

**QUÍTATE DE MÍ ESCALERA, NO ME HAGAS OSCURIDAD:
NARRATIVAS ANTROPOLÓGICAS CONSTRUIDAS ALREDEDOR DE LAS
CATEGORÍAS DE RAZA, CULTURA E IDENTIDAD SOBRE EL PUEBLO
NEGRO EN COLOMBIA
1940 – 2010**

RUDY AMANDA HURTADO GARCÉS

Tesis de grado para optar el título de Antropóloga

**Director de Tesis:
CRISTÓBAL GNECCO VALENCIA**

**UNIVERSIDAD DEL CAUCA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA
POPAYÁN
2013**



CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN: OU E-E-E	6
1. ANDARELE, ANDARELE; ANDARELE, VÁMONOS	14
1.1. Raza y cultura: imágenes de lo negro	
1.2. Raza y antropología en Colombia	
2. LA SENTENCIA AL OJO DEL ETNÓGRAFO	40
2.1. La víspera	
2.2. Huellas de africanía, cambio cultural y sincretismo: “vistiendo” la negritud en Colombia	
3. ¡ME LLEVA EL DIABLO!	68
3.1. “Siéntese tío guachupe converse aquí con sus negros háblenos de mis ancestros”	
3.2. El Pueblo negro y la Constituyente de 1991	
3.3. Post-Constituyente de 1991: de la “ilegalidad” a la “legalidad” jurídica de la presencia del pueblo negro en Colombia	
CONSIDERACIONES FINALES: YO YA ME VOY OU E-E-E	87
BIBLIOGRAFÍA	88

AGRADECIMIENTOS

“Gracias por la herencia que usted me dejó¹”: ancestralidad, por forjar nuestra pervivencia, a mis abuelos maternos Ciriaca Aragón Sinisterra e Isidro Garcés Hinestroza, mis abuelos paternos Ninfa Carabalí García y Valentín Hurtado Hurtado, mi madre Lucina Garcés Aragón por su apoyo incondicional y creer en mis utopías, gracias madre, al igual que mi hermano Gustavo por abrazarme con su humildad, además a mis hermanas y hermanos (Tahiry, Daniel, Gladys, Lorena, Alexander, Hugo y José Manuel), a la tía-madre Libia María Garcés Aragón. A mis primas y primos, tías y tíos.

A mis sobrinos Ángel Santiago Hurtado, Laura Alexandra Zuñiga, Martín Daniel Garcés y Juan Daniel Garcés.

A mi pueblo negro que me amamantó en su seno y me transmitió la rebeldía frente a la opresión y me obligaron para este caminar.

A los procesos organizativos que día a día hilan y tejen la re-existencia para combatir el exterminio colonial e imperial.

A mis hermanas y hermanos del cambio generacional del palen(k)e Universitario del Cauca que nos dimos la mano para combatir colectivamente (Pilar Madrid, Isnel Quiñones, Camilo Guaitoto, Jainer Grueso, Julián Villareal, John Segura, Wendy Vallejo, Sara Vallejo, Juan Leonardo Vallejo, Isabel Quiñones, Yelissa Ordoñez, Mariano, Salomé Gómez, Jefferson Torres, Cristian Cortes y Loren Ramírez).

A las manitas Melissa Ordoñez, Jennifer Noriega, Johana Caicedo, Alejandra Ospina, Juliana Loba, Isaura Hurtado y Leybnithz Riascos

Gracias Eleonora Neme por abrazarme para caminar.

Al Movimiento Estudiantil Negro en Colombia – ENEUA, donde nos encontramos en la utopía para continuar con el proyecto libertario de nuestro pueblo.

Al proceso Estudiantil Territorio Libre de la Universidad del Cauca, por haberme empujado al viaje de los procesos estudiantiles y comunitarios de base.

A los hermanos del Cabildo Universitario de Unicauca con los cuales conjuntamente nos encontramos para hilar la pervivencia de nuestros pueblos.

¹ Letra del grupo herencia de Timbiquí.

Al movimiento Negro y Anarquista de Estados Unidos porque juntos marchamos alrededor de la solidaridad de las luchas étnicas y “populares”. (Gracias Marx y Senia).

A mi tío Daniel Garcés Aragón por introducirme en la escritura y la lectura sobre nuestro pueblo negro.

A las parceras (Diana Rivera, Lina, Sofía, Julie, Johana, Oriana, Leidy Romero y Alexa) y los parceros (Aníbal, Jorge, Ricardo y Camilo Paz) de la Universidad con los cuales vivimos la antropología en la calle.

Al programa de radio Goce Cubano, Sarita alimaña y Tolo por encontrarnos en la literatura, la música y la poesía caminando en la bohemia roja.

Al café la disidencia por ser un lugar de encuentro para construir.

A mi director de tesis, Cristóbal Gnecco Valencia, por darme la oportunidad y la mano para iniciar este viaje. Igualmente, a los profesores del Departamento de Antropología de la Universidad del Cauca.

A Diana Rodríguez por ser parte fundamental en las correcciones de esta investigación.

A los intelectuales-militantes afrodiaspóricos: Agustín Lao-Montes, Michel-Rolph Trouillot, Rogerio Velásquez, Aquiles Escalante y Tiberio Perea Asprilla.

A las amigas y amigos que me han acompañado en el quehacer.

A los amores que me han acompañado en este caminar.

INTRODUCCIÓN: OU E-E-E

A quienes creen que un mundo mejor no sólo es posible sino necesario.

Tiberio Perea Asprilla

Con la melodía del Currulao, *herencia de nuestros ancestros*, esta investigación pretende hacer un recorrido de las distintas narrativas que produce la disciplina antropológica, las cuales han representado imágenes etnográficas de mi pueblo de acuerdo al interés de la imposición colonial para legitimarse como autoridad interpretativa y dominar el campo de traducción socio-histórica sobre nosotros. A los encomenderos (antropólogas y antropólogos) quiero entonarles al cantar de la marimba: *quítate de mi escalera no me hagas oscuridad*. Velásquez (1962:35) me repica el tambor en este canto: “mi dicha sólo consiste en tener mis platanales [...] en ser como el viento, libre, sin mandarín que me mande.”

Los estudios antropológicos sobre las poblaciones afro en Colombia se inician hacia 1940 con algunas investigaciones etnológicas del chocono Rogerio Velásquez Murillo sobre las comunidades negras del litoral Pacífico colombiano; obras como *Autobiografía de un negro chocono*, publicada en 1947, inaugura toda una corriente de estudios sobre nuestro pueblo, dando pinceladas hacia una trayectoria persistente y constante del pensamiento intelectual-militante, reclamando ferozmente un tupa, tupa, tupa, trututupa con tambores de persecución para que las narrativas sobre nuestro pueblo enunciadas por él se tuviera en cuenta por la antropología.

Después de estas primeras entonaciones - pertinentes-necesarios de Velásquez, empieza una etapa marcada por la influencia de los estudios de cambio cultural de la escuela de la Universidad de Chicago a cargo de Herskovits, que venía impulsando el tema de la presencia de lo “afroamericano” en los estudios antropológicos de la época. Es el Padre Jesuita Rafael Arboleda quien importa este enfoque investigativo en la antropología colombiana. “Colombia es pues, un campo nuevo de experimentación de estos estudios y

debemos emprender esta investigación con el ánimo generoso y decidido del que se atendrá en una grande empresa”. Arboleda (1952:7)

El Padre Rafael Arboleda en el intento de investigar el tema afro en Colombia enmarco esta posibilidad como la apertura de un nuevo “objeto” de estudio dentro de la exhibición de la empresa antropológica; hoy muchas de estas interpretaciones-traducciones continúan llenando la sala de exposiciones que la antropología creó sobre nuestro pueblo.

Los aportes desde otras perspectivas interpretativas fueron aumentando, paulatinamente, con las investigaciones iniciadas por nuestros hermanos Rogelio Velásquez y Aquiles Escalante; ellos denunciaron los silencios cómplices de la antropología colombiana sobre nuestro pueblo entre los años cuarenta hasta los setentas. La obra de Escalante *El negro en Colombia* (1964) es fundamental para entender el entretejido de nuestra trayectoria intelectual-militante dentro de la disciplina antropológica en Colombia.

Dentro de esta historiografía de los estudios de la “cultura negra” en la antropología colombiana, es importante ubicar al antropólogo Norteamericano de la Universidad de Chicago Thomas Price puesto que este señor es el primero que tiene el “privilegio-autoridad” de publicar cosas de “negros” en la “sagrada, santificada, virgen y pura” Revista Colombiana de Antropología en 1954, con un artículo titulado *El estado y necesidades actuales de las investigaciones Afro-colombianas*.

Dentro de estas historicidades, es relevante para nuestro pueblo el trabajo del maestro del Caribe Manuel Zapata Olivella. El maestro es uno de los fundadores y forjador decidido de las apuesta intelectuales y de los reclamos de sus hermanos ancestrales Velásquez y Escalante, escribiendo desde la marginalidad en las revistas de policías, en los periódicos, en la Revista Colombiana del Folklor pregonan sus interpretaciones epistémicas y desafía la edificación de la disciplina antropológica. Inicia sus investigaciones antropológicas sobre nuestro pueblo entretejiendo la literatura y la antropología con su obra *cantos africanos de los negros de palenque* publicada en 1962 para continuar con hilando nuestros entramados socio-culturales.

Para los años setentas aparecen unos personajes que plantean una premisa famosa: “la invisibilidad de los estudios de la gente negra en Colombia”. Aquí aparece una presencia fuerte de mujeres haciendo antropología en el país, unas colombianas y otras extranjeras; entre ellas, la señora famosa Nina S. de Friedemann, Anne Marie Losoncy, Norman Whitten y el compañero eterno de terreno de la señora famosa Jaime Arocha; otros como William Villa y algunos aventureros extranjeros que se arrimaron para hablar de los estudios de estas comunidades como Peter Wade y el profesor Michael Taussig también conocido como Mateo Mina por su compromiso político-académico con nuestro pueblo.

En la década de los setentas proliferan los congresos como (el Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas, Cali, agosto de 1977), seminarios, circulaciones propias de intelectuales afros en su mayoría antropólogos discutiendo y debatiendo sobre nuestro pueblo en el continente americano, sobre la madre África además de nutrir y dialogar los proyectos investigativos de las y los intelectuales-militantes afrodiaspóricos.

Con la fuerza de las demandas y las apuestas políticas-académicas de nuestro pueblo en los años noventa alrededor de la constituyente y pos constituyente de 1991 y la entrada del multiculturalismo y el pluralismo los estudios de mi pueblo cobraron una relevancia enorme para la comunidad antropológica tanto en Colombia como los países de la región y el mundo. Podemos ubicar en este espacio/tiempo antropólogos como Mauricio Pardo, Eduardo Restrepo, con un historial muy grande de publicaciones sobre nosotros, Nancy Motta, Arturo Escobar, otros ya mencionados como Arocha, Losoncy, Wade y otros

Esta investigación intenta comprender a la comunidad antropológica colombiana en su complejidad para develar e impugnar las narrativas que han dominado el campo de la representación de ese “otro” que las y los antropólogos colombianos y extranjeros han construido sobre estos “objetos” de estudios (los grupos afrocolombianos, “comunidades negras”, “cultura negra”), desde sus inicios en Colombia en la década del cuarenta con el antropólogo chocoano Rogerio Velásquez Murillo y el Padre Jesuita José Rafael Arboleda hasta su complejidad en el nuevo escenario Pre-Constituyente y Pos-Constituyente de 1991.

La antropología aborda categorías interpretativas como *raza, cultura e identidad* que han jugado un papel relevante en los discursos disciplinarios. Esta investigación se ha tomado el atrevimiento de voltear la mirada etnográfica para indagar sobre los enunciados que las y los antropólogos han construido sobre mi pueblo en sus “geografías globales de imaginación” que...

requirió un “nicho del salvaje”, un espacio para el inherentemente Otro... la antropología emergió en el siglo XIX como una disciplina separada especializada en los ocupantes del nicho del salvaje. A pesar de la nobleza de sus valores políticos o de la precisión de sus teorías los antropólogos han heredado las limitaciones estructurales del nicho que comparte con el salvaje; en otras palabras, la antropología, como práctica, es parte de la misma geografía de la imaginación que busca entender. La antropología como disciplina emerge de la proyección de Occidente, de la brecha entre el Aquí y el Otro Lugar, de manera distinta a cualquier otra disciplina. Por eso no es sorprendente que haya sido acusada de ser una herramienta inherente al poder del Atlántico Norte, como ninguna otra disciplina, de ser hija del colonialismo y del imperialismo (Trouillot 2011:35-36).

Quienes han producido estas narrativas han posicionado sus regímenes de verdad violentos para crear una historia estereotipada sobre ese “otro” que es representado con imágenes racializadas que justifican su posición de inferioridad. De este modo impugnar esta forma de representación se convierte en un proceso de disputa por el *certificado de autenticidad* de quién es la autoridad del conocimiento referente a ese “otro”.

Los discursos expertos surgieron para proveer el conocimiento necesario para valorar y actuar sobre la diferencia cultural, concebida bajo criterios de salvajismo, inferioridad y atraso. Aunque puede decirse que la praxiología es siempre constitutiva de la etnografía —su construcción discursiva está acompañada de algún horizonte político— las intervenciones emprendidas para tratar con la cultura (sobre todo con la cultura de los otros) se vuelven explícitas y parte de proyectos políticos

más amplios a partir de su conocimiento; en esos casos el horizonte praxiológico y el epistémico se unen o se requieren mutuamente [...] la valoración colonial sobre el otro fue parte del carácter moral del proyecto civilizador y, por tanto, maniquea. Cuando la retórica de la ciencia invadió el discurso sobre la identidad en el siglo XIX la valoración se concibió neutra, convirtiéndose en “observación objetiva.” Este fenómeno se intensificó con la institucionalización de la disciplina que terminó con la valoración discursiva a través de la censura académica; la pretensión fue convertirla en un aparato exclusivamente epistémico que se refugió en la “distancia antropológica,” menos geográfica que retórica, un cómodo lugar de observación (neutro, distinto y distante) desde el cual los antropólogos podían ver (y registrar) el espectáculo intersocial, pretendiendo no tomar partido (Gnecco y Gómez 2012: 8).

Stuart Hall (2010), parafraseando a Foucault, escribió que el conocimiento vinculado al poder no sólo asume la autoridad de “la verdad” sino que tiene el poder de *hacerse él mismo verdadero*. Todo conocimiento una vez aplicado en el mundo real, tiene efectos reales, y en ese sentido al menos, “se vuelve verdadero”. El conocimiento una vez utilizado para regular la conducta de los otros, implica constricciones, regulaciones y prácticas disciplinarias. Entonces, “no hay relación de poder sin la correlativa constitución de un campo de conocimiento, y no hay conocimiento alguno que no presuponga y constituya al mismo tiempo relaciones de poder” (Hall, 2010:447). En este sentido, debe darse un debate político-académico que cuestione las narrativas hegemónicas que por muchos siglos han deshumanizado, deshistorizado y bestializado a mi pueblo. Estas narrativas que se han construido sobre ese “otro” circulan por medio de un discurso que fue disciplinado mediante lo que Aníbal Quijano (2000) ha denominado la *colonialidad del ser y del saber*, donde las traducciones, enunciaciones y representaciones de ese “subalternizado” se han configurado desde unos enunciados colonialistas que han desdibujado las visiones de mundo de ese “otro”. Por eso, es un desafío en este camino poder construir y erigir nuevos locus de enunciación para poner al descubierto lo que Enrique Dussel (1994) ha llamado el “en-cubrimiento del otro”.

Para empezar, es importante des-autorizar el locus de enunciación hegemónico desde donde la antropología ha construido las narrativas que interpretan, traducen y explican las visiones de mundo del contexto cultural de la diáspora africana en Colombia. De acuerdo con Trouillot (2007:165):

Cada narrativa histórica renueva un reclamo de verdad. De hecho cada narrativa debe renovar este reclamo dos veces. Desde el punto de vista de su productor(es) inmediato(s) la narrativa hace un reclamo de su conocimiento: lo que se dice que sucedió se dice que se sabe que sucedió. Cada historiador produce una narrativa con certificado de autenticidad, aunque sea cualificado. Desde el punto de vista de su audiencia la narrativa histórica debe pasar una prueba de aceptación que refuerza el reclamo al conocimiento: lo que se dice que sucedió se cree que sucedió.

Este desafío inicia desenterrando las bases que dan cimiento a las dinámicas hegemónicas que movilizan instituciones y conceptualizaciones. Planteo, entonces, una relación analítica entre ellas y el concepto que Foucault ha desarrollado como *archivo*:

La ley de lo que puede ser dicho, el sistema que rige la aparición de los enunciados como acontecimientos singulares... es lo que, en la raíz misma del enunciado-acontecimiento y en el cuerpo en que se da, define desde el comienzo *el sistema de su enunciabilidad...* se tiene, en el espesor de las prácticas discursivas, sistemas que instauran los enunciados como acontecimientos (con sus condiciones y su dominio de aparición) y cosas (comportando su posibilidad y su campo de utilización). Son todos esos sistemas de enunciados (acontecimientos, por una parte, y cosas, por otra) los que propongo llamar *archivo* (Foucault, 1970a: 218-220).

El archivo, entendido desde Foucault es relevante para entender las condiciones y el dominio de aparición de los enunciados sobre lo negro dentro de las prácticas discursivas antropológicas, puesto que es el encargado de regular las apariciones de las prácticas discursivas. Si observamos este proceso en los discursos antropológicos sobre el pueblo

afrocolombiano podemos inferir que algunos de sus relatos en el campo de la representación han sido traducidos desde un ojo-lente exterior sobre ese representado. “La representación es un espacio retorico en el que alguien impersona a otro. El otro (el representado) no está (mejor, está en otra parte). En su lugar aparece algo que lo suplanta (la representación), puesto en movimiento por un individuo impersonando al representador” (Gnecco y Gómez 2012: 11-12).

La discusión sobre la representación es trascendental en este trabajo de grado pues permite cuestionar la autoridad etnográfica² y el privilegio que ha tenido en sus entrañas la antropología a través de sus categorías interpretativas. Amir Smith Córdoba impugnó al representador; sacando sus “genes rebeldes” y repicando un tambor anunció:

El poder al servicio de la libertad y de la democracia, y no al servicio de la opresión y la tiranía... es importante luchar para que la cultura negra no siga siendo agredida por subjetividad prejuiciada, irracionalidad promovida por universidades, colegios e instituciones, que quieren seguir viviendo divorciadas de su realidad. Que al negro se le trate en el pensum académico de antropología, como ‘Antropología especial’, más que sintomático, es disidente. Lo que aún no he podido explicarme es si lo de ‘especial’ le viene por negro, por ‘salvaje’, o bien por estar más cerca de lo primario que es la vida... que la antropología cumpla un papel acorde con las nuevas situaciones del hombre y de la humanidad. Y cómo hacerlo, si sabemos de antemano que para la antropología tradicional, investigar un contexto social de comunidades “primitivas,” lo basa más que todo en un criterio que podemos llamar con justa razón colonialista (Córdoba 1986:10-11).

Por eso, es significativo resaltar que las y los intelectuales afros, han insistido y reclamado cómo se les ha representado desde la visión académica de la antropología y han interpelado

² Cuando hablo de autoridad etnográfica me refiero a la configuración de un lente para mirar al “otro” desde una visión eminentemente colonialista con el objetivo de mantener la clasificación jerárquica del orden colonial. Administrar y disciplinar al “otro” permitió crear y posicionar categorías antagónicas como salvaje/civilizado, inferior/superior, blanco/negro etc. para convertirnos en subalterno.

las interpretaciones y representaciones colonialistas alrededor de la racialización como ejercicio de dominación y jerarquización social de “unos” civilizado sobre “otros” salvajes, en la cual nuestro pueblo negro es representado como parte de esos “otros”.

La confrontación académica la hemos promovido personas que pertenecemos a la afrodiáspora³ y asumimos una postura de militancia política-académica para deslegitimar las representaciones “prejuiciadas” de algunos discursos antropológicos:

Que los trabajos antropológicos sean en su mayoría descriptivos muestra que desde el mismo momento en que se estudia o se pretende estudiar una comunidad, no se le intentan comprender en su propio valor lo cual es lo mismo que marginarla automáticamente, convirtiéndola en un *souvenir* de “bichos raros,” lo que ha significado, en sí, una desventaja para la aplicación social de la Antropología (Córdoba, 1986:11).

Estos reclamos los hemos venido entonando y desarrollando para contribuir al debate y poder confrontar esos imaginarios de representación que la comunidad antropológica ha posicionado estableciendo una “violencia epistémica” (Quijano, 2000) que inferioriza y bestializa a nuestro pueblo.

1. ANDARELE, ANDARELE, ANDARELE, VÁMONOS:⁴

³ Cuando aludo a la palabra afrodiásporico, al proceso de “la diáspora africana como un campo histórico multicentrado, como una formación geocultural compleja y fluida, y como un espacio de identificación, producción cultural y organización política enmarcado en procesos histórico-mundiales de dominación, explotación, resistencia y emancipación. Si el campo histórico-mundial que ahora llamamos la diáspora africana, como condición de dispersión y como proceso de desplazamiento está basado en formas de violencia y terror que son centrales a la modernidad, ello también significa un proyecto cosmopolita de articulación de las diversas historias de los sujetos de la africanía moderna, a la vez que la creación de corrientes intelectuales/culturales y movimientos políticos translocales”. (Lao-Montes, 2007:55)

⁴Andarele: es un término utilizado en el Pacífico sur para empezar a recorrer el territorio. Cf. Andarele, vámonos del grupo Bahía de Guapi, Cauca.

