‘contra-espacio de resistencia’.

El *tumbao* recoge la metáfora del movimiento constante del baile para generalizarse en una actitud permanente para ‘gozar’ la vida en todos sus aspectos y una aceptación más abierta de la sexualidad, unas actitudes proxémicas que permiten la cercanía de los cuerpos, no como un peligro, sino como una forma de expresión e interacción para generar vínculos sociales. Aunque algunos argumentos al respecto de este tipo de actitud o ‘rasgo cultural’ han servido para naturalizar la diferenciación social y racial, el autorreconocimiento del *tumbao* por parte de la gente negra permite generar una separación social para ‘engancharse a una identidad colectiva’ y generar interlocución desde la diferencia. El marcador del *tumbao* es un constructo identitario que nace de la población afrocolombiana o negra, pero también de las representaciones sociales elaboradas por los estamentos hegemónicos. Es de recalcar que el hecho *corporal* prima en estas definiciones como marcador de identidad étnico-racial-genérica. Esto se hace evidente al rastrear cómo el centro de las definiciones del ‘otro(a)’ negra, chocoana y mujer, es en esencia corporal; es la exaltación del cuerpo como principio identificadorio, bien sea para aprovechar sus ‘habilidades’ o para temerles y corregirles.

Debido a que la resistencia no es monolítica, ya que contiene elementos variados que alimentan tanto la aceptación de la opresión como la contradicción a la misma, no damos por hecho que la estrategia del *tumbao* se configure desde una intencionalidad activista, consciente o planeada. Por el contrario, el *tumbao* permite la generación de negociaciones *corpoterritoriales* desde las empleadas como un tipo de resistencia que no necesita confrontación directa, y que se define por ser una forma de interacción individual, circunstancial y coyuntural, donde las empleadas aprovechan los resquicios o fracturaciones del *trapiao* para interlocutar desde elementos del *tumbao* que permitan movilizar o reconfigurar, momentánea y estratégicamente, las relaciones de poder inequitativas en el SD.

El saber-poder del *tumbao* es una fortaleza que sirve para posicionarse frente a situaciones desiguales. Entendido éste como una autoimagen y también como un conjunto de prácticas que recogen el talante lúdico y libertario descrito, el *tumbao* proporciona formas de encuentro colectivo que sirven de catalizador para ‘desahogar’ los efectos de la discriminación, la violencia y otros aspectos vivenciales, así como permite, individual y colectivamente, generar un estado de resistencia tácito o activo de acuerdo a las circunstancias que circunscriben.

En el ámbito del SD, el *tumbao* y las negociaciones *corpoterritoriales* pueden ser sostenidas en el tiempo y generar disminución de la disciplina y/o la intimidación que vive la empleada; incluso pueden generar y estabilizar lazos emocionales, en los cuales ella es gradualmente tenida en cuenta como sujeto de poder: como amiga, como confidente, como miembro de la familia o, simplemente, como persona. Y son fundamentalmente negociaciones *corpoterritoriales*, ya que se posibilitan en la medida en que se ejercen en y desde la corporalidad de las mujeres, siendo ésta aceptada, permitida y retroalimentada como territorio emergente.

No obstante, estas negociaciones son tan inestables en el tiempo como incierto es su apareamiento. La aceptación de estos escenarios de negociación no garantiza su permanencia, pues un beneplácito prolongado pone en riesgo el lugar de sujeción de la empleada. Sin embargo, a pesar de los altos y los retrocesos que limitan el desarrollo de estas negociaciones, su fuerza reside en que no desaparecen del todo, fluyen de acuerdo a las condiciones, leídas y aprovechadas al máximo por la empleada, para reaparecer en los momentos indicados.

Se identifican dos escenarios de negociaciones *corpoterritoriales*, a saber: 1) los espacios fuera del SD, es decir, los espacios de ciudad, con especial concentración en los territorios colectivos de encuentro o representación de la identidad chocona en Medellín; y 2) los espacios adentro, la espacialidad del SD. En este último espacio, el análisis muestra la negociación desde la inconsciente y lenta instalación, aceptación o incorporación de algunos ‘saberes-haceres’ de las empleadas, en el estilo de vida de sus convivientes, especialmente sobre los campos de la salud

y la belleza, la sexualidad y las relaciones afectivas, y de manera especial en la culinaria. Todos ellos, escenarios del cuidado y disfrute del cuerpo.

