

METRÓPOLIS Y PURITANISMO EN AFROCOLOMBIA

JAIME AROCHA RODRÍGUEZ

Profesor Asociado, Departamento de Antropología

Director Grupo de Estudios Afrocolombianos, Centro de Estudios Sociales (CES)

Universidad Nacional de Colombia

jarochar@unal.edu.co

RESUMEN A partir de la reforma constitucional de 1991, el constructivismo irrumpió en Afrocolombia, y con él, una moral doble de corte puritano: castiga la esencialización de las historias y culturas de las “poblaciones negras”, pero no la de la modernidad, fenómeno que considera deseable, irreversible y de larga duración.

El resultado consiste en versiones contraevidentes o estereotipadas de la lucha de esas “poblaciones” —mas no pueblos— en pro de la aplicación de la Ley 70 de 1993, la cual legitimó los dominios territoriales que la Carta de 1886 les negaba. Surgen, además, hipótesis como la del “neoracismo culturalista” para explicar el que la exclusión de esos grupos se perpetúe, no obstante que la reparación histórica hubiera sido normada.

PALABRAS CLAVE:

Afrogénesis, eurogénesis, multiculturalismo, inclusión étnica, Constitución de 1991.

ABSTRACT After the 1991 Constitutional reform, anthropologists and sociologists affiliated with constructivism strongly emerged in Afro Colombia. Applying puritanical double moral standards, they punish colleagues, for allegedly essentializing the history and culture of “black populations”. However at the same time, they exalt modernity as a desirable, irreversible and deeply rooted phenomenon. Part of their narratives lack empirical support and stereotype struggles by those ethnic people in favor of implementing Law 70 of 1993 which gave legitimacy to their ancestral territorial domains, which the 1886 Constitution failed to acknowledge. They further blame anthropologists interested tracing the bridge between Africa and the Americas for introducing “neoracist culturalism” and thus contributing to perpetuate social and economic exclusion of Afro Colombians. Explanations by these scholars are highly conspicuous, considering that they tend to deemphasize the importants of those mechanisms for historical reparation introduced by that constitutional reform.

KEY WORDS:

Constructivism, Essentialism, Multiculturalism, Ethnic Inclusion, Colombian Constitution of 1991.

METRÓPOLIS Y PURITANISMO EN AFROCOLOMBIA

JAIME AROCHA RODRÍGUEZ



EL AUGE ACADÉMICO DE LAS POBLACIONES NEGRAS

80

ANTES DE LA REFORMA constitucional de 1991, en la metrópolis y en la periferia, los estudios sobre Afrocolombia eran insignificantes. Desde entonces, organizaciones gubernamentales y neogubernamentales abrieron un creciente número de programas que abocaron esos estudios, los cuales, desde la metrópolis, incluyen movimientos sociales, entrada en la modernidad, ecología política, raza, discriminación y relaciones interétnicas de las *poblaciones negras*. En estas páginas aproximaré *una muestra* de esa producción académica metropolitana, a propósito de la cual mi uso de las letras itálicas ni es casual ni neutro. Tiene que ver con la preponderancia de un paradigma explicativo cuya denominación ha sido poco acogida en el Atlántico Norte, *euroindogénesis*. Se diferencia de la *afrogénesis*, según el deletreo que haré más adelante¹.

El estudio de la literatura consultada me ha puesto ante la propagación del “puritanismo constructivista”, el cual, por su doble moral, me parece emparentado con el que tratan de imponerle al mundo los *wasps* o blancos anglosajones protestantes². Consiste en catalogar como “pecaminosos” o “malos” a

1. “Ulrich Fleischmann (1993) fustigó a Robert Chaudeson porque desdenaba las huellas de africanía que ostentan las lenguas criollas que hoy hablan los pobladores de islas próximas al continente africano como Reunión y Mauricio. Chaudeson se declaraba partidario de la eurogénesis, es decir, de un paradigma de análisis que tiende a resaltar la herencia europea y a minimizar el impacto de los legados africanos. Al defender la afrogénesis, Fleischmann introduce datos afroamericanos y establece correlaciones muy directas entre el ejercicio de la resistencia que de continuo practicaron los esclavizados en busca de la libertad y la creación idiomática y cultural” (Arocha, 1996: 317).

2. En *Yo, Tituba, la Bruja Negra de Salem*, Maryse Condé (1999) hace un trazo profundo de esa digitalización

quienes hagan “grandes relatos” sobre aquellos fenómenos que —exceptuando la modernidad— puedan reiterarse durante períodos de larga duración. Quienes lo hagan pueden ser catalogados como “decadentes”, “oportunistas” o “fabulacionistas”. Tienden a omitir del léxico palabras como “ancestral”, “tradicional” y “ritual” o reemplazarlas por sus antónimos, con el fin de no sugerir que algo pueda permanecer o perpetuarse. Formulan sus explicaciones mediante giros condicionales que atestigüen lo efímero, lo opaco o lo borroso, y de manera diáfana debe proclamarse que lo escrito por los no constructivistas carece de valor. De ahí el “renacimiento esperanzador” acerca del cual habla Escobar (1999: 276). No hay disensos acerca de que la entrada a la modernidad sea destino ineludible de los pueblos étnicos, aún capaz de influir la escogencia del título de uno de los libros más comentados en este ensayo, *El final del salvaje*. La restitución de un término tan peyorativo para denominar a los pueblos “no modernos” y de un camino que se supone ineluctable es una muestra de una regeneración eurocéntrica, cuyo unanimismo quizás tan sólo haya sido igualado por el que primó durante los decenios de 1960 y 1970, cuando la teorización sobre la irreversibilidad e inminencia del salto del capitalismo al socialismo incluso logró que fueran casi indiferenciables los programas curriculares para enseñar antropología, sociología, historia y filosofía.

Ante la irrupción de estos umbrales para evaluar trabajos propios y ajenos, el libro *Identidades a flor de piel* es paradigmático por sus fórmulas para absolver los supuestos pecados de esencialización y naturalización. Una de ellas consiste en reemplazar las denominaciones étnicas por los apelativos que durante la Colonia se usaron para designar las castas (Cunin, 2003: 23); otra, optar por la “competencia mestiza” como la mejor alternativa para llevar a cabo investigaciones de terreno, y en el mismo sentido, “elegir el *buen* rol, el personaje *adecuado*, en función del contexto y los interlocutores” (33). Los subrayados anteriores obedecen a interrogantes que me suscitan el que la misma autora haya intentado darle continuidad a la propuesta de Guy Mussat (citado en Arocha, 1999) de estudiar el mestizaje a partir de las nociones de competencia y cambio de código lingüístico (Cunin, 2003: 105-110). Sin embargo, uno se ve obligado a preguntar cómo un observador puede llegar a adquirir las competencias que le permitan identificar no sólo los sentidos que rigen un contexto ajeno, sino las relaciones entre unos interlocutores desconocidos, y de ahí optar por un buen rol y un personaje adecuado. El que quizás estemos ante actos de fe y no de ejercicio empírico se deduciría de la dogmática a la cual se adhiere Cunin cuando caracteriza al mestizaje como “valoración de los intercambios

metropolitana mediante su enfoque sobre “el Maligno” entre los puritanos de Massachussets. En la contemporaneidad, esa orientación cognoscitiva toma la forma del eje del mal.

culturales, modernidad de los *matrimonios mixtos*, interpretación de las sociedades, etc.— [e] invención occidental y contemporánea” (24). Las palabras que subrayo son otra manifestación de un eurocentrismo capaz de pasar por alto fenómenos que rompen con esa idea estrecha de modernidad, como la exogamia de la familia lingüística tukano oriental: las mujeres deben unirse con hombres que hablen un idioma distinto al de ellas.

Por último, habría que considerar el homocentrismo extremo de la propuesta: “[...] la desaparición de [la] noción [esencialista de la naturaleza] es ostensiblemente diferente a negar la desaparición de una realidad biofísica, pre-discursiva y presocial si se quiere, con estructuras y procesos propios, que las ciencias de la vida tratan de entender [...]” (Escobar, 1999: 275)³. Me pregunto si una realidad con estructuras y procesos propios no es una esencia, y si algo tan complejo ha podido evolucionar en un ámbito “prediscursivo”, a no ser que uno reduzca *toda* la realidad discursiva al lenguaje gramatical y al mismo tiempo excluya la relevancia informativa del discurso de la comunicación no verbal. Esta opción que edita teorías poderosas de la antropología me hace recordar que, para Said (1996: 13), el “[...] poder para narrar, o para impedir que otros relatos se formen y emerjan en su lugar, es muy importante para la cultura y para el imperialismo, y constituye uno de los principales vínculos entre ambos [...]” (véase también Zaid, 2003).

Sin duda, esencializar para excluir es condenable. Sin embargo, la condena del procedimiento no debe inhibir su estudio, en especial, dentro de contextos bélicos neocoloniales como el que hoy vivimos en Afrocolombia. Ante esas coyunturas, los pueblos elaboran archivos de lo mejor que han conocido y pensado sobre sí mismos en calidad de fuentes beligerantes de identidad (Said, 1996). De ahí que la cultura entre a formar parte de los arsenales de las batallas, como hoy se puede apreciar en las pugnas que escenifica el Afropacífico entre bandejas paisas y encocaos de piangua; entre las rancheras de Helenita Vargas y marimbas y currulaos; entre edificios de marmolina con ventanas ahumadas y casas de “tulapuejta”. Es dentro de esas confrontaciones donde uno comprende otra de las aseveraciones tajantes de Said: “Entre las estrategias más corrientes de interpretación del presente se encuentra la invocación del pasado. Lo que sostiene esta invocación no es sólo el desacuerdo acerca de lo que sucedió, acerca de lo que realmente fue ese pasado, sino la incertidumbre acerca de si el pasado realmente lo es, si está concluido o si continúa vivo, quizás bajo distintas formas [...]” (1996: 35).

3. Stephen Jay Gould propone la explicación opuesta al resaltar el papel de la contingencia dentro del proceso evolutivo: “[...] quizás únicamente somos una idea tardía una especie de accidente cósmico, sólo una fruslería en el árbol universal de la evolución” (2001: 40).

En Colombia, la Constitución de 1991 le dio legitimidad a la opción de que los excluidos militaran en pro de su inclusión, a partir de esos archivos con lo mejor de sí mismos, y no en función del archivo hispanoamericano. Los nuevos repertorios con las historias y culturas afrocolombianas les sirven a quienes los aprehenden para mitigar las imágenes degradadas que el sistema educativo y los medios de comunicación de masas siempre han propagado. Al fin y al cabo, la degradación sociorracial consiste en actos pedagógicos que anteceden a las acciones militares (Arocha, 1987). En consecuencia, África figura cada vez más dentro de esencializaciones estratégicas (Restrepo, 2003a y b), ya sea porque hay académicos quienes hemos resaltado continuidades entre las culturas de los donantes de cautivos y las reinterpretaciones de la memoria africana que ellos hicieron en América; porque dirigentes del movimiento social se hayan apropiado de figuras como la de Nelson Mandela, mientras que otros hayan considerado que ser consecuentes con sus búsquedas puede consistir en iniciarse en la religión de los orichas, y por último, quienes desde sus localidades, y a partir de su imaginación, se inventan una África ahistórica que bien pueden representar pintándose de negro, poniéndose faldellines de flecos vegetales y exagerando el frenesí del baile.