*Negro soy desde hace muchos siglos.
Poeta de mi raza, heredé su dolor.
Y la emoción que digo ha de ser pura
En el bronco son del grito
Y el monorrítmico tambor.
El hondo, estremecido acento
En que trisca la voz de los ancestros,
Es mi voz.
La angustia humana que exalto
No es decorativa joya
Para turistas.
¡Yo no canto un dolor de exportación!
Jorge Artel*

*La contrahistoria transgrede la continuidad de la gloria y enuncia una
nueva forma de continuidad histórica: el derecho a la rebelión.
Michel Foucault*

La antropología ha construido múltiples categorías interpretativas para representarnos: *negro, cultura negra, afroamericano, comunidad negra, colombias negras, afrocolombiano, afro descendiente*. Al hacerlo ha establecido criterios de control del discurso que produce, Como plantea Foucault (1970b:22), una disciplina: “es un principio de control de la producción del discurso.” En esta investigación me centraré en las categorías antropológicas de raza, cultura e identidad, mostrando cómo fueron aplicadas en la construcción de la imagen de mi pueblo. Estas categorías han producido discursos que racializan peyorativamente las visiones de mundo de mi pueblo.

Para dar un giro epistémico y localizarme dentro de otras historicidades exclamo la siguiente frase para des-autorizar, confrontar e impugnar a la antropología: “Yo no llegue ni en la Pinta ni en la Niña ni en la Santa María. A mí me extirparon, me secuestraron y me obligaron a salir del vientre de mi madre África para ser esclavizada en América. Llegamos en un barco negrero.⁵” Al ubicarme desde este horizonte de referencia develo mi posición dentro del orden colonial.

⁵ Esta frase la exclamé uno de esos días de autoreflexión acerca de nuestras luchas en torno a la humanización de mi pueblo cuando el hermano Malcolm X expresó en Detroit el 10 de noviembre de 1963: “Así es, somos

Hablar desde otras perspectivas, otras miradas y lecturas etnográficas ha sido una apuesta colectiva de nuestra militancia afrodiaspórica frente a las diferentes narrativas, discursos y representaciones que han hecho y continúa haciendo la autoridad antropológica sobre mi pueblo. Esas narrativas crean *ficciones* que desdibujan y distorsionan nuestras visiones de mundo. La apuesta es confrontar, des-autorizar y cuestionar las hegemonías de aquellas traducciones y tradiciones. Uno de los académicos que ha realizado esa confrontación es el antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot, quien señaló:

Las minorías de todo tipo pueden y expresan sus pretensiones culturales, no con base en teorías explícitas de la cultura sino en nombre de la autenticidad. Hablan en primera persona, firmando su argumento con un “yo” o un “nosotros” en vez de invocar la voz ahistórica de la razón, la justicia y la civilización (Trouillot, 1995: 47).

En este sentido, tomando la mano de mi hermano Trouillot retomaré este viaje:

En algún momento, grupos humanos históricamente específicos deben decidir si una narrativa particular pertenece a la historia o a la ficción. En otras palabras, la ruptura epistemológica entre historia y ficción siempre se expresa, concretamente, a través de la evaluación, históricamente situada, de narrativas específicas (Trouillot, 2007: 167).

Este primer capítulo tiene la necesidad de incitar a la discusión y el debate que genera las preguntas: ¿cómo las categorías de raza, cultura e identidad se han manifestado en las narrativas de la comunidad antropológica colombiana? Es decir, ¿cuáles han sido sus fuentes?; ¿cómo las han construido?; ¿desde dónde? También busco problematizar su enunciabilidad y observar cómo el concepto de raza ha estado implícito en el concepto de cultura. ¿En qué momento y en qué escenarios se empiezan a generar las categorías identidad y etnicidad? ¿Cómo la antropología construyó la imagen racial del pueblo negro?

gente negra, los llamados negros; ciudadanos de segunda, ex-esclavos, Tú no eres más que un esclavo, no te gusta que te lo digan. Pero ¿qué otra cosa eres?, eres un ex-esclavo. No llegaste en el buque Mayflower, llegaste en un barco de esclavos. Encadenado como un caballo o una vaca o una gallina. Y los que llegaron en el Mayflower son los que te trajeron aquí. Te trajeron los llamados peregrinos o padres fundadores de la patria. Ellos fueron los que te trajeron.”

¿Qué narrativas construyeron las y los antropólogos negros alrededor de las discusiones sobre raza/cultura/identidad?

1.1. Raza y cultura: imágenes de lo negro

Al ser las discusiones sobre la raza amplias y complejas y estar arraigadas en los cimientos de la biología y de las ciencias sociales es pertinente para esta investigación contextualizarlas. El tambor de mi hermano africano Emmanuel Chukwudi Eze (2001) impugnó “el pensamiento raciológico más profundo del siglo XVIII” producido por Immanuel Kant sobre raza. Kant clasificó a los “humanos” en *blancos (europeos)*, *amarillos (asiáticos)*, *negros (africanos)* y *rojos (indios americanos)*. Estos enunciados fueron trascendentales para la comprensión de la “taxonomía” de lo “humano” en los estudios de las ciencias sociales. Existen unos antecedentes en la “grandes cadenas del ser”, constitutivos de lo que conocemos como “modernidad”, aquella que...

Se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero ‘nació’ cuando Europa pudo confrontarse con ‘el Otro’ y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un ‘ego’ descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad. De todas maneras, ese Otro no fue ‘des-cubierto’ como Otro, sino que fue ‘en-cubierto’ como ‘lo Mismo’ que Europa ya era desde siempre. De manera que 1492 será el momento del ‘nacimiento’ de la Modernidad como concepto, el momento concreto del ‘origen’ de un ‘mito’ de violencia sacrificial muy particular y, al mismo tiempo, un proceso de ‘en-cubrimiento’ de lo no-europeo (Dussel, 1994: 8).

Los postulados kantianos sobre raza tienen fundamentos en lo que Dussel ha denominado “mito de la modernidad” y fortalecieron el esquema de clasificación social y la jerarquización sobre lo “humano”, cimentando la racialización como una forma de agrupamiento/separación que normaliza, disciplina y administra a unos sobre otros de acuerdo al color de la piel. Kant atribuye esta condición racial mediante la categoría de “marca de raza”, “categorías de superioridad e inferioridad a la presencia o ausencia de

‘verdadero talento’, un atributo de la ‘naturaleza’ que la determina, al igual que se revela, también, como marca de raza en el color de la piel” (Chukwudi, 2001: 230).

Cuando Kant se refiere al *verdadero talento* está hablando de los *atributos* de lo “humano”. Sus clasificaciones de lo *humano* tienen una intencionalidad evidente por jerarquizar los pueblos entre inferiores y superiores con base en la *presencia y ausencia de la marca de la raza en el color de la piel*, es decir, incluye elementos culturales y corporales que se amalgaman en dimensiones clasificatorias para establecer un orden racial.

La antropología pragmática, según Kant, debía contribuir de manera significativa a que parte de la humanidad saliera de su estado primitivo, bárbaro, salvaje y además que aportara a la “dignificación” de esos “otros” salvajes que se encuentran en la *crudeza de su estado natural*. Este argumento es de gran importancia para entender y comprender por qué la antropología se ocupa de los habitantes del *nicho del salvaje*. Para Kant la antropología debía ocuparse de los pueblos “salvajes;” de más está decir que el salvaje está definido por la presencia de la *marca en el color de la piel*. Las narrativas enfocadas a la racialización, bestialización e inferiorización justificaron la autoridad del orden colonial, privilegiando la posición geopolítica del blanco-europeo. Así, en este proceso “es crucial que la categoría blanca esté a la cabeza” (Wade, 1993: 53).

En la clasificación y jerarquización de lo “humano” kantiano el color de la piel y la conceptualización del *verdadero talento* (la capacidad de salir del *estado natural*) construyen un “otro” de color negro, un “otro” primitivo, y un yo “blanco civilizado” dotado del “verdadero talento”. Ese “blanco civilizado” tiene la capacidad de ayudar a que ese “otro” salga del *estado natural* o “primitivo”. De este modo, emerge una alteridad “blanca-civilizada” y una otredad “negra-incivilizada” que establece una relación antagónica para justificar la dominación de ese “otro” (negro). Los enunciados sobre superioridad e inferioridad referidos al color de la piel, *como una marca de raza* comprueban que para la clasificación kantiana de lo *humano* la presencia o ausencia de color de piel esta intrínsecamente ligada a las condiciones de superioridad e inferioridad de un grupo humano.

Las interpretaciones kantianas sobre lo “humano” son uno de los contextos para debatir las categorías interpretativas de raza y cultura en antropología porque sembraron paradigmas epistemológicos en la disciplina:

La antropología pragmática como ciencia tiene por objeto la descripción de esta estructura esencial de la humanidad y su subjetividad... La antropología pragmática debe ayudar al “hombre” a comprender cómo hacerse digno de la humanidad combatiendo con la crudeza de su estado natural (Chukwudi, 2001:230).

Las representaciones antropológicas sobre mi pueblo giran en torno al fenotipo. Esta racialización de nuestra cultura nos tipifican con la marca del color en la piel. La noción de raza ha permanecido implícita en la significación y codificación de la imagen traducida de mi pueblo. Según Franz Boas (1963:19):

Generalmente se da por sentado que raza y cultura han de estar íntimamente asociadas y que el origen racial determina la vida cultura... A esta impresión se debe que el vocablo “primitivo” tenga una doble significación. Se aplica tanto a la forma corporal como a la cultura. Estamos habituados a hablar de razas primitivas y culturas primitivas, como si ambas estuvieran necesariamente relacionadas. No solo creemos en una estrecha relación entre raza y cultura sino que estamos dispuestos a sostener la superioridad de nuestra raza sobre todas las demás. Las causas de esta actitud provienen de nuestra experiencia diaria. La forma corporal tiene un valor estético.

Las categorías de *raza* y *cultura* han sido utilizadas para legitimar el discurso racial basado en primitivos y civilizados⁶. Estos enunciados operan como un dispositivo de captura que regula los “objetos” racializados a través de una teoría racial que “determinó la capacidad de crear de un pueblo; además, raza y cultura han de estar íntimamente asociadas porque el

⁶ Algo similar ocurrió con la construcción discursiva del *Oriente*. Fue necesario legitimar un discurso antagónico que inferiorizó lo oriental, tanto fenotípicamente como culturalmente, para posicionar a Occidente como lo que no es Oriente (cf. Said, 2004).

origen racial determina la vida cultural” (Boas 1963:19). De este modo hay unos juegos (reglas) semánticos que disfrazan la intencionalidad racista de quienes las enuncian, creando unos contextos geo-culturales y geo- raciales en los cuales circulan las categorías que tipifican la “diversidad” de lo “humano”. Para su producción y reproducción es relevante entender la *geografía de la imaginación* que “requirió un ‘nicho del salvaje,’ un espacio para el inherentemente Otro” (Trouillot 2011:35-36).

Las categorías basadas en el color de la piel son de larga duración. En América colonial la raza jugó un papel fundamental y marcó la administración sobre ese ‘otro’ capturado, transportado en ‘barcos negreros’, comercializado y distribuido para ser esclavizado a través del colonialismo que lo deshumanizó y además justificó su inferioridad por llevar un color de piel; ese otro que denominaron *negro*. Por eso es necesario voltear la mirada hacia las enunciaciones en torno a esta barbarie de los señoritos blancos-europeos:

La idea de raza es, con toda seguridad, el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años. Producida con el mero comienzo de la formación de América y del capitalismo, durante el tránsito del siglo XV al XVI, en las enturias siguientes fue impuesta sobre toda la población del planeta como parte de la dominación colonial de Europa (Quijano, 2010: 183).

La categoría de raza fue construida como un dispositivo de poder que implementó la jerarquización social. Como ha señalado Almario (2010:362):

José María Samper, un conspicuo representante de la modernidad en Colombia en construcción, escribió en 1861 que el régimen colonial al poner en contactos esas raza (negros, indígenas y europeos) y suscitar su inevitable cruzamiento, preparó el advenimiento, como un hecho fatal.

Los intelectuales ‘legales’, los que podían ir a las Universidades europeas, norteamericanas bebían de todo este pensamiento ‘moderno’ en el cual la idea de ‘progreso’ estaba asociada a la blancura, mientras lo ‘negro’ fue representado como la degradación y el atraso de las sociedad colombiana: “La elaboración del pensamiento racial europeo fue adquiriendo

características cada vez más extremas a lo largo del siglo XIX... fue ampliamente reconocido y adoptado por las élites latinoamericanas” (Almarino, 2010: 364).

En este contexto las ideas de Kant llegaron y fueron acogidas por las élites blancas latinoamericanas. Claudia Leal (2010:404-405) ha recogido las observaciones del periodista y político neogranadino José María Samper, quién declaró en la segunda mitad del XIX:

La evidente inferioridad de las razas madres (la africana negra y la indígena cobriza) y su degradación más o menos profunda, auxiliadas por un clima en que todo se fomenta... han producido en el zambo una raza de animales cuyas formas y facultades la humanidad tiene repugnancia en encontrar su imagen ó una parte de su gran ser..... El zambo se muestra en toda su fealdad de tres maneras: á bordo del champan o bote, en la playa, bailando currulao, y en su rancho, á la orilla de un rio, gozando del *dolcissimo far niente* del salvaje. [De esta manera Samper describe al Criollo bogotano, que es el] hijo del español que conserva su sangre sin infusión de otra raza, “bello y distinguido. La talla robusta (aunque bastante rotunda y algo blanda en carnes la mujer), la coloración vivamente sonrosada, la tez blanca, fina y transparente, la cabellera abundante, pero poco resistente á la calvicie, y de tinta negra por lo común, el ojo expresivo, al mismo tiempo que afable y burlón, la nariz bien perfilada, la barba espesa y negra, el pie pequeño, el andar fácil y elegante, la voz suave y de fino timbre, la expresión general plácida, cordial y franca; en una palabra un tipo hermoso, particularmente en la murge, y muy simpático.

Esta comparación y racialización fue uno de los fundamentos del proceso de conformación del imaginario nacional colombiano durante el siglo XIX entre los *inferiores de las razas (la africana negra y la indígena cobriza)* y el *hijo del español que conserva su sangre sin infusión de otra raza*.

La ubicación geográfica también es un dispositivo que se utiliza como argumento para justificar una clasificación que jerarquiza los grupos humanos con base al color de piel. Con base a estos enunciados la naciente nación consideró:

El Concordato suscrito con la Santa Sede en 1887, le otorgó a la Iglesia funciones del Estado, tales como la orientación de la educación pública, el control social y moral de los habitantes y la administración de los llamados ‘territorios nacionales’, equivalente a la mitad del territorio nacional – las costas Atlántica y pacífica, la Orinoquia y la Amazonia- y habitados mayoritariamente por negros e indígenas a los que había que cristianizar y civilizar en una suerte de segunda conquista (Almario, 2010: 377 - 378).

Las ideas de progreso encomendaron a la Iglesia la misión de cristianizar y civilizar al salvaje ubicado en la periferia del centro de la nación, la región andina:

Con el proyecto de la república en los años treinta y cuarenta del siglo XX y su reinención del ‘pueblo’... Asimismo persistió la contraposición etnocéntrica entre lo ‘civilizado’ y lo ‘salvaje’ -o entre lo ‘moderno’ y lo ‘tradicional’, según el lenguaje de las ciencias sociales en ascenso-, entre el ‘país andino’ y los ‘territorios nacionales’ y las regiones marginales o marginadas, con lo cual continuaron la negación de la diversidad étnico – racial y cultural del país, en consecuencia, la invisibilidad de las geografías y los paisajes regionales y locales que la albergaban (Almario, 2010: 379).

El discurso de la consolidación de la nación colombiana fue argumentado y justificado por...

los intelectuales colombianos y latinoamericanos, quienes privilegiaron categorías raciales para clasificar y jerarquizar a la población. Por lo tanto, el concepto de ‘raza’ resulta fundamental para comprender la forma como se marcaban las diferencias sociales y las élites comenzaban a pensar la nación. Sin embargo, el lugar de cada grupo en la pirámide

social se mantuvo: los llamados blancos en el ápice y los indios y los negros en la base (Leal, 2010: 390-391).

El debate sobre la categoría de raza también se planteó en los círculos intelectuales colombianos y latinoamericanos desde el marco de la eugenesia⁷. Este discurso fundamentó la inferiorización de lo “humano” bajo la racialización. Operó como un dispositivo colonizador del saber: “La eugenesia fue, según se ha dicho, la concreción del desarrollo de creencias, aspiraciones y prejuicios, acerca de las “razas” y su supuesta degeneración progresiva, ampliamente extendidos hacia finales del siglo XIX” (Platarrueda, 2004: 108).

La degeneración de la raza estaba asociada a la presencia de melanina en el color de la piel; tener un alto porcentaje de melanina nos convertía en enemigos del “progreso humano”. Con este discurso se justificó el exterminio, negación y, en algunos casos, el ocultamiento de lo “negro”⁸: “Los eugenistas euro-americanos promovieron, antes que reformas del medioambiente social, el control de la descendencia para mantener la pureza racial como una conclusión derivada de las leyes mendelianas de la herencia y el darwinismo social” (Platarrueda, 2004:112). sistemático De este modo se justificó el exterminio sistemático de lo “negro”⁹: “Los eugenistas euro-americanos promovieron, antes que reformas del medioambiente social, el control de la descendencia para mantener la pureza racial como una conclusión derivada de las leyes mendelianas de la herencia y el darwinismo social” (Platarrueda, 2004:112).

Bajo este horizonte, mantener la pureza racial, se creó un proceso de salubridad para eliminar la enfermedad que poseían esos “otros impuro racialmente”. El discurso de la

⁷ La definición *científica* de esta palabra: nació en las postrimerías del siglo XIX, al tiempo mismo en que la ruta de la antropología –en el sentido contemporáneo del término – empezó a ser trazada. Lo cierto es que, en la hora de su nacimiento, ambas compartieron lo que ha dado en llamarse el “proyecto sociocultural de la modernidad” tanto como aquel “dispositivo colonizador del saber” que definió la “forma normal” del ser humano y de la sociedad, y por medio del cual las otras formas del ser, del saber y de la organización fueron transformadas no sólo en diferentes, sino en carentes, arcaicas, primitivas, tradicionales o premodernas. (Platarrueda, Claudia, 2004: 107-108).

⁸ Sin desconocer que a los asiáticos e indígenas también se les ha inferiorizado desde lo racial.

⁹ Sin desconocer que a los asiáticos e indígenas también se les ha inferiorizado desde lo racial.

eugenesia se implementó en Latinoamérica “como parte de un fenómeno generalizado de apoyo a la ciencia, entendida ella como un signo de modernidad cultural y como un medio por el cual los diferentes países esperaban emerger como actores poderosos en el escenario mundial” (Platarrueda, 2004:111). El obstáculo para las élites “blancas” era la “impureza racial” por eso había que deshacerse de las “cosas” que impedían su ‘pureza’. Luego que nos capturaron, secuestraron y mercantilizaron en América, en países como Argentina y Chile se da un proceso de exterminio sistemático y total. En otros países en cambio, nos mantuvieron con vida porque: “el hombre de ébano, cuyo brazo fue un poderoso motor del impulso económico” (Escalante, 1964:65). En Colombia, después de abolida la esclavitud en 1851...

Una ley de inmigración en el congreso de la República de Colombia en 1922 concretó entonces el triunfo de la ideología del blanqueamiento como condición para el “desarrollo de la raza”. La ley 114 anunciaba que para propender “al mejoramiento de sus condiciones étnicas, tanto físicas como morales, el poder Ejecutivo fomentará la inmigración de individuos y familias que por sus condiciones personales y raciales no puedan o no deban ser motivo de precauciones”. Y más adelante, la ley reiteraba que: “queda prohibida la entrada al país de elementos que por sus condiciones étnicas, orgánicas o sociales sean inconvenientes para la nacionalidad y para el mejor desarrollo de la raza (Friedemann, 1993:15).

Una publicación de 1928 del político (más tarde presidente de Colombia) Laureano Gómez señaló:

El elemento negro constituye una tara. En los países de donde él ha desaparecido, como en la Argentina, Chile y Uruguay, se ha podido establecer una organización económica y política con sólidas bases de estabilidad (citado por Friedemann, 1993:15).

La ley de inmigración de 1922 que promovió el blanqueamiento fue una política del Estado-nación que planteó el “mejor desarrollo de la raza” y evidenció la intencionalidad de eliminarnos o civilizarnos como en otros países latinoamericanos:

La derrota de ese proyecto con la Segunda Guerra Mundial (1939 - 1945) contribuyó a la deslegitimación del racismo, por lo menos como ideología formal y explícita, para gran parte de la población mundialmente extendida, y en algunos países, como Sudáfrica y su sistema de *apartheid*, la ideología y las prácticas de dominación social llegaron a ser incluso mas intensa y explícitamente racistas (Quijano, 2010: 184).

Después de la Segunda Guerra Mundial la categoría *raza* se deja de nombrar y aparecen nuevas categorías para enunciar esas diferencias fenotípicas y culturales.