Los espacios del tumbao en la ciudad tienen que ver con los momentos de encuentro colectivo que se realizan en los barrios o sectores de alto porcentaje de población chocona asentada, y en los lugares públicos de ‘rumba’ o que sirven de puntos de encuentro, en sectores centrales de la ciudad, como algunos parques. En estos espacios se permite un despliegue de la sensualidad, la libertad y los demás elementos del *tumbao*, a través, fundamentalmente, de la música, por lo que deja de ser un lugar correctivo para permitirse como lugar del encuentro identitario y de la creación de redes sociales. Las redes les permiten abrirse puertas en la sociedad paisa, de muy distintas maneras. Por ejemplo, para el caso de las mujeres, estas redes difunden y socializan información vital para la ubicación laboral en el SD o en otros ámbitos del mercado de trabajo; el entrenamiento en las lógicas dominantes de las familias ‘paisas’ para las empleadas, por otras con mayor experticia; el intercambio de estrategias de negociación contractual; o la difusión de elementos de normatividad frente al trabajo doméstico. Aquí un testimonio que ejemplifica el *tumbao* en la ciudad:

Se reúnen muchas en el parque San Antonio pa’ hablar de todo, de cómo les va en el trabajo, pa’ recomendar gente, que si saben de alguna casa en donde se necesite muchacha pues se dicen unas a otras, que le explican a las recién llegadas pues todo, me entiende, que cómo debe cuidarse, de cómo hablar con las patronas... ¿me explico?, así, como todas esas cosas... (M.H., 61 años).

Mencionaremos aquí, algunos aspectos del segundo escenario de negociación que se refiere al adentro del SD. En él, una de las primeras manifestaciones de negociación se refiere al conjunto de saberes-haceres en el ámbito de la salud y la belleza. En efecto, este ámbito de reconocimiento nace inicialmente de la admiración, curiosidad y preconcepciones sobre el cuerpo de las mujeres negras y sobre el cuerpo mismo de las empleadas. Con sigilo, las preguntas y comentarios van apareciendo, en especial desde las mujeres de la familia, y, con mayor frecuencia, desde las niñas, adolescentes y jóvenes. En este caso, se indaga principalmente por los ‘secretos’ de belleza o de cuidado, de lo que denominan como cuerpos ‘firmes’, ‘esbeltos’ o ‘exuberantes’. Se les indaga con admiración y recelo a la vez, sobre las técnicas de belleza y hábitos saludables como dietas, cosméticos, rutinas de ejercicio y cualquier otro artificio consuetudinario o de orden ‘mágico’ que pudiesen estar empleando.

Las conversaciones en este campo de la belleza, indagan también por estilos en el vestido, marcas de ropa, clases de adornos y tipos de peinados, y eventualmente se pide a las empleadas que lleven a cabo, con ellas, la práctica de alguno de estos saberes; por ejemplo, la elaboración de sofisticados peinados de cabello para alguna de las niñas o jóvenes, el manicure con complejos y detallados adornos

en las uñas, o la elaboración de preparaciones caseras de ungüentos, cremas o bebidas usadas para el cuidado y embellecimiento de la piel, las uñas o el pelo. A continuación, una narración que nos ejemplifica este punto:

La verdad es que ellas (las hijas de la patrona) me querían, porque se mantenían en mi pieza, en la pieza del servicio; todo me lo dejaban patas arriba, sucio, todo; pero ellas siempre se portaban bien, veían televisión ahí en mi cuarto, siempre, o conversando conmigo, me pedían que yo les contara cosas, por ejemplo la niña de doce años, ella era así como rambadita o sea culiplanchita (risas) y a ellas les encantaba verme el cuerpo y decían dizque: “¡ay! vos tan flaca...” y me pedían consejo de cómo hacer pa’ tener el cuerpo bonito y yo les contaba mis secretos (L.M., 28 años).

