

Editorial Universidad del Cauca (Popayán).

Políticas de la teoría y dilemas de los estudios de las colombias negras.

Restrepo, Eduardo.

Cita:

Restrepo, Eduardo (2005). *Políticas de la teoría y dilemas de los estudios de las colombias negras*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/eduardo.restrepo/9>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ph6y/4pP>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Políticas de la teoría y dilemas en los estudios de las colombias negras

Eduardo Restrepo

Editorial Universidad del Cauca
Colección Políticas de la alteridad

**Políticas de la teoría y dilemas
en los estudios de las colombias negras**

Eduardo Restrepo



Editorial Universidad del Cauca
Colección Políticas de la alteridad

© Editorial Universidad del Cauca 2005
© Del autor

Primera edición
Abril de 2005

Editor General de Publicaciones Universidad del Cauca:
Jorge Salazar

Editor General de Publicaciones Universidad del Magdalena:

Diseño y diagramación de la serie editorial:
Enrique Ocampo Castro

Copy Left

Los documentos de esta publicación pueden ser reproducidos total o parcialmente, siempre y cuando se cite la fuente y sean utilizados con fines académicos y no lucrativos.

Las opiniones expresadas en los documentos que componen esta publicación son responsabilidad del autor.

ISBN: 958-9475-91-4

Impreso en Cargraphis S.A. -Red de Impersión Digital, Colombia

**Políticas de la teoría y dilemas
en los estudios de las colombianas negras**

Eduardo Restrepo



Editorial Universidad del Cauca
Colección Políticas de la alteridad

Imaginatio facit casum.

Contenido

Agradecimientos	11
Introducción	13
Hacia los estudios de las colombias negras	29
Entre arácnidas deidades y leones africanos: Contribución al debate de un enfoque afroamericanista en Colombia	77
Esencialismo étnico y movilización política: tensiones en las relaciones entre saber y poder	119
Biopolítica y alteridad: dilemas de la etnización de las colombias negras	145
(Pos)colonialidad y la (im)posibilidad de la representación: ¿quién habla en la academia a nombre del ‘negro’ en Colombia?	175

Agradecimientos

En las ideas plasmadas en los capítulos que componen este libro son innumerables las deudas intelectuales contraídas durante los últimos años en las múltiples conversaciones, comentarios y discusiones sostenidas con tantas personas y en tan diferentes espacios. Agradezco a Arturo Escobar que, además de su monumental generosidad, ha sido uno de mis más cercanos y críticos interlocutores. Muchas de las ideas aquí plasmadas han sido inspiradas por su trabajo y han nacido en nuestros debates sobre la teoría contemporánea y el movimiento organizativo de comunidades negras. A Lawrence Grossberg le agradezco por ser un maestro, de esos que enseñan aprendiendo, con una pasión y entrega únicas. A él le debo el acceso a lecturas y debates que hoy consituyen componentes preciados de mi caja de herramientas.

Igualmente quiero agradecer a Mauricio Pardo, amigo como pocos, que ha comentado en detalle varios de los capítulos y con quien he discutido el grueso de mis argumentos. Sus críticas y comentarios siempre me han puesto en aprietos invitándome a repensarme constantemente. Agradezco también a Axel Rojas, con su vitalidad y capacidad de trabajo inigualable, quien me ha empujado y acompañado en la escritura de varios de los capítulos. Sus comentarios me han ayudado a decantar planteamientos y formas de presentarlos. Quiero agradecer al colectivo de trabajo de la Universidad Andina Simón Bolívar en Quito, al cual me he ido acercando en los últimos años. En particular a Catherine Walsh, Edizón León y Adolfo Albán por su apertura intelectual, por

permitirme conocer su trabajo y por la acogida de mis elaboraciones con su implacable y transparente crítica. Por los comentarios o edificantes conversaciones ligadas a uno o varios de los capítulos, quiero igualmente agradecer a Oscar Almario, Carlos Efren Agudelo, Olivier Barbary, Elisabeth Cunin, Odile Hoffmann, Walter Mignolo, Leonardo Montenegro, Claudia Mosquera, Ulrich Oslender, Pedro Quintín, Fernando Urrea y Peter Wade. No sobra anotar que estos agradecimientos y reconocimientos de mis deudas intelectuales no pretenden endosarles los errores de interpretación o en las líneas de argumentación, los cuales son de mi entera responsabilidad.

Este libro ha sido posible gracias al apoyo y trabajo de varias personas e instituciones. El Instituto Colombiano de Antropología e Historia y, en particular, su directora María Victoria Uribe han sido un soporte sin el cual no hubiera contado con las condiciones para escribir los textos publicados en este libro. El aval de la Editorial de Universidad del Cauca a la Colección Políticas de la Alteridad, coordinada por Axel Rojas, fue crucial desde que se pensó por vez primera armar el libro. En su diseño, sin el decidido apoyo de Enrique Ocampo no se hubiera podido publicar. Finalmente, agradezco la oportuna participación de la Editorial de la Universidad del Magdalena y de Fabio Silva para hacer posible este libro.

Introducción

"[...] a fuerza de repetir siempre las mismas fórmulas [...] se acaba, es verdad, por pensar de la misma manera, porque se acaba por no pensar"

"Pesimismo de la inteligencia, optimismo de la voluntad"

Antonio Gramsci (1981: 127, 139).

En "Sobre la lectura", Estanislao Zuleta ([1982] 1994) argumentaba que tomar en serio la lectura implica tener una pregunta que hacerle a los textos y, a través de ellos, a sus autores. Un lector sin pregunta no es aún un lector, no puede dialogar crítica y creativamente con los textos y sus autores. Esto es igualmente cierto para la escritura. En mucho, escribir es poner en limpio y en 'voz alta' actos de lectura articulados por una pregunta, es exponerse (en su doble sentido) como lector a otros.

Esa pregunta que ha signado mis actos de lectura y que me compele ahora al problemático lugar del autor se refiere a los amarres entre ciertas formas de conceptualizar el mundo que se identifican como 'teoría' y sus inmanentes (im)posibilidades de intervención en los regimenes de verdad, experiencia y subjetividad que constituyen los estudios de las colombias negras. No es un ejercicio que se imagine en el horizonte de 'mejorar' estos estudios, sino más bien en el de problematizar algunos de los supuestos que los han constituido, sobre los que se ha ido sedimentando un 'sentido común' y desde los cuales algunos intelectuales (académicos y activistas) parecen reposar cómodamente.

Como lo indicaba Stuart Hall (1982: 81), modificar los términos de un argumento que por la repetición y el peso de la credibilidad de quie-

nes lo proponen o suscriben ha adquirido los ribetes del ‘sentido común’ constituye una labor extremadamente compleja y sin duda altamente riesgosa. Se encara el ser in-advertido, des-oído o re-conducido por la fuerza de la autoridad. Además, según Freud ([1932] 1976), las razones y las emociones están estrechamente ligadas muy a pesar de la narrativa moderna sobre sí misma que las quiere suponer separadas. De ahí que intentar modificar un argumento anclado en el sentido común y apuntalado por la credibilidad de quienes lo encarnan no sólo desate una disputa sobre conceptos, sino que también sea traducible en un campo de afectos y desafectos. Una vez en este campo, como Estanislao Zúleta ([1980] 1994) lo expuso en su "Elogio de la dificultad", se puede ser presa del facilismo intelectual o la pereza febril de no tomar realmente en serio el pensamiento del otro (y, por tanto, tampoco el propio).

A pesar de estas dificultades y riesgos, como lo resaltaba Michel Foucault (1984: 12) en uno de sus últimos trabajos, existen momentos en los cuales la pregunta por si es posible pensar de otro modo a como uno ha pensado hasta entonces es indispensable para poder continuar pensando. La hipótesis de trabajo que subyace a los diferentes artículos que componen este libro es que los estudios de las colombias negras pasan por ese momento. De ahí la pertinencia de problematizar algunos de sus supuestos, de lo que se ha ido consolidando como un sentido común. Sin embargo, esta problematización no busca un saber suntuoso, atiborrado de notas al pie de página e innumerables citas, en aras de acrecentar el ‘conocimiento’ de las academias o ‘superar’ de una vez por todas los modelos conceptuales hasta ahora instrumentalizados. Tampoco está animada por una actitud de *tabula rasa* de desconocer contribuciones y líneas de argumentación, por la ingenua premisa de que lo ‘nuevo’ significa necesariamente ‘mejor’ ni que hoy, por fin, nos encontramos libres de ataduras y en una posición epistémica privilegiada con respecto a las generaciones que nos han precedido.

La maraña de notas al pie de página y citas, a veces extenuante, da cuenta más bien de un particular recorrido en actos de lectura desde la convicción que en otros contextos se han dado discusiones que si se toman como cajas de herramientas pueden iluminar críticamente ciertos lugares comunes y dificultades enfrentadas hoy por los estudios de las colombias negras. Los estudios culturales, la teoría antropológica contemporánea, los estudios de la subalternidad, el postestructuralismo y el encuadre de la modernidad/colonialidad son algunas de las cajas de herramientas a las que recurren los diferentes capítulos de este libro. Antes de pasar a exponer como entiendo lo de ‘políticas de la teoría’ y lo de los estudios de las colombias negras, es relevante dedicarle unas líneas a dos objeciones que probablemente se presentarán sobre el contenido de este libro. La primera consiste en que, dadas las fuentes teó-

ricas y las modalidades de argumentación, es un texto ‘postmoderno’. La segunda objeción indica el anglofonocentrismo de gran parte de las fuentes y discusiones que lo atraviesan.

Con respecto a la primera objeción. ¿Qué realmente se quiere significar cuando se adjetiva un texto o autor de postmoderno?, ¿cuáles son las premisas y el campo constituido cuando se apela a tal adjetivo? y, en últimas, ¿qué es eso de postmoderno? Hace ya un par de décadas, cuando se quería evitar o saldar de una vez por todas una discusión era suficiente con adjetivar el pensamiento del otro como ‘reaccionario’ en aras de colocarse a sí mismo en un lugar de la verdad y la justeza, arrojando el argumento del así (des)calificado al lugar de lo herético, diletante y al del servicio de los opresores. Como ‘reaccionario’ se identificaba fácilmente aquel enunciado que escapase y cuestionase efectiva o imaginariamente el conjunto de interpretaciones autorizadas de un cuerpo de textos y autores canónicos que definían, de una vez y para siempre, los rostros de la verdad y los horizontes de la revolución. De esta forma una multiplicidad de argumentos, que respondían a tradiciones teóricas y epistémicas disímiles y hasta contradictorias entre sí, eran reducidos y colapsados en la noción de ‘reaccionario’. Con las transformaciones en el imaginario teórico y político contemporáneos, este epíteto de ‘reaccionario’ es cada vez menos usado ganando paulatinamente terreno el de ‘postmoderno’. Desde esta perspectiva, ‘postmoderno’ opera como una (des)calificación de un argumento (y de quien lo enuncia) que no merece ser tenido seriamente en consideración ante la obvedad de su desatino conceptual y la perversidad de sus implicaciones políticas.

Además, en nuestro contexto intelectual existe la tendencia a colapsar en el adjetivo de ‘postmoderno’ cualquier elaboración teórica contemporánea —especialmente aquellas que refieren a determinados autores (como Derrida, Foucault o Deleuze)— y, sobre todo, aquellas cuya redacción se ‘hace confusa’. El mundo, afortunadamente, es más complejo. Existen grandes diferencias y en ocasiones inconmensurabilidades entre los diferentes horizontes y encuadres conceptuales articulados en la teoría social contemporánea como para que una noción como postmoderno pueda englobarlas felizmente a todas. Para mencionar brevemente sólo aquellos que circulan en la literatura anglófona, cabría señalar que los ‘estudios de la subalternidad’ (nacidos en la India de los ochentas, alimentados por el marxismo en su vertiente gramsciana, con el trabajo de autores hindúes que viven en su país y cuya preocupación es revertir las modalidades epistémicas de la historiografía elitista que supone un vaciamiento de agencia política e histórica del subalterno) no se corresponden con la ‘teoría postcolonial’ (alimentada principalmente por la crítica literaria y el psicoanálisis lacaniano y originada en los centros metropolitanos por autores provenientes de sus ex-colonias cuya preocupación central radica en el examen del colonialismo

como un fenómeno estructurante del presente de quien fue colonizado y del colonialista), ni los anteriores se superponen al 'encuadre de la modernidad/colonialidad' (el cual ha sido desarrollado básicamente por autores latinoamericanos en los Estados Unidos o en Latinoamérica, inspirado en la filosofía de la liberación y en la teoría del sistema mundo, cuyo problema nodal es entender las múltiples articulaciones de la colonialidad del poder en la re-producción del sistema mundo moderno/colonial). A éstas se pueden agregar otras tantas elaboraciones contemporáneas dentro de la literatura anglosajona (como los estudios culturales, la teoría de la performatividad, la teoría *queer*, etc.).

Por supuesto que existe un conjunto de autores y de premisas que pueden ser adecuadamente consideradas postmodernas,¹ pero en la teoría social contemporánea también las hay modernas, contramodernas y no-modernas. Mis fuentes teóricas pertenecen más a las tres últimas, que a las primeras. Modernas en lo que respecta a la inspiración desprendida de ciertos aspectos de la teorización de las relaciones entre lo político y lo cultural de los estudios culturales, en particular del trabajo de Stuart Hall. Contramodernas en cuanto a algunas líneas de pensamiento desprendidas del encuadre de la modernidad/colonialidad y de interpretaciones de la ontología de la inmanencia que se puede remontar a Espinosa, vía Deleuze, Foucault y Grossberg. No modernas en lo que respecta al planteamiento línea Stuart Hall-Paul Gilroy del anti-anti-esencialismo. Si tuviese que indicar una orientación teórica general para este libro, preferiría la noción de postestructuralismo. Entendiendo por postestructuralismo el conjunto de posibilidades analíticas que se desprenden del giro discursivo (que se diferencia del textual) argumentando que: (1) la realidad social es discursivamente constituida (que no es lo mismo que decir que es solo discurso ni, menos aun, que el discurso es igual al lenguaje) problematizando así la distinción ontológica entre lo real y la representación; (2) los sujetos son productos de condiciones históricas específicas desde las cuales articulan su agencia, la cual no se agota en la reproducción de sus condiciones de emergencia; y (3) la noción de totalidad social es contextualmente entendida en tanto es un punto de llegada del análisis antes que uno de partida.²

Con respecto a la segunda objeción, estoy de acuerdo. Mis fuentes y discusiones son marcadamente anglofonocéntricas. Esto se explica, mas no se justifica, por mi cercanía intelectual en los últimos años a la academia estadounidense donde éstas hacen parte del utillaje de debate empleado por las corrientes que allí se denominan críticas o progresistas.

¹ Véase, por ejemplo, Judith Butler (2001).

² Para una caracterización del postestructuralismo, véase Gibson-Graham (2002).

Una labor que tengo en el futuro inmediato es la de balancear y justipreciar los aportes de otro conjunto de tradiciones académicas, incluyendo las latinoamericanas. Mi inicial formación académica y política responde a una de estas tradiciones, específicamente la de universidad pública de los años ochenta y principios de los noventa. Ahora bien, en lo que no estoy de acuerdo es en considerar que porque las fuentes y discusiones son anglofonocéntricas entonces, en su conjunto y por esa sola razón, no son pertinentes para pensar problemáticas en contextos como el de los estudios de las colombias negras. La pertinencia o no de estas fuentes y discusiones se demuestra desde lo concreto, no se asume. No me anima el chauvinismo ni el nativismo intelectual de quienes descartan de un plumazo autores y sus textos por el color de su pasaporte o por el entramado institucional en el que se despliegan.

Desde el título de este libro se sugieren los conceptos ‘políticas de la teoría’ y ‘estudios de las colombias negras’. Más que plantear la teoría como práctica (a la Althusser), la noción de ‘políticas de la teoría’ apunta a entender la teoría como una práctica política, esto es, no sólo una práctica cuyas condiciones de posibilidad están dadas por un entramado de relaciones de poder específicas (desde un orden institucional hasta uno epistémico), sino también como una práctica que en sociedades como la nuestra implican intervenciones en los imaginarios sociales y políticos que constituyen la experiencia de nuestro presente así como puntúan nuestro inmediato futuro.

En el mundo académico, la palabra ‘teoría’ supone una serie de asociaciones. Resultan familiares aquellas asociaciones que la distinguen de la práctica o de lo empírico. Para algunos la relación teoría/práctica es una de especulación-ejercicio ‘conceptual’ versus una acción-aplicación en el mundo de la ‘realidad social’. Igualmente, la relación teoría/empírico ha sido considerada como la del andamiaje conceptual versus el universo de los datos crudos. Estas distinciones no son sólo simples diferenciaciones, sino también jerarquizaciones. Así, la teoría es supuesta como una especulación cuasi delirante desde las torres de cristal de la academia que ha perdido el anclaje, la densidad y la relevancia que se encuentran en la práctica o, al contrario, como la condición de posibilidad de la práctica misma sin la cual ésta sería una ciega diletante. Por su parte, se ha considerado a la teoría como el componente relevante, antecedente y dador de sentido a lo empírico o, al revés, como un componente derivado y subsumido a éste. Para indicar la familiaridad de estas discusiones, no es necesario extenderse en el sinnúmero de epítetos que han circulado para acusar a unos y otros o remitir al océano de literatura existente en los campos de teoría, historia, sociología, filosofía o estudios de la ciencia.

Menos familiar resulta hablar de ‘política de la teoría’. Para algunos es abiertamente extraño porque la teoría es entendida en su diferenciación con respecto a la política. La teoría, arguyen, en sí misma no encarna ni representa ninguna política. Aunque reconocen que sin duda se dan aplicaciones políticas de las elaboraciones teóricas y las disputas políticas influyen en facilitar o impedir ciertos desarrollos teóricos, esto es muy distinto de que la teoría encarne o represente alguna política. Algunos de ellos aceptan, incluso, que al interior de la producción y circulación de la teoría se establecen relaciones de poder, pero esto no significa que se pueda hablar de algo así como ‘políticas de la teoría’. Otros académicos mantienen la distinción entre teoría y política, aunque más desde una posición en la cual se considera que la teoría en particular y el conocimiento en general deben ser orientados políticamente. Sin embargo, la noción de ‘políticas de la teoría’ refiere no tanto a esta apelación a orientar políticamente la teoría (o el conocimiento en general), sino más bien a que la imaginación teórica es de suyo una política. Esto es, como lo anota Paris Yeros, "Si uno acepta que nuestras acciones están atravesadas por la forma como comprendemos el mundo entonces debemos preocuparnos por las implicaciones políticas de los conceptos que desarrollamos y los métodos que usamos" (Yeros 1999: 8). Estas implicaciones que no están en el más allá ni en el después de lo teórico, sino *en* lo teórico mismo, es lo que se entiende por ‘políticas de la teoría’. Para decirlo en otros términos, la manera como se conceptualiza el mundo es constitutiva de las mundanales disputas que definen lo que somos y perfilan lo que seremos en las sociedades donde el conocimiento experto es uno de los ejes en torno al cual gravitan nuestro régimen de verdad, de experiencias y subjetividades. Si la teoría realmente importa porque constituye una práctica política, discutir las formas como se conceptualiza el mundo que se definen como ‘teoría’ no responde a un imperativo estético ni es una apología al relativismo epistémico. Precisamente por sus anclajes institucionales y sus articulaciones con específicos regímenes de verdad, de experiencias y subjetividades no todos los enunciados teóricos son igualmente posibles, ni tienen el mismo peso, ni se sigue que sean pura alquimia voluntarista de individuos sin ninguna conexión con la ‘realidad social’. Pero tampoco son la simple transcripción de una prístina y prediscursiva ‘realidad social’, siguiéndose que su posibilidad y peso relativos sean derivadas directamente de una ‘mejor’ o ‘mayor adecuación’ a esta realidad, como esgrimen los positivismo de todos los pelambres.

Antes que relativismo o solipsismo epistémicos, con la noción de ‘políticas de la teoría’ se apunta al doble movimiento de la politización de la teoría y de teorización crítica de la política.³ Para referirnos a los

³ Este planteamiento se inspira en el proyecto de los estudios culturales como ha sido definido por Lawrence Grossberg (1997).

estudios de las colombianas negras, este doble movimiento se traduce en un reconocimiento de los entramados entre lo político y lo teórico en la teoría misma, así como una crítica desde una teoría así concebida de las intervenciones convencionalmente definidas como política por académicos y activistas a nombre o inspirados en ciertos presupuestos teóricos. Ahora bien, este componente de la crítica no es para refundar la figura del ‘déspota ilustrado’ o del ‘rey filósofo’ (nuevamente tan en boga en las diferentes versiones del positivismo). Al contrario, como lo ha planteado Foucault, "El papel del intelectual no es el de situarse ‘un poco en avance o un poco al margen’ para decir la muda verdad a todos; es ante todo luchar contra las formas de poder allí donde éste es a la vez el objeto y el instrumento: en el orden del ‘saber’, de la ‘conciencia’, del ‘discurso’" (1992: 79).

Por su parte, el concepto ‘estudios de las colombianas negras’ no sólo ofrece una propuesta para la definición de un campo de estudios específico, sino que también evita una serie de dificultades que fácilmente se asocian a los conceptos más utilizados como el de ‘estudios afrocolombianos’. Aunque me detengo con cierto detalle en el primer capítulo sobre la caracterización de lo que entiendo por estudios de las colombianas negras, es relevante desde esta introducción ofrecer unas puntadas.