La persistencia del concepto 'raza' en medio de su pérdida de legitimidad y de su remplazo parcial por 'etnia' determinó algunos cambios importantes en su uso y su definición en Colombia. Para comenzar, cambió el lugar en que se utilizaba. Si antes, como vimos, el concepto de ayudaba a que los intelectuales y científicos compusieran sus escritos, en la década de 1950 tanto el concepto mismo como las categorías raciales que le dan vida pasaron a tener su principal medio de difusión en el lenguaje popular... Pero, a pesar de que 'raza' dejara de ser un concepto científico válido y académicos e intelectuales lo desdeñaran o simplemente lo dejaran de lado, este siguió y sigue vivo en el uso cotidiano. De este modo la población continuó siendo clasificada y jerarquizada en términos raciales, con lo cual el racismo persiste (Leal, 2010:419).

Lo que ocurrió fue el rechazo de la utilización del concepto raza pero no existieron transformaciones en la cotidianidad de las personas objeto de estas categorizaciones peyorativas:

Los mismos grupos que antes eran estudiados por antropólogos, como las 'tribus', pasaron a estudiarse como grupos étnicos... La creación de un ámbito particular para el estudio de la cultura (la antropología), con sus conceptos especializados, contribuyó al segundo cambio: la fuerza que tomó la idea de que el concepto de raza se refiere sólo al fenotipo. En

otras palabras, la opinión generalizada de que la raza se define básicamente a partir del color de la piel, los rasgos de la cara, las características del pelo y la forma del cuerpo es reciente – y errada-. Las categorías raciales siempre han estado definidas parcialmente en función del comportamiento, los valores o el carácter que se supone caracterizan a un grupo dado (Leal, 2010:418- 419).

Stuart Hall (2010:259) aborda el debate, definiendo la raza como...

una construcción política y social. Es la categoría discursiva organizadora en torno de la cual se ha construido un sistema de poder socio-económico, de explotación y de exclusión (es decir, el racismo). No obstante, en tanto práctica discursiva, el racismo tiene su propia “lógica”. Proclama basar las diferencias sociales o culturales que legitiman la exclusión racializada, en unas diferencias genéticas y biológicas: es decir, en la naturaleza. Este “efecto naturalizador” parece volver a convertir la diferencia racial en un “hecho” fijo, científico, que no reacciona al cambio o a la ingeniería social reformista... Por lo tanto, en este tipo de discurso las diferencias genéticas (que se suponen escondidas en la estructura genética) se “materializan” y pueden “leerse” en significantes fácilmente reconocibles, visibles, tales como el color de la piel, las características físicas del cabello, las facciones (por ejemplo, la nariz aguileña judía), el tipo corporal, etc., permitiéndoles operar como mecanismos de clausura en situaciones cotidianas.

De acuerdo con Hall, la raza es un discurso que opera como “un sistema de poder socio-económico” que normaliza la *explotación* y la *exclusión* de unos sobre otros con base en la diferencia racial: el color de la piel, las facciones, las características físicas. UNESCO, preocupada por la *cuestión racial*, invitó en 1950 (cuando los procesos de descolonización y los traumas del fascismo rondaban el mundo) a algunos antropólogos y biólogos a dar sus opiniones sobre el tema. Como resultado se proclamó la *Declaración de la raza*, (Declaración de la UNESCO, 1950: 32-33) que clasificó la diversidad genética y cultural

del *Homo Sapiens* en tres grandes grupos: mongoloide, negroide y caucasoide. Esta clasificación racial no está alejada de la propuesta de Kant y obedece a una racialización de la diferencia de las poblaciones humanas.

En 1951 la UNESCO proclamó la *Declaración sobre la naturaleza de la raza y las diferencias raciales*:

Los antropólogos están todos de acuerdo al considerar que la noción de raza permite clasificar a los diferentes grupos humanos en un cuadro zoológico propio para facilitar el estudio de los fenómenos de evolución. En el sentido antropológico el término “raza” no debe aplicarse más que a los grupos humanos que se distinguen por rasgos físicos claramente caracterizados y esencialmente transmisibles. De este modo pueden clasificarse nuevas poblaciones, pero la complejidad de la historia humana es tal que muchos otros se prestan difícilmente a una clasificación racial (Declaración de la UNESCO, 1951).

El debate antropológico sobre raza no sólo ocurrió en las declaraciones de la UNESCO. Boas (1963:34) planteó un debate fundamental sobre cultura y raza:

El PROBLEMA de las relaciones entre raza y cultura atrajo la atención de muchos investigadores. Muy pocos la abordaron de manera imparcial y crítica. Su criterio estuvo demasiado a menudo influido por prejuicios raciales, nacionales o de clase” (mayúsculas en el original).

La lógica racial (es decir, la naturalización y jerarquización de memorias, geografías y cuerpos) produce patrones que clasifican lo humano en grupos. El color de la piel es el elemento central para definir lo racial. Esta apreciación no es disímil de la suscrita por Kant en el siglo XVIII.

1.2. Raza y antropología en Colombia

Yo quiero que a mi me pongan un vestido bonito.

En Colombia, desde la época colonial hasta nuestros días, las narrativas raciales han permanecido en los escenarios académicos, políticos, sociales y culturales. La nascente antropología colombiana jugó un papel importante en la legitimación de las narrativas socio-raciales:

Los vínculos entre eugenesia y antropología llegaron a ser estrechos. Los eugenistas – muchos de ellos médicos y, otros, hombres de ciencia, leyes y política – se sirvieron del saber antropológico e hicieron de las descripciones etnológicas de la diversidad jerarquizada un recurso narrativo y retórico para argumentar a favor de sus postulados eugenésicos. De otra parte, no pocos científicos, autodenominados y reconocidos como antropólogos, enarbolaron – en provecho de la causa eugenésica – recursos epistemológicos y prácticos considerados también antropológicos. Es así como una “eugenesia antropológica” fue susceptible de ser concebida; una forma particular de mirar al “otro”, de medirlo, de interpretarlo, de diferenciarlo, de clasificarlo y de proceder con respecto a él, que se rigió por el objetivo eugenésico de mejorarlo (Platarrueda, 2004: 108).

La antropología ha estado presta para administrar la empresa colonial. Sus narrativas han agenciado la “civilización” o “eliminación” del “salvaje”. Por eso...

no debe ocultarse, sin embargo, que los estudios biológicos y antropológicos de medición humana relacionada con la superioridad racial, algunas veces sustentados en observaciones y descripciones etnológicas, fueron funcionales a los prejuicios racistas de la época decimonónica y, más allá, en el siglo XX (Platarrueda, 2004: 113).

La antropología fomentó el racismo a través de comparaciones que toman como referente al “yo-blanco-europeo” como el estado más alto de “civilización.” Quienes estamos por fuera de esta dimensión geocultural estamos en los peldaños del “primitivismo”. Aunque este

enfoque fue utilizado por la corriente evolucionista, en algunas narrativas antropológicas del momento podemos encontrar encubierto este horizonte de referencia cuando se alude a lo negro. Un ejemplo en la traducción antropológica de nuestro pueblo es cuando la representación se crea a través del color de la piel y se la ubica en una geografía específica, generalmente localizada en habitas de clima caliente.

Los trabajos antropológicos de mi hermano Joseph Antenor Firmin¹⁰ sobre el pueblo negro en América inician y visibilizan, desde un horizonte no reconocido por la formalidad académica, los estudios y el debate de raza en la antropología. Su texto *La igualdad de las razas*¹¹ no es reconocido por la disciplina; por el contrario, ha sido silenciado a través de la violencia epistémica que ejerce la “autoridad” a los intelectuales afrodiáspóricos. Al contrario de lo que aconteció con Firmin sí conocemos al antropólogo estadounidense Melville J. Herskovits, al cubano Fernando Ortiz y a la brasileña Nina Rodríguez como los pioneros teóricos-metodológicos de los estudios afroamericanos. La antropología ha tenido el privilegio-hegemónico de hablar, representar, diagnosticar y traducir a los construido racialmente como diferentes: negros, amarillos y rojos.

El inicio de los estudios antropológicos del pueblo negro en Colombia ocurre hacia los años cuarenta. Es importante clarificar que “El mundo académico colombiano dejó de mirar a las población en términos de raza y con ello descuidó también la preocupación por entender la lógica y las implicaciones de las jerarquías raciales” (Leal, 2010:421). Las narrativas producidas en los años cincuenta por el Padre Jesuita Arboleda describen a los miembros de nuestro pueblo como...

¹⁰ Antropólogo, periodista y político haitiano. Conocido principalmente por su libro *De l'Égalité des Races Humaines* (Sobre la Igualdad de las Razas Humanas), que fue publicado como una refutación al famoso libro *Essai sur l'inegalite des Races Humaines* (Ensayo sobre la desigualdad de las Razas Humanas) del filósofo francés Joseph Arthur de Gobineau, considerada como la obra inicial del pensamiento racista. Cf. http://www.ecured.cu/index.php/Joseph_Ant%C3%A9nor_Firmin.

¹¹ *La igualdad de las razas humanas* es un texto fundacional para la antropología crítica. Fue publicado por primera vez en el año 1885 cuando la antropología emergía como especialidad. Marginalizado por su posición «radical» en cuanto a que todas las razas son iguales, su tratado persuasivo y lúcido era muy adelantado para su tiempo. Al argumentar que la igualdad de las razas podía demostrarse a través del positivismo científico, Firmin desafió los escritos y puntos de vista racistas de su época. Cf. http://www.ecured.cu/index.php/Joseph_Ant%C3%A9nor_Firmin.

vivientes que recorren las selvas, cazan, construyen, adoran a su divinidad; otros, tal vez amarillentos por el tiempo, nos descubrirán el origen de esas costumbres, de esas actividades y ceremonias. La geografía, con sus problemas tan humanos, nos explica mucho sobre los problemas sociológicos, sin causarlo. La economía de los pueblos primitivos, histórica y actual, también nos ilumina bastante (Arboleda, 1952: 7).

Este enunciado nos ubica dentro del “nicho del salvaje,” desnudándonos de nuestro contexto socio-cultural. Al enunciar la cultura negra se alude, intrínsecamente, a la categoría de raza. Así se construye una *geografía racializada*:

El orden racial reparte en las coyunturas de circunstancias, conformando regiones o localidades que parecen muy diferentes unas de otras, pero que son consecuencia de los mismos procesos[...]Colombia ha sido vista durante mucho tiempo como un país de regiones: aquí, al examinar al Chocó, pero también a Antioquia y a la región de la costa Caribe, miro detrás de esta observación común para descubrir cómo la región se ha convertido en un poderoso lenguaje de diferenciación cultural y racial, y cómo el orden racial del país y sus imágenes de nacionalidad emergentes están íntimamente ligados a una geografía de la cultura (Wade, 1993: 77).

En este sentido, Wade (1993:77) sostiene “que en Colombia la raza ha sido regionalizada.” Miremos la narrativa de Thomas Price hacia los años cincuenta sobre el pueblo afrocolombiano. Hablando sobre la categoría de raza, escribió:

La conclusión obvia es que lejos de ofrecer un cuadro estable de pureza racial, el negro colombiano es un fenómeno que desaparece lentamente en algunas áreas, procesos este que implica repercusiones evidentes respecto a la retención de pautas y actitudes de tipo africano [...]cuando un investigador y ante todo un blanco trata de explorar esas diferencias, sus esfuerzos se observan inevitablemente con sospecha y como orientados

de algún modo hacia un fin perjudicial para la raza negra (Price, 1954: 18).

Para hablar de la *cultura negra* Price se situó como un sujeto blanco-investigador interesado en estudiar las áreas donde se encuentra ubicada la “raza negra”. Aunque para la antropología la categoría raza ha sido leída desde diferentes lentes, siempre que se enuncia la palabra raza se hace referencia a una noción biológica para clasificar y agrupar las diferencias fenotípicas de los grupos humanos. Pujol (1971:257), un antropólogo físico, conceptualiza la raza como un patrón de división de la especie:

Muchos antropólogos han subrayado con fuerza la palabra raza aria, raza alemana, raza latina, raza bantú. La raza no es una noción política, sino biológica, una división de la especie, definida por caracteres hereditarios comunes y que forma grupos naturales enteramente independientes de la nacionalidad, del idioma o de los modales y costumbres.

La definición de Pujol asocia la categoría de raza con un plano biológico para dejar de lado, supuestamente, la raza *como una noción política*, argumentando que no existen fronteras pues se manifiesta independientemente del contexto socio-cultural. Sin embargo, Whitten y Friedemann (1974) consideran que existe una relación política y social que atraviesa a lo negro y que se utiliza de manera peyorativa la categoría de raza. “*Negro* es un término socio-biológico que varía considerablemente en Ecuador y Colombia pero que es aplicado peyorativamente a gentes con facciones del estereotipo Africano Occidental” (Whitten y Friedemann. 1974: 89).

La cita anterior, refleja un desplazamiento interpretativo de la categoría de raza. Por un lado, Pujol hace una definición dentro de un contexto netamente biológico y Whitten y Friedemann complejizan al argumentar que lo negro se ha utilizado peyorativamente. Por lo tanto cabe mencionar que la de-construcción¹² y re-construcción de una categoría interpretativa cambia cuando se hace un giro al enfoque de la mirada etnográfica.

¹² Por de-construcción se entenderá la reinterpretación de las categorías con las que se interpreta a nuestro pueblo.

La conceptualización racial de lo *negro* ha sido imaginada desde la antropología como algo fijado en el fenotipo de este grupo humano. Sin embargo, algunos intelectuales afrodiaspóricos hacen un giro epistémico y usan la categoría de *negritud* en el proceso de resignificación de lo negro significado como salvaje. La intelectual-militante afrodiaspórica Jamaica Kincaid (citada por Lao-Montes, 2007:49) expresó:

La negritud es visible y sin embargo invisible... La negritud no puede darme la dicha, pero muchas veces encuentro mi alegría en ella. La negritud no puede separarse de mí, pero muchas veces me puedo situar fuera de ella... En la negritud, entonces, he sido borrado, ya no puedo decir mi nombre, ya no puedo señalarme y decir «yo». En la negritud mi voz es silencio. Primero, entonces, he sido mí ser individual. Proscribiendo escrupulosamente el azar de mi existencia, soy consumido en la negritud para ser uno con ella.

En Colombia, sin embargo, la categoría de raza continuó siendo usada por los intelectuales afro-diaspóricos:

Mientras que en Colombia los académicos dejaron de lado el tema racial, los literatos negros hicieron hincapié en él. En sus obras se observan dos fenómenos: la persistencia de un lenguaje racial y el deseo de denunciar la discriminación... A diferencia de los antropólogos, los literatos afrodescendientes no buscan distanciarse de la noción de raza, tendencia que domina un período que se extiende desde antes de mediados del siglo XX hasta hoy (Leal, 2010:424)

Dentro de éstos encontramos al hermano Velásquez, quien resalta su lugar de enunciación para confrontar la discriminación socio-racial de nuestro pueblo:

Háyanse en estos versos, complejos raciales, diferencias de castas, choques de culturas. El africano que empezaba a escalar la cuesta que conduce a la dignidad humana, y a la civilización europea del blanco que encaraba los problemas de acuerdo con ella y con las circunstancias,

produjo esta lucha de criterios que, plasmados en decires rimados, se quedó en la memoria de mineros y terratenientes del extinguido Cauca grande, emociones que saltan de tarde en tarde como derrotero de conducta o como garfio que escarba doloroso un poco más de adentro de la carne.

Los blancos tienen la pluma,
el mulato su bastón,
el indio su bodoquera,
el negro su canalón...

...el ser negro no es afrenta,
ni el color le quita fama,
porque con zapatos negros
se viste la mejor dama...

...las características de estas coplas radican en que todavía las emplean los blancos contra los negros y ellos contra aquéllos. Van y vienen como saetas de combates que se clavan en el corazón del contrario haciéndolo sangrar. Son armas. Por su número se vislumbra que la capacidad de los señores era superior a la fuerza creadora del galeote que, sin conocer el abecedario, no podía correr tras los romances españoles ni abarcar los refranes y décimas de Espinel o del Marqués de Santillana (Velásquez, 1960: 13-14).

Velásquez está reafirmando la cultura negra desde otras perspectivas que confrontan e impugna la racialización peyorativa que la comunidad antropológica ha hecho sobre ese “otro”. En la narrativa de Velásquez hay una apropiación de la negritud, la cual es utilizada para desvirtuar los estereotipos y el racismo ejercido sobre nuestro pueblo.

En el mismo sentido, el antropólogo caribeño Aquiles Escalante, tomando como horizonte de referencia lo racial, cuestiona la violencia socio-epistémica ejercida sobre nuestro pueblo:

La mala suerte ha sido compañera inseparable del negro. El tronco étnico blanco acuño desde muy temprano sus patrones estéticos y se enseñoreó de las latitudes correspondientes a la zona templada. Dominando culturalmente y económicamente, su yo se le dilató en tal forma que acabó por menospreciar todo lo que se apartara de sus instituciones (Escalante, 1964: 106).

Desde cuando fuimos secuestrados y comercializados en América el ‘hombre blanco’ inició el proceso de deshumanización y bestialización de nuestro pueblo. Los enunciados de estos señoritos consistieron en argumentar que: “los troncos étnicos blanco y negro ostentan diferencias de orden psíquico, intelectual y emocional, ello no autoriza para pensar que esas diferencias implican superioridad de los unos sobre los otros” (Escalante, 1964: 106).

Las interpretaciones y enunciaciones de las y los sujetos que hacen parte del entramado cultural negro ocurren desde adentro, mientras que las de los sujetos que no hacen parte de estos entramados culturales hablan desde afuera; sus traducciones posicionan una otredad en la producción etnográfica. Como señaló el intelectual-militante haitiano, profesor de la Universidad de Brown y Director del Centro para el Estudio de la Esclavitud y la Justicia de la misma Universidad, Anthony Bogues (2003:4):

Los legados de ser un objeto colonial-racial-esclavo obsesionan a los pensadores radicales negros del siglo XX. Como descendientes de esclavos ellos dominan los protocolos, las convenciones y las tradiciones de la tradición intelectual moderna occidental, que inicialmente fue construida sobre esquemas clasificatorios de la historia natural de orden racial que localizó a los descendientes africanos como no-humanos.

La confrontación, impugnación y ruptura epistémica por parte de los intelectuales de la diáspora africana en el mundo es de larga duración:

La aparición de corrientes culturales/intelectuales y movimientos sociales/políticos explícitamente negros (o afro) en Brasil, Cuba, Colombia, Costa Rica, Guatemala, Ecuador, República Dominicana, Honduras, Panamá, Perú, Puerto Rico, Nicaragua, Uruguay, Venezuela y Argentina, y sus relaciones cada vez mayores con los afro-latinos estadounidenses revelan el surgimiento de un movimiento afro-latino hemisférico. La colonización por parte del capital transnacional y Estados-nación de regiones afroamericanas previamente subexplotadas, como la costa Pacífica en Colombia, Esmeraldas en Ecuador, el litoral caribeño de Honduras, y Piñones en Puerto Rico, da forma a la aparición de movimientos sociales que afirman identidades afrodiaspóricas y combaten el racismo a la vez que reclaman un lugar territorial y una integridad ecológica, y reivindican las culturas negras y los conocimientos locales contra los arrolladores efectos negativos de la globalización neoliberal... Estas intervenciones de entidades centrales del capitalismo transnacional incitan debates que desencadenan los diferentes aspectos sociales, económicos, culturales, intelectuales y políticos en juego... El alcance y escala de tales movimientos les da el potencial de contribuir de manera significativa a cuestionar y rebatir los regímenes racistas y los procesos de dominación en todo el continente americano (Lao-Montes, 2007:73).

Para la historización del racismo dentro de la disciplina antropológica es necesario traer a colación los cuestionamientos y el debate *de corrientes culturales/intelectuales y movimientos sociales/políticos explícitamente negros* para mostrar también cómo los intelectuales negros han venido realizando estos reclamos que complejizan la construcción, reproducción y naturalización del racismo.

Al interior de la antropología la discusión ha sido constante. Algunos antropólogos negros, como Aquiles Escalante, pregonan: “Sociólogos y Antropólogos saben que la cultura no se hereda biológicamente, se aprende; el hombre es lo que le enseñan. A la criatura humana se

le debe dar igualdad de oportunidades para que desarrolle sus potencialidades” (Escalante, 1964:107). Escalante rechaza el discurso enmarcado en la inferioridad biológica de un grupo humano sobre otro al indicar las condiciones de igualdad de toda la humanidad; además, denuncia el privilegio que han tenido ‘unos’ sobre ‘otros’ de acuerdo a las condiciones materiales que se brinda a un sector ‘blanco’ y la falta de equidad y oportunidades de nuestro pueblo. También pregona un grito de indignación frente a la discriminación socio-racial:

 Todos sabemos que el hombre no piensa con la piel, los ojos, con los cabellos, sino con el cerebro. Podemos concluir con Ruth Benedict, diciendo que ninguna raza puede considerarse como la etapa final de la evolución humana. Las circunstancias de que la situación económica, política y cultural del hombre de ébano se encuentre tan alejada del blanco, régimen de explotación bajo el cual se ha hallado el hombre de color” (Escalante, 1964:107).

El maestro y Griot Manuel Zapata Olivella, uno de los intelectuales negros más influyente en el siglo XX en Colombia, defensor y pionero en la defensa de la cultura de nuestro pueblo, al igual que Velásquez y Escalante, hace una ruptura para resignificar la negritud:

 La lacra del sistema colonial ha quedado fuertemente grabada en la conciencia del negro latinoamericano con la persistencia de la carimba que tatuó su piel. Pero la creciente militancia en la vida política y social de los intelectuales de ascendencia africana les ha llevado forzosamente a plantearse el carácter negro de su identidad (Zapata Olivella, 1974: 341).