En el campo de la belleza como en el de la salud, no sólo son empleadas sus preparaciones de bebidas, alimentos, compresas e infusiones curativas; también son consultados y aprovechados sus conocimientos terapéuticos, por ejemplo, su saber como ‘sobanderas’, es decir, en cuanto al conocimiento de los masajes para partes del cuerpo que presentan dolores, torceduras, inflamaciones o hemorragias. Para estos propósitos, en ocasiones, es permitido que las empleadas conquisten pequeños espacios en las azoteas, jardines, balcones, alacenas o cocinas, para sembrar o mantener hierbas frescas o secas que contienen propiedades mágico-medicinales, como lo describe el siguiente fragmento:

Yo les hago así, de vez en cuando, unas agüitas muy buenas para el dolor de cabeza, o así cuando tienen migraña, porque se enferman mucho como por tanto trabajo y estrés, hasta los niños se enfermaban seguidito [...]; entonces yo les hacía las bebidas que yo aprendí en mi pueblo, en mi tierra, porque nosotros usamos mucho las plantas curativas y la patrona ella me pide que le haga agüitas y se las toma juiciosa, hasta me dejó tener mi matica de ruda y de limonaria sembradas en el patio...(G.C., 56 años).

La interlocución sobre conocimientos del *continuum* salud-enfermedad-atención, conocimientos en estética corporal o belleza, así como en temas mágico-religiosos que tienen que ver con la suerte y la protección, y el tipo de intervenciones de la empleada sobre personas, mascotas o el espacio mismo de la casa para poner tales conocimientos en acción, despliega necesariamente una corporalidad hasta ahora restringida o negada. La permisividad del *tumbao* se hace presente, justo en el momento en que la función de la empleada pasa a ser protagónica, cuando en el ritual simple de un peinado, un masaje curativo, o la preparación y administración de un “remedio casero”, se permite con mayor libertad que las empleadas usen y comuniquen con sus cuerpos lo que son y lo que saben.

El cuerpo de las mujeres negras chocoanas, en estos casos, se sale de la lógica correctiva que permanentemente las atraviesa en el SD, no sólo porque acceden al

empleo de su corporalidad para crear un ámbito de aceptación, de equilibrio en las relaciones de poder en el momento en que se reconocen como sujetos de un saber propio que es necesitado en determinadas situaciones, sino porque su *corpovisión* del mundo se establece en la puesta en escena permitida, o deberíamos decir, conquistada. En este caso, no es sólo que las interrelaciones descritas modifiquen la proxemia de los cuerpos antes separados en la distancia impuesta por la norma correctiva, sino que en el mismo despliegue de la interacción, los cuerpos se ponen en juego de una forma distinta, en la cual se establece una permisividad de formas menos corregidas y controladas en ambos extremos de la relación. Es decir que tanto se relaja el *trapiao* autoinstalado en los miembros de la familia 'paisa', como se autoriza el renacimiento del *tumbao* en la empleada chocoana; esto en términos relativos y nivelados en la misma negociación.

Destacamos, en este punto de los saberes culinarios, las características centrales de esta negociación: 1) el terreno mayormente habitado por la empleada doméstica negra es la cocina, por diferentes razones, en especial por la explotación propia y de empleadora de sus saberes culinarios particulares; 2) la libertad en cuanto a la elaboración de platos 'negros', o propiamente 'chocoanos', es amplio en comparación con platos tradicionales de otras mujeres no paisas en el SD; 3) la incorporación parcial o definitiva de elementos gastronómicos, resultante de una relación histórica de incorporación de la cultura culinaria chocoana desde el lugar privado del SD.

El habitar el espacio de la cocina no sólo implica que estas mujeres lo habiten una buena parte del tiempo total dedicado a sus labores, sino que se apropien de él aprovechando que es un espacio relativamente aislado de los espacios más regulados de la casa, por lo que se permite, bajo ciertos parámetros, que emerjan elementos del *tumbao* como el canto, la elección de música en el radio, contar historias a los acompañantes esporádicos o permanentes, reír a viva voz...