Es un hecho que en Colombia existe una suerte de ‘comunidad de argumentación’ (sobre la que se han establecido una serie de confluencias y disensos) de académicos e intelectuales trabajando desde diferentes perspectivas disciplinarias y tradiciones en la comprensión de diferentes aspectos demográficos, sociales, históricos y culturales de los afrodescendientes en el país. La actualización de una compilación bibliográfica realizada recientemente, arrojó un documento de casi un centenar de páginas de sólo títulos de libros, artículos, trabajos de grado e informes sobre los más variados tópicos y regiones (Restrepo 2005).⁴ Como es obvio en el capítulo primero, en Colombia se cuenta con una floreciente gama de trabajos que dista del llamado realizado por Nina S. de Friedemann (1984) hace veinte años sobre la marginalidad del negro en las ciencias sociales en Colombia. De un lado, esta ‘comunidad de argumentación’ atraviesa un momento de diferentes transformaciones: la sucesión generacional (incluyendo una creciente participación de académicos e intelectuales afrocolombianos y de provincia), la pluralización de temáticas y las transformaciones en los modelos conceptuales que orientan la investigación son quizás las más evidentes. Del otro, entre los múltiples retos a los que se enfrenta esta ‘comunidad de argumentación’ se pueden indicar: la escalada del conflicto armado en

⁴ La primera versión de esta compilación fue producida en 1998 en el marco del proyecto CIDSE-ORSTOM.

la región del Pacífico colombiano, el peso cada vez mayor de lo urbano en la definición de las experiencias culturales de la gente negra en Colombia y la necesidad de un utillaje conceptual para complejizar el imaginario teórico y político constituido en los ochenta y primera mitad de los noventa basado en nociones rígidas de cultura, identidad y territorio.

Aunque se cuenta de hecho con esta ‘comunidad de argumentación’ cada vez es más evidente que las herramientas ofrecidas dentro de las disciplinas se quedan cortas ante problemáticas de los estudios de las colombias negras que demandan una perspectiva transdisciplinaria. Antes que el resultado de sumar la antropología del negro, la historia del negro, la sociología del negro, y así sucesivamente, para constituir los estudios de las colombias negras, estos estudios están más bien en un plano epistémico y metodológico análogo al de los estudios de la comunicación, los estudios culturales o los estudios de género. Esto no significa el abandono o el desconocimiento de las disciplinas, sino el reconocimiento que el tipo de preguntas y los encuadres que demandan los estudios de las colombias negras son necesariamente transdisciplinarios.

Finalmente, para retomar la definición propuesta en el primer capítulo, el concepto de ‘colombias negras’ no es gratuito ya que constituye el ‘objeto’ que da identidad a dichos estudios. Por ‘colombias negras’ no entiendo simplemente un estudio histórico-cultural del negro o del afrodescendiente en Colombia. Por ‘colombias negras’ entiendo, más bien, (1) las especificidades en las prácticas, relaciones, representaciones y discursos de las sociedades negras, del negro y de lo negro que (2) en una relación de articulación, diferenciación, jerarquía y conflicto con otras sociedades, con otros sujetos sociales y con otros imaginarios, (3) se han configurado como tales y han construido históricamente lo que significa Colombia como país, territorio, sociedad y nación. De esta manera, los estudios de las colombias negras no se superponen con una afroamericanística, aunque esta última es indispensable (mas no suficiente) para la primera.

Con respecto a los dilemas en los estudios de las colombias negras, además de los que se desprenden de las políticas de la teoría, cabe mencionar brevemente en esta introducción los siguientes. En primer lugar está el dilema sobre lo que he denominado el cerramiento conceptual y político de la etnicidad, es decir, que la conceptualización y práctica política de etnicidad de la gente negra en Colombia ha gravitado sobre la premisa de unas comunidades rurales ribereñas del Pacífico colombiano que se queda corta, por decir lo menos, incluso para pensar las experiencias culturales y políticas contemporáneas en la región del Pacífico colombiano. El dilema

comprende varias aristas. La más evidente es imaginar una conceptualización y política de la diferencia y la etnicidad abriendo las nociones de lo cultural, lo territorial y lo identitario para dar cuenta de la multiplicidad y complejidad de las prácticas, relaciones y representaciones tejidas en torno y por la gente negra en el país. Otra arista menos obvia se refiere a teorizar e intervenir no sólo desde el supuesto del carácter progresista y de empoderamiento de los reconocimientos en el marco de las políticas del multiculturalismo de Estado, sino de examinar al mismo tiempo los riesgos, retos y sujeciones que en concreto estos reconocimientos han acarreado y cómo pueden imaginarse nuevos quiebres y esquemas de politización de las diferencias en sus pluralidades y comunalidades.

En segundo lugar se puede mencionar los dilemas concernientes a cómo desarrollar los modelos afroamericanistas en los estudios de las colombias negras. Estos modelos (en plural, porque no hay uno sólo ni siquiera en Colombia) son un componente necesario de dichos estudios. Sin embargo, como se ilustra para un modelo en particular en el segundo capítulo, el dilema radica en cuáles son los criterios teóricos y metodológicos desde los cuales se articulan y cuál su peso en términos de la agenda de preguntas y su contribución en el conjunto de explicaciones elaboradas por los estudios de las colombias negras. Como se deriva de mi argumentación en varios apartes de este libro, este peso y contribución no se desprenden de una decisión abstracta en favor o en contra de los modelos afroamericanistas, sino desde la labor concreta y demandas específicas que vayan configurando estos estudios.

Igualmente está el dilema conceptual y político de marcos de pensamiento y acción no fundacionalistas. Algunos de estos marcos han sido llamados 'constructivismo'. Como se expone en el capítulo tercero, el 'constructivismo' refiere a una heterogénea gama de encuadres conceptuales y no se puede asumir que necesariamente impliquen una posición (neo)conservadora en términos políticos ni suponen el socavamiento de la práctica política de los movimientos sociales. Los entramados conceptuales no son 'progresistas' o 'conservadores' en general, de una vez y para siempre, sino que dependen de su inscripción en políticas de la teoría específicas y siempre contextuales. Un entramado conceptual que en un contexto específico ha operado básicamente desatando relaciones de dominación, explotación y sujeción, en otro puede ocupar el lugar de sedimentador de estas relaciones. Lo contrario también es cierto: un entramado conceptual conservador bajo determinado contexto, puede devenir en catalizador de transformaciones de ciertas relaciones de poder en otro. De esto no se sigue, sin embargo, que los entramados conceptuales están ahí 'libremente flotantes' con relación a sus posibles articulaciones en políticas de la teoría específicas y contextualmente localizadas.

Por último, pero no menos relevante, entre los dilemas que encaran los estudios de las colombias negras que he decidido resaltar en la presente introducción está el de las políticas de la representación, esto es, para formularlo en una doble pregunta: ¿quién habla en nombre de quién y desde dónde? Este dilema, del cual no se puede dejar de ser juez y parte, constituye a mi manera de ver una de las tensiones más productivas para la naciente generación de intelectuales involucrados de diversas maneras con estos estudios. En mucho, el curso que tomen las discusiones sobre esta doble pregunta marcará el legado de esta generación debido a que significan una disputa sobre su para qué. Ya no es posible ni deseable, imaginar el regreso a una edad de la 'inocencia' donde el conocimiento se legitima a sí mismo cual un anticuario atiborrado de objetos sin otro motivo que el placer estético de su posesión. En el capítulo que cierra este libro se aborda este dilema de las políticas de la representación en los estudios de las colombias negras.

Los diferentes capítulos que componen este libro han sido publicados entre el 2003 y el 2005. Su escritura respondió a demandas y recorridos específicos que es relevante anotar ya que ilustrarán al lector sobre sus límites y alcances. El primer capítulo, "Hacia los estudios de las colombias negras", fue una ponencia para el Primer Coloquio Nacional de Estudios Afrocolombianos celebrado en Popayán del 24 al 26 de octubre del 2001, publicada en las memorias del evento (Rojas 2004).⁵ Los organizadores solicitaron un estado crítico del arte y las líneas de investigación que a mi manera de ver se abrían en el futuro inmediato para estos estudios. Desde aquél entonces han aparecido múltiples contribuciones, entre las que destacaría sin pretensiones de exhaustividad y sólo limitándome a los libros publicados: *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias* (Mosquera, Pardo y Hoffmann 2002); *Identidades a flor de piel: Lo "negro" entre apariencias y pertenencias: mestizaje y categorías raciales en Cartagena (Colombia)* (Cunin 2003); *Panorámica Afrocolombiana. Estudios sociales en el Pacífico* (Pardo, Mosquera y Ramírez 2004); *Politique et populations noires en Colombia. Enjeux du multiculturalisme* (Agudelo 2004); *Gente negra en Colombia* (Barbary y Urrea 2004); *Communités noires dans le Pacifique colombien. Innovations et dynamiques ethniques* (Hoffmann 2004); *Conflicto e (in)visibilidad: retos en los estudios de la gente negra en Colombia* (Restrepo y Rojas 2004); y *Estudios afrocolombianos. Aportes para un estado del arte* (Rojas 2004).

El segundo capítulo, "Entre arácnidas deidades y leones africanos: contribución al debate de un enfoque afroamericanista en Colombia",

⁵ Este artículo también apareció en el libro *Panorámica Afrocolombiana* (Pardo, Mosquera y Ramírez 2004).

es un texto con una larga historia que se remonta a 1997 cuando publiqué una primera crítica en el *Boletín de Antropología* de la Universidad de Antioquia y presenté una ponencia en el IX Congreso de la Asociación Latinoamericana de Estudios Afroasiáticos en Cartagena.⁶ Desde entonces le trabajé a decantar los argumentos del debate, reconociendo las debilidades de los dos textos iniciales e ilustrando con evidencia textual mis planteamientos. Entre finales de 2001 y mediados de 2002, trabajé sobre la redacción final. El artículo sólo apareció hasta finales del 2003 en el primer número de la revista *Tabula Rasa* de la Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. Este capítulo contiene, de un lado, un análisis de las características del enfoque afroamericanista desarrollado por dos de los más importantes pioneros de los estudios de gente negra en Colombia (Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann) y, de otro, una crítica en cuanto a su modelo conceptual, encuadre metodológico y estrategias narrativas. Es un texto altamente polémico, escrito con la certeza de que el disenso y el debate son esenciales en la vida intelectual.

"Esencialismo étnico y movilización política: tensiones en las relaciones entre saber y poder", el tercer capítulo, fue redactado como contribución a un libro que recogía textos de los investigadores que habían participado en el proyecto Univalle-Orstom⁷ (Barbary y Urrea 2004). Escrito en gran parte a mediados de 2001, con este artículo se aborda una crítica de las teorías sociales contemporáneas (colapsadas en el término de 'constructivismo') en nombre del esencialismo estratégico (o del esencialismo a secas) desplegado por los movimientos sociales. Se ha argumentado desde académicos y activistas que ciertos tipos de enfoques (como los 'constructivistas') socavarían la legitimidad del movimiento social porque evidenciarían la historicidad y fragmentaciones del sujeto político en nombre del cual este movimiento articula sus reivindicaciones étnicas. Este enunciado bastante generalizado y poco examinado, es el pretexto para pensar las relaciones entre el conocimiento producido por los académicos y las políticas de la etnicidad de comunidad negra sobre las que hasta hoy se han anclado gran parte de las organizaciones y activistas.

El cuarto capítulo, "Biopolítica y alteridad: dilemas de la etnización de las colombias negras", fue escrito a partir de las notas de la ponencia presentada en el Segundo Coloquio Nacional de Estudios Afrocolombianos, desarrollado entre el 18 y el 20 de marzo de 2004 en Popayán. El texto fue redactado en Bogotá en los meses siguientes para ser publicado en un libro

⁶ Para las referencias de estos textos, véase la bibliografía del capítulo en cuestión.

⁷ Hoy IRD

colectivo titulado: *Conflicto e (in)visibilidad: retos en los estudios de la gente negra en Colombia* (Restrepo y Rojas 2004). Después de un esbozo de las diferentes fases de la etnización de la comunidad negra en el país, propongo una serie de conceptos (como los de (meta)cultura, colonialidad global, biopolítica y gubernamentalidad) así como una conjunto de distinciones analíticas (entre multiculturalidad, multiculturalismo e interculturalidad y entre las diferentes estrategias de oterización) para indicar algunos de los dilemas enfrentados en esta etnización. El espíritu que anima el capítulo es doble. Por un lado, llamar la atención sobre la relevancia de lo concreto y la multiplicidad desde donde deben ser pensadas las amalgamas de empoderamiento y sujeción ligadas al proceso de etnización. Por el otro, ensayar conceptos que permitan ‘hilar más delgado’ en el análisis de este proceso. Así, por ejemplo, las nociones de cultura y multiculturalismo deben ser sometidas a un escrutinio más meticuloso y no darse por sentadas.

Este libro es cerrado con el capítulo titulado "(Pos)colonialidad y la (im)posibilidad de la representación: ¿quién habla en la academia a nombre del ‘negro’ en Colombia?". Escrito en los últimos meses para una libro colectivo a ser publicado en el Ecuador por Edizon León de la Universidad Andina Simón Bolívar, este capítulo se adentra en lo más espinoso de las políticas de la representación. Basado en aportes provenientes de diferentes discusiones sobre representación, conocimiento y poder en diversas vertientes teóricas como los estudios de la subalternidad y el encuadre de la modernidad/colonialidad, se examinan tres series de discusiones (las políticas de la academia, las disputas de la locación y las categorías desde las que se habla) que permiten distinguir diferentes posiciones entre los autores. El mapa resultante es muy distinto de aquel trazado por una simple y llana dicotomía entre los estudios *sobre* o *desde* el ‘negro’ (o ‘afrocolombiano’).

Dado que los capítulos de este libro fueron escritos para ser publicados en una revista y en varios libros colectivos, constituyen una unidad en sí mismos y pueden ser leídos de forma independiente. El orden establecido por el autor evidencia una línea de argumentación desde lo más concreto y ligado a los estudios de las colombianas negras en los dos primeros capítulos, que interesarán sobre todo a los especialistas, hasta los más teóricos en los tres restantes que pueden ser relevantes para lectores no inmediatamente interesados en los estudios de las colombianas negras sino en problemáticas análogas en otros campos o en elaboraciones conceptuales más generales como las políticas de la representación, de la etnicidad y de la identidad cultural, los movimientos sociales, el multiculturalismo y la interculturalidad, entre otros. Ninguno de los capítulos ha sufrido mayores cambios con respecto a las versiones publicadas, además de adecuaciones de estilo muy puntuales; en cuanto a este último aspecto, el lector se encontrará con una serie de neologismos,

galicismos y anglicismos útiles para pensar que, por lo general, no son del gusto de los defensores de los purismos y conservadurismos lingüísticos del 'correcto' castellano. Igualmente, se completaron algunas referencias bibliográficas. Los agradecimientos de cada uno de los capítulos fueron llevadas al aparte "Agradecimientos" del libro en aras de evitar reiteraciones en este sentido. Finalmente, se mantuvieron las referencias citadas para cada uno de los capítulos por separado, para facilitar la fotocopia y circulación de los mismos de forma independiente.

Seattle, 15 de marzo de 2005

Referencias citadas

Agudelo, Carlos

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

Barbary, Oliver y Fernando Urrea (eds.)

2004 *Gente negra en Colombia. Dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*. Medellín: Editorial Lealón.

Butler, Judith

2001 Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del 'postmodernismo'. *La Ventana*. (13): 7-41.

Cunin, Elisabeth

2003 *Identidades a flor de piel. Lo "negro" entre apariencias y pertenencias: mestizaje y categorías raciales en Cartagena (Colombia)*. Bogotá: IFEA-ICANH-Uniandes-Observatorio del Caribe Colombiano.

Foucault, Michel

1992 *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones La Piqueta.

1984 *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*. México: Siglo XXI.

Freud, Sigmund

[1932] 1976 "¿Por qué la guerra?". En: *Obras Completas*. Tomo XXII. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Friedemann, Nina S. de

- 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.

Gibson-Graham, J.K.

- 2002 Intervenciones posestructurales. *Revista Colombiana de Antropología*. (38): 261-286.

Gramsci, Antonio

- [1929-1930] 1981 *Cuadernos de la cárcel*. Cuaderno 1, Tomo I. Edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de Valentino Gerratana. México: Ediciones Era, S.A.

Grossberg, Lawrence

- 1997 *Bringing it all back home. Essays on Cultural Studies*. Durham: Duke University Press.

Hall, Stuart

- 1982 "The rediscovery of 'ideology': return of the repressed in media studies". En: Michael Gurevitch, Tony Bennett, James Curran y Janet Woollacott (eds.), *Culture, society and the media*. pp. 56-90. Nueva York: Methuen.

Hoffmann, Odile

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

Mosquera, Claudia; Mauricio Pardo y Odile Hoffmann (eds.)

- 2002 *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias. (150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia)*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-ICANH-IRD-ILAS.

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

- 2004 *Panorámica afrocolombiana. Estudios sociales en el Pacífico*. Bogotá: ICANH-Universidad Nacional de Colombia.

Restrepo Eduardo

- 2005 "Compilación bibliográfica: gente negra en Colombia". Borrador de trabajo.

Restrepo Eduardo y Axel Rojas (eds.)

- 2004 *Conflicto e (in)visibilidad: retos de los estudios de la gente negra en Colombia*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Rojas, Axel (comp.)

- 2004 *Estudios afrocolombianos. Aportes para un estado del arte*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Yeros, Paris

- 1999 "Introduction: on the uses and implications of constructivism". En: Paris Yeros (ed.), *Ethnicity and Nationalism in Africa. Constructivist Reflections and Contemporary Politics*. pp. 7-38. St. Nueva York : Martin's Press.

Zuleta, Estanislao

- [1980] 1994 "Elogio de la dificultad". En: *Elogio de la dificultad y otros ensayos*. pp. 9-16. Cali: Fundación Estanislao Zuleta.
- [1982] 1994 "Sobre la Lectura". En: *Elogio de la dificultad y otros ensayos*. pp. 101-111 Cali: Fundación Estanislao Zuleta.

Hacia los estudios de las colombias negras

Después de sancionada la Ley 70 de 1993, Carlos Rosero, uno de los representantes por parte de las organizaciones en el proceso de negociación del texto de la ley con el gobierno, presentaba una ponencia sobre esta temática en un taller en la Universidad del Valle. En un auditorio compuesto tanto por activistas de diferentes organizaciones urbanas y estudiantiles, como por académicos provenientes de diferentes disciplinas, Carlos Rosero inicio su charla afirmando: "Toda lectura del presente es también una lectura del pasado y, al mismo tiempo, una enunciación del futuro". Con este enunciado, a mi manera de ver, Carlos Rosero pretendía que quienes entonces lo escuchábamos pensáramos no sólo en las sutiles y complejas articulaciones entre pasado-presente-futuro, sino también en la imposibilidad de separar tajantemente interpretación (lectura) de posición (política).

Esta cita me permite dibujar los contornos de mi intervención, los criterios desde los cuales enuncio una lectura del pasado y presente de los estudios de las colombias negras que, a su vez, están condicionados por mi concepción de uno de sus posibles futuros (utopía). En aras de clarificar estos contornos y criterios permítaseme, entonces, unas cuantas líneas sobre las relaciones entre pasado-presente-utopía de un lado, y las de interpretación y política del otro lado.

Por una parte, la relación pasado-presente es una donde las específicas características del presente son, en gran parte, entendibles como

consecuencias de procesos históricos que les condicionan.¹ De otra parte, sin embargo, el ‘pasado’ no es sólo algo que sucedió y que ahora nosotros nos dedicamos simplemente a ‘descubrir’ con más o menor éxito dependiendo de los materiales y documentos que hayan quedado a nuestro alcance. Por el contrario, en mucho, el ‘pasado’ es —como Foucault ha reiterativamente argumentado— una construcción del ‘presente’. No sólo en un sentido negativo, esto es, de que la ‘re-construcción’ del pasado se encuentra limitada por la ‘naturaleza’ de los materiales, de los ‘documentos’ y, en consecuencia, de la necesaria incompletud de la empresa; sino, y esencialmente, en un sentido positivo, es decir, que es en la urdimbre de las relaciones de poder y saber en donde se constituye la situacionalidad de la re/presentación del pasado.² A su vez, esta re/presentación del pasado es una con profundos efectos performativos sobre la experiencia misma del ‘presente’.³ Con relación al polo presente-futuro cabría anotar que las posibles lecturas del último están condicionadas —de una manera mucho más evidentes a primera vista que el polo pasado-presente— por el imaginario social del presente: son las proyecciones colectivas de este imaginario social en un tiempo otro-por-venir. La utopía, como ese proyecto ideal social hacia un futuro deseable, reconoce no sólo su necesaria atadura con el presente al enunciar una crítica radical del mismo, sino también su naturaleza política al pretender puntuar e inscribir el deseo colectivo.

El segundo punto esbozado en la cita de Carlos Rosero que pretendo indicar como marco de mi intervención se refiere a la necesaria articulación entre interpretación (lectura) y política (poder). Toda interpretación —o, más general aún, todo conocimiento— se encuentra atravesada por las micro y macro urdimbres del poder. Así, tanto el sujeto del conocimiento como las modalidades y ‘contenidos’ del conocimiento son posibles, en su misma constitucionalidad, en la filigrana de dichas relaciones

¹ Esta relación es clara para la teoría social al menos desde Marx, quien es su famosa línea del *Dieciocho Brumario* afirmaba: "Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidos por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado" (Marx [1851-1852] 1978: 408).

² Sobre este punto en particular, puede consultarse las distinciones entre documento/monumento y las tradiciones historicistas discutidas por Foucault en *Arqueología del Saber*. En ello Foucault no está solo. Para los estudios sobre tradición, memoria y nacionalismo véase, por ejemplo, los clásicos libros de Hobsbawm y Ranger (1983) y Anderson ([1983] 1993).