Zapata demuestra cómo lo negro se transforma en recurso identitario de lucha y autoafirmación cuando se esgrime por los sujetos racializados. La categoría de lo negro es reinterpretada por nosotros como un arsenal identitario que posibilita la redefinición del significado/significante de lo negro. En cambio, las narrativas antropológicas han esterotipado lo *negro*: “Los estereotipos son un instrumento de dominación tanto económica como simbólica” (Wade, 1987:42). Al respecto, Zapata Olivella (1974:341)

expresa: “La piel ha sido el instrumento socorrido por el colonialista europeo para imponer su supremacía.” Para Wade (1993:52):

El vértice blanco está asociado con el poder, la riqueza, la civilización, la creación y el gobierno de la nacionalidad colombiana y las altas posiciones en las escalas de urbanidad, educación y ‘cultura’ (ser culto). El estilo y el nivel material de vida, educación, las maneras, la forma de hablar y la estructura familiar de los blancos son distintivos de una alta posición en la jerarquía nacional de prestigio y de estatus [...] los de abajo son vistos por los de arriba como primitivos, dependientes, ignorantes, rústicos e inferiores. De modo más específico, los negros son estereotipados como perezosos y no progresistas, ignorantes y con una áspera y rústica manera de hablar... Estas imágenes son consecuencia del hecho de que el orden racial triangular presentado aquí se superpone fuertemente a un orden básico de clase que, empezando con el colonialismo, la esclavitud y la explotación de la mano de obra indígena, ha estructurado la raza de manera jerárquica.

La representación de ese “otro” racializado peyorativamente está relacionada con los proyectos coloniales blanco-europeos. Aníbal Quijano (2000: 374), considera que esta racialización se extendió desde América a una clasificación de la población de todo el mundo “en identidades ‘raciales’ y dividida entre los dominantes/ superiores ‘europeos’ y los dominados/inferiores ‘no-europeos’”. En los debates sobre raza es importante tener...

en cuenta que la tenacidad de la identidad impuesta también se debe a factores políticos e históricos, además de su elaboración en términos raciales. Es decir, la atribución de identidad es más fuerte e inevitable para un grupo política e históricamente subordinado cuya cultura está situada en un rango más bajo de la jerarquía nacional de valores sociales y está sujeta a una variedad de manipulaciones ideológicas. Sin embargo, existen otros factores que apoyan la idea de que la raza por sí misma tiende a fijar la identidad (Wade, 1987:39).

La raza se ha utilizado como identidad de un grupo humano, como...

un criterio de identificación que no puede manipularse a voluntad, pues su particularidad es que estriba en el nivel biológico de la apariencia física heredable, la cual marca al individuo en forma indeleble y pública... las características fenotípicas son socialmente sobresalientes y forman símbolos poderosos para las supuestas características sociales que se les atribuyen a los negros” (Wade, 1987:34).

El discurso antropológico ha querido mantener la categoría raza en el plano de lo biológico para desvirtuar todos los precedentes que la han utilizado como elemento clasificatorio y agrupador social. Sin embargo, a lo largo de este viaje encuentro que, a pesar de sus esfuerzos, sigue siendo una categoría utilizada para identificar, representar y clasificar a través del fenotipo a mi pueblo:

No hay racismo sin teoría(s). Sería completamente inútil preguntarse si las teorías racistas proceden de las élites o de las masas, de las clases dominantes o de las clases dominadas. Por el contrario, es evidente que están “racionalizadas” por los intelectuales. Es sumamente importante preguntarse sobre la función que desempeña las teorizaciones del racismo culto (cuyo prototipo es la antropología evolucionista de las razas “biológicas” elaboradas a finales del siglo XIX) (Wallerstein y Balibar, 1988: 16).

Además, no ha separado de sus representaciones raciales las categorías de cultura e identidad, naturalizándolas. Como señaló Eduardo Restrepo (2010:20):

La idea de raza se puede encontrar, incluso, en los sitios más insospechados... dada su inexistencia como entidad biológica y apelan a nociones como las de la cultura o las de etnia, no es extraordinario encontrar que paradójicamente éstas últimas sean articuladas racialmente ... Cuando la cultura, el grupo étnico o la étnica se entienden como una determinación naturalizada y jerarquizando diferencias entre las poblaciones humanas, dejando de indicar contingentes configuraciones

históricas, no hacen más que reproducir la imaginación racial en ropajes culturalista o etnicistas.

Quizás para evitar las connotaciones negativas de *raza*, la antropología habla de *etnicidad*, una categoría aparentemente neutra y básicamente disciplinaria. Así la antropología enmascara las narrativas raciales con un traje culturalista:

Las identificaciones raciales utilizan las diferencias físicas como señales, no sólo cualquier diferencia física sino aquellas que se convirtieron en objeto de manipulaciones ideológicas en la historia de la expansión colonial occidental. Por lo tanto, la alusión a tales diferencias inevitablemente invocan significados que han sido construidos durante siglos de explotación: substituir el término “etnicidad” (o “nación”, o “pueblo”) por “raza” corre riesgo de enmascarar estos significados” (Wade, 1997: 17).

Sin embargo, aunque haya ocurrido un giro en el lenguaje, la semántica de lo que se enuncia lleva consigo la racialización de ese “otro”. La raza, como categoría de análisis, se extiende más allá de la cultura y la identidad. Pero este proceso de racialización con fines colonialistas no determinó la imagen, ni mucho menos la cultura e identidad de nuestro pueblo. A pesar de los múltiples y diversos esfuerzos de búsqueda de su legitimidad estos dispositivos no fueron asimilados; fueron colectivamente refutados desde la apropiación de la negritud asumida en términos políticos, en militancia, en la poética, en la música, la literatura, en las estrategias de re-existencia que confrontan esta *ficción* impuesta. Como señaló Kamau Brathwaite (2009), un historiador, ensayista y poeta nacido en Barbados, la antropología no me puso un vestido bonito porque “Oscura es y su voz canta al río oscuro/Mansa lumbre guardan sus ojos y sólo conoce la noche tibia/Suave piel de almizcle/No hay miedo donde pisa/Aunque anuncien los tambores la muerte inminente de un tirano/Aunque sea triste su canto/No hay dolor donde canta.”

2. LA SENTENCIA AL OJO DEL ETNÓGRAFO

La diáspora africana puede concebirse como un proyecto de descolonización y liberación insertado en las prácticas culturales, las corrientes intelectuales, los movimientos sociales y las acciones políticas de los sujetos afrodiaspóricos.

Agustín Lao-Montes

Las décadas de 1970 y 1980 fueron convulsionadas en la casa de la antropología. La agitación fue provocada por la sindicación de complicidad con el colonialismo que levantó contra la disciplina el poeta Aimé Césaire (1955) años antes.

Cristóbal Gnecco y Herinaldy Gómez.

En este capítulo examinaré cuáles son los enunciados que ha construido la antropología sobre el pueblo negro en Colombia. Para abordar esta pregunta iniciaré un recorrido cronológico desde los años treinta hasta el escenario de la preconstituyente de 1991 y partiré del supuesto de que la autoridad antropológica ha construido sobre nosotros narrativas que sustentan el “orden colonial” que nos ubica como primitivos, bárbaros y salvajes:

Que los trabajos antropológicos sean en su mayoría descriptivos muestra que desde el mismo momento en que se estudia o se pretende estudiar una comunidad no se le intentan comprender en su propio valor, lo cual es lo mismo que marginarla automáticamente, convirtiéndola en un souvenir de “bichos raros” (Córdoba 1986:11).

Algunas representaciones antropológicas que se centraron en la dicotomía salvajes vs civilizados han mostrado a lo negro con el lente del colonialismo:

La antropología emergió en el siglo XIX como una disciplina separada especializada en los ocupantes del nicho del salvaje... la antropología como disciplina emerge de la proyección de Occidente, de la brecha entre el Aquí y el Otro Lugar, de manera distinta a cualquier otra disciplina. Por eso no es sorprendente que haya sido acusada de ser una herramienta

inherente al poder del Atlántico Norte como ninguna otra disciplina, de ser hija del colonialismo y el imperialismo (Trouillot, 2011: 36).

De acuerdo con Trouillot, la antropología apareció en el horizonte discursivo de Occidente para clasificar, administrar y disciplinar un “otro” que fue ubicado en *Otro Lugar* para ser vestido como un salvaje.

2.1. La víspera

La antropología inició en Colombia como disciplina profesional a mediados de la década de 1930 con el establecimiento de la Escuela Normal Superior (ENS), en donde se educaron los primeros egresados con formación específica en esa área (Morales, 2009: 173, 175). Las primeras preguntas estuvieron enfocadas hacia la búsqueda de los aborígenes americanos; el estudio de la población indígena, tanto precolombina como colonial y contemporánea, fue el interés primordial que ocupó las energías de la mayoría de alumnos y profesores.

Contando con el apoyo de los gobiernos liberales en los años cuarenta, la antropología alcanzó relevancia e importancia:

Los Institutos Etnológicos fueron el fruto de la política educativa y cultural de la Primera República Liberal (1930-1945) (sobre todo los gobiernos de Alfonso López Pumarejo y Eduardo Santos) o del clima intelectual generado por los gobiernos liberales y la Segunda Guerra Mundial; también fueron el resultado de las tendencias culturales y de identidad de América Latina y de ciertos sectores de la sociedad colombiana. La política liberal impulsó la formación de lo que ha sido llamado por Carl Langebaek “el Estado Etnógrafo” (Pineda, 2009: 114).

La antropología ha permanecido íntimamente relacionada con las tendencias políticas que gobiernan el Estado colombiano; además, sus auges han estado asociados con los intereses de las élites políticas del país:

La década de los cuarenta del siglo pasado fue la Edad de Oro de la antropología, no sólo porque allí estuvieron los orígenes de la antropología profesional en Colombia sino porque es difícil encontrar en la historia de la antropología en nuestro país –e incluso en América Latina –una contribución mancomunada y colectiva tan densa y comprometida. La antropología si bien impulsada por el Estado o por las Universidades o gobernaciones a escala regional, pronto planteó a ese mismo Estado el reto de abrir nuevos senderos, nuevos caminos, que implicaban las transformación de sus imaginarios, ideologías y prácticas institucionales (Pineda, 2009: 115).

Desde la profesionalización de la disciplina en el país ha existido un trabajo “mancomunado y comprometido” para fortalecer la administración del Estado frente a esos “otros”. Sin embargo, durante sus primeros años los estudios sobre mi pueblo fueron mínimos:

Con relación a la población negra, Hernández de Alba expresó: “Poco, casi nada se ha estudiado el negro en Colombia. Se hallaban en el Cauca grupos provenientes de antiguos esclavos trabajadores de minas de oro o de haciendas, o bien sirvientes de las grandes casas de ciudades” (Pineda, 2009: 141).

Hacia los años cincuenta empieza una etapa marcada por la influencia de los estudios de cambio cultural de la escuela de la Universidad de Chicago a cargo de Herskovits, quien venía impulsando el tema de la presencia de lo “afroamericano” en los estudios antropológicos de la época. Rafael Arboleda fue quien importó este enfoque investigativo a la antropología colombiana. Al regresar a Colombia después de sus estudios en Chicago propuso crear el nicho de estudio de la *cultura negra* en la antropología. En su opinión los estudios...

sobre negros colombianos se han hecho muy pocos, y todos ellos breves artículos de ocasión, casi periodísticos, colección de documentos o prólogos a novelas, carentes de sello científico exhaustivo. Son materiales de cantera, importantes porque descubren filones en la amplia

investigación de África en Colombia. El estudio del negro en Colombia debe abordarse en primer lugar con auxilios de la etnología Moderna. Se impone una amplia descripción de los grupos negros de todo el país, sin prejuicios de exclusión o negación de la realidad (Arboleda, 1952:7).

En los años cincuenta los estudios sobre nuestro pueblo no fueron relevantes pues el discurso de la eugenesia insistía en eliminar la “impureza de la raza;” por eso nuestra existencia era negada en la esfera de lo “público”. El padre Arboleda posicionó su mirada antropológica planteando los estudios previos sobre nuestro pueblo como *experimentos*. Además, recurrió a la antropología con rigor científico para administrar ese construido como ‘otro’.

Los estudios antropológicos sobre nuestro pueblo han creado un estereotipo: en las comunidades negras se pueden encontrar vestigios del primitivismo de la humanidad. Por eso los negros fueron expuestos como imágenes en el museo de las narrativas exóticas de la antropología:

Los importantes estudios sobre Arqueología y Etnología pura en parte iniciados, servirán de base para ésta nueva etapa en nuestro desarrollo antropológico. Tomamos como cierto y admitido vulgarmente que el indígena que encontraron los españoles se sometió totalmente a la nueva cultura española; que el negro se asimiló a la vida de sus amos que los transportaron del África a estas tierras. No es esto cierto. Allá, en el fondo del indígena y del negro, está latente aún mucho de la cultura primitiva respetiva que busca manifestarse en formas no observadas con cuidado por nosotros. Y que merecen la atención (Arboleda, 1952: 5).

El lente etnográfico de Arboleda no hizo un giro epistemológico sino que abrió un nuevo objeto dentro del mercado antropológico. Su mirada estaba enfocada a la búsqueda de lo más “primitivo.” Su discurso de lo bárbaro creó un mercado sobre nosotros y dio validez y justificación a la entrada de este “nuevo salvaje” en los dominios y las arcas de la antropología. Sus narrativas se centraron en tratar de demostrar que todavía existía en lo

más profundo de la selva algo primitivo que sobrevivió al proceso de “civilización.” Este enfoque no estaba interesado en traducir nuestros procesos de resistencia frente al régimen colonial; él, como un fiel cruzado y autoridad de estos nuevos *salvajes*, continuó defendiendo el locus de enunciación de la antropología. Su trabajo fue del orden epistemológico: identificar, clasificar, y sistematizar el nuevo “objeto” de estudio. Como señalaron Gnecco y Gómez (2012:9):

Los primeros etnógrafos colombianos reprodujeron las enseñanzas de sus maestros europeos menos interesados en aceptar el funcionamiento de la máquina colonial tanto como en la celeridad de un conocimiento sobre pueblos al margen de la extinción y en el exotismo de su cultura. La institucionalización disciplinaria hecha por Paul Rivet en 1941 estableció un canon alejado, objetivo y aséptico... esos sujetos que pronto verían sus territorios invadidos por los nuevos cruzados, los antropólogos.

Desde la institucionalización de la disciplina, su comunidad se ha deleitado con el privilegio de la traducción sobre ese considerado como “otro” negro y se constituyó como autoridad etnográfica e interlocutora legítima para dominar el campo de la representación y mantener el sometimiento colonial. Nuestro pueblo ha sido representado a través de imágenes que nos exhiben como ese “otro” inferior, primitivo, salvaje que no es capaz de hablar por sí mismo (menor de edad). El yo-blanco-civilizado se erigió en contraposición a nosotros como capaz de hablar por sí mismo y llevar misiones con el objetivo de “ayudar” a que esos “otros” salieran de su *crudeza del estado natural*. En este sentido el “yo blanco-civilizado” requirió legalizar un locus de enunciación:

El discurso espacio-temporal usado por occidente para localizar el espacio-tiempo de la alteridad es un discurso distanciado que ha producido tiempos y espacios marginados de, y colonizados por, el tiempo y el espacio occidentales. Este discurso ha tipologizado temporalidad y espacialidad con categorías políticas más que disciplinarias (como salvaje, primitivo, tribal, mítico). La constitución del otro como sujeto moral necesita un cronotopo porque su atracción es esencial en la moral civilizadora: el distanciamiento es una estrategia

discursiva básica en la construcción de la alteridad, de un "otro" localizado en "otro" tiempo" y otro espacio que debe ser atraído a *nuestro* tiempo y lugar, aquellos de la civilización (Gnecco y Gómez, 2012: 11).

Este discurso espacio-temporal permitió a la antropología de mediados del siglo XX en Colombia legitimar su mirada de autoridad, logrando agenciar y movilizar enunciados que sustentaban el discurso colonial a través del distanciamiento entre el acá (civilización) y el allá (salvajismo). Podemos observar cómo opera este discurso con las declaraciones de Thomas Price (1954:13):

Los estudios afro-americanos, que son una rama de las investigaciones antropológicas, han resultado ser un campo de trabajo particularmente fértil, experimentando un tremendo auge en las últimas dos décadas, atestiguando a través de los años por el creciente interés en muchos países del Nuevo Mundo por parte de investigadores que han reconocido su significado para los temas sociales y culturales; en la actualidad existen pocas regiones en las cuales no se hayan llevado a cabo algunas investigaciones al respecto.

La aparición de estos estudios en la antropología está ligada a la ampliación de los nichos de trabajo que edifican la existencia de sus quehaceres y plantea la problemática de su incorporación en el proyecto homogenizante del Estado-nación. La disciplina estaba dedicada a describir e inventariar qué había acontecido con ese 'otro', es decir, qué retenciones (aquí) y dislocaciones culturales pervivían de nuestro pueblo (allá), para saber si podía continuar "civilizándonos" (disciplinar, normalizar, cristianizar) o mantener el exterminio para construir su nación:

La idea paternalista y colonialista de su supuesta minoría de edad civil, que los extrañaba del ejercicio pleno de sus derechos políticos, y, por otra, la idea racista de su degradación moral como consecuencia del pasado colonialista y esclavista, pero que entonces justificaba su discriminación simplemente por su condición étnica y cultural... de esta forma validaron la necesidad de controlar, integrar, proteger y catequizar

a los grupos étnicos, reconocidos, unos como “indios” y otros como “negros” (Almario, 2010: 378).

Un ejemplo de esto lo podemos ver en Price cuando se refiere a la imposibilidad de asistir al “espectáculo” de un velorio en una de nuestras comunidades del Pacífico, uno de los primeros contextos que habilitó la comunidad antropológica para abordar los estudios sobre nosotros: “En una comunidad tuvimos la experiencia de no poder observar un velorio por no morir nadie durante nuestra estadía” (Price, 1954: 20). Este es un referente de cómo se construye un canon que mantiene y consolida la diferencia entre un (yo) sujeto-investigador y ese “otro” objeto-investigado. En estas circunstancias se observa la visión antropológica buscando lo exótico como pieza de colección y recolección, develando nuestra intimidad cultural. La observación participante, fundamento teórico-metodológico de la antropología desde de la publicación de la obra de Bronislaw Malinowski *Los argonautas del Pacífico occidental* (1922) entre los aborígenes de las islas Trobriand (Papúa y Nueva Guinea), estableció un método de recolección de información mediante un proceso de encuentro y desencuentro con el “otro” para aproximarse hacia una mirada científica del funcionamiento de sociedades aborígenes.

Las líneas de investigación que propone Price para la consolidación de la *empresa* de los estudios *afroamericanos* indagaban por las *huellas de africanía* (retención de los caracteres culturales africanos en América) y el cambio cultural que produjo el proceso de “contacto” entre los europeos, africanos e indios en América.

2.2. Huellas de africanía y sincretismo: “vistiendo” la negritud en Colombia

Las narrativas antropológicas sobre nuestro pueblo desde los años cuarenta se centraron en investigar las similitudes y las diferencias encontradas entre las culturas de la madre África y las culturas de los africanos sometidos al proceso de esclavización en América. Para describir estos procesos del *Aquí* (América) y del *Otro lugar* (África) Herskovits creó la categoría interpretativa *huellas de africanía* que posee una relevancia significativa para la taxonomía social de nuestro pueblo en la antropología. Como señaló Arboleda (1952:6):

Este antropólogo, de la escuela clásica de Boas, después de una seria preparación en Antropología física del negro, y en sus cambios culturales en el medio de New York, se dedicó a investigar las raíces de esos cambios, y es hoy el gran especialista en estudios afroamericanos... Los estudios exhaustivos de las tribus primitivas en África, son esenciales a nuestro propósito. Por eso los afroamericanistas han invadido la Nigeria, y han llegado al corazón de los Yorubas, de los Nupe de la Bizancio Negra, de los Dahomey, de los Ashanti, y por otra parte de Bakongo, y de los Ovimbundu, del Congo y de Angola respectivamente. La descripción precisa de las costumbres de esos pueblos era básica para el conocimiento de una tradición subconsciente de los descendientes de africanos hoy, tanto en los Estados Unidos, como en el Caribe y las naciones de la América Latina.

El enfoque sobre *huellas de africanía* permitió a los antropólogos realizar cuadros comparativos con el objeto de medir los grados de similitud y diferencia entre allá (África) y acá (africanos esclavizados) para establecer los orígenes de los lugares y culturas de donde procedíamos y para calcular la retención de las dinámicas y prácticas culturales de África que sobrevivieron en América. Al instaurar este horizonte de referencia en la clasificación antropológica de nuestro pueblo se puede observar que el allá y el acá fueron sacados de sus espacios-tiempos específicos a través de las categorías de *sincretismo* y *huellas de africanía*, omitiendo las historias que produjo el proceso de colonización. En ese sentido Arboleda (1952:8-9) expresó:

Entendemos por sincretismo general la tendencia a identificar y unir elementos de una nueva cultura con las semejantes de la propia, facilitando así la interpretación de la vida y otros problemas. Como ejemplo claro de este sincretismo tenemos la identificación de los dioses africanos con los santos de la Iglesia Católica, casi tan común en las culturas negras. Así en Cuba y en Haití Santa Bárbara es Shangó, y los negros le rinden el mismo culto que a la deidad pagana, pues según ellos, ambos son deidades protectoras contra la tempestad... Siempre que dos

pueblos han entrado en contacto nuevas ideas en una corriente osmótica pasan de uno a otro y dejan su huella, clara o escondida que se explicita luego por la investigación. El aprendizaje de una cultura forma la tradición, que es estable, a pesar de su dinamicidad. Y los cambios nos muestran el fondo de la cultura misma, pues nos asomamos a lo que se deja o a lo que se toma: a las resistencias, al cambio, a la permanencia de los patrones culturales.