Gracias al imaginario posicionado, y que ellas han ayudado a posicionar, acerca de su gran habilidad para elaborar grandes sabores, las mujeres chocoanas han logrado desde el espacio privado de la vida cotidiana de cientos de familias antioqueñas, instalar, a través de un largo periodo de tiempo, una cultura gastronómica que ha dejado de ser extraña para pasar a ser hermana de los fríjoles, las arepas y el mondongo, preparaciones típicas de la cultura 'paisa'. Por lo general, ha sido ampliamente aceptada la culinaria chocoana representada en uno o más platos, de acuerdo a los gustos percibidos y aceptados en cada familia; desde pescados en diferentes preparaciones, como secos o platos principales, pasando por consomés y sancochos, hasta dulces coloridos y jugos afrodisiacos.

Revisemos cómo apuntan a este hecho algunas de las narraciones de las mujeres entrevistadas:

La mayoría de las señoras prefieren las mujeres negras que solamente por la forma como cocinan... yo en casi todas las casas donde he estado me han dejado hacer mis comidas o sea para toda la familia, que comida típica nuestra, del Chocó es poco, porque uno tiene que hacer mayormente es frijoles y lo que se come aquí, pero a ellos sí les gusta que uno les cocine variadito y se van acostumbrando a algunos platos, que plátano cocinado verde, que arroz con pescado, esas eran mis comidas, a las que yo estaba acostumbrada...(I.A., 65 años).

Hay patrones que son muy jodidos pa' la comida y uno tiene que aprender los platos que a ellos les gusta, pero algunos terminan pidiéndole a uno que cocine que un pescado, que unas cocadas, que un enyucado, como nosotras tenemos fama de buenas cocineras nos esmeramos por cocinarle a los señores una buena comida (N.M., 43 años).

Pues la señora se enteró que yo tuve un restaurantico, y pues empezó a dejarme cocinar así pues platos de los que yo hacía ¿me entiende? y pues el señor al principio como receloso ¿sí? Pero yo ¡ajá! Le dije que esperara que le iba a gustar y les hacía bandeja con Sierra o con Mojarra, arroz con coco, unos patacones bien buenos con su ensalada de remolacha, tomate y cebolla con mucho limón; vea esa gente se rechupaba los dedos (risas) otros día les hacía ceviche, cazuela, un arroz endiablado, eso viene con pulpo, camarones de todo, pescado... Una vez les traje de mi tierra jaiba y eso pues al principio le hicieron como el feo pero les terminó gustando (risas)... (L.M., 28 años).

Aunque la estética culinaria no es alterada de forma radical, el escenario de los saberes culinarios se convierte en terreno propicio para la negociación *corpoterritorial*. En su saber hacer, la cultura paisa, largamente discriminatoria del otro 'negro', se ha dejado permear al punto de aceptar de manera consistente uno de los pilares más poderosos de la identidad chocoana: la comida, como parte de la práctica cotidiana.

El micropoder desplegado aquí se presenta casi inevitable, ya que éste se da en un ámbito esencial para el mantenimiento de la vida: la recuperación de la energía a través de los alimentos; sólo que estos poseen, como ya vimos, la capacidad de transmitir, además de energía, marcas culturales reconocibles. Podríamos decir que a través de la incorporación de la comida chocoana en la dieta de muchas familias medellinenses, los sabores, olores, disposiciones visuales y texturas dan cuenta de los elementos centrales del *tumbao* como la lúdica, la sensualidad, la alegría, la libertad, valores que se aceptan con la aceptación fisiológica manifiesta de los comensales.

Este mundo culinario compartido e incorporado, sigue siendo de propiedad intelectual de las mujeres chocoanas; los secretos de la 'sazón' no se transmiten tan fácilmente como las recetas. Este es un mundo en el que el conocimiento se ha compartido como estrategia de lo negro para integrarse al mundo blanco,

pero aún no ha sido un potencial expropiado por la fuerza, sino insinuado desde el diálogo intercultural.

Vemos entonces, la reconfiguración de algunas formas de relacionamiento espacio-corporal en el SD como resultado de la negociación que se permite, en especial, desde la incorporación de algunos saberes gastronómicos chocoanos en la cocina antioqueña, ya que en ella su corpovisión se recrea con mayor libertad. Esto nos muestra la posibilidad de una coexistencia intercultural permitida desde la integración simbólica generada en el micropoder del intercambio culinario; esto derriba, parcialmente, la estructura jerárquica de dominación en el SD.