³ Efectos éstos análogos a los que han sido teorizados para el caso de las identidades sexuales por Judith Butler (1990).

de poder, reproduciéndolas, articulándolas y/o confrontándolas. Es en una problemática de las relaciones de este tipo que han sido formulados planteamientos como los de Althusser según el cual la teoría es una modalidad de práctica e intervención política; conceptos como los de hegemonía, intelectual orgánico y sentido común de Gramsci; o enfoques como el de la genealogía de Foucault, para sólo mencionar algunos de los que han sido recurrentemente referidos en la teoría social contemporánea. Recientemente, por ejemplo, un grupo de intelectuales latinoamericanos han profundizado en esta discusión desde sus trabajos sobre geopolítica del conocimiento y colonialidad del saber (Mignolo 2000). Pero en esta exploración-problematización de las relaciones conocimiento/poder no se encuentran aislados, ni es mucho menos una preocupación circunscrita a las últimas décadas. Por el contrario, los interesantes trabajos de lo que ha sido conocido como estudios subalternos o postcoloniales, principalmente desarrollados por intelectuales hindúes apuntan en una dirección semejante. En la misma vertiente, para quienes hemos sido formados en Latinoamérica durante los años ochenta, muchas de estas elaboraciones que encontramos actualmente nos remiten a las discusiones que una generación atrás, en los setenta, se dieron desde un enfoque más puntuado por el marxismo y la intervención en procesos organizativos locales que llevaron a valiosos desarrollos como la propuesta de la IAP (Investigación Acción Participativa), de la cual Orlando Fals Borda es uno de sus gestores mundialmente reconocido.

Teniendo estas consideraciones presentes, es apenas evidente que mi noción de retrospectiva de los estudios de las colombias negras no se propone el registro de ‘todo lo que se ha producido’ —si acaso una empresa de esta naturaleza es posible. Por el contrario, es una retrospectiva que se imagina a sí misma en el ejercicio de invención de tradición pautada por una visión de un hacia dónde. Mi selección de textos y autores, los énfasis hechos y los silencios esbozados, implica una forma de leer-hacer y re-hacer los estudios de las colombias negras en su ‘pasado’, de legitimar los presentes y posicionar unos futuros: en una palabra, implica un ejercicio de selección de tradición.⁴

En este sentido, debo reconocer dos de los más escandalosos silencios que, muy a mi pesar, constituyen mi ejercicio. El primero de ellos es el de la estrechez del ámbito tomado en consideración para elaborar mi retrospectiva. Mi retrospectiva se circunscribe, de una forma desafortunada podría argüirse, al ámbito académico y a los autores que han escrito desde la antropología y la historia convencionalmente entendidas. Me

⁴ Para una ampliación teórica de estos planteamientos, véase las elaboraciones de Williams (1961: 50-53) al respecto del proceso de selección de una tradición cultural.

explico. Los inmensos aportes desde la literatura a los estudios de las colombias negras no han sido tomados en consideración en el presente texto dado que ello honestamente desborda los alcances de mi actual conocimiento. He de anotar a mi favor, sin embargo, que en cuanto al horizonte vislumbrado de dichos estudios he hecho el énfasis correspondiente sobre la necesidad de integrar dichos aportes y autores ya que mi ignorancia, no justificable en ningún caso por lo demás, es el resultado en mucho de una deformación disciplinar abruptamente provincial.

El segundo de estos silencios, claramente interrelacionado con el primero, es que mi retrospectiva no traiga a colación una serie de trabajos producidos por intelectuales negros desde las regiones mismas o por fuera de las convencionales definiciones disciplinares. Han sido pocos los autores negros que como Aquiles Escalante, Rogerio Velásquez o Manuel Zapata Olivella han logrado reconocimiento dentro de unas concepciones disciplinarias dominantes; en mucho —y a pesar de los esfuerzos de la generación de los setenta y ochenta— debido a que dichas concepciones siguen siendo diletantes copias de las tradiciones académicas metropolitanas entrampadas en una colonialidad del saber que se reproduce en el plano nacional, manteniendo pequeños privilegios, micro feudos de expertos que en raras ocasiones miran más allá de sus torres de cristal, ninguneando en su proverbial ensimismamiento otras voces, otros estilos de análisis cultural e histórico que no sean los suyos o que no pasen a través de sí. En consecuencia, mi invención de ‘pasado’ y ‘tradición’ en los estudios de las colombias negras reconoce estas dos limitantes, pero invita en la formulación de su utopía a una radical re-escritura de dicho pasado y tradición en la cual se tomen en justa consideración esas otras contribuciones y estilos que han sido desoídos a pesar de la vitalidad de sus voces.

En aras de clarificar el lugar desde el cual intervengo, quisiera brevemente agregar a estos silencios dos limitaciones de este texto. La primera de ellas es que la retrospectiva y propuesta es, en mucho, un análisis internalista y estrictamente descriptivo. En efecto, antes que conectar los diferentes desarrollos de los estudios de las colombias negras con transformaciones por fuera de las disciplinas académicas, he descrito estos desarrollos *como si* fueran internos a las dinámicas de las mismas disciplinas. Como cualquier historiador social de la ciencia (por no hablar de quienes están familiarizados con modelos más elaborados como la antropología de la ciencia, los estudios de ciencia y tecnología o la genealogía foucaultiana) comprenderán que este ‘como si’ es un paréntesis metodológico pues de otra manera el ejercicio sería muy diferente. Por tanto, con el artículo se pretende ofrecer una descripción que ubique problemas y preguntas en lo que ha sido y en lo que serán los estudios de las colombias negras.

El segundo limitante se refiere a que mi lectura es hecha desde mis intereses académicos y políticos que han estado muy anclados al Pacífico colombiano. Esto ha marcado de tal forma esta elaboración que sobre San Andrés y Providencia no hay alusión alguna. Se pudiera argüir que es un respeto frente a su legítimo derecho de no ser considerados unilateralmente parte de Colombia y a la imposición cultural asociada con el proceso de colombianización, pero la verdad es que un análisis serio de la literatura producida sobre la isla se me escapa. Unas cuantas tesis y artículos leídos, no son nunca indicador de dicha competencia, pero sí una manifestación de la desigual visibilidad de regiones y preguntas en la literatura académica sobre las colombias negras.

Este artículo está compuesto de dos partes. La primera es una retrospectiva de los estudios de las colombias negras. En esta parte se empieza con una descripción de la constitución de lo negro como especialidad disciplinaria, para luego hacer un análisis de esta especialidad en términos de la distribución geográfica de los estudios, así como de las orientaciones conceptuales que los han alimentado y de sus líneas de investigación. En la segunda parte se analizan varios aspectos interrelacionados del posible futuro de dichos estudios. Se empieza haciendo un recuento de los factores que transformarán los estudios de las colombias negras en los próximos diez años. Luego, se definen las características de dichos estudios, prestando particular atención a la constitución de su 'objeto' más allá de los esencialismos. Por último, se ofrecen algunas líneas de investigación que pueden ser exploradas en el marco de estos estudios. En síntesis, este artículo puede leerse como una invitación a decantar unos estudios de las colombias negras ofreciendo algunos conceptos y posiciones pertinentes para materializar dicho proyecto.

I. Retrospectiva

Antropología e historia del negro: la constitución de una especialidad disciplinaria

Para comenzar, amerita realizarse una distinción en lo que ha sido los estudios de las colombias negras en lo que respecta a aquellos trabajos académicos cuyas preguntas están o no constituidas explícitamente y principalmente entorno a la especificidad del negro en Colombia como una unidad de análisis. En otras palabras, en el universo de la literatura académica algunos autores han planteado sus trabajos manifiesta y fundamentalmente dirigidos hacia el análisis cultural e histórico del negro en Colombia. Estos autores son los que uno podría mencionar como

los inmediatos pioneros de la antropología e historia del negro en Colombia. Nombres como los Aquiles Escalante, Nina S. de Friedemann y Rogerio Velásquez, son los más conocidos del lado de los antropólogos por su temprana y sostenida trayectoria académica. Sin embargo, muchos otros nombres ameritan ser sumados a esta inicial lista. Para empezar con tres de los más visibles aportes de la década de los cincuenta habría que mencionar los nombres del Pbro. Arboleda, Thomas Price, Robert West y Manuel Zapata Olivella. Inmediatamente después, o más recientemente, se han sumado otros autores sin los cuales sería difícil imaginar los estudios de las colombias negras. Entre ellos mencionaría, sin la intención de ser exhaustivo y excluyendo el grueso de los académicos que empiezan sus contribuciones en la década de los noventa, a Jaime Arocha, Alexander Cifuentes, Germán Colmenares, Nicolás del Castillo, Anne Marie Losonczy, Peter Wade, Norman Whitten y William Villa.

Ahora bien, existen otra serie de autores y de trabajos que aunque no se plantean explícita o principalmente como una antropología e historia del negro, contienen sin duda aportes sustantivos —aunque a veces problemáticos— a los estudios de las colombias negras. De un lado, múltiples investigaciones adelantadas en las áreas rurales o urbanas donde habitan predominantemente poblaciones negras se enfocaron en preguntas que no fueron encuadradas dentro de un análisis específicamente cultural y/o histórico de 'lo negro'. Esto debido a muchas razones, entre las cuales cabe destacar el imaginario del mestizaje que ha predominado en disciplinas como la sociología o la economía que diluye una especificidad histórico-cultural de dichas poblaciones en nociones como la de campesino, proletario, migrantes, agricultores, etc. Del otro, en este grupo de trabajos uno puede encontrar nombres de autores que hicieron contribuciones importantes, aunque puntuales y a veces de forma indirecta, a los estudios de las colombias negras. Orlando Fals Borda, por ejemplo, podría fácilmente incluirse en este grupo.

Ahora bien, entre aquellos autores que han trabajado explícitamente en una antropología e historia del negro en Colombia no se encuentran hablando de un único y mismo 'objeto'. En otras palabras, lo negro como objeto disciplinario se ha constituido en plural. Incluso en la superficie del discurso, esto es evidente en la variedad de terminología elaborada: poblaciones, grupos, sociedades, comunidades, cultura/s, raza o etnia/s puntuadas de negras, afrocolombianas, afrodescendientes o negroides. Más profundamente, estos términos se encuentran articulados con disímiles (y a veces contradictorios) andamiajes conceptuales, los cuales a su vez perfilan diferentes 'objetos'.

***Pacificalización, ruralización y ríocentrismo:
geografía de las colombias negras***

Desde una perspectiva espacial resulta pertinente preguntarse por la localización de los estudios adelantados sobre las colombias negras y las implicaciones de dicha localización en estos estudios. En este punto en particular hay que anotar que es la región del Pacífico en la cual se han concentrado, por mucho, los estudios de las colombias negras. Ello no ha sido gratuito y, de una forma significativa, ha marcado dichos estudios.⁵ Si uno hace un simple balance cuantitativo, se podría concluir que cerca de las tres cuartas partes de la literatura académica sobre el negro en Colombia se refiere a la región del Pacífico. Más aún, si sólo se retoman los trabajos producidos desde la década de los noventa, esta proporción es mayor todavía. Pero este énfasis en el Pacífico no es única, ni esencialmente cuantitativo. Por el contrario, las representaciones académicas de lo negro en Colombia han sido estructuradas teniendo al Pacífico como paradigma.⁶ De ahí que uno puede denominar este fenómeno como la *pacificalización* del negro en Colombia.

Ahora bien, un análisis de la literatura en términos espaciales al que se refiere nos permite llegar a otra conclusión. Aunque en términos demográficos los afrodescendientes se encuentran localizados en una abrumadora mayoría en contextos urbanos —en ciudades del Pacífico como Quibdó, Buenaventura y Tumaco; del interior del país como Cali, Bogotá y Medellín; o de la costa Caribe como Cartagena o Barranquilla— son relativamente escasos los estudios que exploran las dinámicas culturales e históricas de estas poblaciones desde una perspectiva de los estudios de las colombias negras. Esto es, mientras el grueso de los trabajos se refiere a las áreas rurales, mucho más escasos son los que han centrado su interés en comprender las dinámicas histórico-culturales de las poblaciones negras urbanas en el país. Como consecuencia, desde una perspectiva de análisis espacial, se puede concluir además de la pacificalización ya anotada, se puede plantear una *ruralización* en la producción académica del negro en Colombia.⁷

⁵ Para una exposición de las condiciones que explican esta situación, véase Restrepo (1999).

⁶ Véase el artículo anteriormente citado para una ampliación de este planteamiento.

⁷ No es mi intención hacer una lista detallada de los trabajos que han sido adelantados en contextos urbanos, haciendo una contribución y énfasis diferente a la que acabo de anotar. A manera de ilustración, sin embargo, se pueden indicar los seminales trabajos de Paula Galeano (1996, 1999) y

Manteniendo este nivel de análisis espacial, por último, amerita indicarse que a esta doble atadura que he denominado con los términos de pacificalización y ruralización de la producción académica del negro en Colombia, había que sumar una suerte de *riocentrismo*. En efecto, tanto en términos cuantitativos como cualitativos, la literatura ha hecho un énfasis mayor en las zonas rurales de los ríos del Pacífico que en las áreas costeras. La imagen del minero, del agricultor polivalente, del monte o del río ha tenido mucho más peso a la hora de teorizar conceptos como los de territorio, identidad o prácticas tradicionales de producción que la del pescador, la bocana o la del mar. Con la noción de *riocentrismo* no quiero indicar que no existan trabajos sobre el mar, los pescadores o las dinámicas históricas en el litoral en el contexto de los estudios de las colombias negras.⁸ Ni, mucho menos, que estos no hayan ocupado ningún lugar en la teorización de aquellos conceptos. Con esta noción quiero señalar, más bien, un particular énfasis en la literatura académica sobre el negro en los cursos medios y altos de los ríos del Pacífico rural colombiano.

Orientaciones conceptuales

En cuanto a las orientaciones conceptuales elaborados en los estudios de las colombias negras existe una amplia gama que van desde los iniciales estudios orientados por el modelo culturalista de la afroamericanística en la vertiente de Herskovits, pasando por disímiles tendencias de las antropologías modernistas inspiradas en diferentes vertientes teóricas anglosajonas o francesas, hasta los más recientes desarrollos de un enfoque afroamericanista sustentado principalmente desde Bateson y los intentos de introducir otras vertientes teóricas como el postestructuralismo, los estudios culturales o la teoría feminista.⁹ Con frecuencia, estas orienta-

Peter Wade (1997, 1998) para Medellín; los de Jaime Arocha (2000) y Claudia Mosquera (1998) en Bogotá; los de Elisabeth Cunin (2000), Claudia Mosquera y Marion Provensal (2000) en Cartagena; y, además del trabajo de Santiago Arboleda (1998) se encuentran, como se referenciarán más adelante, los producidos en el contexto del proyecto de investigación Univalle-Orstom para Cali y su área metropolitana teniendo en cuenta Tumaco y Buenaventura.

⁸ Es precisamente en esta línea de trabajo en donde se hallan los aportes de Juana Camacho y Carlos Tapia (1997), Erika Fernández (2001) y Helena Rivera (1997), para el caso del norte del Pacífico, así como los de Jaime Arocha (1986, 1990) y Oscar Olarte (1978) para la ensenada de Tumaco en el sur.

⁹ En aras de la precisión de mi análisis, me centraré en la antropología. El caso de la historia amerita un análisis específico ya que los modelos conceptuales y teóricos no son idénticos, aunque sí convergentes, con los propuestos acá para el caso de la antropología.

ciones conceptuales se entrecruzan, articulan, coexisten, contraponen y superponen de múltiples y sutiles maneras. No son, para nada, una simple sucesión de relevo en el tiempo de una por otra ni, mucho menos, que varias de ellas no puedan ser observadas operando al mismo tiempo en un autor o investigación concreta. Tampoco deben ser entendidas como una simple línea de acumulación de verdades sobre un mismo y único objeto. Por tanto, mi identificación y descripción de las diversas orientaciones conceptuales debe comprenderse como un ejercicio analítico de establecer grandes diferencias y contrastes, dejando para otro momento un análisis de sus conexiones y amalgamas.

De los años cincuenta datan ya los estudios del negro en Colombia dentro de una perspectiva afroamericanística. Rafael Arboleda (1950, 1952), Aquiles Escalante (1954, 1964) y Thomas Price (1954, 1955), son tres de los autores que desarrollaron su trabajo en esta línea. Dos aspectos nodales de este enfoque fueron la categoría de afrocolombiano y la del programa de investigación propuesto por el modelo de Herskovits. De un lado, la categoría de afrocolombiano era la adaptación al contexto colombiano del concepto de afroamericano elaborado inicialmente en Estados Unidos (donde americano se superpone, no en pocas ocasiones, con estadounidense). Con esta noción se buscaba hacer un énfasis en la herencia africana como criterio de especificidad que marcaba las 'culturas negras' en el continente Americano. De ahí que el programa de investigación contemplaba como uno de sus aspectos nodales no sólo la identificación de las retenciones africanas en el Nuevo Mundo, sino también una comparación de las mismas en su mayor o menor grado de africanía. Como consecuencia, este programa implicaba una estrecha relación entre antropología e historia para dar cuenta de las particularidades del negro en América. Nacido en el seno del particularismo culturalista boasiano, este programa era entendido como una pesquisa de las continuidades históricas, circunscrita a unas áreas geográficas o poblaciones específicas, para explicar los fenómenos de permanencia y cambio cultural de las sociedades negras americanas.

Hacia mediados de los sesenta y principios de los setenta se empezaron a posicionar otros conceptos y enfoques explicativos para dar cuenta de las colombias negras. En los años sesenta se difunden los modelos del análisis funcional, tanto en la vertiente de la antropología social británica o de la escuela funcional de la sociología norteamericana. Desde esta perspectiva, las sociedades se entienden como totalidades integrales compuestas por una serie de instituciones que se suponen desempeñando un papel en la reproducción de dicha totalidad social. El análisis sincrónico se privilegia sobre el diacrónico, perdiendo relevancia las pesquisas por las continuidades históricas. Hacia finales de los sesenta y en los setenta, desde diferentes vertientes del análisis funcional

fueron producidos los estudios de Virginia Gutiérrez de Pineda (1968), algunas tesis de grado como la de Nancy Motta (1976) o, incluso, el primer informe de investigación sobre el Guelmambí presentado conjuntamente por Nina S de Friedemann y Jorge Morales (1969). De la misma manera, el trabajo antropológico de Rogerio Velásquez¹⁰ se encuentra alimentado en gran parte por los análisis funcionales. Conceptos como estructura o grupo social, estatus, rol, función e institución se corresponden con este tipo de análisis.

Durante los mismos años, se fue posicionando igualmente la ecología cultural norteamericana como alternativa explicativa al modelo afroamericanista en Colombia. De una manera más general, la ecología cultural norteamericana, asociada principalmente al nombre de Julian Steward, es entendible como una alternativa teórico-metodológica al por aquel entonces imperante culturalismo boasiano ampliamente extendido en la academia estadounidense de mediados de los cincuenta (Murphy 1977). Los seminales trabajos de Norman Whitten ([1974] 1992) para el norte del Ecuador y el sur de Colombia se enmarcan explícitamente dentro de esta vertiente conceptual. Igualmente, en esta línea pueden ser ubicadas las contribuciones de Nina S. de Friedemann durante la primera mitad de los años setenta en el Guelmambí, en particular su artículo publicado en 1974.

Los setenta también son los años de la influencia del marxismo en el análisis histórico y cultural del negro en Colombia. Influencia ésta percibida en los trabajos monográficos de grado, algunos de los cuales fueron publicados en forma de artículos o libros como en el caso de Olga Moncada (1979). Inspirados en la crítica social en un momento de significativa influencia del pensamiento marxista se encuentran trabajos de denuncia como el realizado por Aquiles Escalante (1971) sobre las condiciones de explotación e injusticia asociadas a la minería en el Chocó.

Durante los años ochenta, se producen dos desarrollos cruciales en los estudios de las colombias negras. El primero de ellos, asociado al grupo de trabajo del proyecto de cooperación técnica internacional con Holanda-Diar en el medio Atrato, se consolida una estrategia de análisis que combina los aportes de las ciencias como la agronomía y la ecología, con preocupaciones históricas y sociales para explicar los modelos productivos de los campesinos negros de esta zona del Pacífico. Llevando mucho más allá los aportes de Whitten, en este nuevo tipo de análisis no sólo se identifican y describen las estrategias multiopcionales de produc-

¹⁰ Para una reciente edición de algunos de sus principales trabajos de aquellos años véase Velásquez (2000).

ción, sino también sus articulaciones en una serie de modelos productivos específicos. Los trabajos de July Leesberg y Emperatriz Valencia (1987), Valencia (1990), Valencia y Villa (1990) y William Villa (1994) son los iniciales y más visibles exponentes de este enfoque.

El otro desarrollo hacia final de los años ochenta y principios de los noventa, es la combinación de aspectos conceptuales del materialismo y la ecología cultural en una articulación posterior con una perspectiva afroamericanista que haya en las reformulaciones de Mintz y Price ([1976] 1992) del modelo propuesto anteriormente por Herskovits el lugar para sustentar la noción de huellas de africanía desde Gregory Bateson. En la antropología Jaime Arocha (1999) y Nina S. de Friedemann (1992, 1993) son los principales exponentes de este tipo de enfoque, mientras que en historia se encuentran los trabajos de Adriana Maya (1996, 1998a).

Estos dos desarrollos no agotan, sin embargo, los enfoques conceptuales adelantados en los estudios de las colombias negras en los ochenta y, mucho menos, en la década del noventa. Para finales de ochenta y principios de los noventa, se elaboran además los trabajos inspirados en la etnología francesa (específicamente, en las Américas negras de Bastide y los planteamientos de Lévi-Strauss) como es el caso de Anne Marie Losonczy (1997), así como los estudios de las pautas raciales regionales en el contexto del imaginario nacional de Peter Wade ([1993] 1997). También se escribieron artículos desde la antropología interpretativa norteamericana como en el caso de Gabriel Izquierdo (1984).