Para Arboleda, dentro del sistema esclavista-colonial nosotros y los esclavizadores pusimos en juego mutuos y armónicos elementos como proceso de relacionamiento para compartir el proyecto ‘civilizatorio’ colonial. El sincretismo enunciado, como la unificación de “elementos de una nueva cultura con las semejantes de la propia, facilitando así la interpretación de la vida y otros problemas” no podría darse dentro de los criterios de *identificación* y *unificación* porque los roles establecían una relación jerarquizada, asimétrica y antagónica entre colonizador y el colonizado.

Desde esta perspectiva, la antropología traslapó las semejanzas entre la madre África y nosotros en América:

En el campo de la organización social la actitud de los negros hacia el matrimonio y las prácticas que han desarrollado deben considerarse en términos de tendencias similares evolucionadas en otras partes del Nuevo Mundo y la herencia de la poliginia del África Occidental (Price, 1954:28).

Arboleda y Price exploraron el *sincretismo* y las *huellas de africanía* en San Basilio de Palenque, el *mayor reducto negro de África en Colombia*, considerado lo más africano en la pirámide jerarquizada que construyó la antropología sobre los “estudios de lo negro”. Esta clasificación se basa en la retención de las pautas de lo que la autoridad etnográfica consideró como “más africano” y “menos africano”: “Palenque, es de hecho la más africana, famosa aún entre los negros más aculturados, como representativa de un tipo de vida que sus ancestros practicaron cuando vinieron a Colombia como esclavos” (Price

1954: 22). A través de este enfoque se desdibujó la historia de nuestra presencia en América:

La hipótesis que sirve de base a los estudios afroamericanos es la de que la cultura, la civilización, es un producto del aprendizaje, de generación en generación. No es algo instintivo o innato. De aquí se desprende que las culturas se relacionan con el aprendizaje y se prestan elementos mutuamente (Arboleda, 1952: 8).

El sincretismo construido desde este enfoque refracta la relación de dominación que existe entre el amo y el esclavizado. Bajo este ocultamiento construye un marco donde nuestras visiones de mundo no pueden existir por fuera del dominio cultural del colonizador; es decir, nuestra imagen no existe sin el contacto armónico del civilizador, construyendo una narrativa que sustenta esta dependencia.

Rogerio Velásquez, antropólogo chocoano, abordó el debate entre la relación de nuestra madre África y nosotros en América con un horizonte de referencia que permita indagar nuestro legado ancestral:

La importancia asignada por los americanistas a los apellidos africanos, nos llevó a la ejecución de esta tarea. Sociólogos y Antropólogos dicen que identificados los pueblos negros, hasta donde ello sea posible, vendrán, los enlaces de complejos de acciones, el descubrimiento de rasgos culturales entre los grupos del viejo mundo y los que demoran todavía en las zonas de donde salieron los abuelos. Tras los nombres de los esclavos se podrá -tarde, quizás- desembocar en la razón de ser de tantos neoafricanos que viven en el continente sin alcanzar su propia ruta (Velásquez, 1962: 109).

En la narrativa del hermano Velásquez se puede observar el giro y el distanciamiento que hace del enfoque planteado por Herskovits puesto que establece su locus de enunciación reconociendo la ancestralidad africana como elemento de articulación histórica entre el allá

y el acá, lo cual permite una visibilización de la esclavitud y el colonialismo como un proceso que violentó nuestro legado ancestral. Como señaló Losoncy (1989:1):

El sincretismo fue, a menudo, utilizado en la antropología para designar estos sistemas simbólicos. Ello no encubrió frecuentemente más que pereza conceptual, rechazo a reconocer un estatus antropológico pleno a procesos de creación cultural inédito e insuficiente en la indagación etnográfica paciente de hechos simbólicos no-tradicionales.

Los estudios sobre *sincretismo* y *huellas de africanía* negaron la complejidad de nuestras visiones de mundo a través del silenciamiento del proceso de esclavización y el ocultamiento de los procesos de construcción y reconstrucción vividos en nuestra historia. Ese contexto interpretativo era necesario para entender y comprender nuestros entramados culturales en América:

Como ya se sabe, desde sus fases iniciales y tempranas el escenario regional y colonial implicó la confrontación y la convergencia de entidades culturales muy diversas entre sí; incluso, a su interior se manifestaban diferencias no solo de carácter político, sino también de tipo cultural. No deja de ser un reduccionismo asumir, de manera homogénea y generalizante, que en el mundo colonial se dieron cita lo hispánico, lo indígena y lo africano. Aunque si bien es cierto que a cada uno le pueden ser compatibles algunas ideas, creencias o imaginarios, definitivamente no constituyen entornos culturales homogeneizantes o forzosamente homologables (Díaz, 2003: 7).

No puede darse por sentado que durante el régimen esclavista existió un contacto armónico simbólico entre nosotros los esclavizados y los esclavizadores y que el resultado fue el aprendizaje entre ambos cuando sabemos que estamos hablando de...

millones de hombres desarraigados de sus dioses, de su tierra, de sus costumbres, de su vida, de la vida, de la danza, de la sabiduría. Yo hablo de millones de hombres a quienes sabiamente se les ha inculcado el miedo, el complejo de inferioridad, el temblor, el ponerse de rodillas, la

desesperación, el servilismo... Yo, yo también hablo de abusos, pero para decir que a los antiguos —tan reales— se les han superpuesto otros, igualmente detestables (Césaire, 2004:20).

La antropología no puede hablar de un contacto cultural que generó un sincretismo cuando comprendemos que la colonización erigió al esclavista como superior, dotado de la autoridad para civilizar y disciplinar al “otro”. Por eso es necesario reconocer que...

la colonización no es evangelización, ni empresa filantrópica, ni voluntad de hacer retroceder las fronteras de la ignorancia, de la enfermedad, de la tiranía; ni expansión de Dios, ni extensión del Derecho; admitir de una vez por todas, sin voluntad de chistar por las consecuencias, que en la colonización el gesto decisivo es el del aventurero y el del pirata, el del tendero a lo grande y el del armador, el del buscador de oro y el del comerciante, el del apetito y el de la fuerza, con la maléfica sombra proyectada desde atrás por una forma de civilización que en un momento de su historia se siente obligada (Césaire, 2004:13).

Como señaló Zapata (1976:19):

La parcelación de la familia negra americana es un derivado de la política colonial que ejercieron las potencias esclavistas a lo largo de su tráfico humano. Desde la propia captura en África hasta la dispersión de los esclavos en América se mantuvieron criterios muy firmes para impedir que los contingentes africanos pudieran aglutinarse y conformar nacionalidades negras en América. Cada país y cada amo tomaba las medidas necesarias para mezclar a comunidades negras de diferentes creencias religiosas, avivar las guerras de castas ya existentes en África y sobre todo, borrarles su identidad cultural.

El secuestro, trata y comercialización fue un proyecto socio-político. Las narrativas racistas se consolidan a través de las diferencias fenotípicas y fueron sustentadas por enunciados de

superioridad cultural y biológica denominados “civilización”. En este sentido, palabriendo a un intelectual-militante chocoano, el mayor Tiberio Perea, se consolidó...

un proceso de negación de la condición humana a los secuestrados debido a las diferencias fenotípicas y culturales respecto a los invasores europeos del nuevo continente. Con base en esta negación (de su condición humana) se les secuestra, mercantiliza y se les traslada a América para esclavizarlos, procesos en los cuales decenas de millones fueron sacrificados (Perea, 2008:12).

Las representaciones de *huellas de africanía* y *sincretismo* negaron que dentro del colonialismo nosotros pudiésemos haber hecho una ruptura anti-sistémica frente al proceso de imposición del vestido colonial que pretendían imponernos los señoritos españoles.

El proceso de deshumanización de lo “negro” por el sistema esclavista-colonial requirió dominar, desdibujar y controlar los universos de referencia alrededor de la *negritud* e imponer, por medio de la fuerza, lo “blanco” como referente. De este modo, es significativo entender que nuestra...

Kultura es la creación mediante la praxis desesclavizadora de la totalidad de la realidad en la que las personas se auto rescatan y reafirman la esencia humana negada en el holocausto negro. Estamos proponiendo escribir esta kultura (con K) debido a que es la única en el mundo inventada para auto-rescatarse (sus creadores habían sido secuestrados) y para reafirmar la condición humana negada en el holocausto negro (Perea, 2008:14).

Los intelectuales afrodiaspóricos ubicados en distintos espacios y tiempos se encuentran para pregonar nuestras historicidades como pueblo. Perea y Césaire no se conocieron físicamente pero ambos, como víctimas del sistema esclavista-colonial, se encontraron y se toman de la mano entre hermanos, entonando:

La cultura es el esfuerzo que toda colectividad humana realiza para dotarse de la riqueza de una personalidad... toda cultura sería específica.

Específica, como una obra de una voluntad particular, única, al escoger entre distintas opciones... Toda cultura necesita un marco, una estructura, para desarrollarse. Ahora bien, es indudable que los elementos que estructuran la vida cultural del pueblo colonizado desaparecen o se envilecen debido al régimen colonial... La cultura es ante todo la unidad del estilo artístico en todas las manifestaciones vitales de un pueblo. Saber muchas cosas o haber aprendido muchas no es ni una condición necesaria de una cultura ni un sello de esta cultura, y eventualmente esto se armoniza, en el mejor de los casos, con lo opuesto a la cultura, la barbarie, *que significa la falta de estilo o el orden caótico de todos los estilos*. No se podría hacer una descripción más precisa de la situación cultural en la cual se encuentra sumergido todo país colonizado. En todo país colonizado constatamos que la síntesis armoniosa que constituía la cultura nativa ha sido disuelta y que se le ha superpuesto un desorden de rasgos culturales de origen diferente que se sobreponen sin armonía. No se trata necesariamente de la barbarie por falta de cultura. *Se trata de la barbarie por la anarquía cultural...* En todas partes donde la colonización irrumpe, la cultura nativa comienza a marchitarse... Creo que nuestras culturas particulares encierran en ellas suficiente fuerza, suficiente vitalidad, suficiente potencia de regeneración para adaptarse a las condiciones del mundo moderno, cuando se modifiquen las condiciones objetivas que les son impuestas; entonces, podrán aportar a todos los problemas, cualesquiera que sean, políticos, sociales económicos o culturales, soluciones válidas y originales, *válidas por ser originales* (Césaire 2004:47-60; cursivas en el original).

Las narrativas antropológicas representaron el reconocimiento del legado ancestral de Madre África con la categoría de huellas de africanía, ubicándonos como mimesis de África en América y desconociendo el proceso de *auto-rescate y reafirmación de la condición humana*, significativo en la consolidación de la *praxis desesclavizadora* de nosotros como pueblo esclavizado en América. El colonialismo estableció un discurso y una praxis que

desaparecieron la visión de mundo del colonizado, acusada de salvaje, bárbara, primitiva y tribal.

2.3. Habrase visto

*África grita, no para inventar un pasado infame
Ni hacer recordatorios de humillante racismo.
África grita, para impulsarnos a seguir adelante,
Para que nuestra identidad no se vaya al abismo.
África grita en la sangre que corre por las venas
Y hace del corazón, lugar de confluencia .
Grita en nuestras alegrías, también en nuestra penas
Y revela en raíces, su física presencia.
En todo cuanto existe y nuestro entorno agita
África con vehemencia y sin ambages GRITA.
Lucrecia Panchano*

La antropología llenó “el nicho del salvaje”. Uno de estos salvajes, el “negro,” fue ubicado en un nicho que...

no es estático y sus contenidos cambiantes no están predeterminados por su posición estructural. Abundan las variantes regionales y temporales de la figura del salvaje a pesar de tendencias recurrentes que sugieren una especialización geográfica. A menudo el discurso antropológico modifica la proyección de observadores no académicos sólo a medida en que los “disciplina”. En otras ocasiones los antropólogos contribuyen a crear y a reforzar imágenes que pueden cuestionar permutaciones previas (Trouillot, 2011: 68).

El discurso antropológico se va transformando con el objetivo de mantener normalizado a los salvajes. El nicho del salvaje es así administrado por la antropología. En este sentido, el salvaje es ubicado dentro de un nicho que se mueve y se transforma de acuerdo a la expansión y emergencia(s) del colonialismo e imperialismo como proceso de

disciplinamiento, normalización y control de la producción de imágenes creadas desde representaciones asimétricas socioculturalmente que mantienen el privilegio y la autoridad del colonizador frente al colonizado. En este escenario la antropología juega un papel protagónico ya que emerge como disciplina especializada en el estudio de esos construidos como “otros”.

Algunos enunciados que producimos desde el escenario de nuestra negritud han sido enmarcados como esencialistas. Para observar esta marcaterización miremos un ejemplo en las narrativas del profesor Restrepo (2005: 181):

Existe el riesgo de que la noción de locus de enunciación sea leída desde una perspectiva esencialista, lo cual obturaría definitivamente su utilidad para pensar las relaciones entre representación, conocimiento y poder. Esto sería un lamentable retroceso en el imaginario político y académico contemporáneo que ha cuestionado hasta los últimos reductos del pensamiento esencialista.

Esta traducción sentencia a la perspectiva capturada como “esencialista” de cerrar, obstaculizar y negar la posibilidad de complejizar la triada pensamiento-conocimiento-poder. En ese sentido, Restrepo (2005:182) señaló:

Uno de los argumentos propios del esencialismo consiste en establecer una identidad entre “ontología” y “epistemología”. Esto es, lo que se conoce y el conocimiento mismo están determinados de antemano y para siempre por el “ser” de quien conoce. Otro de los argumentos del esencialismo supone que lo político es derivable de lo ontológico. Es decir, el comportamiento e ideas políticas son consecuencia directa y la simple expresión del “ser” del actor concreto.

Con este argumento el Restrepo desactiva la posibilidad de impugnar y confrontar la “autoridad” incuestionada sobre el “otro” como objeto de estudio puesto que esta traducción sentencia nuestra visión de mundo dentro de un reduccionismo que él viste como ontología, lo cual encadena nuestro horizonte de referencia.

Para continuar con el debate voy a impugnar y desautorizar la enunciación de Restrepo para que nosotros, los “subalternos,” podamos seguir hablando. De este modo, de la mano del maestro Zapata, continúo construyendo nuestras historicidades. Como señaló Córdoba (1986:18-19):

Reinvindicar la imagen de Africa para nosotros no sólo incluye replantear una personalidad étnica, histórica, y cultural sino, y lo que es más importante, busca la real ubicación del negro para que, como objeto y sujeto de sí mismo, alcance la dimensión que merece como persona en todos los rincones del planeta... Buscamos en Africa y en el negro una respuesta que, conscientemente, nos lleve a descubrir nuestra propia opción para derrotar, de ese modo, las historietas fantásticas de escritores y aventureros que, fundamentados en un supuesto atraso del continente negro, montaron esa monstruosa empresa comercial que fue la trata de esclavos y, luego, el reparto y colonización de Africa.

El maestro Zapata dio un sentido distinto a la categoría *huellas de africanía*, asociándola con el sentido de comunidad. Refiriéndose a San Basilio de Palenque mostró el arraigo a la ancestralidad africana como proceso libertario para confrontar e impugnar el orden colonial dentro del cual nosotros, los colonizados, emprendimos un proceso pedagógico anticolonialista afianzado en esa utopía del legado ancestral como libertad:

El sentido de comunidad, muy arraigado, se debe más a las luchas en común por la libertad, que por la afinidad cultural. En donde quiera que vayan, Cartagena, Barranquilla, Santa Marta, etc., la colonia permanece unida, aislándose en lo posible del extraño y hablando entre sí su forma dialectal (Córdoba, 1986: 18-19).

A pesar del posicionamiento de estas categorías analíticas, muchos antropólogos se negaron a aceptar lo “negro” como objeto de estudio, argumentando que, como describe Friedemann (1984:509), “estudiar negros no era antropología.” El enunciado *estudiar negros no era antropología* fue constante desde los años cuarenta. Desde esa época se ha venido

planteando la “relevancia” y la “ausencia” de los estudios afrocolombianos. A pesar que la reclamación de inclusión no tuvo mucha acogida algunas y algunos antropólogos continuaron haciendo trabajos de investigación antropológica: algunos integrantes de nuestro pueblo (como Velásquez, Escalante y Zapata Olivella) y otros como Arboleda, Price y Friedemann; aunque no hacían parte de nuestro pueblo, seguían planteando la viabilidad y necesidad de fomentar la participación de este nuevo objeto de investigación en los dominios de la antropología:

En Colombia la escasez de estudios antropológicos entre negros es cruda y cuando se habla de necesidades de la investigación antropológica en el país de los grupos negroides no se mencionan con la importancia que deberían tener, aunque se sabe que en la composición de la población y en la cultura colombiana no solo los grupos indígenas y los blancos han participado dinámicamente. Como en el resto del Nuevo Mundo la esclavitud negra fue un hecho con proyecciones sociales, culturales y étnicas y en la actualidad los elementos negroides aparecen en sectores industriales, en zonas urbanas marginadas o en grupos rurales en sitios que albergan recursos naturales de importancia vital para la economía nacional (Friedemann y Morales, 1969: 55).

Los primeros reclamos de Friedemann estaban enfocados en denunciar la escasez de estudios antropológicos sobre nuestro pueblo. Friedemann (1984:511) señaló la *invisibilidad* y la *estereotipia* “como parte de un proceso de discriminación socio-racial del negro.” La estereotipia es un elemento central cuando la negritud se presenta en escenarios académicos, políticos, económicos, etc.

Las primeras narrativas de la autoridad etnográfica eran específicas en la ubicación geográfica de este nuevo objeto de investigación: la región del Pacífico (Nariño, Cauca, Valle y Chocó) y San Basilio de Palenque, en la costa Caribe. Las tierras bajas del Pacífico se construyeron para representar uno de los nichos más importante donde se encontraban ubicadas la “población negra”. Así se convirtió en un territorio de cruzados, los antropólogos, para ser descubierta y administrada:

Esta región conocida como la Tierras Bajas del Pacífico albergan la mayor proporción de población negra que la convierte en una de las principales áreas negroides de América Latina, señalada asimismo como una de las menos conocidas en el ámbito científico” (Friedemann y Morales, 1969: 57).

Las poblaciones ubicadas en las tierras bajas del Pacífico fueron representadas como primitivas y tribales para argumentar el discurso de inclusión del *negro* como objeto de investigación:

La vida entre estas gentes es primitiva. Los sistemas de explotación minera heredados de los indígenas, así como sus cultivos elementales y el aprovechamiento del bosque maderable para sus canoas, viviendas y demás, tiene una tecnología rudimentaria que reclama el uso intenso y permanente de la energía humana, desde muy temprana edad. La alimentación es pobre, el dinero proveniente del oro de sus minas es escaso. Las condiciones de salud son precarias, los cabellos rojizos de los niños indican desnutrición, sus estómagos voluminosos acusan de parasitismo. Los jóvenes que han ido a la escuela escasamente balbucean tratando de leer (Friedemann y Morales, 1969: 57).

Las preguntas antropológicas sobre mi pueblo ubicado en las tierras bajas del Pacífico estaban enfocadas a “dar cuenta de los niveles de vida... los cambios socio-culturales” (Friedemann y Morales, 1969: 57). La aproximación etnográfica giraba en torno a la selección de un área cultural, utilizando el enfoque de ecología cultural propuesto por Julian Steward.

Los estudios de Friedemann sobre nosotros en el Pacífico tradujeron nuestras prácticas culturales como una copia de las comunidades indígenas. Así se logró la indigenización de lo afrocolombiano: “En la actualidad los grupos de estas región continúan trabajando con las mismas técnicas aprendidas de los indígenas durante la colonia y, más aún, dentro de su

cultura material surge un apreciable número de elementos aborígenes” (Friedemann y Morales, 1969: 61).

Así, por un lado se planteó un sincretismo entre lo africano y lo europeo y por otro se planteó el préstamo cultural entre lo africano y lo indígena. De este modo.

Para comprender la adaptación negra a través de los 450 años de presencia africana en la América dominada por España y luego libre debemos considerar una línea básica conformada por *esclavitud* y *libertad*.... Tales influencias se proyectan en un contacto directo con los indígenas de las áreas de contacto (Friedemann y Morales, 1969: 100).

La indigenización de lo afrocolombiano fue una respuesta a la búsqueda de prácticas y dinámicas culturales similares entre lo indígena y lo afro para argumentar y legalizar la categorización de la visión de mundo afro como un proceso étnico que merecía la atención de la antropología. De este modo, “la invisibilidad que como lastre venía sufriendo el negro en su calidad humana e intelectual desde la colonia quedó plasmada en estos planteamientos de autenticidad. Y su corolario fue el reclamo de un americanismo sin negro” (Friedemann, 1984:517). Así, en Colombia...

la disciplina antropológica inicio sus labores en 1936 enfocando a los indígenas contemporáneos y a los pre-colombianos en un marco de reconocimiento étnico. Pero los grupos negros debieron esperar diecisiete años para captar la óptica de la antropología. Ello, claro que tiene una explicación para la época y para la situación de dependencia de Colombia de las grandes metrópolis. Allí tampoco los grupos negros habían ingresado en la órbita de la preocupación antropológica. Y cuando en Colombia lo hicieron ello reflejó el trabajo de la antropología de los estados Unidos. Se adoptaron los mismos planteamientos de Herskovitz (Friedemann, 1976:45).