Para la euroindogénesis, esas opciones son peligrosas en lo político (Cunin, 2003: 30; Wade, 1997: 18-20). No obstante, es conspicuo que desde la metrópolis se fabule una nueva amenaza, el “neorracismo cultural”, pero se diga poco de las formas de intimidación que sí se han enseñoreado de las regiones de sus estudios en ambos litorales: conflicto armado como medio de destierro territorial, difusión de cultivos de uso ilícito y megaproyectos para modernizar las comunicaciones terrestres, acuáticas y aéreas que para nada han contado con las formas de producción sostenible o las territorialidades de los pueblos étnicos de esas regiones (Arocha, 1998).

En este ensayo trato de evitar las subvaloraciones implícitas en los conceptos de “conocimiento experto” y “saber local”. Para ello, recuerdo que José Saramago inicia su novela *El hombre duplicado* con un epígrafe que toma del *Libro de los Contrarios*, “El caos es un orden por descifrar”. Los académicos descifran el caos mediante la “nética”, consistente en el conjunto de mensajes cuyo sentido depende de reglas epistemológicas acerca de las cuales su comunidad se ha puesto de acuerdo. Entre tanto, los sujetos de las investigaciones académicas descifran el caos mediante la “némica” o conjunto de mensajes redundantes para ellos y cuyos significados pueden llegar a ser accesibles para los académicos y para otras personas, luego de que estos últimos identifiquen y deletreen las reglas mediante las cuales esos emisores definen el sentido⁴. La

4. Esta conceptualización combina la visión de Harris (1980: 32-34) con las nociones de codificación y redundancia que propuso Gregory Bateson (1991: 427-498).

operación inversa también es posible, pero en especial deseable, como puede apreciarse por la vinculación de “coinvestigadores” de la base afrodescendiente con los proyectos académicos de investigación.

HACE YA CASI VEINTE AÑOS Nina S. de Friedemann hizo un balance sobre los “estudios de negros” en Colombia, desde los inicios de la profesionalización de las ciencias sociales en el país hasta mediados del decenio de 1980⁵. A ese arqueo lo tituló “Estudios de negros en la antropología colombiana”, y resaltaba la escasez de enfoques desde la antropología, la historia, la sociología y la crítica literaria sobre el devenir histórico y sociocultural de quienes descendieron de los cautivos traídos desde África occidental, centro-occidental y central. Comparando ese acervo con el que para entonces ya existía sobre los indígenas, de Friedemann enunció la hipótesis de que el ostensible vacío que ella identificaba respondía a patrones arraigados de la discriminación que ella denominó “sociorracial”. Sistematizó las nociones de “estereotipia” e “invisibilidad” para caracterizar las peculiaridades de esa forma de exclusión sociopolítica, sugiriendo al mismo tiempo que se trataba de hábitos profundamente arraigados que se remontaban a los mecanismos que los europeos instituyeron para elaborar la imagen de los “negros” aun antes del inicio de la trata transatlántica. En efecto, ella se acercó a la epistemología mediante la cual los historiadores imperiales ocultaron la complejidad política de los estados subsaharianos y congolese que aparecían en los crónicas tempranas de musulmanes y europeos, respectivamente. Se detuvo en el caso de Mali, uno de cuyos soberanos más conocidos —Mansa Musa— fue europeizado, y su figura, progresivamente blanqueada. Con respecto a la estereotipia, hizo énfasis en el papel que desempeñaron los evolucionistas seguidores de Herbert Spencer de finales del siglo XIX para propagar y consolidar la idea de que la inmunidad al dolor, la fortaleza muscular, la libidinosidad, la indolencia y la incapacidad tanto de pensamiento abstracto como de emociones superiores dizque eran defectos innatos entre la gente de “raza negra”.

Analizó la traducción y transferencia de esa “nética” a Colombia mediante enfoques sobre la literatura de “negros” y sobre “negros”, profundizando las opciones que intentaban contrarrestar los discursos y prácticas de la discriminación, así como la oposición de la cual fueron objeto encarnizado. Terminaba llamando la atención sobre las urgencias académicas, políticas y éticas de hacer visibles a los negros, dilucidar los mecanismos de desposesión territorial y discriminación de los cuales eran objeto y contribuir a reparar las violaciones a las cuales habían estado sometidos desde tiempos coloniales.

5. Este es el sentido de la noción de africanía que el paradigma afrogenético emplea desde que Fernando Ortiz la introdujo.

Hace cuatro lustros era imposible vaticinar la reforma constitucional iniciada a finales del mismo decenio con el proceso de paz como requisito para la desmovilización de los guerrilleros del Movimiento Diecinueve de Abril, M-19. Tampoco, que la Asamblea Nacional Constituyente fuera a involucrar a representantes de agrupaciones sociales tan diversas, cuyo común denominador consistía en haber sido excluidas de la participación democrática.

No obstante la oposición, la carta política que esos grupos contribuyeron a redactar introdujo tres modificaciones significativas para el propósito de este artículo: el reconocimiento y legitimación de la índole pluricultural y multiétnica de la nación colombiana; la reconceptualización del ambiente en calidad de patrimonio futuro; y la democracia participativa. Dentro de ese marco, es relevante el que hubiera sido posible incluir un artículo que, pese a su transitoriedad, por primera vez en la historia nacional permitiera pensar en una reparación histórica para los descendientes de quienes habían sido capturados en África con destino tanto a la trata como a la preservación de la población indígena.

Una comisión especial cuya membresía definió el mismo artículo transitorio 55 redactó el instrumento jurídico que se transformaría en Ley 70 de 1993, luego de complejos avatares de diseño y gestión que están por deletrearse. Esa ley recogió buena parte del clamor que expresaban organizaciones de la base, académicos y miembros de organizaciones neogubernamentales en cuanto a que el carácter étnico de las “comunidades negras” correspondía con modelos que delineaban las convenciones de la Organización Internacional del Trabajo (107 de 1957 y 169 de 1989), con respecto a los pueblos nativos u originarios (véase Triana Antorveza, en Arocha, 2000; Sánchez, 2001: 23). En consecuencia, a los afrocolombianos les brindó los instrumentos jurídicos necesarios para (i) ejercer dominio real sobre territorios de los cuales habían sido excluidos mediante la legislación de baldíos y otras normas agrarias, no obstante el que sus antepasados los hubieran humanizado desde mediados del siglo XVI; (ii) salvaguardar sus acervos culturales y ambientales; (iii) participar en decisiones políticas sin tener que estar afiliados con los partidos que los habían excluido del juego democrático, y (iv) introducir reformas educativas que permitieran ampliar la tolerancia social y combatir la estereotipia que legó el evolucionismo, dando legitimidad a los aportes culturales, políticos, artísticos e históricos de los afrocolombianos.

Sin duda, estas transformaciones han contribuido a la permeabilidad de los linderos académicos, a la horizontalidad de las relaciones y al número significativo de obras metropolitanas que, en especial, las prensas del Instituto Colombiano de Antropología e Historia han puesto a circular. No obstante estos logros, persisten interrogantes alrededor de las maneras de contar a los

diversos y de los antecedentes e índole de la reforma constitucional de 1991. Me referiré a esos asuntos luego de resumir los paradigmas dominantes.

HOY POR HOY, CUATRO PARADIGMAS

Cuatro paradigmas inspiran o influyen la investigación sobre los afrocolombianos, su historia y su cultura.

1. **LA AFROGÉNESIS** es de carácter diacrónico, con manifiesto interés por las expresiones contemporáneas del puente que unió a África con América, calificando las reinterpretaciones de la memoria africana que persisten más que todo en función de su papel dentro del ejercicio de la resistencia contra la esclavización. Especifica las particularidades que ostenta la “Gran Colombia” con respecto a otras Afroaméricas, porque allí no peleó el sistema de plantaciones azucareras, pero sí la minería y otras formas de extracción. A esas particularidades hay que añadir los efectos del Tribunal de la Inquisición, la disminución significativa en la importación de bozales que tuvo lugar desde la segunda mitad del siglo XVIII, de las reformas borbónicas y del código negro de finales del siglo XVIII (Arocha, 1998). De otra manera, no es fácil explicar la ausencia de africanías tan diáfanas como las del candomblé bahiano y la santería cubana, así como la persistencia de la discriminación sociorracial, mediante los cálculos análogos que caracterizaron el sistema de castas coloniales. Mantiene posiciones críticas frente a las nociones de mestizaje e hibridación, utilizando en su reemplazo las de blanqueamiento y de cacharreo o bricolaje. Entre sus temas preponderantes figuran el de las violencias rurales, el conflicto étnico y los mecanismos de resolución dialógica de las desavenencias homoétnicas y heteroétnicas, debido a que considera que la discriminación sociorracial y la exclusión territorial de los afrodescendientes hacen parte de aquellos conflictos no resueltos que figuran entre las causas fundamentales de la guerra contemporánea. Se apoya en los centros académicos que hacen parte del Programa Unesco “La Ruta del Esclavo” —Universidad de York (Canadá), la Universidad de Alcalá, con su Cátedra Unesco sobre la Africanía, Universidad de Cocodí (Costa de Marfil), el Centro para la Investigación de la Civilización Bantú (CICIBA), el Centro de Estudios de Asia y África del Colegio de México, el Programa La Tercera Raíz de México, la Universidad de Costa Rica, la Fundación Fernando Ortiz de La Habana, el Centro Cultural Fernando Ortiz de Santiago— y en el Centro para el Estudio de la Diáspora Africana en Europa y América Latina de la Universidad de Ámsterdam, alrededor del cual confluyen varias universidades del Viejo Continente y de América Latina. Buena parte del énfasis de su trabajo ha

consistido en la cooperación Sur-Sur, mediante la revista *América Negra*, cuya publicación, por diferentes razones, se suspendió desde el fallecimiento de Nina S. de Friedemann en octubre de 1998.