Permítaseme recapitular en breve mi retrospectiva de las orientaciones conceptuales hasta los años ochenta, para analizar la última década la cual se encuentra marcada por el incremento asombroso del número de investigaciones así como por la multiplicidad de orientaciones y preguntas que los han alimentado. En Colombia, son los años cincuenta donde se hacen los aportes a los estudios de las colombias negras desde un modelo afroamericanista inspirado en Herskovits. Entre los sesenta y setenta se emplearon tres principales enfoques: el análisis funcional, el marxismo y la ecología cultural. Para los ochenta, dos desarrollos importantes combinaron de forma creativa disímiles fuentes teóricas para dar lugar a la teorización de los modelos de producción en el Pacífico rural y a la sustentación de una más elaborada perspectiva afroamericanista. A estos dos desarrollos es necesario agregar las aplicaciones del estructuralismo francés, del interpretativismo norteamericano y del análisis de lo racial e identitario desde la antropología social británica contemporánea.

Este era, en términos generales, el panorama hacia principios de los noventa, cuando se produce una explosión de los estudios de las colombias negras. El grueso de esta literatura ha explorado alguna de las líneas con-

solidadas en los años ochenta, cruzándola en algunos casos con otro tipo de preguntas que no fueron inicialmente contempladas como por ejemplo el género en el caso de los trabajos de Juana Camacho (1997, 1998b), Nancy Motta (1995) y Mónica Espinosa y Nina S. de Friedemann (1993), las representaciones locales del paisaje como lo ha estudiado Patricia Vargas (1999a, 1999b) o problemas específicos para una área determinada como el manejo sostenible de los bosques naturales en del Valle y Restrepo (1996). Enfoques planteados anteriormente como los análisis de tipo funcional o los marxistas también han sido retomados de disímiles formas. Sobre los primeros, hay trabajos como el de John Herbert Valencia (1998) sobre la familia chochoana. Por su parte, el valioso trabajo de Jacques Aprile-Gnisset (1993) y Gilma Mosquera (1999) encuentra inspiración teórica en el marxismo.

En otros casos, sin embargo, se han desplegado nuevos encuadres conceptuales visibilizando otro tipo de preguntas y estrategias de lectura. Tal vez el caso del postestructuralismo es la más novedosa propuesta en este sentido. Aunque principalmente asociado al nombre de Arturo Escobar, son muchos otros los estudios que de una forma u otra se inspiran en este horizonte conceptual de la teoría social contemporánea. Aquí, por ejemplo, pueden ser localizados estudios que van desde la geografía como la reciente tesis doctoral presentada por Ulrich Oslender (2001), hasta aquellos inscritos en la teoría feminista como el trabajo de Kiran Asher (1998). Pero el postestructuralismo en su vertiente anglosajona no es, sin duda, el único. Del lado de la contemporánea etnología francesa (que atravesada por los planteamientos de autores como Pierre Bourdieu y Marc Auge, redefine conceptos como práctica, identidad y etnografía tomando distancia de la 'hiperreflexividad' que han acompañado ciertas versiones de la antropología postmoderna gringa) se encuentran aquellos estudios articulados a las preguntas por las identidades políticas y culturales como los trabajos de Marion Provansal (1998) y Elisabeth Cunin (2000) en la costa Caribe y Michel Agier (1999) para el Pacífico sur.

Problemas y líneas de investigación

Cientos son los títulos y decenas los autores que no han sido mencionados, en mucho debido a la generalidad de mis planteamientos queriendo presentar una lectura grosso modo de las orientaciones conceptuales que han caracterizado los estudios de las colombianas negras. Espero poder remediar en algún grado esta falta haciendo una retrospectiva desde las líneas de investigación adelantadas en el más de medio siglo de los estudios de las colombianas negras. Ahora bien, al igual que las orientaciones conceptuales, no es extraordinario que estas líneas se

entrecrucen y superpongan, dando unas orígenes a otras o unas tomando el lugar de otras en determinados momentos o autores. Por tanto, mi exposición debe comprenderse como ejercicio de simplificación en aras de identificar unas líneas que en la práctica rara vez se encuentran aisladas o puras en un autor u obra determinada.

Continuidad África-América. Desde una perspectiva que ha combinado historia y antropología, se pueden indicar que una línea de trabajo ha sido la pesquisa por las continuidades entre África-América. Los trabajos de demografía histórica, de rastreo de los lugares de origen y los etnonimos de los esclavizados, pertenecen a esta línea de trabajo del lado de la historia; mientras que la identificación del legado africano no sólo en los afrodescendientes, sino también en la sociedad colombiana es una pertinente tarea para los antropólogos desde esta línea de investigación. Paul Pavy (1967), Nicolás del Castillo (1982) y, más recientemente, Adriana Amaya (1998a, 1998b) son algunos de los historiadores trabajando en esta dirección, mientras que del lado de la antropología se encuentran autores como Aquiles Escalante (1971), Jaime Arocha (1999) y Nina S. de Friedemann (1992, 1993). Esta línea de investigación se inscribe dentro de la afroamericanística, el énfasis teórico en el puente África-América y en la comprensión de la diáspora africana.

Movilidad poblacional. Las dinámicas de movilidad poblacional pasadas y actuales constituyen otra línea de investigación dentro de los estudios de las colombias negras. Esta línea tiene un aspecto de análisis histórico orientado a la comprensión de los modelos y fases de poblamiento locales y regionales desde la colonia hasta el presente. En esta dirección se encuentran, entre otros, los trabajos de Jaques Aprile-Gnisset (1993), Odile Hoffmann (1997), Gilma Mosquera (1999), Mónica Restrepo (1992), Mario Diego Romero (1995), Emperatriz Valencia (1990), William Villa (1994), Robert West (1957) y Francisco Zuluaga (1994). El otro aspecto se centra más en los procesos de migración y movilidad poblacional hacia los centros urbanos. Los trabajos de Soledad Aguilar (1994), Santiago Arboleda (1998), Teodora Hurtado (1996), Claudia Mosquera (1998), Pedro Quintín (1999), Fernando Urrea (1996, 1999) y Alfredo Vanin (1998), entre otros, son cruciales aportes en esta dirección. Quisiera resaltar, además de los dos aspectos señalados, los estudios de orden estadístico sobre demografía y movilidad poblacional adelantados en los últimos años por un grupo de investigadores entre los que cabe destacar Olivier Barbary (1998 y *et al* 1999) y Fernando Urrea *et al* (2001).

Esclavización y resistencia. Las experiencias y condiciones tanto de la esclavización, como las disímiles formas de resistencia de los esclavizados, han constituido otra relevante línea de investigación. Desde es-

tudios ya clásicos de la demografía de los esclavizados que existieron en la Nueva Granada en los diferentes momentos y regiones, hasta las investigaciones más detalladas de las estrategias de resistencia cultural de las mujeres esclavizadas o las particulares condiciones de vida de las cuadrillas de mineros. Estoy pensando acá en una amplia gama de contribuciones desde los tempranos trabajos que comprenden los escritos de Jaime Jaramillo (1963, 1969), Jorge Palacios (1984, 1994) y James King (1939) hasta los más recientes como los de Rafael Díaz (1993, 1998), Sergio Mosquera (1997), Orian Jiménez (1998, 2000), Adriana Maya (1998a), Oscar Almario (2001) y Jessica Spiker (1996). En una dirección semejante pueden considerarse, además, los análisis regionales de la colonia, y el lugar de la esclavitud como institución económica y social, como otra vertiente de los estudios sobre las colombias negras. Guido Barona (1986, 1995), Germán Colmenares (1979, 1983), Zamira Díaz (1994), Claudia Leal (1998), William Sharp (1970, 1976) y Francisco Zuluaga (1988) son algunos de los autores que han hecho valiosas contribuciones en esta línea de trabajo. Los mecanismos de emancipación, el impacto de la misma en las dinámicas regionales y el lugar de los libertos en la definición de la naciente república conforman otra serie de problemas asociados a esta línea de investigación. Gran parte de los autores ya mencionados han contribuido en esta dirección.

Estrategias económicas. Desde diferentes vertientes de la antropología económica o de la ecología cultural, se puede identificar como línea de investigación las actuales prácticas, relaciones y estrategias económicas de las poblaciones negras. En esta línea confluyen desde aportes exclusivamente etnográficos centrados en una actividad o localidad, hasta aquellos estudios más analíticos sobre modelos regionales o sistemas productivos en su articulación regional o más allá de la región. En los primeros pueden ser ubicados un sinnúmero de tesis de grado que dan cuenta de las técnicas y relaciones asociadas a actividades como la minería, pesca o extracción de madera, al igual que la cacería, agricultura y recolección. Jaime Atencio y Tito Córdoba (1972), Hernando Bravo (1998), Erika Fernández (2001), David López (1986), Oscar Olarte (1978) y Jorge Yepes (1988), por mencionar sólo algunas de ellas. En los segundos, aunque con diferentes énfasis y alcances, los ya mencionados trabajos de Emperatriz Valencia y July Leesberg, William Villa y Norman Whitten son cruciales referentes. Muchos de estos trabajos, han desembocado en exploraciones de las formas de propiedad y territorialidad de las poblaciones negras, sobre todo para el caso de la región del Pacífico rural.

Familia, parentesco y organización social. El trabajo de Nina S. de Friedemann (1974) en la primera mitad de los setenta ha marcado profundamente, sin duda, una serie de estudios en torno al parentesco y la

organización social de las poblaciones negras. Antes de este trabajo, en los sesenta, las interpretaciones de Virginia Gutiérrez de Pineda (1968) sobre la familia del complejo cultural negroide o fluvio-minero constituyen otro mojón a tener en cuenta, aunque ha sido criticado en muchos aspectos. Aportes como los de Amanda Barreto (1971) y Berta Perea (1986) en la segunda mitad de los ochenta o los de Félix Riascos (1994) en la primera de los noventa apuntan hacia la elaboración del concepto de matrifocalidad, entendiéndolo en su conexión más o menos vital con el legado africano. Jaime Arocha (1986), Odile Hoffman (1998b), Javier Moreno (1994), Nancy Motta (1976), Nelly Rivas (1998) y Norman Whitten (1992) son otras puntadas dadas en la descripción e interpretación de los sistemas de parentesco y organización social en los estudios de las colombias negras. Sobre el compadrazgo como nodal bisagra de las relaciones entre indígenas y negros se encuentran los detallados trabajos de Anne Marie Losonczy (1997) y Natalia Otero (1994). El reciente trabajo de Pedro Quintín (2000) es una valiosa contribución teóricamente fuertemente orientada para pensar los estudios de parentesco entre poblaciones negras más allá de los esencialismos e ingenuidades epistémicas.

Blanqueamiento y marginalidad. Asimilación, marginalidad, discriminación y diferencia, son tres conceptos en los que confluyen diferentes tipos de estudios de las colombias negras. Las dinámicas de asimilación cultural o de mimesis han sido trabajadas desde la perspectiva del 'blanqueamiento'. Este énfasis, desplegado sobre todo en los sesenta, ha explorado una temática abordada genialmente por Fanon en su libro *Piel negra, máscaras blancas*. Básicamente explorando las conexiones entre ascenso socio-económico y transformación de las prácticas y relaciones culturales en un contexto hegemónico que se ha representado a sí mismo como 'mestizo'. Por su parte, en torno a la noción de marginalidad se pueden congregarse aquellas investigaciones que han evidenciado cómo el aislamiento económico y político han marcado las condiciones de vida y culturales de las poblaciones negras. Rogerio Velásquez (2000) es una de las figuras más sobresalientes de este último, mientras Norman Whitten (1992) en el primero.

Discriminación y diferencia. Los conceptos de discriminación y diferencia, de otro lado, son los pilares de una serie de estudios que se preguntan por las relaciones raciales o étnicas que han constituido las colombias negras. El análisis de las primeras ha estado asociado más claramente a la evidenciación de las dinámicas de la discriminación desde las cuales ha operado el imaginario y las prácticas sociales concretas con respecto a la gente negra. En esta línea es crucial el sostenido aporte de los trabajos de Juan de Dios Mosquera (1985) y Juan Tulio Córdoba (1983) así como los de Peter Wade ([1993] 1997).

Relaciones interétnicas. Articulados más a la noción de diferencia cultural, el estudio de las relaciones interétnicas ha sido una importante línea de investigación. Las relaciones entre indígenas y negros es la que más ha sido explorada desde esta perspectiva. Relaciones que van desde formas dialógicas de resolución de conflictos, pasando por mecanismos sociales y simbólicos compartidos, hasta los más recientes roces entre ellos muchas veces resultantes de desafortunadas intervenciones de agentes externos. Habría que mencionar nuevamente los trabajos de Jaime Arocha, Anne Marie Losonczy y Natalia Otero, como aportes en esta línea de investigación. Pero no sólo las relaciones interétnicas se han circunscrito al análisis de aquellas tejidas entre negros e indígenas. Por el contrario, no son escasos los estudios que exploran el significado de estas relaciones con otros grupos. Para mencionar algunos trabajos, el realizado por Oscar Almario (2001) sobre la historia de las relaciones interétnicas para el Pacífico sur, incluye las elites blancas y mestizas no sólo las locales, sino aquellas asentadas en las ciudades del interior como Pasto, Popayán y Cali. Michael Taussig (1978) y Fernando Urrea y Teodora Hurtado (1999) han evidenciado las relaciones entre las poblaciones negras del interior del Valle del Cauca, entre la gente que ha nacido allí y aquellos que migran del Pacífico para trabajar en los ingenios azucareros. Otro sugerente estudio es el recientemente adelantado por Stella Rodríguez (2000) sobre las relaciones entre negros y culimochos (blancos raizales) en el Pacífico sur. Entre las contribuciones de su trabajo está el dar cuenta de las dinámicas de mimesis y distinción en las cuales se han constituido dichas relaciones.

Identidades, políticas de la etnicidad y movimiento organizativo. Identidad étnica, políticas de la etnicidad y movimiento organizativo se ha configurado como la más febril línea de en los estudios de las colombianas negras durante los últimos años. En esta línea encontramos trabajos en diferentes direcciones, con diferentes énfasis. Por ejemplo, están las contribuciones hechas en política y etnicidad realizadas por Carlos Agudelo (1998), Odile Hoffmann (2000) y Stefan Khittel (1999), entre otros. Sobre identidad étnica se pueden señalar, además de muchos de los autores anteriormente mencionados, los estudios de Kiran Asher (1998), Elizabet Cunin (2000), Ulrich Oslender (2001) Marion Provensal (1998) y Wiliam Villa (2001) así como un reciente artículo escrito conjuntamente por Teodora Hurtado y Fernando Urrea (2001). Igualmente, en esta línea se ubican los estudios sobre el movimiento social Alfonso Casiani (1999), Libia Grueso, Carlos Rosero y Arturo Escobar (1998), Mauricio Pardo (1996, 1997, 2002), William Villa (1998) y Peter Wade (1992, 1995), entre otros. Cabe mencionar, además, aquellos aportes que piensan las articulaciones de las políticas de la etnicidad con el estado u otro tipo de agentes. En este sentido se encuentra el relevante libro editado por Mauricio Pardo (2001) para el caso del

Pacífico. En términos de identidades culturales se han desarrollado una serie de trabajos donde se relaciona la música y la identidad. Entre otros, aquí se encuentran las investigaciones de Claudia Mosquera y Marion Provansal (2000) y las de Peter Wade (2000). Igualmente, otros estudios han explorado otro tipo de inscripciones de las identidades, como la alimentación realizado por Paula Galeano (1999), la religiosidad trabajado por María de la Luz Vásquez (1999), o como el adelantado sobre el cuerpo, belleza y sexualidad por Stefan Kittel (2000).

Antropología de la modernidad. En el contexto colombiano, antropología de la modernidad es un enfoque introducido por Arturo Escobar (1997, 1998). Sobretudo para el caso del Pacífico, esta perspectiva ha abierto una línea de análisis en la cual confluyen un sinnúmero de estudios. El libro compilado por Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa (1996) contiene algunos de estos trabajos. Enfocados hacia un análisis antropológico de la modernidad como hecho cultural y, en particular, de cómo sus diferentes dispositivos desplegados —i. e. el desarrollo o la biodiversidad— han intervenido en las dinámicas de vida de las comunidades negras y han sido articulados en su confrontación, resignificación y transformación por el movimiento organizativo. Recientes tesis de grado han recogido dicha propuesta de análisis para aplicarla de creativas maneras al análisis de proyectos específicos —como en el caso de Manuela Álvarez (1998, 1999) para pensar los regímenes de construcción de ciudad en Tumaco— o las narrativas y prácticas de invención-intervención de instituciones como la iglesia —en el caso de Aura María Niño (2001) en su análisis de la pastoral social de la Prefectura Apostólica en Guapi. Un sugerente artículo de Peter Wade (1999) sobre las representaciones de las comunidades negras como guardianes de la naturaleza se puede ser considerado bajo este tipo de análisis.

Violencia, derechos humanos y desplazamiento forzado. Violencia, derechos humanos y desplazamiento forzado constituyen una crucial línea de investigación no sólo en el estudio de las colombias negras sino también en la comprensión de nuestro proyecto de nación. En el caso de las colombias negras, unos estudios han evidenciado cómo la geografía del conflicto armado ha ido extendiéndose en regiones que hasta hace pocos años no habían sido escenario de guerra. En estos estudios se ha mostrado, además, las implicaciones para las poblaciones locales y en sus formas no violentas de resolución de conflictos de verse inmersas la disputa territorial de los diferentes actores armados. Carlos Agudelo (2001), Jaime Arocha (1998, 1999b, 2001), Anne Marie Losonczy (1993) y Mieke Wounters (2001a) han explorado esta dirección. Los derechos humanos en el caso de las colombias negras han sido enfocados en evidenciar los abiertos y sutiles mecanismos de discriminación del negro en Colombia, así cómo de la violación de los más elementales

derechos en tanto individuos o pueblo negro. Los aportes más interesantes han sido elaborados desde el mismo movimiento organizativo, donde son de particular relevancia al respecto los nombres de Juan de Dios Mosquera y Carlos Rosero. En cuanto al desplazamiento forzado, en un reciente documento escrito por Mieke Wouters (2001b) se indicaba la paradoja que aunque gran parte de los desplazados pertenecen a las comunidades negras, los estudios adelantados en Colombia sobre el desplazamiento raras veces llaman la atención sobre el hecho, y menos aún se hace un análisis desde una perspectiva étnica.

Historias locales y etnografía del conocimiento local. El análisis de las historias y conocimientos locales conforman otra línea de investigación que ha sido adelantada para los estudios de las colombias negras. El ámbito de las historias locales ha sido explorado en la década del noventa en el contexto de proyectos de investigación que han involucrado a las comunidades en el proceso de obtención y elaboración de la información. En este sentido, han sido un aporte no sólo en cuanto al material producido para la comprensión de las colombias negras, sino también en cuanto a la metodología de investigación con participación de las mismas comunidades. Los dos volúmenes recientemente publicados por Patricia Vargas (1999b) para el caso del Chocó, así como el de María Clara Llanos (1999) para el sur del Pacífico, constituyen los resultados de un trabajo realmente colectivo en esta dirección. En relación con la etnografía de los conocimientos locales pueden ser ubicados la serie de estudios que han explorado los modelos de representación de la naturaleza, del cuerpo, del género, de la personalidad y de la vida y de la muerte, así como las diferentes tecnologías de intervención en estas esferas desde las prácticas curativas hasta las rituales. Planteada de esta manera, acá se incluirían las investigaciones sobre ‘medicina y religiosidad popular’, así como la de modelos cognitivos y lógicas simbólicas desde las cuales hace sentido para las poblaciones locales el mundo en el cual habitan. Entre los autores que han contribuido con su trabajo en la comprensión del conocimiento local están: Michel Agier (1999), Juana Camacho (1997, 2001), Sofía Franco (1994), Paula Galeano (1996), Catalina González (1999), Nancy Motta (1999), Anne Marie Losonczy (1993, 1997), Gabriel Izquierdo (1984), Sergio Mosquera (2001), John Antón Sánchez (1998), Héctor Segura (1995), Eduardo Restrepo (1996), José Fernando Serrano (1994, 1998), Rafael Perea Chala (1998), Thomas Price (1955), María de la Luz Vásquez (1999), y Rogerio Velásquez (2000).

Oraliteratura. Muy cercana a esta línea de historias y conocimientos locales, se puede identificar aquellas investigaciones que han tenido por objeto la exploración de la rica tradición oral de las colombias negras. En esta dirección encontramos una amplia gama de trabajos que van

desde estudios de registro, compilación y análisis de cuentos, décimas, alabaos, canciones, etc.; hasta aquellas propuestas literarias basadas en dicha tradición. Autores como Miguel Caicedo (1977), Nina S. de Friedemann (1997), Nina S. de Friedemann y Alfredo Vanín (1994), Nancy Motta (1994), Oscar Olarte (1995), Álvaro Pedrosa (1994), Alfredo Vanín (1993) y Rogerio Velásquez (2000) son algunos de los más referenciados.

II. Hacia la constitución de los estudios de las colombias negras (ECNS)

Factores de transformación

En la primera década del nuevo milenio, los estudios de las colombias negras se transformarán de forma significativa. Quizás en forma tal que en diez años los términos de la discusión estén distantes de nuestra actual imaginación. Estas transformaciones serán catalizadas por al menos tres factores interrelacionados: 1) el creciente número de personas interesadas/involucradas, dentro y fuera del mundo académico, desde disímiles instituciones/sitios de enunciación, 2) los reacomodamientos en las experiencias histórico-culturales de las colombias negras dadas las nuevas articulaciones en los mecanismos de dominación, explotación, violencia y hegemonía así como los de su resistencia, y 3) las rupturas teóricas y los realindamientos disciplinarios que llevan al cuestionamiento de una amplia gama de supuestos, conceptos y estrategias metodológicas.