Aunque la proclama de americanismo agenciada por la antropología sólo reconocía al indígena como objeto de investigación, también hubo un proceso de invisibilidad y

discriminación de los pueblos indígenas actuales. Por eso se privilegió a los pueblos indígenas desde su cultura material creada en el periodo denominado prehispánico. La ausencia y la negación del “otro” son procesos constitutivos de la colonización:

En una sociedad proveniente de amos y señores, de indios y de esclavos negros y de descendientes de coroneles hacendados que habían peleado las guerras con España, se intentaba consolidar un orden social y político sin tener en cuenta la composición étnica del país. La participación de indios y negros sólo se visualizaba en términos de explotación laboral (Friedemann, 1976:45).

A los las élites colombianas no interesaba la composición étnica del país:

Los ricos sostienen que los pobres no tienen cultura, que no están preparados, que no tienen educación y que son gente sencilla. Los ricos dicen de sí mismos que son la única clase de la sociedad que "sabe", que tiene "cultura". De esta manera procuran que los pobres se sientan estúpidos, inútiles e inferiores, incapaces de conducir sus propias vidas o de tomar decisiones. Esto es mayormente cierto en el caso de los negros y los indios. Los blancos les dicen de mil maneras a éstos y a aquéllos que son inferiores, "medio civilizados", que no saben hablar, ni vestirse, ni comer, ni actuar normalmente. Lo cual no es cierto (Mina, 1975:12).

Nuestras historicidades fueron negadas y ocultadas como una estrategia política de dominio proyectada en tiempo y espacio Sin embargo, hubo antropólogas y antropólogos que trabajaron con mi pueblo desde la academia: “En el decenio de 1970 varias tesis de grado entre grupos de Chocó y del Cauca...el negro pareció firmemente como un tema de la disciplina” (Friedemann, 1984:553). Aún así:

En el campo de la antropología, sin embargo, el propósito de la visibilidad del negro en el entorno universitario, sigue siendo un anhelo similar a aquel que promovió el reclamo encabezado por Natanael Díaz eb 1943. Y está vigente la necesidad de rectificar “la conducta” de literatos y críticos, de científicos sociales y educadores frente al negro y

ante la historia de ayer y la del futuro. Pero ellos solamente será posible cuando desaparezca la discriminación académica que han sufrido sus estudios (Friedemann, 1984:562).

Hacia los años setenta algunos intelectuales afrocolombianos empezaron a realizar una serie de congresos académicos-políticos para hablar la invisibilidad que ha tenido nuestro pueblo al interior de los estudios sociales, haciendo énfasis en la antropología. Uno de estos escenarios decisivos fue el Congreso de la Cultura Negra celebrado en Cali en agosto de 1976, denominado *Nueva era para la identidad de América*. Uno de los impulsores de este espacio académico de debate, confrontación e impugnación fue el maestro Zapata Olivella. En el discurso de apertura anunció que las pretensiones de este congreso eran “revaluar las tesis socioantropológicas e históricas de quienes venían considerando el aporte africano en nuestra cultura desde el punto de vista del colonizador europeo” (Zapata Olivella, 1976: 19). Como señaló Losoncy (1989:1):

El desinterés académico y las insuficiencias consecutivas en el estudio permenizado de las culturas negras de América fueron frecuentemente denunciados en las últimas décadas, tanto por los raros estudiosos afro-americanistas como por los mismos intelectuales de estas culturas

Las denuncias frente a la negación de la importancia de los estudios de la Cultura Negra confrontaron los entramados teóricos de las ciencias sociales. Para Zapata Olivella era relevante, desde la plataforma del Congreso de la Cultura Negra, impulsar el reconocimiento de nosotros como un grupo étnico al interior del país con unas particularidades socio-culturales.

La diferencia entre las narrativas de los años cuarenta, cincuenta y sesenta frente a los años setenta es el giro epistemológico que algunas y algunos antropólogos dieron a la interpretación de las categorías utilizadas para representar académicamente a ese “otro”. Así se reconoció la marginalidad académica y política como proceso de invisibilidad:

La marginación académica y política se extendió a todos los campos de la contribución socio-cultural del negro a la historia y al presente de

América, ésta se hace aún más sensible respecto al conocimiento de los sistemas simbólicos-cognitivos del negro-americano, sobre todo de los que, lejos de evidenciar grandes “ítems” culturales del África de origen, aparecen como frutos de un proceso de creación simbólica original que en una nueva unidad significativa (Losoncy, 1989:1).

Esta enunciación de Losoncy es trascendental pues en los ochenta eramos “Señalados como ‘racistas al revés’, dando así cuerpo —claro está— a la metáfora del bumerang, el proyectil que regresa a su punto de origen cuando no puede dar en el objetivo” (Friedemann, 1984:510). Los esfuerzos por reclamar nuestra identidad cultural eran considerados: “embelecios reaccionarios” (Friedemann, 1984:509). Por eso es necesario clarificar que

...dentro de las prácticas intelectuales de nuestra sociedad clasista los antropólogos también hemos conocido tácticas que estimulan la distorsión del conocimiento responsable, entre ellas la burocratización de las instituciones de investigación y la represión a la opinión científica” (Friedemann, 1976: 42).

La existencia simultánea en el escenario académico de la invisibilidad y el reconocimiento de la “cultura negra” suscitó debates en la comunidad académica. La representación de nuestros universos simbólicos debía encajar en el concepto de cultura para convertirnos en un grupo étnico; así se podría eliminar nuestra invisibilidad en los estudios antropológicos. La ponencia de Nina de Friedemann (1976:42) en el Primer Congreso de la Cultura Negra argumentó que el grupo étnico “se define como una colectividad de individuos que dentro de una sociedad mayor comparten ancestros comunes o putativos, memorias de un pasado histórico y un foco cultural sobre unos a más elementos simbólicos.” En este sentido: “tales símbolos pueden crear una conciencia colectiva, servir de apoyo para que los grupos eleven reclamos en relación con su destino en la perspectiva de su sociedad y se comprometan en acciones. Esta dinámica en un grupo étnico, se conoce como etnicidad” (Friedemann, 1976: 43).

Aunque la politización de la conciencia colectiva es fundamental para la dinámica de la etnicidad quiero resaltar que nuestra politización ha sido socio-histórica y de larga duración. En los años ochenta los esfuerzos se centraron en impugnar los entramados teóricos-metodológicos que la antropología había construido sobre nosotros. Este debate fue agenciado por algunos intelectuales afrocolombiano acompañados por algunas y algunos científicos sociales preocupados por la situación marginal e invisible de la “cultura negra” en la consolidación del Estado-nación y en las ciencias sociales. Con respecto a la ausencia de estudios afrocolombianos en antropología se dijo que...

es el resultado de las especificidades epistémicas y metodológicas en la construcción de su objeto que, por lo demás, se alimentaron de la antropología social británica desarrollada precisamente en el estudio de los grupos africanos. No es que los antropólogos se hayan confabulado para imposibilitar el análisis de los grupos negros en Colombia; ante lo cual otros saldrían heroicamente a denunciar esta discriminación y a compensar la notable falta... las ausencias y presencias del negro dentro de la antropología en Colombia no son gratuitas; delimitan los difusos contornos de la construcción del objeto de una disciplina, evidencian las pugnas de sentido y los consensos de una comunidad académica por establecer los criterios de pertinencia y la legitimidad de su práctica. Las formas discursivas y las representaciones antropológicas que han excluido o dibujado de múltiples maneras el negro explicitan, en la dialéctica de categorías y campos semánticos, la positividad de un objeto, la pertinencia de unas preguntas, la adecuación de unos enfoques conceptuales y metodológicos, al igual que la circulación o no de determinados contenidos empíricos (Restrepo, 1997:137).

¿Es la autoridad académica quien define los contenidos y legitima la pertinencia del objeto de investigación? La intencionalidad con la que se limita lo que se puede considerar objeto de estudio o no pasa por un campo semántico; su horizonte de referencia se establece de acuerdo a los intereses del proyecto colonial. Para Wade (1993:33):

El estudio de los negros en Colombia, a pesar de los originales e influyentes esfuerzos de unos pocos y dedicados investigadores, nunca ha alcanzado el nivel de lo relativo al estudios etnohistórico y antropológico de las poblaciones indígenas. La idea de una “democracia racial” en Colombia todavía se difunde, y a pesar de las refutaciones que se han hecho a este mito, tanto en círculos académicos como en los populares, aún puede oírse a algunas personas de todos los colores y clases que manifiestan la insignificancia de la raza como tema, especialmente en lo tocante a los negros.

Sin embargo, Restrepo discrepó de Wade:

Aunque es un hecho la marginalidad cuantitativa y cualitativamente de los estudios sobre negros en la antropología en Colombia si se los compara con los estudios sobre indígenas, al igual que la presencia de múltiples discursos y prácticas de la discriminación en Colombia, no es acertado circunscribir la ausencia o presencia de los estudios negros en la antropología colombiana a la simple consecuencia de esos discursos y prácticas de la discriminación en el ámbito de esta disciplina (Restrepo, 1997:136).

En cuanto al debate expuesto sobre la pertinencia o no de los “estudios de lo negro” en la antropología colombiana, Restrepo (1997:136) también discrepó de los argumentos presentado por Friedemann, argumentando que:

La marginalidad en el estudio antropológico de los negros en Colombia es el resultante de las especificaciones epistémicas y metodológicas en la construcción de su objeto que, por lo demás, se alimentaron de la antropología social británica desarrollada precisamente en el estudio de los grupos africanos. No es sólo que los antropólogos se hayan confabulado para imposibilitar el análisis de los negros en Colombia, ante lo cual otros saldrían heroicamente a denunciar esta discriminación y a compensar esta notable falta... la invisibilidad del negro en antropología

en Colombia ha sido un problema de objeto antes que una confabulación para discriminar al negro.

Así, Restrepo propuso que los antropólogos no se habían “confabulado para imposibilitar el análisis de los grupos negros en Colombia” y que no se debía “circunscribir la ausencia o presencia de los estudios negros en la antropología colombiana” a la preponderancia de los estudios indígenas. Propuso, más bien, objetivar los criterios que operan para legitimar un objeto de estudio que debe cumplir una serie de requisitos para poder estar nominado dentro del campo semántico de las representaciones antropológicas. Aunque para Restrepo la antropología en Colombia no se ha confabulado para *discriminar al negro* sino que ese problema es *resultante de las especificaciones epistémicas y metodológicas en la construcción de su objeto*, las narrativas raciales han sido administradas por la academia al servicio del régimen colonial y Colombia no ha sido la excepción. Lamento informarle, profe Restrepo, que el racismo también se manifiesta con “la violencia en las palabras como acto de desprecio y agresión” (Wallerstein y Balibar, 1988: 16). A pesar de ello, Restrepo (1997:136) sigue defendiendo a la “santa” antropología argumentando que...

Las ausencias y presencias del negro en la Antropología en Colombia no son gratuitas, delimitan los difusos contornos de la construcción del objeto una disciplina, evidencian las pugnas de sentido y consensos de una legitimidad de su práctica. Las formas discursivas y las representaciones antropológicas que han excluido o dibujado de múltiples maneras el negro explican, en la diléctica de categorías de campos semánticos, la positividad de un objeto, la pertinencia de unas preguntas, la adecuación de unos enfoques conceptuales y metodológicos, al igual que la circulación o no de determinados contenidos empíricos.

El objeto de estudio no se delimita por las preguntas en el campo de los enfoques. Por eso vale la pena preguntar por qué ocurrió una explosión de los estudios antropológicos sobre lo “negro” después de 1991. Como lo explican Friedemann y Arocha (1993:108):

Desde que en Colombia la Constitución de 1991 entró en vigencia y los contenidos del artículo 55 transitorio, se hicieron populares la gente negra se “puso de moda”. Ya sea por compromiso, curiosidad u oportunismo, expertos en la indianidad han comenzado a incursionar en la afroamericanística con sugerencias tan sorprendentes como la de que quien use la palabra *negro*, para denominar a personas, comporta una forma de racismo. O la de mirar la especificidad étnica afrocolombiana y el ejercicio de su identidad como proceso independiente del pasado africano, iniciando apenas hace siglo y medio, es decir, concurrente con la ley de abolición de 1851.

Tomando de la mano a Friedemann y Arocha podemos dejar clarificado que para ese momento no hubo un giro epistémico dentro de la disciplina antropológica donde se modificaron sus contenido y entramados teóricos-metodológicos. Lo que se sucedió fue que la movilización del pueblo afrocolombiano presionó la movilidad de las políticas del Estado frente al reconocimiento como grupo étnico. Esto generó la apertura obligada a la antropología en Colombia hacía nosotros. De este modo, después del reconocimiento jurídico como grupo étnico, nos constituimos en un objeto de estudio digno de la disciplina antropológica.

Sin embargo, no podemos negar que la imagen preponderante que se ha construido sobre nosotros en la antropología ha obedecido a la relación entre academia y política. Restrepo (1997:128), de una manera diciente, expresó:

Dado que la oralidad y la confusión de las argumentaciones han prevalecido se hace pertinente introducir la dimensión escrita con el ánimo de decantar los múltiples argumentos y así permitir un proceso de construcción colectiva donde se posibilite el enriquecimiento de los posicionamientos establecidos al respeto. Este propósito no desconoce, sin embargo, la particular dificultad en el establecimiento de la interlocución.

Ahora de la oralidad debemos pasar a la dimensión de lo escrito; es decir, la interlocución válida para hablar sin confusiones frente a nosotros será basada en la autoridad escrita. Los únicos interlocutores válidos y legítimos son los señores cruzados. Nuestra oralidad, como espacio simbólico de representación, es vetada por la autoridad etnográfica; somos expulsados de la discusión pues ya se delimitó el marco teórico-metodológico y uno de sus criterios para participar en el campo semántico de la representación de mi pueblo es la escritura.

Este debate ha estado enmarcado por la disputa de quién es la autoridad legítima y cómo se valida en la interlocución para representarnos, es decir, el poder de hablar en nombre de la ‘otredad’ que ha sido la misión antropológica. Tomando de la mano a Trouillot:

Nos debemos a nosotros mismos preguntarnos qué quedará de la antropología y de las monografías específicas cuando eliminemos este nicho –no para revitalizar la tradición disciplinaria con cirugía cosmética sino para construir una epistemología y una semiología de lo que han hecho y pueden hacer los antropólogos (Trouillot, 2011:75).

En esta medida es trascendental que las y los antropólogos que hacemos parte del pueblo negro impugnemos y confrontemos al ojo del etnógrafo: “Las formas de conocer, interactuar, aprovechar y comprender la realidad de los colonizados fue suplantada por la racionalidad del colonizador, estableciendo la diferencia suficiente y necesaria para la desvalorización de esos conocimientos y saberes” (Albán, 2010:202). Como pregona el hermano Velásquez (2000:178):

El saber es entender
y el entender es saber,
dicen los viejos ancianos
oigan bien para aprehender,
para cuando ofrezca
cuenten como yo conté.

3. ¡ME LLEVA EL DIABLO!

El descubrimiento de América, la circunnavegación de África abrieron nuevos horizontes e imprimieron nuevo impulso a la burguesía. El mercado de China y de las Indias orientales, la colonización de América, el intercambio con las colonias, el incremento de los medios de cambio y de las mercaderías en general, dieron al comercio, a la navegación, a la industria, un empuje jamás conocido, atizando con ello el elemento revolucionario que se escondía en el seno de la sociedad feudal en descomposición.

Manifiesto Comunista.

La cultura revolucionaria es una poderosa arma revolucionaria para las grandes masas del pueblo. Antes de que se produzca la revolución, prepara ideológicamente el terreno, y durante ella, constituye una parte necesaria e importante del frente general de la

Revolución.

Vladimir Lenin.

En este capítulo voy a indagar cuál es la importancia del reconocimiento de la diversidad cultural adquirido a través de la Constitución Política de 1991 en la producción de narrativas antropológicas alrededor del pueblo negro en Colombia.

3.1. “Siéntese tío guachupe converse aquí con sus negros hablemos de mis ancestros”

La presencia socio-histórica de nuestro pueblo obedece al sistema esclavista-colonial que nos secuestró, mercantilizó y esclavizó. Bisabuelas, tatarabuelos, fueron transportados forzosamente en barcos negreros desde la madre África para garantizar el soporte del mundo colonial en la “naciente América”:

Agricultura o minería, o ambas combinadas, fueron las industrias básicas de todas las colonias españolas en América. En la nueva granada, el negro fue utilizado como elemento básico para la explotación de los metales preciosos. Cuadrillas de negros semidesnudos, fustigados por el látigo del cuadrillero, fueron soporte de la economía colonial (Escalante, 1964:121).

La rentabilidad de la *economía colonial* se fundamentó en la explotación y el consumo de nuestra ‘negritud’: “¿No ves en mis palabras el tatuaje del látigo, no intuyes las cadenas y los tambores lejanos?” (Artel, 2010:62). El proceso de esclavización requirió que los señoritos ‘blancos’ europeos crearán un discurso racial que sustentarán nuestra inferioridad representada en las categorías ‘salvaje’, ‘bárbaro’, ‘primitivo’ e ‘inhumano’; el objeto de esta jerarquización-clasificación se estableció con el propósito de ubicar la superioridad del blanco-europeo.

El proceso de sometimiento colonial de nosotros en América produjo la búsqueda permanente de la huida de este sistema de dominación:

Las constantes fugas de los esclavizados preocupó a Felipe II. En 1571 ordenó que se persiguiese con actividad a los negros cimarrones; que se hiciese justicia ejemplar cuando fuesen aprehendidos y que fuesen restituidos a sus dueños, pagando éstos la parte que se juzgase conveniente para su captura y gastos de procedimientos (Escalante, 1964:112).

En este sentido, un ejemplo histórico que aún pervive es San Basilio de Palenque:

El más vigoroso movimiento de insurrección esclavista conocido en el litoral colombiano del Caribe, aconteció en la Gobernación de Cartagena de Indias a Comienzos del siglo XVII, siendo Gobernador don Jerónimo de Suazo Casasola, quien inicio sus funciones administrativas alrededor de 1.600. Fue entonces cuando se conoció la reacción pública del brioso y atrevido Domingo Bioho, ex monarca de un estado africano quien al frente de treinta negros y negras se sumerge en el arcabuco y ciénaga de Matuna (Escalante, 1964:114).

Por eso es importante localizar las rupturas anticolonialistas que emprendimos los esclavizados para clarificar que dentro del proceso de deshumanización que se ejerció en nombre de la “civilización” en América antes de 1851 nosotros habíamos defendido nuestra

humanidad a través de palenques: “Los negros del palenque eran descendientes de antiguos cimarrones prófugos de las haciendas, que después de haber defendido allí su libertad a costa de muchas vidas de los que iban a capturarlos, se hallaban establecidos como colonias independientes bajo el mando de un capitán” (Escalante, 1964:116).

Cuando los esclavistas decidieron “acabar con el negocio de la esclavización en 1851” nosotros ya habíamos conseguido nuestra libertad en los palenques: “Al ser liberada la población negra en 1851 quedó huérfana de instrumentos de trabajo y de tierras dónde trabajar, lo que implicó desde ese mismo momento una injusticia social que la condenaba a continuar siendo explotada por su presunto libertador.”(Zapata Olivella, 1978:351).

La abolición legal de la esclavitud no significó la desaparición de las relaciones jerarquizadas que mantenían en el peldaño más bajo a nuestro pueblo. La discriminación socio-racial que se había venido construyendo alrededor de nosotros se mantuvo: “Después de la independencia, la inercia de la continuidad con respecto al período colonial facilitó el mantenimiento de rígidas fronteras étnicas y favoreció la sanción de una construcción nacional excluyente” (Almario, 2010: 366).

De este modo, muchos son los reclamos que empezamos a entonar los descendientes y renacientes frente al proceso de la esclavización y la exclusión sistemática que sufrimos por llevar tatuada en la piel el color negro, representado como “no humano”. En este sentido continuamos generando procesos libertarios, como la negritud, que...

desbordó el acento poético y romántico para convertirse en el ideario político filosófico de la descolonización. Al fuego combinado del poema y la guerrilla, del artículo político y el terrorismo, de las campañas electorales y la acción revolucionaria (Zapata, 1967:66).

La lucha por la descolonización ha sido permanente en nuestro pueblo y ha estado ligada al proceso de autoafirmación del “ser negro” en contraposición al “inhumano negro,” la imagen construida por quienes se han erigido como autoridad en nombre de la cruz y la

civilización. Esa lucha es necesaria en un país donde la discriminación racial no ha dejado de existir. Como señaló Almario (2010:351):

En nuestro país, como en otros latinoamericanos donde hay una reconocida población negra, la actitud general es negar la existencia de problemas raciales. “Aquí no hay discriminación racial”, es la confesión que se adelanta a cualquier intento de abordar la situación, desde luego, este encubrimiento por parte de blancos y mestizos, aceptado inconsciente o lúcidamente... no es otra cosa que la introyección de la política de privilegio que le conviene perpetuar.