### **A modo de conclusión: aportes de la corpoterritorialidad a la teoría socio-espacial**

Los estudios sobre el sentido del espacio en las configuraciones sociales han generado todo un nuevo panorama de investigación, enriquecido desde la multidisciplinariedad que los ha caracterizado desde sus inicios. Conscientes de la inesperada veta de posibilidades que se despliegan allí, la incorporación del cuerpo como pre-texto de lectura de la espacialidad, hace perentorias las disertaciones necesarias que lo consolidarían como objeto de estudio socio-espacial. En nuestro caso, sólo hemos advertido lo que ya otros dan como un hecho innegable: “la pregunta por el cuerpo no encierra menor misterio ni menor urgencia que la pregunta por el espacio” (Pardo 1992: 16). Se mantiene el reto de tomar el hecho material y evidentemente espacial del cuerpo, para convertirlo en una unidad de análisis socio-espacial. Reconsiderando el cuerpo, se pueden leer las relaciones (en permanente interdicción) de un territorio en relación con otros territorios y espacialidades.

Una de las teorías más ingeniosas de los estudios socioespaciales, producida por Henri Lefebvre, la metodología de la tríada espacial, ha resultado útil al aplicarla al entendimiento del fenómeno de la domesticidad como espacialidad claramente definible. De otro lado, con la *corpoterritorialidad* y la *corpovisión* como categorías de análisis propuestas aquí, y con apoyo en la lectura sobre el poder de Foucault, se ha podido avanzar en una manera de relacionar aspectos biopolíticos y anatomopolíticos en la espacialidad del SD y los cuerpos involucrados en él, sin descuidar las implicancias de sus condiciones étnico- raciales, de clase y de género. En particular, a partir de este trabajo queremos dejar propuesto un camino investigativo que ahonde en la relación entre la domesticidad y una *geopolítica de los cuerpos de las mujeres negras*.

Al usar en los estudios socioespaciales la categoría de *corpoterritorialialidad*, hemos encontrado su utilidad; en primer lugar, nos permite la identificación de los ‘saberes-haceres’ que conforman una corporalidad específica en los sujetos, con elementos inscritos en la materialidad del cuerpo o in-corporados y como parte de

una *corpovisión* específica que les identifica como miembros de una comunidad. Este hecho particular permite ahondar en cómo se constituye la identidad del sujeto en relación con su grupo y cuáles son los signos de la ordenación y significación espacial sobre los que se instala. Devenir corporalidad significa hablar de una topografía de las emociones, sensaciones, imaginarios y prácticas corporales, es decir de la “dimensión somática de los usos sociales” (Delgado 2000: 1).

En segundo lugar, permite avanzar en la descripción y análisis del encuentro intercultural, y sirve para identificar, a una escala de detalle muy preciso, las relaciones de poder generadas allí, los procedimientos precisos de corrección, las técnicas corporales generadas para tal fin, las discursividades que las soportan. Es decir, puede hacerse una geografía situacional donde cuerpos-espacios involucrados evidencian prácticas de poder concretas.

En tercer lugar, permite descubrir el-los cuerpos como espacio-s para la resistencia y la negociación de los poderes y ver cómo se generan capacidades individuales y colectivas, estético-políticas, enraizadas en una corporalidad mutante que se ajusta, se modifica, pero que también se propone a sí misma como alternativa. Este punto es sensible y merece el desarrollo de estudios con mayor profundidad y perspicacia intuitiva, para desmenuzar muy bien los hilos del encuentro intercultural.

Así, con este recorrido se han permitido ver las transformaciones y adecuaciones del poder en el espacio de la domesticidad. El encuentro de dos *corpovisiones* en el escenario del SD se produce cuando unos ‘cuerpos libres’ entran en tensión con unos ‘cuerpos corregidos’; el eje central de la construcción del otro es un proceso de corporeización o de instalación de unos órdenes corporales, a su vez resistidos y problematizados en las prácticas cotidianas. En medio de la tensión permanente, donde interlocutan correcciones y negociaciones, se leen mutuamente los imaginarios sobre el ‘otro’, y esto sirve como previsión a la hora de la negociación, tanto en el tipo de lectura que la empleada hace de las circunstancias en las que puede recurrir al *tumbao*, como en los límites que se sobreponen a la cohonestación parcial desde los empleadores.