En efecto, cada vez los estudios de las colombias negras son menos el 'objeto' del cual un reducido número de expertos localizados en unas disciplinas institucionalizadas, como claramente lo fue hacia mediados del siglo. Esto por dos razones. De un lado, en las disciplinas como la historia, la antropología o la sociología, se ha ido acrecentando en términos relativos y absolutos el número de estudiosos dedicados a las colombias negras. Además, en el interior de esos nuevos estudiosos de las colombias negras hay un naciente grupo que se representan a sí mismos como académicos negros. De otro lado, a este creciente número de personas que hablan desde la academia interesadas en las colombias negras, habría que sumarle un número aún mayor de intelectuales, militantes y funcionarios que desde diferentes locaciones (la comunidad, la organización, el estado, la ONG, la iglesia, etc.) vienen teniendo un peso cada vez más importante no sólo como activos interlocutores de lo que los académicos escriben, sino que también son los autores de un buen volumen de las descripciones, interpretaciones, y escritos.

Este fenómeno le plantea al menos dos preguntas centrales a quienes se representan hablando desde su lugar de académicos avalados por los mecanismos institucionales de regulación de sus discursos. De un lado, ¿para y a nombre de quiénes hablan desde la academia, cuáles son las implicaciones de la creciente circulación en el espacio social de saberes sobre las colombias negras producidos en otros lugares (como los movimientos sociales, por ejemplo) que no responden necesariamente a su normatividad y modalidades de producción, distribución y consumo de conocimientos? Del otro lado, ¿existe un privilegio epistemológico (y/o político, y/o ético) de los académicos/intelectuales negros en los estudios de las colombias negras? Esta última pregunta será cada vez más relevante con el posicionamiento de académicos que se definen y asumen a sí mismos desde una identidad negra.

El segundo factor que pautará el desarrollo de los estudios de las colombias negras lo constituyen las transformaciones de lo que se ha denominado, por cierto imprecisamente, como globalización. 'Postmodernidad' o el 'fin de la historia' son otros conceptos que han sido sugeridos para asir, no con mucha fortuna por lo demás, los radicales cambios a escala mundial en las últimas décadas. El fin de la guerra fría; la naturalización y expansión del credo neo-liberal; los instantáneos e impunes flujos del capital a la caza de los brazos más baratos, de los gobiernos más laxos en materias de impuestos y de políticas de protección ambiental y laboral; los delirantes ritmos de acumulación del capital financiero en unos cuantos nodos con base en la especulación de acciones y monedas al margen de cualquier mecanismo de regulación; el posicionamiento de las corporaciones transnacionales y de sus influencias en las políticas exteriores y domésticas de los gobiernos; la consolidación de instituciones y acuerdos transnacionales que como el Fondo Monetario Internacional se constituyen como mecanismos de intervención y diseño de políticas internas de los Estados de los denominados tercer y segundo mundos; el consecuente desdibujamiento de la soberanía de los Estados como unidades de control territorial, monetaria o política; el incremento de los flujos de cierto tipo de información, de los medios de comunicación y en determinados tipos de movilidad de poblacionales a través de las fronteras de los Estados; y la consolidación de comunidades transnacionales; son algunos de los procesos que están cambiando aceleradamente no sólo las condiciones básicas de vida de los seres humanos en cualquier rincón del planeta, sino también sus mismas experiencias y percepciones constituyentes de sus identidades.

Ahora bien, para el caso de los estudios de las colombias negras estas radicales transformaciones plantean una serie de preguntas sustantivas: ¿Qué relevancia y alcance tienen estas transformaciones para las colombias negras? ¿Qué nuevo tipo de preguntas, escenarios y metodologías se

hacen necesarios para analizar estas transformaciones para el caso específico de las colombias negras? ¿Cómo se conectan estas transformaciones globales con el incremento de las guerras locales y el posicionamiento de los actores armados afectando de maneras muy concretas a las colombias negras? De los conceptos y enfoques que han sido elaborados hasta ahora en los estudios de las colombias negras ¿cuáles permiten entender dichos procesos? ¿Será que algunos no solamente no son útiles, sino que se consolidan como reales obstáculos epistemológicos y metodológicos a la hora de pensar estos fenómenos?

El tercer factor en la esperable redefinición de los estudios de las colombias negras se encuentra en los cambios que en su conjunto han experimentado los análisis académicos de la cultura, individuo y sociedad. Esas fronteras en las cuales se instauraron disciplinas como la antropología, sociología, psicología, e historia han sido modificadas en las últimas décadas no sólo por las discusiones internas, sino por la irrupción de estudios transdisciplinarios que cuestionan los criterios epistemológicos y metodológicos de construcción de los objetos en las disciplinas convencionales. Estudios culturales, ecología política, estudios de ciencia y tecnología, estudios postcoloniales, estudios de mujeres y *queer theory*, por sólo mencionar unos cuantos, han modificado sustancialmente las formas de pensar las relaciones entre cultura, individuo y sociedad. Todos estos campos son definidos en un ejercicio transdisciplinario que retoman, problematiza y alimenta los trabajos que continúan realizándose dentro de las definiciones disciplinarias convencionales. En su conjunto, existen una serie de problemas ampliamente discutidos durante las últimas dos décadas que directamente impactarán en los próximos años (y han empezado ya a hacerlo) los estudios de las colombias negras. Problemas como identidad, diáspora, etnicidad, cultura, memoria y políticas de la alteridad, por mencionar los más evidentes, que han sido objeto de fecundas reelaboraciones desde diferentes perspectivas para pensar otras experiencias (no pocas de ellas dentro del mismo contexto de la diáspora africana), serán cada vez más un punto de referencia teórico-metodológico para los estudios de las colombias negras y estos estudios, a su vez, un ejercicio para contrastar/transformar dichos conceptos y metodologías.

Características de los ECNS

Además de estos tres factores que influirán en las transformaciones posibles de los estudios de las colombias negras en los próximos diez años, quisiera plantear otros dos puntos: las características y las líneas de investigación que, a mi manera de ver, se abren para dichos estudios. Con respecto a las características. Primero que todo, aunque —cómo es claro

en la retrospectiva— han existido un creciente número de investigaciones sobre las colombias negras y de alguna manera se cuenta con una comunidad académica, no se han consolidado como un campo específico que trascienda especialidades o énfasis disciplinarios. Este es un paso que amerita darse. Más que profundizar en unas antropología, historia, geografía, literatura, sociología o psicología del negro en Colombia y sus aportes a la constitución de la nación colombiana, mi visión es que habría que constituir los estudios de las colombias negras como un campo por sí mismo que sería necesariamente transdisciplinario. Por campo transdisciplinario, entiendo no la sumatoria de análisis que el antropólogo, el historiador o el sociólogo puedan hacer desde sus especialidades a la comprensión de las colombias negras, como si estas colombias fueran entendibles desde un simple agregado de partes definidas de antemano. Mas bien, tengo en mente que estos estudios constituyan un campo específico en el cual hay que definir modelos teóricos y metodológicos para comprender de una nueva manera las ‘colombias negras’.

La segunda característica se refiere precisamente a este término de las ‘colombias negras’ que ha sido usado a lo largo de este texto. ‘Colombias negras’ sería el ‘objeto’ que le daría identidad y definición académica a dichos estudios. Por ‘colombias negras’ no entiendo simplemente un estudio histórico-cultural del negro o del afrodescendiente en Colombia. Por ‘colombias negras’ entiendo, más bien, (1) las especificidades en las prácticas, relaciones, representaciones y discursos de las sociedades negras, del negro y de lo negro que (2) en una relación de articulación, diferenciación, jerarquía y conflicto con otras sociedades, con otros sujetos sociales y con otros imaginarios, (3) se han configurado como tales y han construido históricamente lo que significa Colombia como país, territorio, sociedad y nación. De esta manera, los estudios de las colombias negras no se superponen con una afroamericanista, aunque esta última es indispensable (mas no suficiente) para la primera.

De este punto se desprende la tercera característica: los estudios de las colombias negras no se constituyen en una disyuntiva absoluta entre un enfoque afroamericanista y los no afroamericanistas, ya que son el tipo de preguntas formuladas y la discusión interna de las diferentes vertientes conceptuales las que irán definiendo la relevancia o no de aplicar determinadas herramientas teórico metodológicas.¹¹ Para cierto

¹¹ De manera general, las perspectivas afroamericanistas son aquellas que, de acuerdo con diferentes presupuestos teóricos y metodológicos, hacen un énfasis en las continuidades y rupturas del legado africano en su explicación de las expresiones culturales de los descendientes africanos en el mundo o de su contribución en la constitución de las diversas sociedades nacionales (Herskovits 1945, Mintz y Price 1976).

tipo de pesquisas es muy probable que sea pertinente trazar las continuidades África-América, hacer énfasis en la identificación del legado africano en las colombias negras. Para otras preguntas, sin embargo, es este nivel de análisis debe ser articulado por otros modelos que sean más adecuados. Pero, cualquiera sea el caso, la adecuación o no de un específico enfoque para un problema determinado no estaría impunemente definido de antemano, sino que ameritaría demostrarse en cuanto a sus resultados concretos en el contexto de otros posibles enfoques. En una palabra, antes que esgrimir en abstracto y por razones de orden político, ético o epistemológico 'la tiranía sobre lo real' de un enfoque sobre otros posibles, los estudios colombias negras sería un campo en búsqueda de una conversación crítica de múltiples modelos de interpretación-explicación que serán decantados en la práctica misma y a la luz de los propios resultados y límites.

Más difícil de asir, pero no por ello menos relevante, es una cuarta característica de los estudios de las colombias negras. Antes que unos estudios ensimismados en las fronteras de Colombia, antes que unos estudios de re/producción de la colonialidad del saber, los estudios de las colombias negras ameritan definirse en una línea crítica de 'provincialización de Europa'¹² y en una visibilización-articulación-empoderamiento de modelos y categorías de conocimiento alternos generados en múltiples partes del mundo, pero en especial en lo que se ha denominado el sur. Provincialización de Europa en el sentido de historizar y desnaturalizar los innumerables supuestos articulados a un eurocentrismo (que no aparece como tal sino como el 'natural orden de las cosas') que habitan no solo los análisis académicos —desde los más formalizados como la economía hasta los más hermenéuticos como la antropología o la crítica literaria— sino también el 'sentido común'. Este movimiento de provincialización de Europa es un paso en el proceso de des-colonización del saber en el cual los estudios de las colombias negras ameritan definirse. Del otro lado, esta visualización-articulación-empoderamiento de modelos y categorías alternos en el caso de los estudios de las colombias negras significa, en mucho, atreverse a construir una voz propia en una conversación principalmente con intelectuales y académicos del 'Sur' a partir de problemáticas análogas.

Por último, pero no menos importante, los estudios de las colombias negras constituyen un proyecto que no busca esencializar o reificar 'lo negro', pero que tampoco se quedaría en el simple lugar común de un ejercicio intelectual anti-esencialista o de un relativismo cultural cínico. Más que esencialista o anti-esencialista, los estudios de las colombias

¹² Tomo este concepto del sugerente trabajo de Dipesh Chakrabarty (2000).

negras serían no-esencialistas.¹³ En efecto, si por un lado se busca examinar cómo los procesos de naturalización de las representaciones o prácticas que definen 'lo negro' en las colombias negras desconocen la historicidad y no necesidad de las mismas; por el otro, se pretende mostrar que estas específicas articulaciones son un hecho social e histórico desde el cual han operado mecanismos de explotación y discriminación hacia sectores de población concretos. Por lo cual es un hecho social en sí mismo por analizar el 'esencialismo estratégico' que dichas poblaciones y los movimientos organizativos de diferente índole han establecido en el marco de las políticas de la alteridad.

Líneas de investigación de los ECNS

Para terminar, mencionaré rápidamente una serie de líneas de investigación que se hacen pertinentes dentro de estos estudios de las colombias negras. Estas líneas deben tomarse a título de ilustraciones, marcadas por mis particulares intereses, de los tipos de problemáticas que se abren desde estos estudios de las colombias negras. No se suceden en un orden de relevancia ni de implicación teórica. Muchas de ellas se cruzan entre sí y pueden haber sido trabajadas en varios aspectos, mientras que otras constituyen problemáticas menos relacionadas o totalmente novedosas para el caso de las colombias negras.

Políticas de la alteridad, gubernamentalidad y modernidad. Esta línea apunta a hacer una genealogía (en el sentido foucaultiano) de las colombias negras en aras de evidenciar las prácticas discursivas y no discursivas que han constituido las disímiles experiencias históricas de lo negro y de lo no negro en Colombia en el contexto de definición de poblaciones y problemas objeto de intervención del Estado, sus burocracias y expertos.

¹³ Mientras que un análisis esencialista subraya la *necesidad* de una articulación determinada (por ejemplo, las representaciones sociales de un sujeto son necesariamente la expresión de su posición social), un análisis anti-esencialista subraya su *necesaria no* articulación (en nuestro ejemplo, las representaciones de un sujeto necesariamente no son la expresión de su posición social). Por su parte, un análisis no esencialista (o, si se prefiere, anti-anti esencialista) es uno que evidencia la *no necesidad* de las articulaciones (en el ejemplo, las representaciones de un sujeto, bajo específicas condiciones que hay que averiguar, son o no la expresión de su posición social) (Grossberg 1993).

Del salvaje-salvaje al buen-salvaje. Esta línea exploraría las intrincadas y múltiples conexiones entre discursos y prácticas que han investido las percepciones, experiencias y representaciones de ‘lo negro’ desde el periodo colonial hasta la actualidad como una hermenéutica de la otredad. Una otredad ambivalente que interpela de diversas maneras un sujeto-lugar no marcado: lo blanco-mestizo.

Sentido común, discriminación y democracia radical. ¿Cuáles son los precipitados del sentido común (en el sentido gramsciano) que constituyen los sutiles y burdos mecanismos de la discriminación en el contexto de las colombias negras? ¿Cómo puede ser imaginado un proyecto de nación que reconozca en la práctica, en lo simbólico y en la ley la igualdad en la diferencia más allá de los esencialismos y sociologismos ilusorios (para tomar un término planteado por William Villa)?

Neoliberalismo, globalización y políticas multiculturales y ambientales. Hay una cierta tendencia a celebrar las políticas estatales multiculturales y/o ambientales. Se ha hecho énfasis en los progresos que la nueva constitución política y las nuevas herramientas legales significan para el movimiento organizativo étnico y los grupos ambientales. Sin que ello sea necesariamente erróneo, cabría preguntarse qué tipos de conexiones que existen entre dichas políticas y los procesos de transformación de la acumulación del capital y de la dominación política producidos en las últimas tres décadas. O para plantearlo en otros términos, ¿hasta donde lo étnico y lo ambiental son una modalidad de colonialidad que permite reproducir nuevas modalidades de reproducción del capital y de la dominación?

Mediaciones y tecnologías de la diferencia. Esta línea exploraría los sitios institucionales (academia, medios de comunicación; programas, proyectos e instituciones estatales; estrategias organizativas, acciones y planes de religiosos, ONG, grupos armados, etc.) desde las cuales se re/producen e inscriben las diversas y contradictorias diferencias de las colombias negras, ya sea en los cuerpos, en los espacios, en las poblaciones, en los futuros o en las almas.

Comunidades transnacionales. Este tipo de estudio exploraría cómo las colombias negras constituyen diferentes tipos de comunidades transnacionales. Quizás la más obvia, pero poco explorada, son los migrantes a otros países que mantienen las redes de flujos de objetos, dinero y personas entre varios estados naciones. Cómo de transforman las colombias negras en estos flujos y experiencias es una interesante veta de análisis. Las comunidades transnacionales también pueden ser halladas en las redes de activistas de las organizaciones, de fun-

cionarios de instituciones, de miembros de ONG o de académicos. Estos planos se entrecruzan de múltiples formas para producir unas colombias negras que más allá de las fronteras y dispositivos de regulación del estado nación. Un estudio de estas redes requiere de una etnografía multisituada que pueda seguir las fluctuaciones de objetos, personas y relaciones constituyentes de las redes.

Capitalogocentrismo, postdesarrollo, alternativas a la modernidad y modernidades alternativas. Esta es una línea de trabajo, actualmente explorada por Arturo Escobar para el caso del Pacífico colombiano, en la cual se busca evidenciar los mecanismos mediante los cuales se han consolidado los proyectos de dominación al naturalizar ciertas narrativas y prácticas (capital, desarrollo, modernidad) como los únicos mundos posibles, así como los espacios de vida, organizativos y simbólicos desde los cuales se ha contestado, resistido y contra-laborado estas narrativas y prácticas haciendo de hecho viables otros proyectos y nociones de futuro. Una antropología del sentido y la experiencia de futuros posibles es una de las tantas vetas que se abren en la crítica cultural y política de la tiranía simbólica y material de universos conceptuales totalizantes como los del capital, los del desarrollo y los de la modernidad.

Etnización. Esta es una línea que remite tanto a una etnografía ‘multisituada’ de la constitución de las comunidades negras como grupo étnico. Aquí amerita hacerse un rastreo cuidadoso de la emergencia y transformaciones del discurso de la etnicidad de comunidad negra en los planos del proyecto de nación, así como en las regiones y en lo local. Al igual, que cartografiar (en sus especificidades, contradicciones y articulaciones) el lugar del movimiento organizativo, de los líderes, los expertos, del Estado, de las ONG, de la Iglesia, de los proyectos de cooperación técnica internacional y de los empresarios, entre otros, en el proceso de decantamiento del discurso y las políticas de la etnicidad de comunidad negra.

Sexualidad, cuerpo e identidades sexuales. Esta línea de investigación ha sido empezada a trabajar por Mara Viveros en sus artículos sobre masculinidad.¹⁴ Sin embargo, es mucho aún lo que amerita estudiarse en cuanto a los específicos mecanismos de constitución de las sexualidades y las identidades sexuales en las colombias negras en su densa dimensión histórica y en su variabilidad geográfica y generacional. Los aportes de la teoría feminista contemporánea (en particular los de Judith Butler y Donna Haraway), así como los estudios de la sexualidad y *queer theory* se hacen relevantes.

¹⁴ En esta dirección se encuentra para el caso de Cali el reciente trabajo de Urrea y Quintín (2000).

Modelos de conocimiento local. Aunque en esta línea de trabajo se han hecho considerables avances es relevante un análisis que identifique cómo se han gestado históricamente estos modelos y cuáles son las especificidades en términos regionales de los mismos. Esto es ¿existe un modelo de conocimiento local generalizable para las comunidades negras rurales en el Pacífico? ¿Este incluiría al Pacífico ecuatoriano? ¿Es semejante al de otras regiones como, por ejemplo, en Palenque de San Basilio? ¿Se mantienen o transforman estos modelos (en su totalidad o en aspectos concretos) en los contextos urbanos? ¿Cómo han sido impactados estos modelos ante el posicionamiento de los movimientos organizativos, la colonización del mundo-vida por parte del Estado u otras instancias como ONG?

Referencias citadas

Agier, Michel

- 1999 "El carnaval, el diablo y la marimba: identidad ritual en Tumaco". En: Michel Agier *et al.*, *Tumaco: haciendo ciudad*. Bogotá: Ican-IRD-Univalle.

Agier, Michel y Odile Hoffmann

- 1999 Las tierras de las comunidades negras en el Pacífico colombiano: interpretaciones de la ley, estrategias de los actores. *Territorios, Revista de estudios regionales y urbanos*. (2): 53-76.

Agudelo, Carlos Efrén

- 2001 El Pacífico colombiano: de 'remanso de paz' a escenario estratégico del conflicto armado. *Cuadernos de Desarrollo Rural*. (46): 5-38.
- 1998 *Cambio constitucional y organización política de las poblaciones negras en Colombia*. Documento de Trabajo N° 26. Cidse-Orstom. Cali.

Aguilar, Soledad

- 1999 "Palenque de San Basilio: la territorialidad del negro en el contexto caribeño colombiano" Informe de Investigación, Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá.

Alexander Cifuentes (ed.)

- 1986 *La participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

Almario, Oscar

- 2001 "Tras las huellas de los renacientes. Por el laberinto de la etnicidad e identidad de los grupos negros o afrocolombianos". En: Mauricio Pardo (ed.), *Acción colectiva, Estado y etnicidad*. pp. 15-40. Bogotá: Colciencias-Icanh.

Álvarez, Manuela

- 1999 "La ciudad deseada: seducciones y artilugios del desarrollo". En: Michel Agier *et al*, *Tumaco: haciendo ciudad*. pp. 87-108. Bogotá: Ican-IRD-Univalle.
- 1998 "En nombre de la gente: modernidad y desarrollo en Tumaco". Trabajo de grado. Departamento de Antropología, Universidad de los Andes. Bogotá.

Anderson, Benedict

- 1993 *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Aprile-Gnisset, Jacques

- 1993 *Poblamiento, hábitats y pueblos del Pacífico*. Cali: Universidad del Valle.

Arboleda, Rafael

- 1952 Nuevas investigaciones afrocolombianas. *Revista Javeriana*. 37 (183).
- 1950 "The ethnohistory of Colombian negroes". Tesis de maestría, Northwestern University. Chicago.

Arboleda, Santiago

- 1998 *Le dije que me esperara. Carmela no me esperó. El Pacífico en Cali*. Cali: Universidad del Valle.

Arevalo, Amparo

- 1977 "Matrifocalidad en Andagoya, Chocó". Trabajo de grado. Departamento de Antropología, Universidad del Cauca. Popayán.