- 2. LA EUROINDOGÉNESIS** es un paradigma más bien de carácter sincrónico, con énfasis particulares en las nociones de mestizaje e hibridación para explicar la identidad de las “poblaciones negras” de Colombia. Involucra casi a la totalidad de los aportes metropolitanos y la mayoría de los periféricos. Recalca que en América Latina la discriminación se ejerce menos por las pertenencias étnicas y más por las raciales, a partir de cálculos digitales que no llegan al extremo de aplicar las normas de hipodescendencia que sí se utilizan en América del Norte. Dadas las alertas con respecto a la esencialización, se mantiene alejada de África y de las posibles persistencias, mas no de Europa y de las raíces y permanencias de la modernidad, ampliada mediante la globalización. Se centra en el estudio de movimientos sociales, ambientalistas y religiosos para comprender los procesos de etnización y entrada a la modernidad que brotan con la reforma constitucional de 1991. También ha incluido temas que podrían verse como banales, la historia de las grandes orquestas tropicales del siglo xx (Wade, 2002) y el reinado de belleza en Cartagena (Cunin, 2003). Poco dado al análisis del cimarronaje y otras formas de resistencia ejercidas desde la Colonia, más bien toma como punto de partida la abolición oficial de la esclavitud del 21 de mayo de 1851. Tampoco privilegia las explicaciones de la guerra contemporánea (Wouters, 2001), no obstante el que con celeridad ésta haya incorporado a las áreas de población negra objeto de interés para el paradigma. Lo integran vertientes francesas, noreuropeas y norteamericanas que han desarrollado sus investigaciones mediante convenios con el Instituto Colombiano de Antropología e Historia, el Centro de Investigaciones en Desarrollo de la Universidad del Valle, la Universidad de los Andes y organizaciones de la base del Pacífico sur y el Chocó. Desconozco cualquier vínculo que los adherentes de este paradigma tengan con universidades africanas, y los que hayan hecho con otras de América Latina tienden a excluir la dimensión histórico-cultural de larga duración (Escobar, 2004).
- 3. ANTROPOLOGÍA JURÍDICA.** De índole más bien pragmático, a sus adherentes les ha incumbido el carácter de pueblos étnicos que han identificado entre los afrocolombianos de las áreas rurales de ambos litorales, pero que el Estado ha tratado de desconocer, aun después de que entrara en vigencia la Ley 70 de 1993 (Sánchez *et al.*, 1993). Sus practicantes más que todo son colombianos, pese a que ha habido posiciones metropolitanas que han resultado fundamentales a la hora de iniciar el proceso de titulación, como sucedió con la del antropólogo Shelton Davis del Banco Mun-

dial sobre el Programa Nacional de Manejo de Recursos Naturales. Con seguridad, esos intereses seguirán ampliándose a medida que la industria humanitaria internacional profundice sus vínculos con las gestiones en pro de los derechos humanos y del derecho internacional humanitario. Del mismo modo, es predecible que del énfasis central que ha consistido en el apoyo a los consejos comunitarios para que logren la titulación colectiva que contempla la ley en mención, pasen a trajinar con las formas propias de derecho acerca de las cuales sus colegas indianistas ya llevan una larga tradición. Tal sería el caso de las némicas afrocolombianas sobre delitos, contravenciones y castigos o de las acciones de tutela y cumplimiento que las organizaciones de la base interponen ante el Estado porque los y las afrocolombianas sean víctimas de discriminación laboral o de la expulsión violenta de sus territorios. En este sentido, al movimiento social le corresponden campañas que demuestren que muchas de las violaciones sociales, políticas y territoriales que han experimentado los indígenas también se han dado contra los afrodescendientes, sin que hayan motivado las movilizaciones nacionales e internacionales de carácter multitudinario que sí han tenido lugar para casos como el de los indígenas uwa.

88

4. **PASTORAL AFROCOLOMBIANA.** De índole evangelizadora, este paradigma nace de la Afroteología y la Teología de la Liberación (Quintero, 2005). Ejerce mayor tolerancia hacia las expresiones religiosas afroamericanas y manifiesta especial interés ante la presente coyuntura, la cual interpreta y busca solucionar, en especial, apelando a la historia y la antropología. Incluso, parecería que el uso y aplicación de la jerga de esas disciplinas para hacer los sermones crea barreras de comprensión con la feligresía. Hoy se realizan estudios para averiguar si sus promotores y practicantes han incorporado elementos de esas teologías y liturgias afroamericanas tradicionales y contemporáneas (Quintero, 2003). Tal es el caso de (i) el estatus que le reconocen a la Virgen María a la hora de persignarse, cuando recitan en el nombre del Padre, llevando la mano derecha a la frente; en el nombre de la Madre, llevando la mano al pecho; del Hijo, hombro izquierdo, y del Espíritu Santo, hombro derecho; (ii) el valor que otorgan a símbolos como el del canalete a la hora del Ofertorio; (iii) las danzas que sacerdotes, fieles y ayudantes ejecutan a partir de ritmos “afros” de ambos litorales, y (iv) nuevas nociones de pecado: ejercer la discriminación y permanecer ajeno a la guerra y sus consecuencias más graves, como la desterritorialización de los pueblos étnicos y la subsiguiente persecución y destierro (Arocha, 2002). A este paradigma se vinculan sacerdotes africanos, europeos y colombianos, quienes han estudiado teología en prestigiosas universidades europeas y colombianas.

Pasando ya a los temas que ilustran diferencias entre metrópolis y periferia, en primer lugar enfoco el problema de los censos y las encuestas, para continuar con el del multiculturalismo.

DEMOGRAFÍA DE LOS AFROCOLOMBIANOS

Al reconocer que la nación colombiana siempre había sido multiétnica y pluricultural y que era posible hacerles reparaciones a los pueblos excluidos de la nacionalidad, la Constitución Política colombiana de 1991 originó la necesidad de identificar y contar a esas personas. Para el censo de 1993, la tarea se resolvió pidiéndole al encuestador que le preguntara al encuestado cuál era su afiliación étnica. La respuesta era fácil si el interrogado era antropólogo o indígena, quizás los únicos ciudadanos de verdad familiarizados con las nociones de etnia y afiliación étnica. Los primeros, porque habían inventado los conceptos; los segundos, porque de tanto oírlos, los habían aprendido, recordando, además, que una cosa era como ellos se llamaban a sí mismos, otra como los llamaban sus vecinos y otra muy distinta como lo hacían los eurodescendientes. Fue así como hubo subregistro del número de personas que, además de los indígenas, se reclamaban diversas en su cultura e historia.

El primero en cuestionarse de manera sistemática cómo contar a los diversos fue el equipo que formó el Centro de Investigaciones y Documentación Socioeconómica (CIDSE) de la Universidad del Valle con el Institut de Recherche pour le Développement (IRD) de Francia. Su investigación *Movilidad, urbanización e identidades de las poblaciones afrocolombianas en la región del Pacífico* desarrolló una metodología con óptimos niveles de confiabilidad estadística. Los instrumentos para dar cuenta de la población negra de Cali son refinados desde la solución a los problemas cartográficos que presentaban las áreas que se han catalogado como “subnormales”, las cuales albergan buena parte de las distintas olas de inmigrantes, hasta la redacción de las preguntas sobre pertenencia étnica, pasando por las de las trayectorias de migración y trabajo. El resultado consiste en la investigación más fiable sobre las características demográficas y socioculturales de los afrocolombianos de Cali (Barbary, Bruynel, Ramírez y Urrea, 1999).

Estas experiencias desembocaron en que a esa entidad la consultara el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) acerca de cómo perfeccionar el conteo de miembros de minorías étnicas, con miras a diseñar el próximo censo nacional. Para el caso de la etapa 110 de la Encuesta Nacional de Hogares, el equipo del CIDSE estuvo de acuerdo con que el reclutamiento se hubiera hecho usando cuatro fotografías,

[...] de un hombre negro vestido con camisa y corbata, de aspecto adulto joven que podría identificarse con un perfil profesional; la de una mujer negra-mulata entre 20 y 30 años; la de una mujer que podría caer en un fenotipo “mestizo”; y la de una mujer de fenotipo “blanco”. Las dos últimas mujeres en el mismo rango de edad de la primera, y cualquiera de las tres podría ser profesional. Los cuatro personajes (el hombre y las tres mujeres) bien vestidos, además de ser atractivos en términos de belleza física. Cada fotografía estaba [...] numerada de 1 a 4, con la opción 5 para quien decidía que ninguna de las cuatro fotos se acercaba a su apariencia fenotípica. La tasa de respuesta en este módulo en las 13 áreas metropolitanas en su conjunto fue superior al 95%; es decir, que los miembros de los hogares se autoclasificaron y clasificaron a los demás miembros en esa magnitud, lo cual indica la eficacia del procedimiento utilizado [...] (Urrea *et al.*, 2004).

Al mismo tiempo que los autores presentan un cuadro aterrador de la discriminación contra los afrodescendientes, fustigan las encuestas que se basan en categorías como las de “afrodescendiente”, “afrocolombiano” o “afrocolombiana” porque “[...] no existe a escala nacional en la sociedad colombiana de hoy, un sentimiento de pertenencia étnica *compartido y libremente* declarado por grupos significativos de población [...]” (Urrea, 2001). Sostienen además que en Brasil tanto el Instituto Brasileño de Geografía y Estadística como las organizaciones de la base afrodescendientes adhieren a procedimientos de percepción y autopercepción fenotípicas, y además insisten en que se sigan usando categorías como las de “preto”, “pardo” y “branco” (8). Sin embargo, es necesario tener en cuenta que en ese país no se dio el vacío que —desde la segunda mitad del siglo XVIII, y exceptuando a Cuba— sí tuvo lugar en el léxico sociorracial que empleaban los miembros de las antiguas colonias españolas. La pérdida afortunada de la terminología pigmentocrática dependió de las reformas borbónicas y la disminución significativa en la importación de bozales que tuvo lugar a partir de 1775. En este sentido, no es extraño que historiadores como Reid Andrews se hayan preguntado cómo fue que durante el siglo XIX desaparecieron los “negros” y “negras” de Argentina. Al absolver tal pregunta, ese historiador demostró que además de quienes habían caído víctimas de las guerras de independencia, las palabras que nombraban a esas personas habían ido desapareciendo de los documentos oficiales. Por su parte, en Brasil operaba otra estructura legal y la trata atlántica se prolongó hasta finales del decenio de 1880. Así, la terminología pigmentocrática no entró en las mismas formas de desuso que ocurrieron en el resto de América Latina.

De manera más específica, en el litoral del Pacífico colombiano, a los nombres de mulato o mulata, zambo y zamba los fueron reemplazando los de *renaciente* y *libre*, a medida que cautivos y cautivas se automanumitían y obtenían la libertad. No obstante, pasarían varios años antes de que esos etnónimos

llegaran a las grandes ciudades con los inmigrantes o salieran de los libros de antropología e historia para conocerse mejor en el léxico cotidiano (Almario, 2001). Entonces, en 1993 no era posible que quienes diseñaron los cuestionarios para el censo de ese año hubieran incluido preguntas como ¿es usted libre? o ¿es usted renaciente?