Por último, la lectura del cuerpo como territorio no sólo hace aportes para alimentar los estudios socio-espaciales, sino que espera, ansiosa, retroalimentaciones desde ellos mismos, con miras a aprovechar las aristas de su interpretación, tanto para la academia como para la movilización social.

## Referencias citadas

- Ariés, Philippe y Georges Duby  
1990 *Historia de la vida privada. La comunidad, el estado y la familia*. Tomo 6. Buenos Aires: Taurus.

- Arango, Luz Gabriela  
2008 "Género e identidad en el trabajo de cuidado: entre la invisibilidad, la profesionalización y la servidumbre". En: Memorias del Seminario Internacional: Trabajo, Identidad y Acción Colectiva, organizado por la Escuela Nacional Sindical, Medellín, 18-20 Septiembre de 2008. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Beauvoir, Simone de  
1998 *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.
- Braudel, Fernand  
1984 *Las estructuras de lo cotidiano*. Madrid: Alianza.
- Bourdieu, Pierre  
1988 *La distinción*. Madrid: Taurus.  
2000 *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Burke, Peter  
1991 *La cultura popular en la Europa*. Alianza: Madrid.
- Corbin, Alain *et al*  
2005a *Historia del cuerpo: de la revolución francesa a la gran guerra*. Madrid: Taurus.  
2005b *Historia del cuerpo: del renacimiento al siglo de las luces*. Madrid: Taurus.
- Delgado, Manuel  
2000 "Tránsitos. Espacio público, masas corpóreas". Ponencia leída en el IX Congreso de Antropología, Colombia. Popayán, 19-22 de julio.
- Duby, Georges y Michelle Perrot  
1993 *Historia de las mujeres. Cuerpo, trabajo y modernidad*. Tomo 8. Madrid: Taurus.
- Lefebvre, Henri  
2000 *La production de l'espace*. París: Anthropos.
- Le Breton, David  
1999 *Las pasiones ordinarias: antropología de las emociones*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Le Breton, David  
2002b *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Pardo, José Luis  
1992 *Las Formas de la exterioridad*. Valencia: Pretextos.
- Pedraza, Zandra  
1999 *En cuerpo y alma: visiones del progreso y la felicidad*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Pedraza, Zandra  
2004 "Intervenciones estéticas del Yo. Sobre estético-política, subjetividad y corporalidad". En: María Cristina Laverde *et al.*, *Debates sobre el sujeto. Perspectivas contemporáneas*. pp. 61-72. Bogotá: DIUC-Siglo del Hombre Editores.

Pedraza, Zandra (ed.)

2007 *Políticas y estéticas del cuerpo en América Latina*. Bogotá: Ediciones Uniandes.

Rubbo, Ana y Michael Taussig

1981 El servicio doméstico en el Suroeste de Colombia. *Revista América Indígena*. 41 (1): 85-111.

Vigarello, George

2005 *Corregir el cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión.

2005b *Historia de la belleza: el cuerpo y el arte de embellecer desde el renacimiento hasta nuestro*. Buenos Aires: Nueva Visión.

1991 *Lo limpio y lo sucio: la higiene del cuerpo en la edad media*. Madrid: Alianza Editorial.

Wade, Peter

1993 “La relación Chocó-Antioquia: ¿Un caso del colonialismo interno?” En: Pablo Leyva (ed.), *Colombia Pacífico*. Vol. 2, pp. 436-453. Bogotá: Fondo Energético Nacional.

## Sobre los autores

**Michael Birenbaum.** Profesor asistente. Bowdoin College Brunswick, Maine, USA

**Elisabeth Cunin.** Institut de recherche pour le développement (IRD), Francia.

**Andrea Leiva.** Antropóloga Universidad de los Andes. Maestría en Ciencias Sociales. Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris.

**Rocío Martínez.** Docente tiempo completo. Facultad de Sociología. Universidad Santo Tomás, Bogotá.

**Pietro Pisano.** Historiador de la Università degli Studi di Trieste (Italia). Maestría en historia de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá.