Arocha, Jaime

- 2001 "Diversidad étnica, gestos de paz". Manuscrito. Bogotá.
- 1999a *Obligados de Ananse. Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*. Bogotá: CES.
- 1999b "Redes polifónicas deshechas y desplazamiento humano en el afropacífico colombiano". En: Fernando Cubides y Camilo Domínguez (comps.), *Desplazados, migraciones internas y reestructuraciones territoriales*. pp. 127-147. Bogotá: CES-UN, Ministerio del Interior.
- 1998 "Etnia y guerra: relación ausente en los estudios sobre las violencias colombianas". En: Jaime Arocha, Fernando Cubides y Myriam Jimeno (comps.), *Las violencias: inclusión creciente*. pp. 205-234. Bogotá: CES -UN.
- 1993 "Chocó: paraíso de paz". En: Astrid Ulloa (ed.), *Contribución africana a la cultura de las américas*. pp. 177-184. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología-Biopacífico.
- 1990 "La pesca en el litoral Pacífico: entre la incertidumbre y la utopía". Trabajo presentado para la promoción a profesor asociado. Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- 1986 Concheras, manglares y organización familiar en Tumaco. *Cuadernos de antropología*. (7). Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

Asher, Kiran

- 1998 "Constructing Afro-Colombia: ethnicity and territory in the Pacific lowlands" Tesis de doctorado. Universidad de la Florida.

Atencio, Jaime y Tito Córdoba

- 1972 "Economía y cultura en la costa caucana del Pacífico" Trabajo de grado. Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

Barbary, Olivier

- 1999 "Afrocolombianos en Cali: ¿Cuántos son, dónde viven, de dónde vienen?". En: *Afrocolombianos en el área metropolitana de Cali. Estudios sociodemográficos*, Documentos de trabajo No.38. pp. 33-51. CIDSE-IRD, Universidad del Valle, Cali.

Barbary, Olivier; Stefanie Bruyneel, Héctor Fabio Ramírez y Fernando Urrea

- 1999 "Afrocolombianos en el área metropolitana de Cali, estudios sociodemográficos", *Documento de Trabajo* N° 38. Cali: CIDSE.

Barona, Guido

- 1995 *La maldición de midas en una región del mundo colonial. Popayán 1730-1830*. Cali. Editorial Universidad del Valle.
- 1986 "Problemas de la historia económica y social colonial en referencia a los grupos negros. Siglo XVIII". En: Alexander Cifuentes (ed.), *La participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas*. pp. 61-80. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

Barreto, Amanda

- 1971 "La familia y la estructura económica: la relación de dos comunidades de la zona minera del Chocó". Trabajo de grado. Departamento de Trabajo Social, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

Bravo, Hernando

- 1998 *Diversidad cultural y manglares del Pacífico colombiano*. Bogotá. Ministerio del Medio Ambiente-Oimt.

Butler, Judith

- 1990 *Gender Trouble*. London: Routledge.

Caicedo, Miguel

- 1977 *Chocó: verdad, leyenda y locura*. Quibdó: Universidad del Chocó.

Camacho, Juana y Carlos Tapia

- 1997 "Conocimiento y manejo del territorio y los recursos naturales entre las poblaciones negras de Nuquí y Tribugá, costa Pacífica chocoana". Informe, Fundación Natura. Bogotá.

Camacho, Juana

- 1997 "Mujeres negras y biodiversidad. Importancia de las prácticas femeninas de cultivo en espacios domésticos en el Pacífico chocoano". En: *Informes antropológicos*. 9 pp.69-79 Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá.

- 1998b "Huertos de la costa Pacífica chocoana: prácticas de manejo de plantas cultivadas por parte de las mujeres negras". Tesis maestría en Desarrollo sostenible de sistemas agrarios. Universidad Javeriana. Bogotá.

Cassiani, Alfonso

- 1999 "Las comunidades negras afrocolombianas de la Costa Caribe. Africanos, esclavos, palenqueros y comunidades negras en el Caribe Colombiano". Informe de investigación Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá.

Chakrabarty, Dipesh

- 2000 *Provincializing Europe. Postcolonial thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.

Cunin, Elisabeth

- 2000 "Le métissage dans la ville. Apparences raciales, ancrage territorial et construction de catégories à Cartagena (Colombie)". Tesis doctoral en Sociología, Université de Toulouse 2 - Le Mirail.

Colmenares, Germán

- 1979 "Popayán: una sociedad esclavista, 1680-1800". En: *Historia económica y social de Colombia*. Tomo II. Medellín: La Carreta.
- 1983 "Cali: terratenientes, mineros y comerciantes. Siglo XVIII". En: *Sociedad y economía en el Valle del Cauca*. Tomo I. Bogotá: Banco de la República.

Córdoba, Juan Tulio

- 1983 *Etnicidad y estructura social en el Chocó*. Medellín: Lealón.

Corsetti, Giancarlo; Nancy Motta y Carlo Tassara

- 1990 *Cambios tecnológicos, organización social y actividades reproductivas en la costa Pacífica colombiana*. Bogotá: Comitativo Internazionale per lo sviluppo dei popoli-Cisp.

De Roux, Gustavo

- 1989 "Los negros, víctimas del desarrollo" En: *Temas de raza negra*. Cali: Universidad del Valle.

Del Castillo, Nicolás

- 1982 Esclavos negros en Cartagena y sus aportes léxicos. *Thesaurus*. (62). Instituto Caro y Cuervo. Bogotá.

Del Valle, Jorge Ignacio y Eduardo Restrepo (eds.)

- 1996 *Renacientes del guandal: "grupos negros" de los ríos Satinga y Sanquianga*. Bogotá. Universidad Nacional de Colombia Sede Medellín-Biopacífico.

Díaz, Rafael

- 1993 "Hacia una investigación histórica de la población negra en el Nuevo Reino de Granada durante el período colonial". En: Astrid Ulloa (ed.), *Contribución africana a la cultura de las américas*. pp. 15-22. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología-Biopacífico.
- 1998 "Entre la cohesión y la disolución: la familia esclava en el área urbano-regional de Santa fe de Bogotá (1700-1750)". En: Germán Ferro (ed.), *Religión y etnicidad en América Latina*. Tomo III. pp 319-332. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

Díaz, Zamira

- 1994 *Oro, sociedad y economía, el sistema colonial en la gobernación de Popayán: 1533-1733*. Bogotá: Banco de la República.

Escalante, Aquiles

- 1954 Notas sobre Palenque de San Basilio. *Divulgaciones etnológicas*. 3(5): 207-354. Universidad del Atlántico.
- 1964 *El negro en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- 1971 *Minería del hambre. Condoto y la Chocó Pacífico*. Barranquilla: Tipografía Dovel.

Escobar, Arturo y Álvaro Pedrosa (eds.)

- 1996 *Pacífico: ¿Desarrollo o biodiversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Bogotá: Cerec.

Escobar, Arturo

- 1997 "Política cultural y biodiversidad: Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano". En: María

Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.), *Antropología en la modernidad*. pp. 173-206. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

Espinosa, Mónica y Nina S. de Friedemann

- 1993 "Colombia: la mujer negra en la familia y en su conceptualización" En: Astrid Ulloa (ed.), *Contribución africana a la cultura de las américas*. pp. 95-111. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología-Biopacífico.

Fernández, Erika

- 2001 "La gente de junto a la mar: usos del espacio marino en el área costera del Pacífico colombiano". Trabajo de grado. Departamento de Antropología, Universidad de los Andes. Bogotá.

Franco, Sofía

- 1994 "El hombre y sus plantas: su relación cultural y biológica en el municipio de Quibdó" Trabajo de campo de antropología. Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia. Medellín.

Friedemann, Nina S. de

- 1997 "Poesía del agua en el Pacífico colombiano y ecuatoriano". En: Hugo Niño y Nina S de Friedemann (eds.), *Etnopoesía del agua: Amazonia y Litoral Pacífico*. Bogotá. Universidad Javeriana.
- 1993 *La saga del negro: Presencia africana en Colombia*. Bogotá: Universidad Javeriana.
- 1992 Huellas de africanía en Colombia: nuevos escenarios de investigación. *Thesaurus* 47(3): 543-560.
- 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: Étno.
- 1974 Minería del oro y descendencia: Güelmambí, Nariño. *Revista colombiana de antropología*. (16): 9-52.
- 1969 Güelmambí: formas económicas y organización social. *Revista colombiana de antropología*. (14): 55-70.

Friedemann, Nina y Jaime Arocha

1995 "Colombia". En: *No longer in invisible afro-Latin American today*. pp. 47-76. Londres: Minority rights publications.

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

Friedemann, Nina S. de. y Jorge Morales

1969 Estudios de negros en el litoral Pacífico colombiano. *Revista Colombiana de Antropología*. (14): 55-82.

Friedemann Nina S. de y Alfredo Vanín

1994 *Entre la tierra y el cielo. Magia y leyendas del Chocó*. Bogotá: Planeta.

Galeano, Paula

1996 "Sabores negros para paladares blancos". Trabajo de grado. Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia. Medellín.

1999 "Sabores 'negros' para paladares 'blancos'". En: Juana Camacho y Eduardo Restrepo (eds.), *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de gente negra en Colombia*. pp. 287-296. Bogotá: Ecofondo-Natura-Instituto Colombiano de Antropología.

González, Catalina

1999 "Relaciones entre identidades y prácticas musicales entre los grupos negros de la costa Pacífica sur colombiana, municipio de Tumaco". Trabajo de grado. Departamento de Antropología, Universidad de los Andes. Bogotá.

Grossberg, Lawrence

1993 "The formation of cultural studies. An American in Birmingham" En: Valda Blundell, John Shepherd y Ian Taylor (eds.), *Relocating cultural studies*. pp. 21-66. London-New York: Routledge.

Gutiérrez de Pineda, Virginia

1968 *Familia y cultura en Colombia. Tipología, funciones y dinámica de la familia. Manifestaciones múltiples a través del mosaico cultural y*

sus estructuras sociales. Bogotá: Tercer Mundo Editores-Universidad Nacional.

Gutiérrez, Ildefonso

1980 *Historia del negro en Colombia*. Bogotá: Ediciones Nueva América.

Hobsbawm, Eric y Ranger, Terence (eds.)

1983 *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hoffmann, Odile

1999a "Territorialidades y alianzas: construcción y activación de espacios locales en el Pacífico". En: Juana Camacho y Eduardo Restrepo (eds.), *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de gente negra en Colombia*. pp. 75-94. Bogotá: Ecofondo-Natura-Instituto Colombiano de Antropología.

1999b "Identidades locales, identidades negras: la conformación del campo político en Tumaco (1950-1988)". En: Michel Agier *et al.*, *Tumaco haciendo ciudad*. pp. 245-276. Bogotá: Ican-Ird-Univalle.

1998a Políticas agrarias, reformas del Estado y adscripciones identitarias: Colombia y México. *Análisis Político*. (34): 2-24.

1998b "Familia y vereda en el río Mejicano (Tumaco), revisión de algunos conceptos". En: *Documentos de trabajo*. N°36. Cidse. Cali. 33p.

1997 "Desencuentros en la costa: la construcción de espacios y sociedades en el litoral Pacífico colombiano". En: *Documentos de trabajo*. N° 33. Cidse. Cali.

Hurtado, Teodora

1996 "Las migraciones norteñas y el impacto sociocultural sobre la población urbana de Buenaventura". Trabajo de grado. Departamento de Sociología, Universidad del Valle. Cali.

Izquierdo, Gabriel

1984 El mundo religioso del afro-americano del litoral Pacífico. Ensayo e interpretación. *Theológica Xaveriana*. (71).

Jaramillo, Jaime

- 1969 La Controversia jurídica y filosófica librada en la Nueva Granada en torno a la liberación de los esclavos y la importancia económica y social de la esclavitud en el siglo XIX. *Anuario colombiano de historia social y de la cultura*. (4): 63-75.
- 1963 Esclavos y señores en la sociedad colombiana del siglo XVII. *Anuario de historia social y cultural*. 1 (1): 3-22.

Jiménez, Orián

- 2000 "El Chocó: vida negra, vida libre y vida parda, siglos XVII y XVIII". Tesis de Maestría en Historia, Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín.
- 1998 "La conquista del estómago: viandas, vituallas y ración negra siglos XVII-XVIII". En: Adriana Maya (ed.), *Los afrocolombianos*. Geografía humana de Colombia Tomo VI, pp. 219-240. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

Khittel, Stefan

- 1999 "Territorio y clientelismo político: el ejemplo del municipio de Quibdó". En: Juana Camacho y Eduardo Restrepo (eds.), *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de gente negra en Colombia*. pp. 177-191. Bogotá: Ecofondo-Natura-Instituto Colombiano de Antropología.
- 2000 "La comedia real. Mundos gay, estrellas divinas y el resto del universo bello: discursos y prácticas alrededor de los reinados de belleza en Colombia y en Quibdó (Chocó, Colombia)". Tesis de maestría. Universidad de Viena.

King, James

- 1939 "Negro slavery in the Viceroyalty of New Granada". Tesis doctoral, University of California, Berkeley. Ann Arbor University Microfilms.

Leal, Claudia

- 1998 "Manglares y economía extractiva". En: Adriana Maya (ed.), *Los afrocolombianos*. Geografía humana de Colombia. Tomo VI, pp. 397-430. Bogotá: Instituto colombiano de cultura hispánica.

Leeberg, July y Emperatriz Valencia

- 1987 "Los sistemas de producción en el medio Atrato". Informe, Proyecto Diar-Codechocó. Quibdó.

López, David

- 1986 "Las formas asociativas de la etnia negra minera en Barbacoas (Nariño)". Trabajo de grado. Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia. Medellín.

Losonczy, Anne Marie

- 1997 *Les saints et la forêt. Rituel, société et figures de l'échange ente noirs et indiens Emberá (Chocó, Colombie)*. Paris: L'Harmattan.
- 1993 "Almas, tierras y convivencia" En: Astrid Ulloa (ed.), *Contribución africana a la cultura de las américas*. pp. 185-191. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología-Biopacífico.

Machado, Martha Luz

- 1997 Flores del manglar en el litoral Pacífico. *América Negra*. (13): 163-178.

Marx, Carlos

- [1851-1852] 1978 *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Tomo I de las Obras Escogidas de Carlos Marx y Federico Engels. Moscú: Editorial Progreso

Maya, Adriana

- 1998a "Brujería y reconstrucción étnica de los esclavos del Nuevo Reino de Granada, siglo XVII". En: Adriana Maya (ed.), *Los afrocolombianos*. Geografía humana de Colombia Tomo VI, pp. 191-218. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- 1998b "Demografía histórica de la trata por Cartagena 1533-1810". En: Adriana Maya (ed.), *Los afrocolombianos*. Geografía humana de Colombia Tomo VI. pp. 9-52. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica
- 1996 Legados espirituales en la Nueva Granda, siglo XVII. *Historia Crítica*. (12): 29-41.

Mignolo, Walter

2000 *Local histories/global designs: coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*. Princeton: Princeton University Press.

Mintz, Sidney W. y Price, Richard (eds.)

[1976] 1992. *The Birth of African-American Culture. An Anthropological Perspective*. Boston: Beacon Press.

Moncada, Olga

1979 *Chocó: explotación de minas y mineros*. Bogotá: Ediciones América.

Moreno, Javier

1994 "Ancianos, cerdos y selva: autoridad y entorno en una comunidad afrochocoana" Trabajo de grado. Departamento de Antropología, Universidad Nacional. Bogotá.

Mosquera, Claudia

1998 *Acá antes no se veían negros*. Cuadernos de Investigación. Estudios monográficos. Bogotá: Observatorio de Cultura Urbana.

Mosquera, Claudia y Marion Provansal

2000 Construcción de identidad caribeña popular en Cartagena de Indias a través de la música y el baile de la champeta. *Revista Aguaita*. (3): 98-113.

Mosquera, Gilma

1999 "Hábitats y espacio productivo y residencial en las aldeas parentales del Pacífico". En: Juana Camacho y Eduardo Restrepo (eds.), *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de gente negra en Colombia*. pp. 49-74. Bogotá: Ecofondo-Natura-Instituto Colombiano de Antropología.

Mosquera, Juan de Dios

1985 *Las comunidades negras en Colombia*. Medellín. Editorial Lealón.

Mosquera, Sergio

1997 *De esclavizadores y esclavizados en Citará. Ensayo etno-histórico. Siglo XIX*. Quibdó: Promotora editorial de autores chocoanos.

- 2001 *Visiones de la espiritualidad afrocolombiana*. Quibdó: Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico.

Motta, Nancy

- 1995 *Enfoque de género en el litoral Pacífico colombiano: nueva estrategia para el desarrollo*. Cali: Editorial Universidad del Valle.
- 1994 Historia y tradición de la cultura en el litoral Pacífico colombiano. *Historia del Gran Cauca*. Occidente Fascículo 13. Cali.
- 1976 "Estratificación social en Salahonda". Trabajo de grado. Departamento de Antropología, Universidad del Cauca. Popayán

Murphy, Robert F.

- 1977 "Introduction: The Anthropological Theories of Julian H. Steward". En: Jane Steward y Robert Murphy (eds.), *Evolution and Ecology. Essays on Social Transformation by Julian H. Steward*. pp. 1-38. Urbana: University of Illinois Press.

Navarrete, María Cristina

- 1994 Cotidianidad y cultura material de los negros de Cartagena en el siglo XVII. *América negra*. (7): 65-80.

Niño, Aura María

- 2001 "De la caridad a lo social: el caso de la Prefectura Apostólica de Guapi". Trabajo de grado. Departamento de Antropología, Universidad de los Andes. Bogotá.

Olarte, Oscar

- 1978 "Pescadores negros de Tumaco, un puerto colombiano de la costa del Pacífico". Trabajo de grado. Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- 1995 *Sociedad y ecosistemas de la llanura del Pacífico. El oro es frío, congela el agua, paraliza la lengua, quema los ojos y muerde los metales*. Pereira: Corpes de Occidente.

Oslender, Ulrich

- 2001 "Black Communities on the Colombian Pacific Coast and the 'Aquatic Space': A Spatial Approach to Social Movement Theory". Tesis doctorado en geografía. Universidad de Glasgow. Escocia.

Otero, Natalia

- 1994 "Los hermanos espirituales. Compadrazgo entre pobladores afrocolombianos e indígenas emberá en el río Amporá (alto Baudó- Chocó)". Trabajo de grado. Departamento de Antropología, Universidad de los Andes. Bogotá.

Palacios Preciado, Jorge

- 1984 "La esclavitud y la sociedad esclavista, 1550 – 1800". En: Jaramillo Uribe, Jaime (director científico), *Manual de Historia de Colombia*. Tomo 1. PP 303-348. Bogotá: Editorial Tercer Mundo – Procultura.
- 1994 "La esclavitud en la Nueva Granada". En: *Perspectivas metodológicas y de investigación en los estudios sobre comunidades negras*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

Pardo, Mauricio

- 2002 Recientes dinámicas organizativas del movimiento negro en Colombia. *Journal of Latin American Anthropology*. 7 (2): 60-85.
- 1997 "Movimientos sociales y actores no gubernamentales". En: María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.), *Antropología en la modernidad*. pp. 207-252. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- 1996 "Movimientos sociales y relaciones interétnicas". En: Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa (eds.), *Pacífico: ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. pp. 299-315. Bogotá: Cerec.

Pardo, Mauricio (ed.)

- 2001 *Acción colectiva, Estado y etnicidad*. Bogotá: Colciencias-Icanh.

Pavy, Paul D.

- 1967 "The provenience of Colombian Negroes" En: *Journal of Negro history*. 52(1): 35-58.

Pedrosa, Álvaro

- 1994 Oralidad y escritura en la cultura afrolatina del Pacífico colombiano. *Revista Hispanoamericana*. (15): 25-37.

Pedrosa, Álvaro; Alfredo Vanín y Nancy Motta

- 1994 *La vertiente afropacífica de la tradición oral*. Cali: Universidad del Valle.

Perea, Berta

- 1986 "La familia afrocolombiana en una comunidad minera del Chocó". Trabajo de grado. Universidad Externado de Colombia. Bogotá.

Perea Chala, Rafael

- 1998 "Esclavizados: religiosidad, vida o muerte en Amerikua". En: Germán Ferro (ed.), *Religión y etnicidad en América Latina*. Tomo III, pp. 389-404. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

Price, Thomas

- 1954 Estado y necesidad de las actuales investigaciones afrocolombianas. *Revista colombiana de antropología*. (2): 11-36.
- 1955 "Saints and spirits: a study of differential acculturation in Colombian Negro communities". Tesis doctoral. Northwestern University Ann Arbor University Microfilms.

Provansal, Marion

- 1998 "Introduction à l'étude du mouvement ethnopolitique afrocolombie. Département Anthropologie Sociale Et Ethnologie". École Des Hautes Études En Sciences Sociales.

Quintín, Pedro

- 1999 "Memorias y relatos de lugares: a propósito de una migrante de la costa Pacífica en Cali" En: Juana Camacho y Eduardo Restrepo (eds.), *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de gente negra en Colombia*. pp. 245-262. Bogotá: Ecofondo-Natura-Instituto Colombiano de Antropología.
- 2000 *Los dramas de los lazos de sangre y de parentesco*. Documentos de trabajo N 51. Cali: Cidse.

Restrepo, Eduardo

- 1999 "Territorios e identidades híbridas". En: Juana Camacho y Eduardo Restrepo (eds.), *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de gente negra en Colombia*. pp. 221-244. Bogotá: Ecofondo-Natura-Instituto Colombiano de Antropología.

- 1996 "Cultura y biodiversidad". En: Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa (eds.), *Pacífico: ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. pp. 220-241. Bogotá: Cerec.

Restrepo, Mónica

- 1992 "Poblamiento y estructura social de las comunidades negras del medio Atrato". Trabajo de grado. Departamento de Sociología, Universidad Nacional. Bogotá.

Riascos, Félix

- 1994 "Les roles des femmes dans une communauté Noire de la Côte Pacifique colombienne: étude ethno-sociologique" Tesis de maestría en sociología. Université de Haute Bretagne. Rennes.

Rivas, Nelly Yulissa

- 1998 *Territorialidad y derechos de propiedad en el río Mejicano (Tumaco-Nariño)*. Documento de trabajo. N° 22. Cali: Cidse.