No dudo de que palabras como afrodescendiente o afrocolombiano aún no son fieles a los sentimientos de pertenencia étnica compartidos y explícitos a los cuales se refieren los investigadores del CIDSE. Empero, la experiencia que nos brindó el *Estudio socioeconómico y cultural de la población afrodescendiente que reside en Bogotá* señala que sí es posible captar tales sentimientos considerando etnónimos como los ya mencionados de “libre” y “renaciente” o los nuevos que la gente ha ido introduciendo en las ciudades, como *afros*, *niches*, o los de sus respectivas colonias, *paimadoseño*, *guaripereño* y *magüiseño*, entre otros (Arocha *et al.*, 2002). Nuestra elección implicó complementar el adiestramiento de encuestadores y encuestadoras con sesiones referentes a la historia de Afrocolombia y los motivos de las respectivas ambigüedades del léxico. De ese modo, nuestra encuesta se ajustó a los requisitos del Convenio 169 de la OIT. Ratificado en mayo de 1991 por el Congreso de la República (Sánchez, 2001: 23), ese acuerdo requiere que a los pueblos étnicos se les cense de acuerdo con sus etnónimos, y más aún que, en caso de duda, miembros de la comunidad en cuestión validen la alternativa por la cual opta el encuestado.

ASIMETRÍAS EPISTEMOLÓGICAS

A quienes adhieren a la euroindogénesis parecía que poco les ha concernido ese convenio, y persisten en usar la terminología pigmentocrática. Wade (1997: 18) justifica su escogencia argumentando que “[...] el concepto de raza no sólo es útil sino necesario, puesto que emplear otros términos eufemísticos puede, realmente, enmascarar los significados de los que dependen de las identificaciones raciales. Para combatir el racismo, uno tiene que darle nombre a estos significados, no esconderlos bajo el disfraz de otros términos”. Pese a esta intención laudable, ¿por qué ese autor entonces usa el etnónimo “indígena” y no el término racial “indio”? Casi todos los académicos metropolitanos reseñados optan por la misma asimetría, la cual amplían racializando la “cultura negra”, pero etnizando la “cultura indígena”. Incluso, al delimitar distintas “naturalezas”, Escobar (1999: 292, 293) se refiere a los modelos de “naturaleza orgánica” que mantienen los vínculos entre lo “[...] biofísico y los mundos humanos y sobrenaturales [...]” que —por el contrario— la naturaleza capitalista y la tecnonaturaleza sí han escindido. Su categoría es generosa con los pueblos nativos de diferentes lugares del planeta, pero tan sólo se refiere a los renacientes del Pacífico sur de pasada y para insistir en el carácter cambiante de los mode-

los que originan (294). Esta preferencia es consecuente con el carácter efímero que ese autor atribuye a las identidades que reelaboran las “[...] comunidades de la diáspora africana [...] por otros caminos (Hall, 1990: 399)”: el África no como tierra ancestral, sino en lo que se convirtió en el Nuevo Mundo, con la mediación del colonialismo. Esta narración se realiza en dos contextos: aquel de la presencia europea y euroamericana —un diálogo de poder y resistencia, reconocimiento inevitable e irreversible de la modernidad—; y el contexto del “Nuevo Mundo”, en donde el africano y el europeo siempre se criollizan, donde la identidad cultural se caracteriza por diferencia, heterogeneidad e hibridación” (Escobar, 1999: 227). Mientras que el mundo de los negros es efímero, al de la modernidad sí puede vérselo no sólo como inevitable e irreversible, sino con profundas raíces de larga duración:

[...] Como lo demostró Foucault vívidamente, todos los desarrollos son aspectos de la emergencia de “Hombre” como estructura antropológica y fundamento de todo conocimiento posible. Con la economía, el “Hombre” quedó atrapado en una “analítica de la finitud”, un orden cultural en el cual estamos condenados eternamente a trabajar bajo la ley férrea de la escasez, un orden cultural que se remonta a la separación entre la naturaleza y la sociedad con particular virulencia. Esta separación es uno de los aspectos esenciales de las sociedades modernas [...] (Escobar, 1999: 287).

Deduzco que esta epistemología acepta la esencialización de la modernidad y la de los modelos indígenas de naturaleza orgánica, mas no la de los “negros”. En una publicación posterior se palpa este contrasentido cuando el mismo antropólogo persiste en su noción de lo “negro” aplicado a la gente y sus culturas (Escobar, Grueso y Rosero, 2001a: 50-68), pero renglones más abajo uno de sus más cercanos colaboradores del movimiento social habla de “afrodescendientes” (70, 71), y de “[...] pueblos [...] no en el sentido coloquial [...] sino también en el sentido cultural, pero fundamentalmente político [cuya identidad debe ser protegida en calidad de derecho...] a partir del Convenio 169 de la OIT y de la Constitución del 91 [...]” (Escobar, Grueso y Rosero, 2001b: 91, 92).

El que la antiesencialización se aplique de preferencia a los pueblos étnicos se deduce del trabajo de Elisabeth Cunin, quien sugiere recuperar la terminología pigmentocrática de la Colonia:

Las relaciones interétnicas constituyen un caso particular de las relaciones raciales y no su negación culturalista [...] Es por esta razón que no cederé al uso corriente que transforma una apariencia aproximada y socialmente construida en categoría de pertenencia, para la cual el sustantivo, escrito con mayúscula, conlleva la idea de una identidad que sería “natural” e incuestionable. Contra esta escritura consensual y políticamente correcta, emplearé sin mayúscula, pero entre comillas, los términos “negro” y sus derivados

“mestizo”, “mulato” y “moreno” [los cuales] estarán movilizados de manera relativa entre más/menos “negro” y más/menos “blanco” (2003: 23).

La socióloga francesa complementa estas ideas añadiendo que:

[...] contrariamente a países como Cuba o Brasil y a ciertas tendencias contemporáneas, oportunistas, que glorifican una pretendida autenticidad “afro”, Colombia, sobre todo en la región Caribe, liberada más tempranamente de la esclavitud, no cuenta con una herencia histórica y cultural constitutiva de una identidad particular y movilizable con fines políticos. [Según Wade, 1997: 69, y Losonczy, 1997: 262-263]. No hay prácticas similares al culto de los orishas, a los rituales de santería, ni al baile de capoeira: los “negros”, que no poseen las características —presentadas como— evidentes de la cultura “negra” de Cuba o de Brasil y con una historia “perdida” en África y fragmentada por la esclavitud, tienden a ser vistos más fácilmente como ciudadanos colombianos (2003: 37, 38).

Reitero que en Colombia la sutileza de las africanías obedece a una historia particular de cautivos forzados a trabajar dispersos en las minas de oro, a unos tribunales de la Inquisición que se ensañaron contra los africanos y sus descendientes, y a la disminución del tráfico de bozales a partir de 1750. No obstante, hay africanías cuya persistencia quizás algún día merezcan una respuesta desde la euroindogénesis que vaya más allá de la capacidad de fabulación que escritores como Cunin atribuyen a los científicos sociales no afiliados con su manera de hacer ciencia social. Insisto en que en el Caribe insular y en todo el litoral del Pacífico el Prometeo de los akanes de Ghana y Costa de Marfil aún se perpetúa. El medio consiste en las historias que abuelos y abuelas aún les cuentan a sus nietos. En ellas no sólo permanece el nombre del mismo héroe de fanties y ashanties —Ananse, Anancy, Miss Nancy o Anansio, entre los culimochos de Mulatos (Arocha y Rodríguez, 2002)—, sino los argumentos y moralejas (Arocha, 1999). La persistencia de africanías como las de la estética del peinado y la culinaria en Bogotá ha sido demostrada en función del papel que tales reinterpretaciones de la memoria africana en América han desempeñado en el ejercicio de la resistencia contra la esclavización y en la reconstrucción sociocultural de los desterrados por la guerra (Godoy, 2002; Vargas, 2003). La búsqueda e identificación de esos rasgos requiere no sólo un marco de referencia comparativo, sino aproximaciones metodológicas menos rudimentarias. Las miniaturas se hacen con pinceles de crin de caballo, no con brochas para echar vinilo a las paredes.

Sin duda, Wade ha ratificado que no le interesa estudiar las africanías, pero no apostata de ellas, y en cambio —sin sustento empírico— propaga algunas esencias perturbadoras, (i) la capacidad de los blancos para perpetuar la estereotipia sexual sobre negros y negras, y (ii) la de la docilidad de los últimos.

[...] Si miramos por un momento hacia las imágenes de la sexualidad negra, vemos que se ha argumentado (Bastide, 1961; Hernton, 1965) que el atractivo sexual de la mujer negra proviene de la relación histórica de dominación en sí: desde que el hombre blanco pudo “usar” a la mujer negra *sin responsabilidad*, ella se convirtió en el *objeto sexual perfecto* [...] Creo que estos argumentos, aquí algo caricaturizados, tienen algo de verdad, aunque [...] en todo caso, estoy poco dispuesto a reducir completamente la fascinación por la sexualidad negra a unas relaciones políticas subyacentes. En la misma forma que Taussig (1987) ha sostenido que los poderes de curación de los chamanes son en parte proyectados sobre los indígenas de las selvas de las tierras bajas por otros pueblos, a mí me parece que los negros en África o los traídos al Nuevo Mundo *tenían ciertas características culturales que los hacían buenos semilleros para el cultivo de las ideas que la sociedad colonial blanca tenía de sí misma* [...] (1997: 299, los subrayados son míos).

Queda esencializada la pasividad de los “negros en África o los traídos al Nuevo Mundo”, sin aportar evidencia empírica y haciendo caso omiso de trabajos que la cuestionarían (Maya, 1992, 1996; Spicker, 1996). Algo similar sucede con “la desorganización de los negros”, cuando Cunin describe la Asamblea General de las Asociaciones “Negras” de la Costa Caribe que se celebró en Cartagena, entre el 6 y 7 de noviembre de 1997, afirmando que “[...] la pausa para el almuerzo fue lo único unánime antes de volver a debatir los horarios de la tarde [...]” (2003: 59).

Desde esta perspectiva, la euroindogénesis contribuye a perpetuar aquella esencia que originó el eurocentrismo desde que tomó fuerza la trata esclavista. Como lo demostró de Friedemann en el balance ya mencionado, consiste en resaltar la afiliación racial de los “negros”, en ocultarlos argumentando que sus culturas son mestizas y soslayando la capacidad de esas personas para elaborar versiones verbales o escritas de larga duración sobre su propio pasado. La reiteración contemporánea tampoco es tan reciente, como puede apreciarse al leer el acta número 2 de la Subcomisión de Identidad Cultural de la Comisión Especial para las Comunidades Negras, responsable de lo que más tarde sería la Ley 70 de 1993. Fechada en febrero 2 de 1993, el documento recoge la reacción airada de los comisionados de la base afrodescendiente contra la reincidencia que aparecía en un documento que un antropólogo del Instituto Colombiano de Antropología había leído en la sesión anterior de esa subcomisión, además poniendo en duda algunos de los reclamos territoriales que para entonces se discutían. Cito aquí parte de las palabras del abogado Pastor Murillo:

El debate sobre Identidad Cultural está ligado necesariamente a la noción de territorio [...]. La noción de afro tiene para nosotros mucha relevancia, a pesar del desconocimiento de algunos antropólogos de la conexión histórica que existe entre África y nuestra presencia. No aparecimos por arte de magia,

sino nuestra situación responde a unas circunstancias históricas muy claras [...] somos americanos, pero también es claro que tenemos una ascendencia africana, reflejada no sólo en la pigmentación, en el color, sino en nuestra particular cosmovisión y manifestaciones culturales. Por consiguiente, como se evidencia en el texto que acabamos de leer, hay un total desconocimiento de esa realidad histórica que debe profundizarse y debatirse (Comisión Nacional Especial para las Comunidades Negras, 1993: 183).