**Oscar Quintero.** Sociólogo. Candidato al Doctorado en Sociología, Universidad de Rennes, Francia. Becario del Institut de Recherche pour le Développement.

**Eduardo Restrepo.** Profesor asociado. Departamento de Estudios Culturales, Facultad de Ciencias Sociales. Universidad Javeriana. Bogotá.

**Lioba Rossbach de Olmos.** Institut für Vergleichende Kulturforschung–Völkerkunde, Philipps-Universität.

**Sonia Serna.** Antropóloga Universidad de Antioquia. Maestría en Estudios Culturales, Universidad Javeriana.

**Rosamarina Vargas Romero.** Maestría en Estudios Socio Espaciales. Universidad de Antioquia.

**Ernell Villa.** Candidato a Doctor en Educación Línea en Estudios Interculturales Universidad de Antioquia. Director y Profesor del Departamento de Educación y Pedagogía Universidad Popular del Cesar.

**Wilmer Villa.** Doctorante en Estudios Culturales Latinoamericanos Universidad Andina Simón Bolívar. Profesor de la Universidad Distrital Francisco José de

Caldas Proyecto Curricular Licenciatura en Humanidades y Lengua Castellana y Universidad Pedagógica Nacional, Maestría en Educación.

**Mara Viveros.** Profesora Asociada. Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.

**Peter Wade.** Profesor. Departamento de Antropología. Universidad de Manchester. UK.

## Índice analítico

### A

acción afirmativa 8, 14, 77, 210, 213, 215, 222, 230, 232, 235, 239, 244, 250, 251, 253  
africanidad 32  
afro 32, 35  
Afroamérica 21 53, 55  
afrocolombianos 29, 34, 47, 277  
afrodescendientes 9, 29, 44, 47, 57, 228  
afrorreparaciones 8  
alabaos 279  
Alianza Estratégica Afrolatinoamericana 53, 57  
alterización 72  
alterización cultural 68  
AMEN S.D 153  
América Negra, revista 26  
Atlántico Negro 43, 68

### B

blanqueamiento 11, 92, 106, 290  
Bogotá 211, 214, 223  
Bolivia 10, 70  
Brasil 10, 23, 25

### C

Cali 178  
cantadoras 280  
Caribe 14, 134, 135  
Cartagena 50  
Cátedra de Estudios Afrocolombianos 242, 243  
categorías raciales 23  
censo 31

Cerrejón 199, 203  
Césaire, Aimé 93  
Cesar, departamento 192  
Chocó 270, 273, 275, 288, 290  
Cimarrón 25, 27  
Club Negro de Colombia 110, 112, 116  
Comisión Consultiva de Alto Nivel 136  
comunidades afrobogotanas 220  
comunidades negras 8, 28, 29, 35, 66, 100, 191  
Conferencia Institucional de Fortalecimiento Afrocolombiano 48  
Conferencia Mundial contra el Racismo 9, 45, 212, 260  
Congreso de la Cultura Negra de las Américas 25  
Consultiva Distrital 220, 223  
Convenio 169 150, 151, 154  
corpoterritorialidades 16, 285, 295, 296, 301  
corpoterritorial, negociación 300  
corpovisiones 287  
Cuba 10, 74, 180

### D

democracia racial 106, 111, 114, 120, 124  
Día del Negro 110  
diáspora 44, 59, 180  
diáspora negra 43, 46, 56  
Díaz, Natanael 10, 12, 105, 109, 114, 118, 126  
discriminación 117  
discriminación racial 263

## E

efecto Durban 261  
El Ñeque 269, 271, 273, 277  
esencialismo estratégico 26  
Espacio Afroamericano 59  
estudios afrocolombianos 7, 8, 16  
etnicidad 9, 52  
etnización 66, 259  
etnodiversidad 13, 161, 166, 168, 170, 173, 182

## F

Fanon, Frantz 113  
Festival Petronio Álvarez 13, 159, 165, 174, 176  
Franklin, Michael 53, 55  
funeral 279

## G

Garzón, Luis Eduardo 15, 216  
geopolítica del conocimiento 258  
Gilroy, Paul 43, 59, 68  
grupo Soweto 25