Rivera, Antonia Helena

- 1997 "El manglar de Jubirá, un espacio para la creación y la perpetuación" Trabajo de grado. Departamento de Antropología Universidad de los Andes. Bogotá.

Romero, Mario

- 1995 *Poblamiento y sociedad en el Pacífico colombiano. Siglos XVI al XVIII*. Cali: Universidad del Valle.

Sánchez, Jhon Antón

- 1998 "Curanderos afrocolombianos y el territorio como escenario religioso". En: Germán Ferro (ed.), *Religión y etnicidad en América Latina*. Tomo III, pp. 301-318. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

Sánchez, Enrique

- 1996 "La conservación de la biodiversidad y gestión territorial de las comunidades negras". En: *Comunidades negras: territorio y desarrollo. Propuestas y discusión*. pp. 189-200. Medellín: Endymion.

Segura, Héctor

- 1995 "Coteje: religión, vida social y cultura en el río Timbiqui-Cauca" Manuscrito. Cali.

Serrano, José Fernando

- 1998 "Hemo de mori cantando, porque llorando naci', ritos fúnebres como forma de cimarronaje". En: Adriana Maya (ed.), *Los afrocolombianos*. Geografía humana de Colombia. Tomo VI, pp. 241-262. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- 1994 "Cuando canta el guaco: la muerte y el morir en poblaciones afrocolombianas del río Baudó, Chocó". Trabajo de grado. Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

Sharp, William

- 1968 El negro en Colombia. Manumisión y posición social. *Razón y fábula*. (8).. Uniandes.
- 1970 "Forsaken but for gold: an economic study of slavery and mining in the Colombian Choco, 1680-1810" Ann Arbor: University Microfilms International.

Smith Córdoba, Amir

- 1980 *Cultura negra y avasallamiento cultural*. Bogotá: MAP Publicaciones.

Spicker, Jessica

- 1996 "Mujer esclava: demografía y familia criolla en la Nueva Granada 1750-1810". Trabajo de grado. Departamento de Antropología, Universidad de los Andes. Bogotá

Taussig, Michel

- 1978 *Destrucción y resistencia campesina. El caso del litoral Pacífico*. Bogotá. Ediciones Punta de Lanza.

Urrea, Fernando y Teodora Hurtado

- 1997 *Puerto Tejada: De núcleo urbano de proletariado agroindustrial a ciudad dormitorio. Documento de trabajo*. N° 11. Cali: Cidse.

Urrea, Fernando y Pedro Quintín

- 2000 "Modelos de la masculinidad entre jóvenes negros de sectores populares en la ciudad de Cali". En: *Relaciones interraciales, sociabilidades masculinas juveniles y segregación laboral de la población afrocolombiana en Cali. Documentos de trabajo*. 49. Cali: Cidse.

Urrea, Fernando

- 1996 *Tipología de familias migrantes de la Costa Pacífica en la ciudad de Cali*. Documento de trabajo. N° 2. Cali: Cidse.

Urrea, Fernando; Santiago Arboleda y Javier Arias

- 1999 Redes familiares entre migrantes de la costa pacífica a Cali. *Revista Colombiana de Antropología*. (35):180-241.

Urrea, Fernando; Héctor Fabio Ramírez y Carlos Viáfara López

- 2001 "Perfiles sociodemográficos de la población afrocolombiana en contextos urbano-regionales del país a comienzos del siglo XXI". Cidse. Cali.

Ussa, Constanza

- 1989 "De los empauta'os a 1930. El abigeato en el Patía: un proceso de bandolerismo" Trabajo de grado. Departamento de Antropología, Universidad del Cauca. Popayán.

Ussa, Manuel

- 1987 "El descarne: tierra, ganado y cultura del negro patiano". Trabajo de grado. Departamento de Antropología, Universidad del Cauca. Popayán.

Valencia, Emperatriz

- 1990 "Poblamiento y producción en la cuenca del río Baudó". Fondo José Celestino Mutis. Fen. Bogotá.

Valencia, John Herbert

- 1998 *Antropología de la familia chocoana*. Medellín: Editorial Lealón.

Vanín, Alfredo

- 1998 "Metáforas en las rutas de los ausentes y los retornantes". En: *Documento de trabajo*. N° 16. Proyecto Cidse-Orstom. Cali.

- 1998 "Mitopoética de la orilla florida". En: Adriana Maya (ed.), *Los afrocolombianos*. Geografía humana de Colombia Tomo VI, pp. 263-278. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

Vargas, Patricia

- 1999 "Propuesta metodológica para la investigación participativa de la percepción territorial en el Pacífico". En: Juana Camacho y Eduardo Restrepo (eds.), *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de gente negra en Colombia*. pp. 143-176. Bogotá: Ecofondo-Natura-Instituto Colombiano de Antropología.
- 1999 *Construcción territorial en el Chocó*. Bogotá: Icanh-Pnr.

Vásquez, María de la Luz

- 1999 "Un pueblo para un santo: La construcción de una identidad local Plan de raspadura (Chocó)". Trabajo de grado. Departamento de Antropología, Universidad de los Andes. Bogotá

Velásquez, Rogerio

- 2000 *Fragmentos de historia, etnografía y narraciones del Pacífico colombiano*. Bogotá: Icanh.

Villa, William

- 2001 "La sociedad negra del Chocó: identidad y movimientos sociales". En: Mauricio Pardo (ed.), *Acción colectiva, estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*. pp. 207-228. Bogotá: Colciencias-Icanh.
- 1998 "Movimiento social de comunidades negras en el Pacífico colombiano. La construcción de una noción de territorio y región". En: Adriana Maya (ed.), *Los afrocolombianos*. Geografía humana de Colombia. Tomo VI, pp. 431-448. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- 1994 "Territorio y territorialidad en el Pacífico colombiano". En: *Comunidades negras: territorio, identidad y desarrollo*. pp. 29-40. Bogotá: Ican.

Viveros, Mara

- 1998 "Quebradores y cumplidores. Biografías diversas de la masculinidad en Colombia" Ponencia presentada en la conferencia internacional "La equidad de género en América Latina y el Caribe: desafíos desde las identidades masculinas" Santiago de Chile, 8-11 de junio.

Wade, Peter

- 2000 Music, race, & nation: música tropical in Colombia. Chicago: University of Chicago Press.
- 1999 "The guardians of power: biodiversity and multiculturalism in Colombia". En: Angela Cheater (ed.), *The Anthropology of Power: Empowerment and Disempowerment in Changing Structures*. pp. 73-87. London: Routledge.
- 1998 "Migrants in Medellín". En: Norman E. Whitten y Arlene Torres (eds.), *Blackness in Latin America and the Caribbean: Social Dynamics and Cultural Transformations*. pp 377-425. Indiana University Press.
- 1997 *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- 1995 The cultural politics of blackness in Colombia. *American Ethnologist*. 22(2): 341-357.
- 1992 El movimiento negro en Colombia. *América Negra*. (5): 173-192.

West, Robert

- 1957 *The Lowlands of Colombia*. Louisiana: State University Studies Boston.

Whitten, Norman y Friedemann, Nina S. de

- 1974 La cultura negra del litoral Pacífico ecuatoriano y colombiano: un modelo de adaptación étnica. *Revista Colombiana de Antropología*. (17): 75-115.

Whitten, Norman

- 1992 *Pioneros negros: la cultura afro-latinoamericana del Ecuador y Colombia*. Quito: Centro Cultural Afro-ecuatoriano.

Williams, Raymond

- 1961 *The Long Revolution*. New York: Harper Torchbooks.

Wouters, Mieke

- 2001a "Derechos Étnicos bajo Fuego: El Movimiento Campesino Negro frente a la Presión de Grupos Armados en el Chocó". En: Mauricio Pardo (ed.), *Acción Colectiva, Estado y Etnicidad en el Pacífico Colombiano*. pp. 259-285. Bogotá. ICANH-Colciencias.

- 2001b "Comunidades negras, derechos colectivos y desplazamiento forzado: respuestas organizativas en medio del conflicto". Documento inédito. Bogotá.

Yépes, Jorge

- 1988 "Dinámica de población y ciclo anual de producción en el bajo-alto Atrato". Trabajo de grado. Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia. Medellín.

Zuluaga, Francisco

- 1988 *Guerrilla y sociedad en el valle del Patía: una relación entre clientelismo político e inseguridad social*. Cali: Colciencias-Universidad del Valle.
- 1994 "Conformación de las sociedades negras del Pacífico" En: *Historia del Gran Cauca*. Separata del diario Occidente. Fascículo 13. Cali.

Entre arácnidas deidades y leones africanos: contribución al debate de un enfoque afroamericanista en Colombia

El *logio de la Dificultad* es el título de un brillante texto escrito por Estanislao Zuleta hace más de dos décadas. No son pocas las cosas que han cambiado desde entonces. Casi que son mundos inconmensurables aquél de los setenta que inspiró a Zuleta, al de los primeros años del naciente milenio. Muchas cosas nos separan, pero la proverbial lucidez de aquel ensayo se mantiene en su conjunto. Zuleta nos recuerda cómo los seres humanos abrazamos desesperadamente la facilidad de desear regímenes ideales, identidades definidas y paradigmas absolutos. Anota, además, que no es el miedo a la muerte o el camino del sacrificio lo que más horroriza a los seres humanos, sino la angustia de asumir el ponerse a sí mismos en cuestión, en preguntarse honestamente por los límites del pensamiento propio tomando en serio el pensamiento de los otros. Argumenta Zuleta que si uno se imagina a sí mismo en el lugar de la verdad, si el pensamiento propio no es más que la minuciosa transcripción objetiva de la realidad, cualquier discurso que se diferencie del propio es por ello mismo sospechoso de inminente falsedad. Más aún, esa falsedad no puede deberse más que a un error de ese otro: un error de cálculo debido a sus constitucionales limitaciones o, peor aun, a una perversa intención no confesada de enmascarar la verdad que el discurso propio encarna. Zuleta define como ‘no reciprocidad lógica’ esta tendencia a esencializar el pensamiento de un otro inscribiéndolo en el necesario error por el simple hecho de que se diferencia del propio que aparece como el mapa mismo de la realidad.

Un elogio de la dificultad en la labor intelectual se hace necesario a la hora de abordar discusiones como la que este artículo propone. Mi intención es proponer unos términos para un debate edificante. Como espero sustentar, el enfoque afroamericanista que actualmente inspira el trabajo de algunos académicos en Colombia amerita ser criticado en al menos tres planos: 1) en su modelo conceptual y explicativo, 2) en su encuadre metodológico, y 3) en sus estrategias narrativas. Esta crítica *no* significa, sin embargo, que se abogue por descartar los enfoques afroamericanistas en el análisis histórico y cultural. Por el contrario, el debate busca identificar los aportes y las debilidades de un particular enfoque afroamericanista en aras de que sea fortalecido por sus actuales exponentes o por las nuevas generaciones de investigadores. Igualmente, con esta crítica *no* se pretende argumentar la inexistencia o irrelevancia de los legados africanos en Colombia. Las improntas africanas han signado no sólo las gentes negras del Pacífico o del Caribe, sino también y de múltiples maneras, los otros grupos humanos que constituyen la sociedad colombiana. Identificar, entender y resaltar los alcances de estos legados es un ejercicio importante. Varios de los exponentes más relevantes de este enfoque han sido pioneros en los estudios de las colombianas negras cuestionando en su momento un universo académico que en la práctica desconocía la pertinencia académica y política de dichos estudios. Pero de ello no se sigue que los términos y modalidades en las cuales ha sido planteado el análisis de este legado en el enfoque afroamericanista que es objeto de crítica sean necesariamente los más adecuados.

El modelo afroamericanista representa una serie de posiciones teóricas y constituye una estrategia explicativa de problemas mucho más generales que han marcado a la teoría social desde hace más de un siglo. Está históricamente localizado y constituye una serie de premisas ampliamente debatidas. Sólo para circunscribirse a la disciplina antropológica, por ejemplo, las diferentes teorías han tomado posiciones diversas con respecto a la ‘pervivencia/retención’ de formas o contenidos culturales, a cómo entender el ‘cambio cultural’ y las situaciones de ‘contrato’, así como a las formas de definir y explicar las analogías de uno o múltiples aspectos culturales registrados en las diferentes culturas del mundo. De la misma manera, la historia del pensamiento antropológico se encuentra atravesado por las discusiones sobre cómo entender la ‘cultura’ y sus relaciones con el entorno natural, al igual que el lugar de la historia en la comprensión de los fenómenos culturales. Por último, interminables debates han sido tejidos en cuanto a los criterios necesarios y suficientes para arribar a una ‘explicación’ o las discusiones de los diferentes ‘modelos explicativos’ —genéticos, formales, causales, funcionales, estructurales, hermenéuticos, fenomenológicos, constructivistas, postestructurales etc. Algo semejante puede argüirse más allá de los límites disciplinares de

la antropología. El caso de los estudios culturales, de la teoría postcolonial, de los estudios de la subalternidad y las teorías feministas, para mencionar algunos, encarnan valiosas discusiones sobre lo cultural, el poder, la memoria, el sujeto y la subjetividad que refieren a problemas que el enfoque afroamericanista analizado en este artículo ha contestado con base en su bagaje conceptual anclado en Gregory Bateson y la teoría social del materialismo y ecología cultural de los setenta. En su conjunto, con este artículo espero evidenciar la necesidad de enriquecer este enfoque afroamericanista sacándolo de un posible ensimismamiento con un modelo teórico que aunque importante en su momento valdría la pena que entrase en un diálogo más estrecho con el universo de la teoría social.

Un enfoque afroamericanista

De manera general, las perspectivas afroamericanistas son aquellas que, de acuerdo con diferentes presupuestos teóricos y metodológicos, hacen un énfasis en las continuidades y rupturas de los legados africanos en su explicación de las expresiones culturales de los descendientes africanos en el nuevo mundo así como de su contribución en la constitución de las diversas sociedades (Whitten y Torres 1998). Así, al igual que en otros lugares de las Américas, desde la primera mitad de este siglo los académicos han interpretado las historias y culturas de las colombias negras recurriendo, entre otras, a las perspectivas afroamericanistas. Los estudios afroamericanistas de los años cincuenta recurrieron al enfoque desarrollado en la escuela culturalista norteamericana en cabeza de Herskovits.¹ Partiendo de la crítica realizada por Mintz y Price ([1976] 1992) al inicial 'modelo del encuentro' de Herskovits, durante las últimas décadas ha sido elaborado en Colombia un enfoque afroamericanista. Asociado principalmente a los nombres de Jaime Arocha, Nina S. de Friedemann y Adriana Maya² este enfoque se diferencia de otras perspectivas

¹ En este artículo no me detendré en estos autores puesto que busco centrarme en los más recientes trabajos de otros afroamericanistas. El examen de aquellos autores lo presenté en anteriores publicaciones (Restrepo 1996-1997, 1997a, 1997b).

² Mi hipótesis de trabajo es que aunque en Colombia varios son los autores que pueden ser localizados haciendo aportes desde posiciones afroamericanistas (empezando por Aquiles Escalante y el Padre Arboleda en los cincuenta, hasta más recientemente autores como Santiago Arboleda, Ramiro Delgado, Rafael Díaz, Sergio Mosquera, Félix Riascos, Mario Diego Romero, y Francisco Zuluaga, entre otros), se puede argumentar que Jaime Arocha, Nina S. de Friedemann y Adriana Maya han sido los autores que han estado activamente decantando una específica forma de sustentar una posición afroamericanista (aquella que argumenta apelando a huellas de africanía

afroamericanistas por la relevancia dada al trabajo de Gregory Bateson en la argumentación de la noción de 'huellas de africanía' y por la centralidad de la ecología y el materialismo cultural para interpretar los procesos de resistencia y creación cultural de los 'afrodescendientes'³ en el Nuevo Mundo.

Así, antes de entrar en los detalles de este enfoque afroamericanista es relevante describir a grandes rasgos la crítica de Mintz y Price al modelo propuesto por Herskovits. Sidney W. Mintz y Richard Price elaboran su seminal crítica en su libro *The Birth of African-American Culture: An Anthropological Perspective*. El modelo del encuentro, representado por el trabajo de Melville J. Herskovits (1941, 1945), es cuestionado en sus presupuestos sobre la herencia africana objeto de retenciones en el Nuevo Mundo. En cuanto a la teoría cultural subyacente al modelo del encuentro, Mintz y Price criticaron la "[...] mecánica concepción de cultura y el poco énfasis en los procesos de cambio y diversificación" asociadas a la escuela norteamericana del particularismo histórico representada en la clasificación de aspectos culturales que luego son objeto de descripción en sus similitudes y diferencias entre áreas culturales determinadas ([1976] 1992: 13). Más específicamente aun, ellos duda-

con base en la combinación de los enfoques conceptuales de Bateson y del materialismo y la ecología cultural). Por eso es importante tener en consideración que no hay un modelo afroamericanista en singular, sino diferentes posiciones que ameritan ser examinadas en su especificidad argumentativa. En otro lugar hice un análisis en el cual contraste el modelo afroamericanista de los años cincuenta del que emerge en los ochenta encarnado en los trabajos de Arocha, Friedemann y Maya (Restrepo 1997). No obstante, el panorama es más complejo cuando se analizan otros autores que actualmente desarrollan sus trabajos como los que mencione hace un momento porque uno percibe cómo se combinan en cada uno de ellos posiciones que podrían a veces ser identificadas dentro del modelo afroamericanista de los cincuenta, con planteamientos del enfoque de los ochenta elaborado por Arocha, Friedemann y Maya, así como con argumentos que se contraponen con los supuestos compartidos por ambos modelos. En aras de focalizar mi análisis en este artículo he decidido no incluir a estos autores, a pesar de la importancia de sus contribuciones. Espero, sin embargo, hacerlo en otro texto cuyo objeto sea precisamente la descripción de las diversas modalidades que los enfoques afroamericanistas han tenido para los aportes de los estudios de las colombianas negras.

³ El concepto de 'afrodescendiente' fue propuesto a mediados de los años noventa por Sueli Carneiro (Arocha 1998:354). Ahora bien, desde entonces ha sido ampliamente adoptado por movimientos organizativos y académicos de diferentes países, en particular de aquellos que han estado trabajando en torno a la Conferencia Mundial contra el Racismo.

ron de la existencia de un legado africano homogéneo en los términos que Herskovits asumía. Así, ellos claramente argumentaban que si se parte de "[...] definir cultura como el cuerpo de creencias y valores, socialmente adquiridos y estructurados, que sirven a un grupo organizado (una 'sociedad') como guías de y para el comportamiento [...]" ([1976] 1992: 8) era imposible considerar que existiera una homogeneidad entre los esclavizados dados sus variadas procedencias. En otras palabras, no puede partirse del supuesto de una cultura africana homogénea en los términos en que lo hacía Herskovits. Por eso, continuaban argumentando Mintz y Price: "El creciente conocimiento de la complejidad cultural de África Occidental sugiere que muchos de estos extendidos o universales 'elementos', 'rasgos' o 'complejos' no son después de todo tan extendidos como Herskovits suponía" ([1976] 1992: 9). En este sentido, concluían que: "[...] mucho del problema con el modelo tradicional temprano de historia cultural africano-americana radica en su visión de cultura como una suerte de indiferenciada totalidad" (Mintz y Price [1976] 1992: 18).

Uno de los puntos centrales de la disputa se refiere a la noción de totalidad cultural y la teoría de la cultura que supone analogías formales observables como prueba no sólo de las retenciones sino también de conexiones históricas entre culturas africanas y americanas. Es por ello que Mintz y Price consideran que la herencia africana compartida por los esclavizados debería entenderse de otra manera. Antes que aquellas observables formas socioculturales, esa herencia africana haría referencia a unos principios 'gramaticales' inconscientes que pueden subyacer en los comportamientos de los esclavizados importados al continente americano. Recurriendo al concepto de 'orientaciones cognitivas' propuesto por Foster, ellos argumentaron que estos principios estarían compuestos de unos supuestos básicos sobre las relaciones sociales (esto es, tanto los valores que motivan a los individuos como la forma en que se interactúa con los otros en situaciones sociales y en cuestiones de estilos interpersonales) al igual que por los supuestos sobre la forma en que fenomenológicamente opera el mundo (principio de causalidad, por ejemplo) (Mintz y Price ([1976] 1992: 9-10).

Dichas orientaciones cognitivas constituirían el bagaje compartido por los miembros de las culturas centro y occidente africanas marcando de manera profunda las respuestas de los esclavizados ante las nuevas circunstancias en América ya que "[...] pudieron haber servido como catalizantes en los procesos en los cuales individuos de diversas sociedades forjaron nuevas instituciones y pudieron haber proveído ciertos marcos en los cuales las nuevas formas fueron desarrolladas" (Mintz y Price [1976] 1992: 14). No obstante, Mintz y Price son claramente renuentes a considerar estos principios como 'una cultura' debido a que para ellos

cultura connota las formas institucionales a las cuales se encuentra estrechamente asociada. Por tanto, Mintz y Price concluyen que a pesar de estos principios compartidos: "[...] los africanos en cualquier colonia del Nuevo Mundo de hecho devinieron en una *comunidad* y comenzaron a compartir una *cultura* solo en la medida en que y tan pronto que ellos mismos la crearon" ([1976] 1992: 14, énfasis en el original). Así, los africanos llegados a América no constituían de antemano una comunidad ni representaban una cultura, sino que devinieron en comunidades y crearon culturas ante las nuevas situaciones (Mintz y Price [1976] 1992: 18). En este sentido, nociones como 'una cultura africana' es claramente descartada al igual que el modelo de encuentro de *dos* culturas (africana/europea).⁴

'Huellas de africanía' es uno de los conceptos nodales del enfoque afroamericanista actualmente desarrollado en Colombia. 'Huellas de africanía' es una noción de la autoría de Nina S de Friedemann (Arocha 2000: 11). No obstante, dicho concepto ha sido elaborado por Jaime Arocha desde la teorización de la formación de hábitos recorriendo Gregory Bateson (Friedemann 1997: 175) y 'oxigenado', por así decirlo, con el análisis histórico aportado por Adriana Maya. A mi manera de ver, aunque pueden diferenciarse fortalezas y especificidades en cada uno de ellos, es el trabajo conjunto de estos autores a lo largo de los años lo que lleva al desarrollo de este concepto.