Complementada con el dato demográfico referente a que en Colombia los afrodescendientes son más del 20% de la población, la misma esencia le ha servido al actual gobierno para argumentar que a “los negros” no se les debe tratar como a minorías étnicas. Este punto de vista requirió, por ejemplo, que el Centro de Estudios Sociales de la Universidad Nacional de Colombia le mandara al Ministerio de Educación un memorando, aclarando que el concepto de minoría no dependía tan sólo de porcentajes de población, sino de la exclusión social y política, y que había muchos pueblos afrocolombianos cuyas culturas se apartaban del molde nacional mestizo, así aquí no hubiera ni cultos a los orichas, ni capoeira.

Otra fuente de desacuerdo entre afrogénesis y euroindogénesis consiste en los antecedentes y consecuencias de la reforma constitucional de 1991. Son fundamentales cuestiones como la relacionada con el conflicto territorial: ¿impuesta a partir del indianismo?

¿REFORMAS IMPUESTAS?

Al contrario de la versión francesa de la euroindogénesis, la norteamericana de Arturo Escobar ve con buenos ojos la intersección entre cultura y territorio que reivindica la Ley 70 de 1993. No obstante el papel que le reconoce a la reforma constitucional de 1991, hace énfasis en las nuevas versiones del paisaje que surgen a partir de la desesencialización de la naturaleza. De hecho, como ya lo escribí, se congratula porque el movimiento social teorice acerca de la identidad y el espacio, como lo hacen los creadores metropolitanos de los estudios culturales y la ecología política. Es “negrooptimista”⁶ con respecto a las reelaboraciones de la modernidad y de los conceptos que ha desarrollado el movimiento social. Tal es el caso de “territorio-región”, proyecto de vida y proyecto político (Escobar, 1999: 261, 263; 291-301).

6. En un ensayo reciente, Olabiyi Yai (2004) critica a la corriente “afropesimista” porque privilegia la “[...] letanía de pobreza, sida, guerras civiles o étnicas [...] sobre narrativas acerca de] las múltiples fuerzas y formas de resistencia, pacífica pero obstinada, a los proyectos de muerte [en África...]”. Una variación de ese término —negropesimismo— y su opuesto negrooptimismo tendrían que introducirse con respecto a las contribuciones de la academia metropolitana, la mayoría de las cuales pertenecen a la eurogénesis, la cual, como ya dije, rechaza la noción de afrocolombianos, pero adopta la de indígenas y no de indios.

Pese a que, en notas de página, Escobar (1999: 252) advierte que su trabajo ha privilegiado al Proceso de Comunidades Negras del Pacífico sur, en los textos principales hace caso omiso de su propia advertencia y generaliza para todo el litoral. Asimismo, no complejiza la composición de un movimiento que además de los universitarios con quienes colaboró de cerca incluyó a otros letrados y a los etnosabios de los ríos. Quizás profesionales de las ciencias sociales como Libia Grueso y Carlos Rosero sí hayan captado el sentido de su nética y la hayan aplicado. Sin embargo, es muy posible que el resto de los miembros haya estado por fuera de esos ejercicios epistemológicos y haya terminado escindiéndose de la élite letrada para tratar de formar organismos para ellos más representativos, como la Federación de Consejos Comunitarios (Bravo, 2003).

La inclusión de otros protagonistas y de otras regiones habría generado información más realista que quizás le habría dado mayor “sustentabilidad temporal” a los diagnósticos de Escobar. Es verdad que ha crecido el número de biólogos que han dejado de percibir los sistemas de producción de los afrocolombianos como atrasados, y hoy los ven como sostenibles. O de antropólogos que han abandonado la idea de que las comunidades negras carecen de conocimientos y se han convencido de que tienen “[...] conocimientos culturales válidos para su entorno e importantes para la conservación” (Escobar, 2001: 57). Sin embargo, esa calificación de profesionales y funcionarios no ha sido suficiente para virar la voluntad política de los gobiernos que iniciaron la titulación colectiva, hasta haber puesto a la fuerza pública al servicio de la defensa de territorios colectivos cuyo estatus, además, es reconocido por la legislación internacional. La ilusión de que sus coinvestigadores de la base hubieran aprendido a desencializar cultura y naturaleza le restó poder predictivo a esta versión de la euroindogénesis en el asunto trascendental de la guerra. Ni siquiera en los trabajos más recientes el lector percibe cómo, entre 1995 y 1997, las máquinas bélicas se enseñorearon del litoral del Pacífico, comprometiendo la territorialización iniciada en febrero de 1997, cuando el Incora les entregó a los consejos comunitarios de los ríos Truandó y Cacarica las primeras escrituras, acreditando la territorialidad colectiva en esos espacios.

Al otro lado del espectro se halla el “negropesimismo” de Michel Agier, Odile Hoffmann y Elisabeth Cunin. Para esta última, el “carácter multicultural y pluriétnico de la identidad nacional” no fue reconocido y legitimado luego de una contienda política, sino que “[...] Colombia [lo] decretó mediante la nueva Constitución de 1991 [...]” (2003: 19; el subrayado es mío), y como instrumento para paliar las crisis de varias administraciones presidenciales y crearle al país una cara moderna ante el mundo (37). Con sorna, cita el *Plan de Desarrollo de la Población Afrocolombiana*, porque considera al multiculturalismo “[...] como la respuesta providencial a la violencia endémica que ensangrienta al país” (*ibid.*),

y sostiene que las reivindicaciones étnico-territoriales de los afrocolombianos fueron copia de la utopía del movimiento indígena. Agier y Hoffmann coinciden con Cunin en que a esa utopía la habría clonado el movimiento “negro”, debido al ímpetu misionero de la Pastoral Social. Allí, la Asociación Campesina Integral del Atrato Medio habría adherido al mensaje eclesial y extendido sus reivindicaciones al resto del litoral. El carácter imitativo del proceso, a su vez, explicaría la índole más bien artificial de las reivindicaciones territoriales de los “negros”, pero en especial de la intersección de esa lucha con la reivindicación de la identidad:

Michel Agier y Odile Hoffmann iluminan el peligro de una política “etnicista” que estaría fundamentada sobre la construcción de un actor étnico con fines de política interna, y sobre la transformación de un problema de tierras en un reto identitario [sic]: de este modo, someten a discusión el modelo étnico puesto en marcha por el Estado [...] El asunto de las tierras tomó una dimensión tan grande en el debate sobre la discriminación positiva y la construcción de una etnicidad afrocolombiana, que ahora el control territorial ya parece la verdadera razón de ser del movimiento “negro”, siendo la etnicidad el mejor medio de conseguir la titulación de las tierras. La trilogía “tierra, comunidad e identidad”, heredada del modelo indígena, se reactualiza sobre falsos aires de originalidad y de surgimiento étnicos; no esconde, sin embargo, una instrumentalización de la etnicidad que, evitando todo debate sobre fundamentos de esta diferenciación, se apoya sobre una concepción —estática, esencialista, discreta— ampliamente manipulable de la identidad. La discriminación positiva actual tiende a ocupar e incluso a impedir la multiplicidad de discursos, la complejidad de los procesos de creación identitaria [sic], sometidos a negociación y objetos de compromiso, basados en la movilización e invención de una memoria colectiva, y los desafíos de la relación identidad/territorio (Cunin, 2003: 64, 65).

Pese a que más adelante demostraré que las aseveraciones anteriores son contraevidentes, uno sí se pregunta por las alternativas que este trío de especialistas habría propuesto para resolver un problema que estaba muy lejos de ser ficticio, a no ser que las víctimas del destierro forzado también obedezcan a “falsos aires de originalidad y surgimiento étnico”. No obstante que Mieke Wouters haya complejizado los papeles que desempeñaron la Acia y los claretianos en cuanto a la delimitación del problema territorial de los negros (2001), Cunin se reafirma en los supuestos sesgos fingidos del proceso de reforma constitucional, afirmando que la exclusión de la llanura del Caribe del artículo 55 transitorio de la Constitución también se debió a que:

Desde las primeras obras (Gutiérrez Azopardo, 1980; Friedemann, 1984b, 1993a, 1993b; Cifuentes, 1986; Mosquera, [1993]; Moreno Salazar, 1995) hasta los trabajos más recientes (Mosquera y Rentería, 1996; Losonczy, [1997]; Uribe y Restrepo, 1997; Hoffmann, [1998]; Camacho y Restrepo, 1999, Khittel,

1999), todos se han interesado de manera casi exclusiva por las comunidades negras del Pacífico (2003: 46).

En estas últimas líneas, la socióloga citada pasa de los supuestos contraevidentes a la mentira. En primer lugar la prioridad que el artículo 55 transitorio de la Constitución de 1991 le otorgó al litoral del Pacífico tuvo que ver con la inminencia de la expulsión de los afrocolombianos y del conflicto armado, a su vez relacionados con la introducción de una modernidad a espaldas de los moradores tradicionales de la región, indígenas y afrocolombianos (Arocha, 1990). En segundo lugar, que en cuanto a la investigación, los “primeros trabajos” no son del decenio de 1980, sino anteriores. En el caso de un pionero como Aquiles Escalante, se refirieron a la llanura del Caribe, opción que también tomó Nina S. de Friedemann, quien se inició en el campo con la etnografía de Anancy entre “raizales” de San Andrés, Providencia y Santa Catalina (Friedemann, 1967); continuó con el establecimiento de una estación de investigaciones etnográficas en la llanura del Caribe, de la cual nacieron los estudios antropológicos y lingüísticos del Palenque de San Basilio, de los cabildos de negros en Cartagena y del Carnaval de Barranquilla, así como de las conexiones históricas y culturales que la resistencia contra la esclavización tendió entre esas manifestaciones (Friedemann, 1985, 1987). El trabajo que de Friedemann desarrolló en esa época no sólo tuvo que ver con la etnohistoria y la cultura de los afrocaribeños, sino con los procesos de aniquilamiento cultural y desposesión territorial a los cuales los sometían el poder central, la Iglesia, los politiqueros locales y los terratenientes que expandían sus grandes haciendas de ganadería extensiva a costa de tierras como las de los palenqueros. El cuadro de exclusión étnica y expulsión territorial que dibujó de Friedemann hacía parte de una imagen más amplia a cuyo delineamiento habían contribuido, entre otras, las investigaciones del equipo que había formado Orlando Fals Borda con el nombre de La Rosca (1976). De hecho, el panorama caribeño alimentó las exploraciones sobre ausencia de derechos territoriales que la misma de Friedemann abrió en el Pacífico, con su estudio de la minería en el Güelmambí y de las transnacionales de la minería, la cual sintetizó en una exhibición fotográfica que recorrió todo el país (Friedemann, 1971, 1984a). De este modo, una y otra región figuraron dentro de un mismo horizonte de exclusión jurídica fundamentada en la legislación de baldíos que el gobierno puso en marcha durante la segunda mitad del siglo XIX para responder al pago de la deuda externa (Gamboa, 1999; Palacios, 1983, 1999).