## H

Hoscós 14, 191, 196, 204  
huellas de africanía 24, 26, 29

## I

identidad 276  
identidad cultural 274, 277  
identidades 282  
identidades raciales 25  
identidad étnica 9, 31  
identidad negra 24  
identidad raizal 13, 136, 140, 148  
invisibilidad 24, 44, 65

## L

Ley 70 26, 28, 34, 66, 100, 150, 180, 208, 242

## M

Medellín 16, 269, 271, 275, 288  
memoria 190, 197, 270  
mestizaje 11, 33, 44, 91, 95, 107, 113, 116, 125  
mestizo 23  
migrante 285  
migrantes 273  
mismización 69  
moreno 23, 72  
Mosquera, Juan de Dios 25  
Movimiento Cultural Saya Afroboliviano 71, 74  
Movimiento por los Derechos Civiles 229  
movimiento raizal 12, 135, 136, 138, 140, 147, 149, 152, 154  
movimiento Sons of the Soil 138  
muerte, rituales 281  
mujeres negras 298  
multiculturalidad 137  
multiculturalismo 168, 182  
música del Pacífico 12, 160, 174, 176, 177

## N

negridad 7, 9, 22, 24, 27, 28, 259  
negro 23, 44, 99, 123, 269  
Norte del Cauca 110, 111

## O

OCCRE 145  
Oficina de Control de Circulación y Residencia 139  
orichas 77

## P

Pacífico 8, 32, 66, 164, 165, 179, 211, 219  
patrimonialización 69  
PCN 27  
Plan de Acciones Afirmativas 217, 219, 222  
políticas identitarias 21  
problema racial 117  
Puerto Tejada 109, 122, 126

## R

racialización 244  
racismo 255, 256  
raizal 13, 137, 140, 142, 144  
raza 239, 256, 259  
raza negra 112  
Red Continental de Organizaciones  
    Afroamericanas 53  
relaciones raciales 111, 115, 255  
reparaciones 212  
Riohacha 193

## S

San Andrés 134, 146, 155  
santería 10, 76  
saya 72  
Seminario Continental sobre Racismo y  
    Xenofobia 53  
servicio doméstico 286, 288, 291  
Sierra Nevada de Gonawindua 201  
Smith-Cordoba, Amir 25  
S.O.S 138, 144

## T

trietnicidad 11, 92

## U

USAID 51

## V

victimización 52  
Viveros, Marino 110

## Y

Yungas 10, 70

## Z

Zapata Olivella 11  
Zapata Olivella, Manuel 10, 25, 87, 89, 91,  
    96, 98, 110

Este libro fue diagramado utilizando fuentes ITC Garamond Std a 10,5 pts,  
en el cuerpo del texto y arial narrow en la carátula.  
Se empleó papel propalibro beige de 70 grs. en páginas interiores  
y propalcote de 220 grs. para la carátula.  
Se imprimieron 300 ejemplares.

Se terminó de imprimir en Samava Ediciones en Popayán,  
en diciembre de 2013.





Este libro compila una serie de textos de diferentes autores como una muestra de las problemáticas y enfoques que constituyen hoy el campo transdisciplinario de los estudios afrocolombianos. En concreto, este libro busca hacer un aporte a este campo desde los siguientes interrogantes: ¿Cómo entender las relaciones entre la academia y la práctica política? ¿Cuáles los alcances teóricos y políticos de la noción de diáspora? ¿Cuál la singularidad de las articulaciones de la etnización en Colombia con respecto a países como Bolivia o Cuba? ¿Cuáles las características del pensamiento de dos grandes figuras afrodescendientes como Manuel Zapata Olivella y Natanael Díaz? ¿Cómo entender los alcances y límites de las políticas de la identidad en movimientos organizativos o en expresiones musicales? ¿Cuáles son algunas de cuestiones sobre la acción afirmativa? ¿Qué nos aportan teórica y metodológicamente abordajes de experiencias de la muerte, las corporalidades o las disputas de la alteridad en contextos urbanos?



Universidad  
del Cauca

Vicerrectoría de Cultura y Bienestar  
Área de Desarrollo Editorial