La negación de la existencia de la discriminación racial o de los problemas raciales en Colombia se sustentaba en que se había abolido la esclavitud en términos legales, lo cual no significó que las estructuras del racismo desaparecieran en la sociedad colombiana. “Así en 1851 se hubiera abolido la esclavitud, a los restantes se les siguió tratando como si los “Códigos Negros¹³” aún estuvieran vigentes. Tales estatutos permitían a los amos tratar a sus esclavos como si fueran mercancías mutilables y torturables” (Arocha, 1992:22). En este sentido algunos intelectuales negros, como Zapata Olivella, empezaron a develar que dentro de Colombia existía una profunda negación de nuestra existencia como pueblo: “En lo cultural, la postergación se manifiesta en la subestimación y en el sistemático ocultamiento del aporte africano a la historia del país” (Zapata, 1967:351).

La imagen de nosotros estaba negada de manera sistemática en la representación de lo colombiano. La ausencia de mi pueblo obedecía al proceso de “invisibilidad” como estrategia de discriminación socio-racial. En este sentido, “Nuestro país no se ha detenido a reflexionar un solo instante sobre la valiosa participación del negro en la consolidación de nuestras nacionalidad” (Escalante, 1964:112). En el país se reflejaba la discriminación del

¹³ En la segunda mitad del siglo XVIII la Corona española expidió varios Códigos Negros adaptando el Código francés de 1685 e incorporando parte de la anterior legislación esclavista española para conformar un cuerpo jurídico coherente con miras a controlar la población esclava y lograr un tratamiento más humanitario que evitara los levantamientos, las rebeliones y el cimarronismo. El Código Negro o Instrucción de 1789 fue preparado en la Audiencia de Santo Domingo y expedido por Carlos III, con vigencia para todas las colonias. La reacción de los propietarios, entre ellos los esclavistas del Nuevo Reino de Granada, fue inmediata y lograron la suspensión, por parte del Consejo de Indias, de todos sus efectos (Archivo General de la Nación).

pueblo negro que permanece “en la periferia de una participación en el transcurso político nacional” (Friedemann y Whitten. 1974: 108). Por eso en los años setenta las exigencias se enfocaron en revelar que en Colombia la presencia africana implicaba un doble fenómeno:

(a) la plena integración del negro a los procesos de la cultura colombiana, hecho que reclamamos como parte esencial de nuestra identidad nacional; y (b) debido a los fenómenos socioculturales derivados del pasado esclavista el negro ocupa una posición de discriminado frente a los derechos que consagra la Constitución Nacional a todos los ciudadanos, cualquiera sea su identidad racial (Zapata, 1978:345).

El territorio-región¹⁴ del Pacífico conocido “litoral Pacífico” es el enclave donde se puede observar la “exclusión sistemática” de nuestra presencia en Colombia:

La población negra del litoral pacífico... esforzándose por incorporarse en la perspectiva de la nación y de la nacionalidad de los respectivos países, con respuesta creativas tempranas en su organización social rural, con nuevos modelos de conducta urbana y con elaboraciones cognitivas sobre su identidad cultural y étnica que lo aproximan a diferentes ámbitos de la sociedad blanca dominante del país... la exclusión socio-económica que soportan sectores portadores de la cultura negra, sugiere a los

¹⁴ Referirse al Territorio Región del Pacífico, delimitado por los propios procesos organizativos comunitarios, como Región de grupos étnicos, nos coloca en momentos históricos diferenciados; el primero tiene que ver con la Región como expresión libertaria y de reafirmación cultural, enmarcada en las primeras dinámicas de poblamiento, que si bien, tuvo una relación con dinámicas de extracción aurífera y de circulación de embarcaciones en tránsito, hacia el sur del continente, posibilitó la construcción de dinámicas de resistencia y adaptación a las condiciones del medio en función de la reconstrucción cultural de los africanos y sus descendientes en lo que hoy es Colombia y, en particular, en esta zona del país. A pesar de la gran riqueza natural y cultural de la región, la misma durante siglos fue aislada en virtud del desarrollo del país, centrado en lo Andino y en lo que podríamos llamar la proyección de la Economía Nacional, a partir de la producción del Café y otros productos Andinos, ésta situación de aislamiento de alguna manera compartido por los pobladores de la región, también posibilitó la articulación de las comunidades en sus dinámicas socioculturales y en relación de ésta con los recursos del entorno, o sea, los recursos naturales y del ambiente; la relación hombre, cultura y naturaleza en el Territorio Región del Pacífico, afianzó relaciones jamás vistas o quizás apenas comparables con la de los pueblos Indígenas de la Región del Amazonas; es lo que el Proceso de Comunidades Negras en Colombia en su Octavo Consejo Nacional de Palenques grafica en la siguiente ecuación: Territorio=Biodiversidad + Cultura, lo que implica que dichos elementos son interdependientes y que la afectación individual de uno, afecta estructuralmente todos los componentes (Garcés, 2011:1-2)

conceptos de inferioridad racial como responsables del retardo que han tenido los negros en una participación justa en el transcurso de las dos naciones (habla de Ecuador y Colombia) (Friedemann y Whitten, 1974:110).

Aunque la esclavitud fue abolida en Colombia en 1851 aún continuamos siendo "inferiores" por nuestra condición racial; además, el empobrecimiento de nuestras comunidades estaba asociado a la deshumanización de lo negro. Teniendo en cuenta estos antecedentes...

Solamente en el decenio de 1940, y como un reflejo del movimiento de auto-evaluación de intelectuales caribeños y africanos, el negro en América culturalmente fue definido como afro-americano. Y de este esfuerzo realizado por los mismo negros es que surgió el reclamo al derecho de estar presentes en el nacionalismo que empezó a gestionarse vigorosamente en este hemisferio (Friedemann, 1984:518).

Las percusiones para eliminar las condiciones de discriminación socio-racial de nuestro pueblo han sido de larga duración. Hemos pregonando que "la presencia de la cultura negra en América es omnipresente, viva, lúcida e innegable; sin embargo desde el punto de vista oficial se le ha mantenido ignorada" (Zapata Olivella, 1976: 19).

3.2. El pueblo negro y la constituyente de 1991

Después de la abolición jurídica de la esclavitud en 1851 apareció un nuevo escenario jurídico en los años 90, la Asamblea Nacional Constituyente, dentro de la cual nuestro pueblo, a través de la organización y movilización, logró que en la Constitución quedara consagrado el Artículo Transitorio 55:

El Congreso expedirá, previo estudio por parte de una comisión especial que el Gobierno creará para tal efecto, una ley que les reconozca a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus

prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva sobre las áreas que habrá de demarcar la misma ley. En la comisión especial de que trata el inciso anterior tendrán participación en cada caso representantes elegidos por las comunidades involucradas. La propiedad así reconocida sólo será enajenable en los términos que señale la ley. La misma ley establecerá mecanismos para la protección de la identidad cultural y los derechos de estas comunidades, y para el fomento de su desarrollo económico y social. PARÁGRAFO 1o. Lo dispuesto en el presente artículo podrá aplicarse a otras zonas del país que presenten similares condiciones, por el mismo procedimiento y previos estudio y concepto favorable de la comisión especial aquí prevista. PARÁGRAFO 2o. Si al vencimiento del término señalado en este artículo el Congreso no hubiere expedido la ley a la que él se refiere, el Gobierno procederá a hacerlo dentro de los seis meses siguientes, mediante norma con fuerza de ley (Constitución Política de Colombia, 1991).

Como señalaron Grueso *et al.* (1995:174) la “inclusión del AT 55, que recoge algunas demandas de las comunidades negras, se logra después de campañas masivas de presión que incluyó toma de edificios.” De este modo...

el proceso de cambio de la Constitución definió el primer espacio amplio e importante de expresión organizativa de las comunidades negras a partir de reivindicaciones culturales, territoriales y étnicas, y de movilización y construcción de una propuesta-protesta nacional de comunidades negras, centrada desde un primer momento en lo cultural y en la búsqueda de reconocimiento como grupo étnico (Grueso *et al.* 1995:174).

La representación geocultural de nuestra presencia en el Transitorio 55 estableció al Pacífico como el “nicho” de nuestra población, aunque sólo fueron reconocidas las tierras baldías en las zonas rurales ribereñas:

La costa Pacífica colombiana es una vasta región predominantemente de bosque húmedo tropical que se extiende desde Panamá a Ecuador y desde

la Cordillera Occidental hasta el litoral. Con una población aproximada de 900.000 personas, incluyendo cerca de 50.000 indígenas y 800.000 afrocolombianos, a partir de la década de los setenta la región está experimentando una avalancha desarrollista sin precedentes (Grueso *et al.* 1995:172).

El territorio del Pacífico se convirtió en un escenario de disputa por la extracción de sus recursos naturales:

La presente coyuntura incluye la internacionalización de la economía mediante una apertura radical a partir de 1990 y una transformación de la Constitución del país realizada en 1991[...] A nivel internacional, áreas de bosque húmedo tropical como el Pacífico colombiano han adquirido una especificidad única también a partir de finales de la década pasada (Grueso *et al.* 1995: 169).

Aunque el Estado reconoció que habíamos venido ocupando estos territorios denominados “baldíos,” entregó nuestro territorio para la explotación de sus recursos naturales: “En el contexto de la apertura económica nacional, el litoral Pacífico ha cobrado una importancia nueva. Se considera en algunos círculos de planeación y del sector privado que la cuenca del Pacífico se va convirtiendo en un eje mundial del comercio y la geopolítica” (Wade, 1992:120). Aunque el Artículo 7 de la Constitución Política de 1991 señala que “El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación.” Lo cierto es que el Estado entrega en concesión nuestro territorio al proyecto desarrollista de expropiación territorial.

Desde 1991 el Estado delegó la responsabilidad de “ordenar” la diversidad étnica y cultural a sus administradores coloniales, las y los señoritos antropólogos, quienes como “autoridad” legítima y legal serían los encargados de conceptualizar la categoría de identidad cultural de nuestro pueblo. Es decir, quien posee la “autoridad” para traducirnos legalmente es la disciplina antropológica erigida como interlocutora-traductora entre el Estado y ese “otro”. En esta medida, acatando la “encomienda” del Estado, se conformó la Comisión Nacional Especial para las Comunidades Negras, dentro de la cual se creó una

Subcomisión de Identidad Cultural anunciada en el Transitorio 55. La Comisión Especial solicitó el apoyo de los antropólogos para que aportaran, conceptualmente, la definición del concepto de identidad cultural negra en el desarrollo del proceso de reglamentación. Las enunciacines y deliberaciones de las y los antropólogos entrarían a definir el horizonte de referencia desde donde el Estado colombiano nos interpretaría. De esta comisión hicieron parte las y los antropólogos del ICAN y la Universidad Nacional Astrid Ulloa, François Correa, Soledad Niño Murcia, Gloria Garay, Hildur Zea, Leonardo Reina, Álvaro Bermúdez, Braida Enciso, Jeannine Elgazi, Carlos Pinzón, Juana Camacho, María Clemencia de Jara, Jorge Alarcón, Arturo Cifuentes, Yulima Rodríguez, Luis Hermes Hernández, Héctor Guzmán, Fabricio Cabrera, Maritza Díaz y Gonzalo Jara. Como miembros de la Secretaría Técnica asistieron Myriam Jimeno, Mónica Restrepo y Blanca Aidé Bustos (América Negra, 1993:173).

Las autoridades antropológicas se pronunciaron frente a la identidad cultural de mi pueblo, emitiendo enunciados alrededor de imágenes racializadas. El antropólogo Fabricio Cabrera señaló que “el problema de hablar sobre identidad cultural negra sin establecer, primero, unos criterios es que, de hecho, se presupone una identidad colectiva cuyo resultado se deriva del color negro” (América Negra, 1993:176).

La definición cultural de mi pueblo ha estado históricamente relacionada con el color de la piel. Desde ese horizonte de referencia nos han agrupado, clasificado, incluido y excluido. En un momento dado de la historia fue utilizado para decir que no somos seres humanos y ahora se utiliza para legalizarnos como integrantes de la sociedad colombiano. Las narrativas raciales permanecen en las representaciones, interpretaciones y traducciones de mi pueblo.

Las declaraciones de las y los antropólogos desconocieron nuestras visiones de mundo y fueron resumidas en un debate racial y comparativo entre las y los hermanos de los pueblos indígenas y nosotros; es decir, utilizaron el molde con que los cruzados han venido trabajando al indígena, traspasándolo a nuestro contexto socio-histórico. En este sentido, intervenciones como las del antropólogo François Correa argumentaron que “el proyecto de

construcción de la etnicidad de comunidades negras es una falacia en este momento” (América Negra, 1993:179). El proyecto reivindicativo socio-histórico de nuestro pueblo constituía una mentira para el antropólogo Correa. En esta medida:

El antropólogo Leonardo Reina expresó que el problema de diferenciación, en cuanto al concepto de identidad, radica en que los antropólogos han trabajado más tiempo con los indígenas que con las comunidades negras. Por otra parte, la problemática de las comunidades negras hasta ahora se está dando a conocer a través del Artículo Transitorio 55, lo que constituye una novedad (América Negra, 1993:176).

Las argumentaciones de los antropólogos sobre nuestra identidad cultural derrumbaron la consideración como grupo étnico, basando sus narrativas en un desconocimiento de nuestras historicidades. Las citas anteriores verifican que disciplina antropológica no tiene la autoridad epistémica para representarnos y mucho menos para interpretarnos y traducirnos. De este modo, cuando el antropólogo Gonzalo Jara “manifestó que las comunidades negras buscan el reconocimiento de sí mismo, aun cuando algunos no se reconocen como comunidad” (América Negra, 1993:178) puedo inferir que en su intencionalidad enunciativa se evidencian las narrativas peyorativas que se han construido sobre las imágenes de mi pueblo.

Estas fueron algunas declaraciones de la primera reunión de la Comisión Especial de la autoridad antropológica sobre la conceptualización de nuestra identidad cultural con el objeto de reglamentar el Artículo Transitorio 55, lo que luego conoceríamos como la ley 70 de 1993 o ley de “comunidades negras”.

En la segunda reunión de la Comisión hubo algunas y algunos delegados de nuestro pueblo, al igual que antropólogos y delegados de algunas instituciones del Estado para continuar el debate sobre la conceptualización de nuestra identidad cultural. A esa reunión asistieron:

Dr. Silvio Garcés (Comisionado Especial); Dr. Jaime Arocha (Comisionado Especial); Sres. Saturnino Moreno, Abigail Serna y Zulia

Mena (Consultiva del Chocó); Sr. Arnulfo Cuero (Consultivo del Cauca); Dr. Pastor Murillo (Asesor de Comunidades Negras); Dr. François Correa (Investigador ICAN); Dr. Roberto Franco (Delegado INDERENA); Dr. Rafael Gómez (Delegado DNP); Dr. Mónica Restrepo (Secretaría Técnica ICAN)

Frente a las posturas expuestas por los antropólogos en la primera reunión, en la que señalaron la complejidad de categorizar nuestra identidad cultural puesto que carecíamos de elementos que pudiesen argumentar nuestra condición como grupo étnico, Pastor Murillo señaló:

El debate sobre identidad cultural está ligado, necesariamente, a la noción de territorio; y para poder abordar este tema es preciso tener presente la categoría de historia pues el concepto de invisibilidad se ve reflejado en los textos referidos a esta categoría. El concepto de cultura presenta una aproximación general pues se entiende como la creación del hombre; mientras que el concepto de etnia suele confundirse, generalmente, con el de raza. No obstante, en este momento es claro que responde a un grupo humano concreto, con particularidades específicas como la pigmentación (América Negra, 1993:183).

La discusión sobre nuestra identidad cultural se dio desde el elemento racial. En esta medida, parafraseando a Murillo, cuando se refieren a nosotros como pueblo se confunde la categoría de etnia con el de raza. Por ello, las declaraciones de las y los antropólogos evidencian “un total desconocimiento de esa realidad histórica que debe profundizarse y debatirse” (América Negra, 1993:183).

A pesar de que al interior de la comisión hubo participación de algunas y algunos integrantes de nuestras comunidades, la “autoridad” reposaba en las arcas de la antropología que, de este modo, tenía en sus manos la encomienda de construir nuestra imagen de representación para que el Estado Colombiano legalizara nuestro reconocimiento jurídico como grupo étnico. Al respecto Friedemann, quien había venido trabajando la

inclusión como grupo étnico y la incorporación de nuestro pueblo en los dominios de la antropología, argumentó la invisibilidad de los estudios antropológicos sobre nuestro pueblo y manifestó que “En la argumentación que sustentó el foro, paradójicamente primó el desconocimiento de la diversidad étnica de los negros, al insistir en un único modelo de etnia, para el análisis de la identidad de las comunidades negras: el modelo de las etnias indias” (Friedemann, 1993:166).

El enfoque teórico-metodológico utilizado por las y los antropólogos en el debate sobre nuestra identidad cultural fue referido a la traducción sobre el indígena. Esto produjo una imagen mimetizada del indígena sobre el afro dentro de los imaginarios construidos desde la interlocución antropológica. Otro de los expertos en “estudios afrocolombianos”, Jaime Arocha, haciendo un balance de las relatorías de las dos reuniones exclamó que “se mostró cómo, al tomar a los amerindios como sus sujetos de estudio privilegiados, si no exclusivos, la antropología creaba un vacío capaz de distorsionar la forma como se perciben la capacidad organizativa y de movilización política de los negros” (Arocha, 1992:25). En este sentido es trascendental comprender que las categorías antropológicas al traducir a ese considerado como “otro” producen representaciones que, en la mayoría de los casos, no obedecen a la historia sino a la ficción. Parafraseando a Trouillot, somos nosotros quienes tenemos que decidir a qué terreno pertenecen.

Para contextualizar un poco observemos la ley 70 de 1993, denominada “ley de comunidades negras,” creada mediante el Artículo Transitorio 55. En el capítulo VI de esta ley se crean los mecanismos para la protección y desarrollo de los derechos y de la identidad cultural expresados en el artículo 41, donde se establece que “El Estado apoyará, mediante la destinación los recursos necesarios, los procesos organizativos de las comunidades negras con el fin de recuperar, preservar y desarrollar su identidad cultural” (Ley 70 de 1993). El Artículo 143 expresa:

De conformidad con lo previsto en el ordinario artículo 130 de la constitución política, revístese al Presidente de la República de facultades extraordinarias para que, dentro del término de tres (3) meses contados a partir de hoy de la vigencia de la presente ley, reestructure el Instituto

Colombiano de Antropología – ICAN-, Unidad Administrativa Especial adscrita a COLCULTURA, con el propósito de que incorpore dentro de sus estatutos básicos, funciones y organización interna los mecanismos necesarios para promover y realizar programas de investigación de la cultura afrocolombiana, a fin de que contribuyan efectivamente en la preservación y el desarrollo de la identidad cultural de las comunidades negras.

Dentro del contexto multiétnico y multicultural que se instauró en Colombia desde la década de 1990 nuestro pueblo se convierte en un objeto de investigación institucionalizado de la antropología. Pasamos de la “ilegalidad” a la “legalidad” y los antropólogos quedaron encargados de “preservar” nuestra identidad cultural. Estas clasificaciones dicotómicas operan como un dispositivo de captura que “administra y controla” las imágenes de ese sujeto construido como “otro”: “La multiculturalidad trata del control de las diferencias culturales, intentando darle espacio delimitado y predecible” (Wade, 2004: 263). De este modo, “la aprobación de la ley sobre derechos étnicos de los negros constituye un escenario jurídico que permitirá visibilizar una imagen del negro” (Friedemann, 1993: 170). En este nuevo escenario proliferan las investigaciones sobre mi pueblo.

De acuerdo a este nuevo escenario la presencia y ausencia de nuestro pueblo se convierte en un debate desde la legalidad a través del reconocimiento jurídico otorgado por la Constitución del 91. En este sentido: “la gente negra y la negritud se han convertido en un tema de debate público; las comunidades negras son ahora objeto de atención oficial intelectual” (Wade, 1996: 285).

El reconocimiento jurídico de la existencia de nuestro pueblo como grupo étnico en la Constitución de 1991 y oficializada con la ley 70 de 1993 ha generado un debate complejo pues mientras el Estado colombiano reconocía que los territorios del Pacífico son nuestros y vitales para la “preservación y el desarrollo de nuestra identidad cultural,” como manifesté en párrafos anteriores, se inició la apertura económica neoliberal. “La nueva

Constitución y la redefinición de la identidad negra también tuvieron lugar en el contexto de apertura de la económica colombiana al mercado libre internacional” (Wade, 2004: 260).

Es paradójico lo que ocurre después de 1991. En la ley 70 de 1993 solamente se reconoce que hemos venido ocupando las tierras baldías del Pacífico, “desde la cima del volcán de Chiles, en límites con la república del Ecuador... hasta el hito equidistante entre Punta Ardita (Colombia), y Cocalito (Panamá)”. En esta área geocultural, considerada una de las más biodiversas en el mundo, “dichas regiones albergan la gran mayoría de la diversidad biológica del planeta (Grueso *et al.* 1995: 169). Estos territorios recobraron la mirada del capital, la academia y el Estado; así se construyó un nicho de intervenciones alrededor de las categorías de lo étnico y lo cultural como ejes centrales en este nuevo marco de construcción de “nación” en Colombia. En el Pacífico también se constituyó un nicho privilegiado para el lente etnográfico. La avalancha de investigaciones sobre nuestro pueblo enfocó su mirada en nuestros territorios reconocidos y legalizados por la ley 70 de 1993.