Dentro del cuadro que Cunin dibuja, y acerca del cual parecería haber un consenso con Agier y Hoffmann, no sobresale la literatura sobre la exclusión territorial que desde la Colonia escenificaba la zona plana del norte del Cauca. No le presta cuidado a la contribución que Michael Taussig aportó con el seu-

dónimo de Mateo Mina (1975), así como los trabajos del equipo de Educación no Formal del Centro de Investigaciones en Desarrollo de la Universidad del Valle (Cabal, 1978), pero mucho menos a la contribución de de Friedemann sobre la misma zona (1976). El resultado de esta omisión consiste en hacer invisibles las conexiones demográficas, culturales y territoriales entre esa zona y regiones del Pacífico como las del Naya, así como las formas de resistencia del pequeño campesinado nortecaucano, las cuales hacen parte de las luchas étnico-territoriales de comienzos del siglo xx (Sánchez, 1985). Su saga nace de las distintas formas de cimarronaje colonial y pertenece al contrapunto entre etnodesarrollo y contrainsurgencia estatal propio de las luchas agrarias del siglo xx (Arocha, 1989a).

Buena parte de esas perspectivas quedó sintetizada en el diagnóstico que elaboró la Comisión de Estudios sobre la Violencia en Colombia a petición del presidente Virgilio Barco Vargas. Los memorandos de Alejandro Reyes Posada y Adolfo Triana Antorveza sobre formas colectivas de dominio territorial, derechos étnicos y legislación de baldíos en el contexto de la geopolítica de comienzos del siglo xx fueron fundamentales para redactar el catálogo de conflictos étnico-territoriales que aparece en el libro que recoge los resultados de ese trabajo, *Colombia, violencia y democracia*. Ese inventario supera la ecuación *etnia = indio* que había dominado en las ciencias sociales y en las ciencias jurídicas aplicadas. Así, les presta atención a las exclusiones territoriales que soportaban los afrocolombianos y otros pueblos étnicos. Formula, además, una recomendación que con claridad antecede a la redacción de lo que en 1991 sería el Artículo 7 de la Constitución Nacional⁷. Veamos, en primer lugar, la recomendación aludida: “El Estado deberá reconocer que la nación a la cual sirve es multiétnica [...]” (Comisión de Estudios sobre la Violencia en Colombia, 1986: 131), y en segundo lugar el artículo séptimo de la Constitución de 1991: “el Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana [...]” (República de Colombia, 1991: 2).

Entonces, no se trató de que el Estado impusiera el multiculturalismo, sino de que reconociera su existencia antecedente. No obstante que el proceso democrático de esos años involucraba la movilización que realizaban Acia y los claretianos, sería obtuso desconocer que *Colombia, violencia y democracia* comenzó a recoger parte del clamor ciudadano en contra del unanimismo político, cultural y étnico de la Constitución de 1886. Al mismo tiempo, resaltaba la relación entre exclusión y violencia. Dos años más tarde, todo este conjunto de análisis nutriría buena parte de las conversaciones de paz que se

7. Esos memorandos tan sólo aparecieron en la primera edición del libro *Colombia, violencia y democracia*, y de manera inexplicable fueron omitidos de las demás.

iniciaron con el M-19, ya desmovilizado en Santo Domingo, cerca de Tacueyó, departamento del Cauca. A su vez, esos diálogos tendrían un escenario formal en las mesas de Concertación y Análisis que se llevaron a cabo con el mismo movimiento en el Capitolio Nacional y ratificaron que una asamblea constituyente fuera requisito indispensable para la dejación de armas. Las opiniones informadas de los académicos periféricos que tomaron parte en esas deliberaciones⁸ tampoco hacen parte ni de éstos ni de los anteriores estudios metropolitanos sobre los antecedentes de la “ley de negritudes”, no obstante el que hubieran quedado consignadas en el ensayo “Hacia una nación para los excluidos”. El movimiento negro se apropió de este documento; lo reprodujo en la revista *Afrocolombia*, cuyo primer y único número fue publicado en la Universidad Nacional de Colombia, y empleado por el adalid Carlos Rosero para hacer su primera intervención en la asamblea preparatoria de la Asamblea Nacional Constituyente⁹.

Ese escenario fue instalado después de que en las elecciones de mitaca de 1990 ganara la “séptima papeleta” en pro de reformar el estatuto de 1886. No fueron pocas las sesiones de la subcomisión de asuntos étnicos dedicadas a buscar los medios para remediar las asimetrías que siempre habían caracterizado las relaciones del Estado y la sociedad con indígenas y “negros”. No es por casualidad que en una cita anterior, Carlos Rosero se refiera a la noción político-cultural de “pueblo”, porque en ese foro una de las propuestas más debatidas involucró el reemplazo de palabras como “grupo” o “población” por la de “pueblo”, y la de “negro” por “afrocolombiano”, de modo tal que la nueva carta los desracializara a ambos, y los considerara con grados comparables de organización. Este ideal no se alcanzaría, y tanto el artículo 55 transitorio de la Carta Política, como la Ley 70 de 1993 hablan de “comunidades negras”. De esta manera es contraevidente la afirmación ya citada de Cunin en el sentido de que a partir de 1991 el Estado llama “afrocolombianos” a los “negros”.

No se trata aquí de formular reclamos desde la antropología periférica, sino de superar el reduccionismo que tanto critica la metrópolis. La relación entre etnicidad y territorio no puede soslayarse como simple calco de las reivindicaciones del movimiento indígena. Adalides del movimiento afrodescendiente como Zulia Mena han tenido clara conciencia de que la reparación territorial que se merecen tiene que ser de carácter colectivo. De ahí que el 27 de agosto de 1993, al responderle el discurso al presidente César Gaviria, deletreara cuáles eran las franjas sobre las cuales ejercían dominio las comunidades

8. Augusto Ángel Maya, Gerardo Ardila Calderón, Fabricio Cabrera Micolta, Eduardo Pizarro Leongómez y Hernando Valencia Villa, entre otros.

9. Dentro de ese foro, la antropóloga Myriam Jimeno Santoyo presidió la subcomisión de asuntos étnicos.

afrochocoanas de la costa, durante qué épocas del año las ocupaban y quiénes lo hacían. Además, de esa manera les replicó a los sindicalistas que calificaban la noción de título colectivo como muestra de atraso, y en su reemplazo no sugirieran fórmula alguna (Arocha, 2000).

Por otra parte, hay que completar el complejo escenario de inclusión étnica que por fin inició la reforma constitucional de 1991. La visión acerca de los protagonistas de la base no puede seguir reducida a la élite letrada, ni la del caso de los grupos de apoyo al movimiento puede continuar restringida a los misioneros católicos y a las ONG internacionales.

MODERNIDAD DESEUROPEIZADA

El problema con el puritanismo de corte anglosajón consiste en la dualidad de sus aplicaciones. En los países productores de cultivos de uso ilícito ya conocemos bien los efectos de la doble moral que pretende castigar la producción mediante la aspersión de glifosato y la represión de los pequeños productores, pero es más complaciente con el menudeo de la droga en las calles de Nueva York. En el ámbito de la euroindogénesis, ese estilo de actuar se percibe en la noción de modernidad como elaboración de larga duración y persistencia que se remonta a la Ilustración y se refleja en racionalidad, fluidez de pensamiento y acción, individualismo, progreso, reconocimiento de valores universales (Gros, 1997), gobernabilidad y mercantilización (Escobar, 1999: 286). Queda asociada al librepensamiento de tal forma que incluso Cunin (2003: 78) se vale de ella para absolver a Goffman, a quien “[...] se le acusó de tener una actitud conservadora, interpretando su sociología como una apología de los rituales sociales. Pero también puede ser pensada como una imponente teoría de la modernidad, sostenida por una lógica subversiva capaz de introducir una locura tan vertiginosa como puede serlo la estabilidad del orden social [...]”.

No obstante, hay escogencias distintas a la de la versión valorativa de la modernidad. En *The Homeless Mind*, Peter Berger, Brigitte Berger y Hansfried Kellner la ataron al proceso de aplicar la tecnología para generar crecimiento económico, y al advenimiento de la burocracia y demás instituciones que se derivan de esa utilización (Berger *et al.*, 1973: 9). Según ellos, la combinación además dio origen a la pluralidad de esferas dentro de las cuales se comenzó a mover la gente —vida pública y vida privada—, en cuya profundización contribuirían la ciudad y los medios de comunicación de masas (65-67). El proceso también fue inseparable de una tecnología de producción basada en operaciones *mecánicas, mensurables y reproducibles*, para que cualquier persona debidamente adiestrada pudiera desempeñarlas (26).

Un cuadro muy parecido al que resumo de manera muy apretada fue el que encontró Sydney Mintz entre los árabes que consolidaron la producción de

azúcar refinado en el norte de África y el sur de España, a medida que propagaban el Corán, desde el siglo VIII. Sus inventos se cimentaron en la matemática y consistieron en la agroindustria, la ingeniería hidráulica y la ingeniería industrial, de modo tal que “[...] con los conquistadores árabes también viajaron falanges de administradores subordinados (más que todo no árabes), políticas de administración y tasación, tecnologías de irrigación, producción y procesamiento, así como los impulsos para expandir la producción” (Mintz, 1986: 25).