3.3. Post-constituyente de 1991: de la “ilegalidad” a la “legalidad” jurídica del reconocimiento de la presencia del pueblo negro en Colombia

En términos narrativos después de 1991 proliferaron las imágenes de nuestro pueblo y se volvió pública nuestra imagen en algunos contextos de los cuales históricamente habíamos sido excluidos. Uno de los escenarios que me interesa indagar es cómo circulan en la antropología las narrativas sobre mi pueblo después del reconocimiento constitucional como grupo étnico. Para el antropólogo Peter Wade (1996:296)...

cuando se trata de promulgar leyes referentes a minorías étnicas se tiende al esencialismo en la construcción de una categoría legal, que pueden ser un “objeto” legislativo. Por otro lado, la esencialización y la homogenización conllevan los problemas ya mencionados: tendencias a desconocer la variedad de intereses y posiciones subjetivas de las personas a las cuales se pretende representar; tendencias a mantener el mismo discurso etnocentrista dominante al sólo invertir las oposiciones, por ejemplo entre blancos y negros, sin cuestionarlas.

Las intervenciones de un sector de la comunidad antropológica han categorizado de esencialistas los reclamos del derecho a la diferencia de ver y concebir el mundo. Algunos han reducido nuestra lucha socio-histórica a un problema netamente dicotómico entre lo “blanco” y lo “negro” cuando el debate ha sido mucho más complejo. La categorización de lo “negro” obedece a una construcción de larga duración con el objeto de deshumanizar a ese “otro” a través del color de la piel. Un ejemplo histórico de ese proceso, señor Wade, fue la instauración del sistema esclavista-colonial basado en la deshumanización de la negritud a través de la:

Carimba. Marca de abominable esclavitud
Que todo nos robó, excepto la conciencia
Que en nosotros revela su física presencia
Y enfatiza en el negro, su máxima virtud.
Carimba... marca indignante del vasallaje
Que quiso destruir todas nuestras raíces.
Y aunque hoy presentamos diferentes matices,
Somos supervivientes de infame coloniaje.
(Panchano, 2008: 51)

La negritud no puede ser encasillada solamente en la constitución de un “objeto legislativo” y pretender que eso implica una pérdida de nuestras subjetividades y nuestra movilidad. Por ello es trascendental impugnar esas narrativas producidas por los administradores coloniales, los antropólogos, que desconociendo nuestras apuestas como pueblo desdibujan nuestra imagen creando ficciones. En este sentido, señor Wade, lamento desautorizar sus enunciados, ya que...

La visión del actual proceso étnico-cultural se concibe en términos de rescatar y ejercitar el derecho a la diferencia cultural como medio para avanzar en la eliminación de las desigualdades socioeconómicas y políticas; dicho ejercicio de la diferencia se hace a partir de las aspiraciones de las comunidades negras e implica una redefinición de las relaciones entre éstas y el conjunto de la sociedad colombiana (Grueso *et al.* 1995: 187).

El reconocimiento nuestro como grupo étnico está enmarcado en la construcción de un escenario público que permita el debate sobre nuestras historicidades, negadas, silenciadas y sepultadas en la sociedad colombiana. En este sentido tendríamos que preguntarnos desde qué horizonte de diferencia se está leyendo el reconocimiento de la diversidad cultural de nuestro pueblo. Algunos condenan el esencialismo planteando que el multiculturalismo controla y explota la diferencia:

En Colombia el Estado está empezando a usar a los indígenas (y, en un sentido menor, a los negros) para naturalizar las futuras tecnologías de síntesis y, a la vez, para legitimar proyectos políticos de democracia basados en ideas de “unidad en diversidad” (para muchos, la problemática antropología en sí misma, pero también el clásico estribillo del nacionalismo). La biodiversidad y la multiculturalidad se entrecruzan en un intento del Estado por controlar y explotar el poder de la diferencia (Wade, 2004: 256).

A menudo el debate sobre el multiculturalismo ha girado alrededor de la biodiversidad pues nuestros territorios ancestrales colectivos están ubicados en áreas de importancia para la extracción de recursos naturales apetecidos por la economía mundial. El litoral Pacífico es una de esas zonas que, desde tiempos coloniales, ha tenido una gran importancia para el desarrollo capitalista:

Articular la multiculturalidad con la biodiversidad es también pensar en el control del poder de la diferencia. La diferencia cultural es una fuente de amenaza –la socavación de la unidad nacional, el trastorno del orden. Pero es necesaria para el establecimiento de la jerarquía y la valorización de la civilización; en Colombia es necesaria para pensar la posibilidad de un país que trace la unidad desde la diversidad (Wade, 2004: 262).

El reconocimiento jurídico de la existencia de nuestro pueblo como grupo étnico no puede plantearse como un control del “poder de la diferencia” puesto que fue nuestro pueblo quien exigió el reconocimiento como grupo étnico a través de movilizaciones, reuniones, asambleas y debates. Eso no fue una cuota clientelista que el gobierno del momento pagó a

nuestro pueblo. Allí emergió un proceso: “Basados en el principio de la diferencia cultural y los derechos a la identidad y al territorio dichos movimientos constituyen un desafío frontal a la modernidad euro-colombiana que se ha impuesto en el resto del país” (Grueso *et al.* 1995: 170).

Algunos administradores coloniales han desconocido que nuestro proceso político-reivindicativo genera una ruptura en la manera de ver y concebir nuestra presencia en el país en términos del relacionamiento con el Estado;

De este modo, la política de las culturas negras e indígenas está desafiando las definiciones convencionales de cultura política albergada en los partidos tradicionales y el clientelismo, las concepciones de "lo nacional" aún reinantes y las estrategias de desarrollo convencionales, también de marcado corte capitalista moderno (Grueso *et al.* 1995: 170).

Las lecturas deben hacerse desde abajo, desde nuestras comunidades organizadas alrededor del horizonte de referencia de nuestro pueblo negro. Esto implica una redefinición de la concepción del Estado multiétnico y multicultural, sin desconocer la complejidad del debate en torno a cómo el Estado y sus instituciones han configurado la diferencia cultural y la biodiversidad en Colombia.

De este modo, los encomenderos que son la “autoridad” han desvirtuado la imagen de la negritud; somos nosotros como pueblo quiénes tenemos que hablar por nosotros mismos, no los traductores e intérpretes que el gobierno y el positivismo histórico han asignado como “autoridad” sobre el “otro.” Uno de estos personajes es el profesor Eduardo Restrepo (2012:192), quien ha venido argumentando que frente al multiculturalismo...

pareciera que no hay opción distinta que estar a su favor o en contra. O se lo defiende o se lo descarta. Sus defensores, orillas donde están ubicados una legión de abogados y sus discursos de litigio estratégicos, la mayoría de los activistas de las Organizaciones étnicas y aquellos funcionarios del Estado que constituyen los diferentes sectores de la burocracia étnica, tienden a asumir posiciones celebracionistas del “reconocimiento a la

diferencia” y de las medidas en torno a los derechos de las “minorías étnicas.”

El multiculturalismo no se reduce a enunciar una “burocracia étnica” por parte de las organizaciones étnicas y los activistas que han venido confrontando el exterminio sistemático de nuestro pueblo, condenándolas a desaparecer de los escenarios de interlocución. Una cosa son los escenarios de participación debidamente reconocidos por la ley 70 de 1993, que no agotan los espacios autónomos de construcción de nuestras comunidades. Ese argumento de la “burocracia étnica” es desactivante pero la visión del multiculturalismo estatal debe hacer la distinción entre la concepción del Estado sobre el multiculturalismo y cómo la hemos redefinido las comunidades. Un ejemplo de cómo el Estado colombiano asume el multiculturalismo lo encontramos cuando el Gobierno Nacional, en cabeza de Álvaro Uribe Vélez, argumentó en el CONPES en 2010 que

...se vienen incrementando los instrumentos que buscan reconocer y valorar el aporte de las comunidades afrodescendientes a la construcción de las naciones, que trasciende un asunto racial para construir una reivindicación esencial étnica en la construcción una reivindicación esencial étnica en la construcción de un proyecto colectivo de nación.

En su intento permanente de consolidación de la nación el Estado ha querido borrar el *asunto racial* y enunciar un debate desde la reivindicación, solamente en un plano de la *esencia étnica*. Allí nuestra historia pasa a un plano de aporte a la construcción de la nación pero no se hace un debate histórico sobre las dinámicas que establecen los conflictos alrededor de la raza. En este sentido, el Proceso de Comunidades Negras en Colombia (PCN) ha reiterado como uno de sus principios la reafirmación de la identidad cultural de las comunidades negras; ésta enunciación pone lo racial como un elemento central en el debate de la construcción de la nación. Por ello desde el Estado se promueve “la irrupción de lo cultural y lo pluriétnico, como bien lo reconoce la nueva Constitución colombiana en su intento de construir una nación pluriétnica y multicultural” (Grueso *et al.* 1995: 170). Sin embargo, Restrepo (2012:206-207) señaló al respecto:

Para los activistas de las diferentes organizaciones étnicas, el grueso de los académicos y ciertos funcionarios considerar que las “comunidades negras” constituyen un grupo étnico en el país es un hecho que a menudo no suscita mayor discusión. En este sentido, no es sorprendente que pocos se pregunten por cómo hemos llegado a pensar de eses modo, cómo nos parece hoy tan “natural” hacerlo así, tanto que nos cuesta gran trabajo reconocer que sólo hace dos o tres décadas era imposible pensar de esta manera.

Decir que los activistas de las *diferentes organizaciones étnicas* no hemos discutido álgidamente el reconocimiento como *grupo étnico* es traducir que las organizaciones aceptaron el discurso étnico promovido por el Estado en Colombia. La inclusión de nuestro pueblo como grupo étnico se dio mediante un proceso de movilización y acciones colectivas de nuestras comunidades. ¿La “legalidad” de nuestra presencia en Colombia, significada y categorizada como reconocimiento, visibilización e inclusión, ha vestido nuevamente la *negritud*?

CONSIDERACIONES FINALES: YO YA ME VOY OU E-E-E

En el marco del desarrollo de los cuatro capítulos de esta investigación puedo proponer las siguientes consideraciones:

1. En los entramados teóricos-metodológicos de la antropología la categoría *raza* atraviesa la representación de la imagen de mi pueblo.
2. En las narrativas de Velásquez, Escalante y Zapata encontramos un giro semántico al hablar de “raza” pues se paran desde su ancestralidad para humanizar la negritud.
3. Las imágenes que se impusieron de mi pueblo desde la antropología como intérprete no fueron los enunciados por Velásquez, Escalante y Zapata; se impusieron como ‘autoridad’ legítima de traducción los ‘negrologos¹⁵’. En este sentido, quienes hablan en la academia no somos nosotros sino nuestros encomenderos (antropólogos).
4. La categoría de *raza* y *cultura* han sido utilizadas semánticamente con el objeto de legitimar el discurso racial basado en primitivos y civilizados.
5. La inclusión ‘legal’ de mi pueblo en la antropología ocurrió cuando en la ley 70 de 1993 el gobierno nacional les ordenó que incorporaran en su empresa a las comunidades negras.

¹⁵ Cuando aludo a la categoría de negrologos me refiero a los investigadores sociales que se erigen como experto en estudios de “negros”.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Albán, Adolfo

- 2010. Racialización, violencia epistémica, colonialidad lingüística y re-existencia en el proyecto moderno colonial. En: Claudia Mosquera, Agustín Lao-Montes y César Rodríguez (eds.), *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*, pp. 197-224. Bogotá: Universidad Nacional / Universidad del Valle.

Almario, Oscar

- 2010. Anotaciones sobre una posible periodización de las representaciones raciales en Colombia. En: Claudia Mosquera, Agustín Lao-Montes y César Rodríguez (eds.), *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*, pp. 359-388. Bogotá: Universidad Nacional / Universidad del Valle.

América Negra

- 1993. Conceptos sobre identidad cultural en las comunidades negras: a) Relatoría noviembre 20 de 1992: foro de antropología e investigadores del Instituto Colombiano de Antropología. b) Acta N° 2 Subcomisión de identidad cultural febrero 26 de 1993: lectura de relatoría y consideraciones sobre el concepto de identidad cultural en comunidades negras. *América Negra* 6:173-192.

Arboleda, José Rafael

- 1952. Nuevas investigaciones afrocolombianas. *Revista Javeriana* 37:197-206

Artel, Jorge

- 2010. *Tambores en la noche*. Bogotá: Universidad de Cartagena/Ministerio de Cultura.

Arocha, Jaime

- 1998. La inclusión de los afrocolombianos: ¿meta inalcanzable? En: Maya, Adriana (ed.), *Geografía Humana de Colombia. Tomo VI: Los afrocolombianos*, pp. 341-395. Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica

- 1992. Los negros y la Nueva Constitución Colombiana de 1991. *América Negra* 3:39-54.

Boas, Franz

- 1964. *Cuestiones fundamentales de Antropología Cultural*. Buenos Aires: Solar.

Bogues Anthony

- 2003. *Black heretics and black prophets: radical political intellectuals*. Nueva York: Routledge.

Brathwaite, Kamau

- 2009. *Los danzantes del tiempo, antología poética*. México: UNAM.

Césaire, Aimé

- 2004. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.

Córdoba, Amir Smith

- 1986. *Cultura negra y avasallamiento cultural*. Bogotá: Centro de Investigación de la Cultura Negra.

Chukwudi, Eze

- 2001. El color de la razón en Kant. En: Mignolo, Walter (ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, pp 201-251. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Díaz, Díaz, Rafael

- 2003. Matrices coloniales y diásporas africanas: hacia una investigación de las culturas negra y mulata en la Nueva Granada. *Memoria y Sociedad* 7(15): 219-228.

Dussel, Enrique

- 1994. *El encubrimiento del otro*. Quito: Abya-Yala.

Escalante, Aquiles

- 1964. *El negro en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Foucault, Michel

- 1970a. *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.
- 1970b. *Orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets.

Friedemann, Nina S. de

- 1993. Negros en Colombia: identidad e invisibilidad. *América Negra* 3:25-38.
- 1993. La antropología colombiana y la imagen del negro. *América Negra* 6:161-172.
- 1991. Doctrina para negros. *América Negra* 1:169-172.
- 1988. En el horizonte de cultura negra colombiana. En: Colcultura: *Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas*, pp 41-52. Cali.
- 1984. Estudios de negros en la antropología colombiana: presencia e invisibilidad. En: Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann (eds.), *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*, pp 507-572. Bogotá: Etno.
- 1974. Minería del oro y descendencia: Güelmambi, Nariño. *Revista Colombiana de Antropología* 16:9-52.

Friedemann, Nina S. de y Jorge Morales

- 1969. Informe preliminar: estudios de negros en el litoral Pacífico colombiano. *Revista Colombiana de Antropología* 14: 53-78.

Friedemann, Nina S. de y Norman Whitten

- 1974. La cultura negra del litoral Pacífico ecuatoriano y colombiano: un modelo de adaptación étnica. *Revista Colombiana de Antropología* 17:75-116.

Garcés, Daniel

- 2011. Campañas de resistencia y necesidad de formación para la gobernabilidad y el etnodesarrollo en territorios ancestrales de comunidades negras/afrocolombianas en el Territorio Región del pacífico colombiano. *Pedagogía y Saberes* 34:77-84.

Gnecco, Cristóbal y Herinaldy Gómez

- 2012. El ojo del etnógrafo. Manuscrito sin publicar. Departamento de Antropología, Universidad del Cauca.

Grueso, Libia, Carlos Rosero y Arturo Escobar

- 1995. El proceso organizativo de comunidades negras en el Pacífico Sur colombiano. *Ecología Política* 14:169-199.

Hall, Stuart

- 2010. *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán: Universidad Javeriana/Instituto de Estudios Peruanos/Universidad Andina Simón Bolívar/Envión.

Lao-Montes, Agustín

- 2007. Hilos descoloniales. Trans-localizando los espacios de la diáspora africana. *Tabula Rasa* 7:47-79.

Leal, Claudia

- 2010. Usos del concepto “raza” en Colombia. En: Claudia Mosquera, Agustín Lao-Montes y César Rodríguez (eds.), *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas negras*, pp. 389-440. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/Universidad del Valle.

Losonczy, Anne Marie

- 1989. Del ombligo a la comunidad: ritos de nacimiento en la cultura negra del litoral Pacífico colombiano. *Reverdi* 1:49-54.

Mina, Mateo

- 1975. *Esclavitud y libertad en el valle del río Cauca*. Bogotá: Ediciones la Rosca.

Morales, Jorge

- 2009. La antropología como profesión: sus comienzos. En: Carl Langebaek y Clara Isabel Botero (eds.), *Arqueología y Etnología en Colombia, la creación de una tradición científica*, pp.173-196. Bogotá: Universidad de los Andes.

Panchano, Lucrecia

- 2008. África grita, afrodescendencia, Carimba. En Giomar Cuesta y Alfredo Ocampo (eds.), *¡Negros somos! Antología de 21 mujeres poetas afrocolombianas de la región Pacífica*, pp 8-11. Cali: Universidad del Valle.

Perea, Tiberio

- 2008. *Kultura palenquera y teoría de desesclavización*. Bogotá: Corporación Ketzakapa.

Platarrueda, Claudia

- 2004. Usos tempranos de la antropología en la retórica eugenésica. Manuscrito sin publicar. Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia.

Pineda, Roberto

- 2009. Cronistas contemporáneos. Historia de los Institutos Etnológicos de Colombia (1930 - 1952). En: Carl Langebaek y Clara Isabel Botero (eds.), *Arqueología y Etnología en Colombia, la creación de una tradición científica*, pp 113-172. Bogotá: Universidad de los Andes.

Price, Thomas

- 1954. El Estado y necesidad de las actuales investigaciones afrocolombianas. *Revista Colombiana de Antropología* 2:11-36.

Pujol, Nicole

- 1971. La raza negra en el Chocó. *Revista Colombiana de Antropología* 15:256-292.

Quijano, Aníbal

- 2010. Qué tal, raza! En: Mosquera, Claudia; Laó-Montes, Agustín y Rodríguez, César (eds.), *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*, pp 183-196. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia /Universidad del Valle.
- 2000. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: Lander, Edgardo, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, pp. 201-245. Caracas: Clacso.

Restrepo, Eduardo

- 2012. *Intervenciones en teoría cultural*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- 2010. Cuerpos racializados. *Revista Javeriana* 146 (770):16-23.
- 2005. *Políticas de la teoría y dilemas de los estudios de las colombias negras*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- 1997. Afrogénesis y huellas de africanía. *Boletín de Antropología* 28:128-145.
- 1997. Afrocolombianos, antropología y proyecto de modernidad en Colombia. En María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.), *Antropología en la modernidad*, pp 279-320. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

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 Hoffman (eds.), *Afrodescendientes en las Américas: trayectorias sociales e identitarias*, pp 547-560. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-ICANH-IRD-ILAS.

Said, Edward

- 2004. *Orientalismo*. Barcelona: Random House Mondadori.

Trouillot. Michel-Rolph

- 2007. El poder en el relato. *Arqueología Suramericana* 3(2):162-183.
- 1960. Cantares de los tres ríos. *Revista Colombiana de Folclor* 2 (5). 9-99.

- 2011. *Transformaciones globales, la antropología y el mundo moderno*. Popayán: Universidad del Cauca/CESO, Universidad de los Andes.

Velásquez, Rogerio.

- 2000. *Fragmentos de historia, etnografía y narraciones del Pacífico colombiano*. Bogotá: ICANH.
- 1965. *El Chocó en la independencia de Colombia*. Bogotá: Ediciones Hispana.
- 1962. Gentilicios africanos del occidente de Colombia. *Revista Colombiana de Folclor* 7:107-149.
- 1960. La fiesta de San Francisco de Asís en Quibdó. *Revista Colombiana de Folclor* 2(4):15-37.

UNESCO

- 1950. *Declaración de la raza*. UNESCO, París.
- 1951. *Sobre la naturaleza de la raza y las diferencias raciales*. UNESCO, París.

Wade, Peter

- 2004. Los guardianes del poder: biodiversidad y multiculturalidad en Colombia. En: Eduardo Restrepo y Axel Rojas (eds.), *Conflicto e (in)visibilidad: retos de los estudios de la gente negra en Colombia*, pp 247-268. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- 1996. Identidad y etnicidad. En: Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa (eds.). *Pacífico: ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*, pp 283-299. Bogotá: Cerec.
- 1993. Gente negra, nación multicultural. En: *Presencias y ausencias culturales*, pp 97-119. Bogotá: Corporación para la Producción y Divulgación de la Ciencia y la Cultura.
- 1993. La construcción del negro en América Latina. En: Carlos Alberto Uribe (ed.) *La Construcción de las Américas*, pp 141-158. Bogotá. Uniandes.
- 1992. El movimiento negro en Colombia. *América Negra* 5:173-192.
- 1989. Pautas de raza en Colombia. *Informes Antropológicos* 3:33-46.
- 1987. Raza y clase: los negros de América Latina. *Revista de Antropología* 3(1):33-50.

Wallerstein, Immanuel y Etienne Balibar

- 1988. Raza, Nación y Clase. Editorial IEPALA, Madrid

Zapata Olivella, Manuel

- 1978. Identidad del negro en América latina. *Revista Rotaria* 17:45-49.
- 1974. *El hombre colombiano*. Bogotá: Editorial Canal Ramírez.
- 1967. Aportes psicoafectivos del negro en el folclor colombiano. *Boletín Cultural y Bibliográfico* 10(6):1385-1389.
- 1967. La copla de los negros colombianos y su raigambre española. *Revista Policía Nacional* 16:61-73.