La agroindustria azucarera del Mediterráneo explica buena parte del comercio transahariano de cautivos africanos, en tanto que la americana —junto con la minería de metales preciosos— da cuenta de la trata transatlántica (Mintz, 1986). Entonces, vista desde una perspectiva no europea, a la modernidad estarían entrando desde hace tres siglos los africanos y sus descendientes (Arocha, 1995). A partir de esos años, la saga “negra” también habría consistido en resistirse al proceso que hoy la euroindogénesis considera redentor. José Jorge de Carvalho (2003) ha deletreado el valor que aún hoy en día tienen las africanías ancestrales para alcanzar esa liberación. Se trata de expresiones que privilegian ámbitos rituales y estéticos dentro de los cuales lo que sus practicantes —aun en espacios urbanos— más aspiran es a no precipitarse en los abismos modernos de la asepsia emocional, estética y espiritual. Entonces, no debe causarnos extrañeza el ver cada día más y más dirigentes del PCN engalanados y engalanadas con las pulseras y collares que los caracterizan como hijos de Changó, de Elegguá, de Ochún guerrero o de cualquiera otro de los orichas mayores. El asunto es que mientras los académicos difunden el puritanismo antiesencialista, los afrodescendientes del Pacífico, del Caribe y de los valles interandinos manipulan esencias, ya sea para esgrimirlas, inventarlas, recuperarlas, difundirlas, cuestionarlas o extirparlas. Esa gente enfrenta una guerra que no se diferencia de otras guerras coloniales en cuanto a que su móvil es la tierra, y una de sus armas, la esencia de la modernidad y el progreso. En consecuencia, los agredidos se defienden recuperando marimbas y currulaos, en tanto que las desterradas se insertan en las metrópolis experimentando con sus esencias culinarias a ver qué tanto caldo Maggi y qué tanta harina de trigo pueden ponerles a las salsas antes de que pierdan el sabor chocoano o tumaqueño, y los “mestizos” del altiplano dejen de ir a las pescaderías “del Pacífico” (Godoy, 2002). Eso sí, ellas también guardan los ombligos de sus hijos nacidos en Bogotá en frasquitos de vidrio, para mandarlos a Baraudó o Paimadó, de modo tal que las abuelas los entierren y no se pierda esa esencia que los une con su tierra y los hace parte de un mundo espiritual con el cual se rehúsan a romper (Arocha, 2002).

Al contrario de estas constataciones que han tenido lugar en la capital de la República, la nética construcccionista hace énfasis en la inestabilidad, la mez-

cla, la hibridación, lo impredecido, la apertura de los sistemas, la fácil adquisición de múltiples competencias, la ausencia de raíces, la relatividad de descripciones y narrativas científicas. Desde esas perspectivas, ¿cómo explicar la terquedad con la cual se sigue expandiendo la violencia por toda Afrocolombia? Quizás ya sea hora de que el constructivismo comience a explicar, retrodecir y predecir la guerra, tanto como que empiece a sugerir medios para reemplazar la violencia por medios dialógicos para resolver y superar conflictos. ✨

BIBLIOGRAFÍA

Agier, Michel

1999 "El Carnaval, el diablo y la marimba: identidad y ritual en Tumaco", en Michel Agier, Manuela Álvarez; Odile Hoffmann y Eduardo Restrepo (eds.), *Tumaco: haciendo ciudad*, pp. 197-244, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, IRD, Universidad del Valle.

Agier, Michel, Manuela Álvarez, Odile Hoffmann y Eduardo Restrepo

1999 *Tumaco: haciendo ciudad*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, IRD, Universidad del Valle.

Almario, Óscar

2001 "Tras las huellas de los renacientes. Por el laberinto de la etnicidad e identidad de los grupos negros o afrocolombianos del Pacífico sur", en Mauricio Pardo (ed.), *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*, pp. 15-40, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Colciencias.

Andrews, George Reid

1989 *Los afroargentinos de Buenos Aires*, Buenos Aires, Ediciones La Flor.

1996 *Race and Nation-Building in Latin America: Four Moments. Presentation, Race, Culture and National Identity in the Afro-American Diaspora*, 45th Annual Conference, Center for Latin American Studies, Gainesville, University of Florida, February 22-24.

Arocha, Jaime

1984A "Antropología en la historia de Colombia", en Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann (eds.), *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*, pp. 21-130, Bogotá, Etno.

1984B "Antropología propia, un programa en formación", en Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann (eds.), *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*, pp. 253-300, Bogotá, Etno.

1987 "El proceso de paz en Colombia y los grupos étnicos", *Sotavento*, vol. 1, N° 1, pp. 43-52, Bogotá, Universidad Externado de Colombia.

1989A "Insurgencia, contrainsurgencia y etnodesarrollo violentado en Colombia", en *Memorias del II Simposio Nacional sobre La Violencia en Colombia*, pp. 67-120, Bogotá, Icfes.

1989B "Hacia una nación para los excluidos", *Magazín dominical*, N° 329, pp. 14-21, Bogotá, El Espectador.

1990 "Desarrollo, pero con los grupos negros", *Cien días vistos por Cinep*, vol. 3, N° 11, septiembre, pp. 24-25.

1995 "Unidades de producción norcaucaucas (Colombia) Modernización y funcionamiento", en *América Negra*, N° 6, pp. 185-205.

1996 "Afrogénesis, eurogénesis y convivencia interétnica en el Pacífico colombiano", en Arturo Escobar y Álvaro Pedroza (eds.), *Pacífico: ¿desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*, pp. 300-316, Bogotá, Ecofondo y Cerec.

1998 "La inclusión de los afrocolombianos: ¿meta inalcanzable?", en Adriana Maya (ed.), *Los afrocolombianos*, pp. 333-389, Bogotá, Instituto de Cultura Hispánica.

1999 *Obligados de Ananse*, Bogotá, Colección CES, Centro de Estudios Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.

2000 "Ananse y el porvenir de los afroamericanos", en *Trans "Saber y Conflicto"*, *Revista de la Universidad Nacional de Colombia*, N° 0, pp. 17-25.

2002 "Muntu y Ananse amortiguan la diáspora afrocolombiana", en *Palimpsesto, Revista de la Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia*, N° 2, pp. 92-103.

2004 "Ley 70 de 1993: utopía para afrocolombianos excluidos", en Jaime Arocha (ed.), *Utopía para los excluidos: el multiculturalismo en África y América Latina*, pp. 159-178, Bogotá, Colección CES, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.

Arocha, Jaime y Nina S. de Friedemann

1982 "La década del setenta en la antropología colombiana", en *Desarrollo Interamericano*, N° 72, año xvi, pp. 45-50.

1984 "Ejercicio de la antropología en grupos indígenas colombianos", en Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann (eds.), *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*, pp. 301-380, Bogotá, Etno.

Arocha, Jaime, David Ospina, José Edilson Moreno, María Elvira Díaz y Lina María Vargas

2002 *Mi gente en Bogotá: estudio socioeconómico y cultural de los afrodescendientes que residen en Bogotá*, Bogotá, Alcaldía Mayor, Secretaría Distrital de Gobierno y Centro de Estudios Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.

Arocha, Jaime y Stella Rodríguez

2002 "Los culimochos: africanas de un pueblo eurodescendiente en el Pacífico nariñense", en *Historia Crítica*, N° 24, julio-diciembre, pp. 79-94.

Barbary, Oliver, Stephanie Bruynel, Héctor Fabio Ramírez y Fernando Urrea

1999 "Afrocolombianos en el área metropolitana de Cali", en *Estudios Sociodemográficos*, Documento de Trabajo n° 38, Cali, CIDSE, Universidad del Valle.

Bastide, Roger

1961 "Dusky Venus, Black Apollo", en *Race*, N° 3, pp. 10-19.

Bateson, Gregory

1991 [1972] *Pasos hacia una ecología de la mente*, Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohlé-Planeta.

Beltrán, Luis

1998 *La africanía*, Segundo Coloquio Internacional de Estudios Afro-iberoamericanos (Discurso inaugural), Abidjan, Costa de Marfil, UNESCO-Universidad de Alcalá de Henares, Universidad de Cocodí, diciembre 2.

Berger, Peter, Brigitte Berger y Hansfried Kellner

1973 *The Homeless Mind. Modernization and Conciousness*, New York, Random House.

Bravo, Hernando

1990 *Modernización en la minería artesanal en La Aurora, río Magüí (Nariño)*, trabajo de grado para optar por el título de antropólogo, Bogotá, Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.

1999 *De montes, ríos y ciudades*, Bogotá, Fundación Natura, Ecofondo e Instituto Colombiano de Antropología.

2003 *Organizaciones étnico territoriales de los ríos Satinga y Sanquianga: los retos de su lucha por el reconocimiento de la identidad en el Litoral Pacífico de Nariño*, tesis para optar por la Maestría en Antropología, Bogotá, Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.

Cabal Cabal, Carlos Alfredo

1978 *Norte del Cauca: de la finca y la hacienda a la empresa agrícola*, Cali, Cimder.

Camacho, Juana y Eduardo Restrepo (eds.)

1999 *De montes, ríos y ciudades*, Bogotá, Fundación Natura, Ecofondo e Instituto Colombiano de Antropología.

Cifuentes, Alexander (comp.)

1986 *Seminario Internacional sobre la Participación del Negro en la Formación de las Sociedades Latinoamericanas*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura e ICANH.

Comisión de Estudios sobre la Violencia en Colombia

1986 *Colombia, violencia y democracia*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

Comisión Nacional Especial para las Comunidades Negras

1993 "Acta nº 2, Subcomisión de Identidad Cultural", en *América Negra*, Nº 6, pp. 181-195.

Condé, Maryse

1999 *Yo, Tituba, la Bruja Negra de Salem*, Barcelona, Muchnik Editores.

Cunin, Elisabeth

2003 *Identidades a flor de piel*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Universidad de los Andes, Instituto Francés de Estudios Andinos, Observatorio del Caribe.

De Carvalho, José Jorge

2004 "Las tradiciones musicales afroamericanas: de bienes comunitarios a fetiches transnacionales", en Jaime Arocha (ed.), *Utopía para los excluidos: el multiculturalismo en África y América Latina*, pp. 47-78, Bogotá, Colección CES, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.

Dagó-Dadié, Albert

2000 *Anansé, el hilo y el ombligo*, Biojó, esperanza, Encuentros de Africaña, texto para la etnoeducación y la cultura, Bogotá, Fundación Cultural Colombia Negra.

El Espectador

1989 "Gran foro sobre Buenaventura", septiembre 4, 1B, Bogotá, El Espectador.

1990 "Piden la creación del departamento del Pacífico", Septiembre 11, pp. 1B, Bogotá, El Espectador.

Escobar, Arturo

1999 *El final del salvaje*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, CEREC.

2001 "Diferencia, nación y modernidades alternativas", en *Gaceta*, Nº 48, pp. 52-83, Bogotá, Ministerio de Cultura.

2003 "'Mundos y conocimientos de otro modo'. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano", en *Tabula Rasa. Revista de Humanidades*, Nº 1, pp. 51-86.

Escobar, Arturo, Libia Grueso y Carlos Rosero

2001A "El proceso de organización de las comunidades negras en la región sureña de la costa pacífica de Colombia", en Arturo Escobar, Sonia Álvarez y Evelina Dagnino (eds.), *Política cultural y cultura política*, pp. 235-260, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia-Taurus.

2001B "Encuentro con los funcionarios del Ministerio de Cultura", en *Gaceta*, Nº 48, pp. 84-115, Bogotá, Ministerio de Cultura.

Escobar, Arturo, Sonia Álvarez y Evelina Dagnino (eds.)

2001 *Política cultural y cultura política*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia-Taurus.

Fals Borda, Orlando

1976 *Capitalismo, hacienda y poblamiento en la costa Atlántica*, Bogotá, Punta de Lanza.

1993 "Constituyentes también defendimos a los afrocolombianos", en *América Negra*, nº 6, pp. 221-225.

Fleischmann, Ulrich

1993 "Los africanos del Nuevo Mundo", en *América Negra*, Nº 6, pp. 11-36.

Friedemann, Nina S. de

1967 "Miss Nansi, Old Nansi y otras narraciones del folklore de la isla de San Andrés (Colombia)", en *Revista Colombiana del Folklore*, vol. IV, Nº 9, pp. 213-234.

1971 *Minería, descendencia y orfebrería, litoral Pacífico colombiano*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

1976 "Negros: monopolio de la tierra, agricultores y desarrollo de plantaciones de caña de azúcar en el valle del río Cauca", en Nina S. de Friedemann, *Tierra, tradición y poder en Colombia: enfoques antropológicos*, Biblioteca Básica Colombiana, Nº 12, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura.

1984A "Troncos among Black miners in Colombia", en W. Culver, y Th. Graves (eds.), *Miners and mining in the Americas*, Manchester, The University of Manchester Press.

1984B "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.

- 1987 *Ma'Ngombe: guerreros y ganaderos en Palenque*, Bogotá, Carlos Valencia Editores.
- 1985 *Carnaval en Barranquilla*, Bogotá, Editorial La Rosa.
- 1993A *La saga del negro: presencia africana en Colombia*, Bogotá, Instituto de Genética Humana, Pontificia Universidad Javeriana.
- 1993B "La antropología colombiana y la imagen de Negro", en *América Negra*, N° 6, diciembre, pp. 161-172.
- Friedemann, Nina S. de y Jaime Arocha**
- 1979 *Bibliografía anotada y directorio de antropólogos colombianos*, Bogotá, Sociedad Antropológica de Colombia-Tercer Mundo Editores.
- 1986 *De sol a sol: génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*, Bogotá, Planeta Editorial.
- 1995 *Colombia. No Longer Invisible: Afro-Latinamericans Today*, Miles Litvinoff (ed.), Londres, Minority Rights Group.
- Friedemann, Nina S. de y Carlos Patiño Rosselli**
- 1983 *Lengua y sociedad en el Palenque de San Basilio*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo.
- Gamboja Jorge**
- 1999 "La política de baldíos en el Chocó durante la segunda mitad del siglo XIX", en Patricia Vargas Sarmiento (ed.), *Construcción territorial en el Chocó*, vol. 1, Bogotá, ICANH, PNR y OBAPO.
- Gaviria, Carlos**
- 2004 "Sentencia C-169/01, del 14 de febrero de dos mil uno (2001)", en Alexandra Córdoba y Martha Eugenia Villamizar (ed.), *Cartilla Consecutiva de la Jurisprudencia y Marco Legal, Legislación Afrocolombiana*, pp. 569-576, Bogotá, Ministerio del Interior y de Justicia, República de Colombia.
- Godoy, Mónica**
- 2002 *Cultura alimentaria de los afrochocoanos y afrochocoanas en Bogotá*, trabajo de grado para optar por el título de antropóloga, Bogotá, Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.
- Gould, Stephen Jay**
- 2001 *La vida maravillosa*, Barcelona, Crítica.
- Gros, Christian**
- 1997 "Indigenismo y etnicidad: el desafío neoliberal", en María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (comps.), *Antropología en la modernidad*, pp. 15-59, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología.
- Gutiérrez Azopardo, Ildefonso**
- 1983 "Los libros de registro de pardos y morenos en los archivos parroquiales de Cartagena de Indias", en *Revista Española de Antropología Americana*, vol. XIII, pp. 121-141.
- Hall, Stuart**
- 1990 "Cultural Identity and Diaspora", en J. Rutherford (ed.), *Identity, Community and Difference*, pp. 392-403, Londres, Lawrence and Wishart.
- Harris, Marvin**
- 1980 "Cultural materialism as a Research Strategy", en *Cultural materialism: the Struggle for a Science of Culture*, pp. 3-116, New York, Vintage Books.
- Hernton, Calvin**
- 1970 *Sex and Racism*, Londres, Paladin.
- Hoffmann, Odile**
- 1998A "Políticas agrarias, reformas de Estado y adscripciones identitarias: Colombia y México", en *Análisis Político*, N° 34, pp. 2-24.
- 1999 "Identidades locales, identidades negras: la conformación del campo político en Tumaco", en Michel Agier, Manuela Álvarez, Odile Hoffmann y Eduardo Restrepo (eds.), *Tumaco: haciendo ciudad*, pp. 245-276, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, IRD, Universidad del Valle.
- 2002 "Conflictos territoriales y territorialidad negra en el caso de las comunidades afrocolombianas", 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.

352-368, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Institut de Recherche par le Développement, Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos.

Khittel, Stefan

1999 "Territorio y clientelismo político: el ejemplo del municipio de Quibdó", en Juana Camacho y Eduardo Restrepo (eds.), *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de la gente negra en Colombia*, pp. 177-191, Bogotá, Fundación ECOFONDO-ICANH.

Losonczy, Anne Marie

1997 "Hacia una antropología de lo inter-étnico: una perspectiva negro-americana e indígena", en María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.), *Antropología en la modernidad: identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*, pp. 253-278, Bogotá, ICANH.

1999 "Memorias e identidad: los negro-colombianos del Chocó", en Juana Camacho y Eduardo Restrepo (eds.), *De montes, ríos y ciudades*, pp. 13-24, Bogotá, Fundación Natura, Ecofondo e Instituto Colombiano de Antropología.

Maya, Adriana

1992 "Las brujas de Zaragoza: resistencia y cimarronaje cultural en las minas de Antioquia", en *América Negra*, n° 4, Bogotá, Expedición Humana, Pontificia Universidad Javeriana.

1996 "África: Legados espirituales en la Nueva Granada, siglo XVII", en *Historia Crítica*, N° 12, pp. 29-41, Bogotá, Departamento de Historia, Universidad de los Andes.

Mina, Mateo

1975 *Esclavitud y libertad en el valle del Río Cauca*, Bogotá, Punta de Lanza.

Mintz, Sidney

1986 *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*, New York, Penguin Books.

Moreno Salazar, Valentia

1995 *Negritudes*, Cali, Editorial xyz.

Mosquera, Juan de Dios

1993 *Las comunidades negras de Colombia. Pasado, presente y futuro*, Bogotá, Movimiento Nacional por los Derechos de las Comunidades Negras-Cimarrón.

Mosquera Rentería, José Aulicer

1996 *El movimiento socio-político afrocolombiano. Caracterización y fundamentos*, Quibdó, Editorial Licher.

Olabiya, Yai

2004 "Religión y nación multicultural, un paradigma del África precolonial", en Jaime Arocha (ed.), *Utopía para los excluidos: el multiculturalismo en África y América Latina*, pp. 79-89, Bogotá, Colección CES, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.

Palacios, Marco

1983 *El café en Colombia, 1850-1970*, Bogotá, El Colegio de México y El Áncora Editores.

1995 "Agenda para la democracia y negociación con las guerrillas", en Francisco Leal Buitrago (ed.), *Los laberintos de la guerra*, pp. 59-107, Bogotá, Tercer Mundo Editores y Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes.

Pardo, Mauricio (ed.)

2001 *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Quintero, Patricia

2005 *La Pastoral Afrocolombiana en Bogotá*, tesis para optar por la Maestría en Antropología, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia.

República de Colombia

1991 *Constitución Política de Colombia*, Bogotá, ECOE Ediciones.

Restrepo, Eduardo

1997 "Afrocolombianos, antropología y proyecto de modernidad en Colombia", en María Victoria Uribe y

Eduardo Restrepo (comps.), *Antropología en la modernidad*, pp. 279-319, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología.

2003A *Políticas de conocimiento y alteridad étnica*, Bogotá, ms.

2003B *Etnicidad sin garantías: contribuciones de Stuart Hall a los estudios de la etnicidad*, Bogotá, ms.

Said, Edward W.

1996 *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Anagrama.

Sánchez, Beatriz Eugenia

2001 "El reto del multiculturalismo jurídico. La justicia de la sociedad mayor y la justicia indígena", en Boaventura de Sousa Santos y Mauricio García Villegas (eds.), *El caleidoscopio de las justicias en Colombia*, vol. II, p. 23, Bogotá, Colciencias, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Siglo XXI Editores y universidades Nacional, de los Andes y de Coimbra.

Sánchez, Enrique, Roque Roldán y María Fernanda Sánchez

1993 *Derechos e identidad: los pueblos indígenas y negros en la Constitución Política de Colombia, 1991*, Bogotá, COAMA y Unión Europea, Disloque Editores.

Sánchez, Gonzalo

1985 *Ensayos de historia social y política del siglo XX*, Bogotá, El Áncora Editores.

Spicker Morales, Jessica

1996 "Mujer esclava, demografía y familia criolla en la Nueva Granada, 1750-1810", trabajo de grado para optar por el título de antropóloga, Bogotá, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes.

Taussig, Michael

1977 *The Genesis of Capitalism Amongst a South American Peasantry: Devil's Labor and the Baptism of Money*, Michigan, Comparative Studies in Society and History, 19, 2, April: 1930-1955.

1987 *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: a Study in Terror and Healing*, Chicago University Press.

Urrea Giraldo, Fernando, Héctor Fabio Ramírez y Carlos Viáfara López

2000 "Perfiles socioeconómicos de la población afrocolombiana en contextos urbano-regionales del país, a comienzos del siglo XXI", Cali, CIDSE, www.socioeconomia.univalle.edu.co

2004 "Perfiles socioeconómicos de la población afrocolombiana en contextos urbano-regionales del país, a comienzos del siglo XXI", en Mauricio Pardo, Claudia Mosquera y María Clemencia Ramírez (eds.), *Panorámica afrocolombiana: estudios sociales en el Pacífico*, pp. 213- 268, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Universidad Nacional de Colombia.

Uribe, María Victoria y Eduardo Restrepo (eds.)

1997 *Antropología de la modernidad: identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*, Bogotá, ICANH.

Vargas Álvarez, Lina María

2003 *La poética del peinado afrocolombiano en Bogotá*, Bogotá, Instituto Distrital de Cultura y Turismo.

Velasco, Mónica

2003 *La santería en Bogotá*, trabajo de grado para optar por el título de antropóloga, Bogotá, Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.

Wade, Peter

1997 *Gente negra, nación mestiza*, Medellín, Universidad de Antioquia, Instituto Colombiano de Antropología, Siglo del Hombre Editores y Ediciones Uniandes.

2002 *Música, raza y nación: música tropical en Colombia*, Bogotá, Vicepresidencia de la República de Colombia, Departamento Nacional de Planeación, Programa Plan Caribe.

Wouters, Mieke

2001 "Derechos étnicos bajo fuego: el movimiento campesino negro frente a la presión de los grupos armados en el Chocó, el caso de ACIA", en Mauricio Pardo (ed.), *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*, pp. 259-285, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Colciencias.

Zaid, Gabriel

2003 "El fetichismo de las citas", en *El Malpensante*, N° 48, mayo 1 a junio 15, pp. 14-25.