Una acepción del concepto huellas de africanía apela al de 'principios gramaticales' del cual hablaban Mintz y Price: "Los principios gramaticales, esas *huellas de africanía*, sí habrían sobrevivido al encuentro con la cultura europea de los colonizadores blancos, constituyéndose en la materia prima para un proceso evolutivo que ocurriría con una celeridad inigualada" (Arocha 1990: 3, con algunas modificaciones 1991a: 207, 1991b: 95, 1999: 60, énfasis en los originales). Así, aunque en los esclavizados Africanos existía una alteridad étnica, cultural y lingüística, esta heterogeneidad no significaba la inexistencia de un substrato compartido, el cual estaba constituido por esos principios gramaticales u orientaciones cognitivas que se podían expresar en rasgos muy diversos o, a la inversa, un solo rasgo podía ser consecuencia de varias de estas orientaciones. Por ello, detrás y por debajo de la diferencia manifiesta, existía una mismidad latente, una unidad primordial. Dichos principios u orientaciones sobrevivieron y fueron la 'materia prima' de los disímiles procesos de creación cultural de los africanos y sus descendientes en América.

⁴ Este punto es de particular relevancia en Colombia donde es 'sentido común' (en la acepción gramsciana) lo de las *tres* 'culturas'.

No obstante, más recientemente Arocha ha hecho una relevante precisión en el sentido de que la investigación de los exponentes del enfoque afroamericanista en Colombia ha mostrado que la heterogeneidad étnica de los africanos secuestrados en la trata arribados a territorios específicos no puede considerarse tan absoluta, lo cual tiene significativas implicaciones en la argumentación de la continuidad del legado africano no sólo de los principios gramaticales de los que hablaban Mintz y Price, sino también de formas culturales específicas:

"Pese a la aceptación de estos postulados [se refiere a la crítica de Mintz y Price del modelo del encuentro], nuestra investigación mostró que la heterogeneidad de los cautivos fue pasajera. Las regiones de aprovisionamiento permanecieron constantes a lo largo de la vigencia de cada uno de los asientos, de modo tal que la consecuente reagrupación étnica no sólo fue inevitable, sino activada por los legados de Ananse: cimarronaje que se extendió desde la llanura Caribe hasta El Patía y Tado; insumisión cuyo auge aumentó a partir del siglo XVIII. Esa investigación sí ratificó que el sur del litoral Pacífico agigantó la autosuficiencia de Ananse, como se verá en las secciones que siguen" (Arocha 1999: 61-62).

En otro texto, Arocha establece una precisión conceptual entre africanidad y africanía: "En África hay africanidad, pero no africanía. Reafirmo que esta última palabra designa la reconstrucción de la memoria que —con muy diversas intensidades— tuvo lugar en América, a partir de recuerdos de africanidad que portaban los cautivos" (2002: 57). Así,

"El concepto de africanía se refiere a aquella identidad que los afrodescendientes fueron modelando para resistirse a la esclavización, aun antes de que a los cautivos se les forzara por la ruta transatlántica. De ahí que se haya fundamentado en memorias mandingas, bantúes, yorubas, akanes, y carabalíes, para remodelarse en respuesta a la apropiación de los vínculos, objetos, plantas y animales que les ofrecían los nuevos sistemas sociales y ambientales en América" (Arocha 2002: 53-54).

Por su parte, Nina S. de Friedemann anotaba como: "Las huellas de africanía interpretan así al bagaje cultural sumergido en el subconsciente iconográfico de los africanos de la diáspora esclavizada. Las huellas se hacen perceptibles en la organización social, en la música, en la religiosidad, en el habla, o en el teatro del carnaval de sus descendientes, como resultado de procesos

de resistencia y creación, donde la razón y el sentimiento han sido guías de la improvisación cultural" (1997: 175). Tanto su carácter de orden inconsciente como su importancia en cuanto materia prima en la creación de nuevos tejidos sociales y culturales son relevantes para este concepto de huellas de africanía. Esta impronta africana se expresaría, por supuesto, en prácticas, relaciones y formas culturales específicas: "Huellas perceptibles en obras, adornos, bailes, danzas, formas de organización, de manejo territorial, comunicación y demás" (Friedemann y Espinosa 1993: 101). No obstante, la relación de huella y su expresión no es de uno a uno. Por el contrario, una misma huella puede expresarse en diversas prácticas culturales o, a la inversa, una práctica cultural contener varias huellas de africanía al tiempo. Por tanto, se requiere la conjugación de la etnografía y la historia en una dimensión comparativa que tenga en cuenta 'racimos' y no rasgos aislados. Al respecto de un componente de la funebria en el Chocó, Arocha definía claramente esta posición:

"La conversión de tales objetos [los lazos en tela negra que pueden ser otro representación del icono del hacha de Changó] en datos significativos para el pasado afroamericano se debe a un aparato perceptual comparativo que armamos combinando historia y etnografía en ambos continentes. A esta arqueología de la etnicidad afrochoaoana no le interesa la comparación de rasgos aislados, como solían hacer los afroamericanistas del decenio de 1940. Le incumben, en cambio, los 'racimos' de fenómenos; las agrupaciones de eventos y hechos relacionados de manera sistemática" (1996: 327-328).

La preservación y operación del legado africano, de estas huellas de africanía, es en gran parte explicada recurriendo a Gregory Bateson. En particular a sus planteamientos sobre la formación de hábitos. Pero la relevancia de Bateson para los exponentes de este enfoque va mucho más allá. Así, por ejemplo, Nina S. de Friedemann anotaba en uno de sus escritos que siguiendo la sugerencia de Bateson con respecto al desgaste del concepto de cultura debido al uso desmedido por parte de los antropólogos que "En este artículo entendemos la epistemología local como la cultura de un grupo o sociedad local; hablamos de la epistemología afropalenuera de la comunidad de San Basilio" (1998: 83). Igualmente, Arocha anota cómo la noción de sentipensamiento es adecuada para dar cuenta de los planteamientos de Gregory Bateson de una epistemología que integra razón y emoción, pensamiento y sentimiento. Epistemología ésta que puede ser encontrada en el sentipensamiento afroamericano (1992: 161-163).⁵

⁵ En el texto de una ponencia que presenté en Cartagena para el IX Congreso de la ALADAA (Restrepo 1998c) erróneamente afirmé que Arocha

Afrogenésis es otro concepto nodal a esta perspectiva afroamericana. Como afrogenética se considera aquella perspectiva "[...] que a diferencia de la criollo-génesis o de la indo-génesis, insiste en la importancia que ha tenido la permanencia de complejos culturales de origen africano en los procesos de reconstrucción y recreación cultural, territorial y política de los esclavizados y sus descendientes en nuestro país" (Maya 1998: 8). Como eurogénesis, por el contrario, es entendido "[...] un paradigma de análisis que tiende a resaltar la herencia europea y a minimizar el impacto de los legados africanos" (Arocha 1996: 317). Más aún, continua argumentando Arocha, para la eurogénesis se da un desconocimiento del puente histórico entre África y América así como que se haya circunscrito la creación cultural de la gente negra sólo después de la abolición jurídica de la esclavitud llevando a verlos como "[...] carentes de etnicidad y portadoras de una cultura homogénea, mestiza y nacional, con variaciones rurales o urbanas, campesinas o ciudadinas" (1996: 318). De ahí la relevancia teórica, ética y política que para los exponentes de una perspectiva desde la afrogenésis representa el término de afroamericano o afrocolombiano. Arocha es explícito en este punto:

"Junto con ella [Nina S. de Friedemann], con la historia Adriana Maya y con quienes han sido nuestros discípulos, no dejo de insistir en que no obstante la especificidad de la africanía en Colombia, negar sus memorias equivaldría a impugnar la humanidad de los esclavizados y sus descendientes. El hecho de que a ellos se les hubiera privado de la libertad no significó que los amos les hubieran amputado la capacidad de recordar, y menos aún de llevar a cabo procesos de reconstrucción política, social y cultural. Así la combinación de los términos *afro* y *americano* se propone hacer énfasis en una historia que sin lugar a dudas comienza en África" (1998: 208, con algunas modificaciones 1999: 26-27; énfasis en los originales).⁶

El mismo espíritu de justipreciar⁷ el legado africano animan, sin duda, otros conceptos introducidos como afrodescendiente y el de ombligados

consideraba el sentipensamiento como huella de africanía. Sea este el lugar para reconocer ese error de interpretación de mi parte. Igualmente, Arocha tiene razón cuando rechaza que se considere la inventiva como una huella de africanía, argumento que en su trabajo no se encuentra expuesto.

⁶ En su libro, Arocha (1999:26-27) se hace un interesante ajuste a este fragmento: "Así, me valgo del prefijo *afro* para resaltar una historia, mas no un fenotipo, que sin lugar a dudas comienza en África."

⁷ Para usar un giro lingüístico usado por Jaime Arocha en algunas ocasiones.

de ananse. Es precisamente por la relevancia de este legado que, para los exponentes de este enfoque, los paradigmas explicativos que apelan al mestizaje o a la hibridación no solamente ocultan esta especificidad afroamericana, sino que también son teóricamente equivocados al considerar que las culturas se mezclan como si fuesen líquidos (Arocha 1998: 208, 1999: 27-28).

Modelo conceptual y explicativo

Desde una perspectiva antropológica, una razón por la cual se hace interesante examinar el modelo afroamericanista actualmente desarrollado en Colombia es que como cualquier otro modelo conceptual y explicativo, invita a un debate académico sobre las teorías de la cultura y sus articulaciones con el análisis histórico. Reconociendo las estrechas conexiones con el plano teórico y político, es pertinente sin embargo aislar analíticamente algunas de las preguntas que suscita el modelo conceptual y explicativo propuesto por este enfoque. Dada la centralidad de Bateson en la formulación de este enfoque afroamericanista puede empezarse por una serie de observaciones que me han asaltado al tratar de seguir la argumentación de dicho enfoque. Sin embargo, quiero dejar en claro que no es mi intención en este artículo hacer una revisión del trabajo de Bateson (lo cual me llevaría a otro tipo de ejercicio), ni mucho menos hacer una crítica de sus conceptos. Simplemente, siguiendo los términos de la argumentación explícitamente realizada por los exponentes del enfoque afroamericanista, pretendo señalar algunos puntos que ameritarían ser elaborados. Luego me centraré en otra serie de teóricos que a mi manera de ver generan interesantes cuestionamientos a la forma cómo se ha cristalizado la argumentación de dicho enfoque afroamericanista.

Como fue anotado en la primera parte del presente artículo, el concepto de huellas de africanía ha sido relacionado con los planteamientos de Gregory Bateson (Friedemann 1997: 175). En particular, en cuanto a la articulación entre la formación de hábitos, los procesos primarios y la epistemología local. Así, Friedemann y Espinosa escribían que el lenguaje de los iconos "[...] forma parte de modos subconscientes conocer la realidad, relacionados con las características del proceso de aprendizaje. *Cada grupo humano comparte 'premisas epistemológicas' que operan a nivel del subconsciente iconográfico y pueden determinar la percepción*" (1995: 36, énfasis agregado). En este sentido, como ya había sido indicado, Nina S de Friedemann considera relevante el uso del concepto de 'epistemología local' "[...] como la cultura de un grupo o sociedad local; hablamos de epistemología afropalenquera de la comunidad de San Basilio" (1998: 83). Por su parte, "El proceso de *formación de hábito*, entonces, es una in-

mersión del conocimiento hacia los niveles menos conscientes [...] El 'sumergimiento', aunque económicamente favorable [poder hacer cosas sin pensar conscientemente en ellas], tiene de todas maneras su precio. Dado que el nivel hasta el cual se hundan las cosas, se caracteriza por algoritmos icónicos y metáforas, resulta difícil examinar la matriz de la que brotan nuestras conclusiones inconscientes [...]" (Friedemann y Espinosa 1993: 101, énfasis en el original). De ahí que las autoras concluyan que las huellas de africanía: "[...] forman parte de hábitos aprendidos y sumergidos en el subconsciente e inconsciente de los individuos y grupos africanos que llegaron a América, y que en las nuevas condiciones fueron transformados" (Friedemann y Espinosa 1993: 101).

Dos son las preguntas de orden teórico que surgen siguiendo esta argumentación. En primer lugar, si la formación de hábitos es un proceso permanente, ¿no se hace teóricamente posible que un 'racimo' de rasgos encontrados en tanto en América como en África sea expresión de los procesos de colonización desplegados a ambos lados del océano? Para plantearlo en otros términos, ¿hasta dónde algunas de las huellas de africanía son necesariamente y realmente expresión de africanidad (para retomar la útil distinción propuesta por Arocha) traída por los africanos al Nuevo Mundo antes que la manifestación de procesos de formación de hábitos en condiciones históricas de expansión del colonialismo europeo tanto en África como en América? O en otras palabras que eviten interpretaciones desafortunadas de lo que estoy intentando afirmar: ¿cómo separar aquel legado africano sumergido en lo inconsciente que constituye esas orientaciones cognitivas compartidas por los africanos traídos a América de aquellas expresiones del igualmente profundo impacto que sin duda tuvo en ambos continentes el colonialismo? En efecto, como ha sido argumentado desde la teoría postcolonial (Bhabha 1994, Loomba 1998, Stoler 1997) no se puede considerar el impacto de la expansión colonial europea como un simple hecho económico, político o militar geográficamente localizable, sino también, y esencialmente, es indispensable entender sus efectos estructurantes en la configuración de cuerpos, identidades, sexualidades, espacios, formas de representar, en últimas, de toda una tecnología de constitución de la mismidad y de la otredad, que ha interpelado profundamente los sujetos y las subjetividades desde entonces. Así, y esto manteniéndose en la línea de pensamiento de esgrimida con base en Bateson en este enfoque afroamericanista: para argumentar una huella de africanía específica o un conjunto de ellas, teóricamente no es suficiente con encontrar la identidad en el racimo de rasgos, ni sustentar la conexión histórica entre los específicos grupos en cuestión, si no se considera como variable el posible efecto de los procesos coloniales en la formación de hábitos que explique la presencia de esta identidad.

Este punto ha sido reconocido por los exponentes del enfoque afroamericanista, por lo menos en lo que respecta al impacto de los modelos de dominación coloniales en América. Así, por ejemplo, retomando el caso del barrio Panamá en Tumaco, Friedemann y Arocha anotaban:

"Aún si se hicieran listas de etnias africanas dentro de los cuales ambos rasgos son preponderantes [(1) la proporción prevalecte de familias elementales formadas por la madre, las hijas y la prole de éstas últimas y (2) la frecuencia con la cual las mujeres cambian de compañero], habría que tener en cuenta que tanto el tipo de familia como la permutabilidad de vínculos podrían ser respuestas sociales apropiadas a una práctica que los esclavistas mantuvieron vigente durante casi doscientos años: rotar a sus esclavos entre los trabajos mineros del litoral pacífico y las labores agrícolas en el valle del Cauca" (1986: 35-36).⁸

En este sentido, mi anotación va hacia pensar hasta dónde lo que se encuentra en el otro lado del Atlántico amerita ser entendido también en los posibles efectos estructurantes (y desestructurantes) de la expansión colonial europea, y no sólo con respecto a formas culturales explí-

⁸ Más interesante aún en este sentido es un texto escrito por Jaime Arocha (que por sus grandes apartes análogos es muy probable que haya servido de base para varios pasajes del libro de Friedemann y Arocha que acabo de citar) sobre concheras y organización social en Tumaco. En un cuestionamiento a los estudios afroamericanistas del modelo de encuentro Arocha escribía: "Considerando la fuerte institucionalización de los grupos de edad en muchas culturas de África occidental, los rudimentos de este tipo de formación que pueden verse hoy por hoy en el barrio Panamá, podrían interpretarse en términos de un legado cultural africano. Algunas actividades económicas contemporáneas se sugerirían como refuerzos en la persistencia de agrupaciones de hombres con edades cercanas. Una de ellas es la pesca con chinchorro pejero. Esta red puede llegar a medir kilómetro y medio. Su calado, ya sea desde las playas o desde los bajos, requiere equipos de 10 a 40 hombres fuertes que trabajen con gran sincronía. Algo similar podría afirmarse de la familia poligínica y *quizás llegar al extremo de decir que el concheo persiste gracias a la herencia africana. El panorama, sin embargo, es más complejo* y para apreciarlo vale la pena resumir algunos perfiles sobresalientes de los estudios afroamericanistas" (Arocha 1986: 9; énfasis agregado). Aunque el aparte que sigue ha sido transcrito en innumerables ocasiones (Arocha 1991a:206, 1991b:94, 1999: 60), no ha sido reproducido nuevamente aquel planteamiento. Por otra parte, en Arocha (1999: 53, 1992: 167) la familia extendida es considerada memoria africana y el aglutinante de aquellos grupos sincronizados (esta vez en el caso de la minería).

citas, sino también en relación con a lo que se ha indicado como ‘principios gramaticales inconscientes’ o ‘orientaciones cognitivas’.

La segunda pregunta se refiere a la conexión realizada por los exponentes de este enfoque afroamericanista entre la idea de principios gramaticales inconscientes o orientaciones cognitivas de Mintz y Price con los planteamientos de Bateson. En mi lectura se evidencia una inconsistencia en tanto unas orientaciones cognitivas compartidas por los africanos traídos al Nuevo Mundo y la noción basada en Bateson de epistemología local. Me explico. Como Friedemann lo sugiere en una de las citas traídas a colación, aunque epistemología local constituye una suerte de orientaciones cognitivas en el sentido de que puede relacionarse con los supuestos sobre las relaciones sociales y el funcionamiento del mundo de los que hablan Mintz y Price, en Bateson dicho concepto de epistemología local estaría estrechamente definido por la formación de hábitos cuyo marco se despliega en una cultura o nación.⁹ Si se está de acuerdo con Mintz y Price acerca de la heterogeneidad cultural de los africanos que arribaron a América, habría entonces que pensar en africanidades en plural como consecuencia de su argumentación desde la formación de hábitos, procesos primarios y epistemologías locales de Bateson. Africanidades en plural y no en singular porque teóricamente se desprendería que entre estos diferentes grupos no habría unas orientaciones cognitivas generalizadas como lo argumentan Mintz y Price. Ahora bien, si se quiere mantener la unicidad del legado africano que compartirían los africanos traídos al Nuevo Mundo, habría que llevar los argumentos de Bateson en contra de la especificidad que él parece haber querido sustentar con su orientación conceptual. Esta implicación no es nimia como a primera vista parece dado que es fragmentar la unidad de análisis y especificidad sobre la que se ha edificado todo el discurso afroamericanista con Mintz y Price.

Otra serie de interrogantes por explorar se abren si se cambia el foco de los propios términos en los que ha sido sustentado este enfoque para colocarlo en un panorama más amplio de la teoría social. Como me es imposible entrar a revisar cada uno de estos planteamientos, en aras de ejemplificar mi argumento retomare sólo dos puntos para mostrar el impacto de otros modelos explicativos en la identificación del legado africano en Colombia y sus implicaciones en las formaciones sociales contemporáneas en Colombia. El primero de estos puntos se refiere al problema de la identidad de manifestaciones culturales en diferentes partes del mundo. Me remitiré al trabajo de Lévi-Strauss no porque lo considere particularmente

⁹ A propósito de esta discusión es de particular relevancia el capítulo en el cual Bateson discute la relevancia o no del concepto de ‘carácter nacional’ ([1972] 2000: 88-106).

válido en este aspecto, sino con una intención pedagógica de mostrar cómo desde otro horizonte conceptual estas identidades no necesariamente suponen una relación de conexión histórica entre los grupos en los cuales son observadas las analogías. En el segundo, quisiera retomar los argumentos de Foucault, quien desde su propuesta arqueológica y genealógica complejiza las formas convencionales de la historiografía sobre las que ha descansado el modelo afroamericanista que hemos venido analizando.

Lévi-Strauss es conocido en la historia del pensamiento antropológico porque representa el paradigma estructuralista. Siguiendo los planteamientos de Saussure, su noción de estructura parte del modelo lingüístico. La concepción del signo lingüístico como una doble articulación arbitraria entre el significante y el significado es cardinal, así como el supuesto de la lengua o la cultura como un sistema de diferencias que opera independiente de la conciencia del sujeto parlante o del sujeto de cultura (Levi-Strauss 1972). De ahí la distinción fundante del objeto de la lingüística estructural entre los actos de habla y la lengua, que Lévi-Strauss introduce en la antropología con respecto a las formas observadas y la estructura. Distinción esta última que daría identidad teórica de ciencia a la antropología. De la misma manera que el sujeto parlante es hablado por la lengua; el narrador de mitos o el practicante de un matrimonio es 'pensado' por el mito o por el sistema de parentesco, los cuales a su vez son la expresión de unos invariantes universales del pensamiento humano (Levi-Strauss 1964). Esto es una forma de presentar del descentramiento radical del sujeto que supone el estructuralismo como paradigma de análisis y por el cual ha sido ampliamente criticado.

En este horizonte conceptual, la identidad de relaciones manifiesta en prácticas, mitos o sistemas de parentesco entre dos o más grupos humanos en el mundo no sólo es explicable sino esperable dados los isomorfismos de orden inconsciente anclados en aquellos invariantes del espíritu humano. Es por ello que Lévi-Strauss haya dedicado su carrera a explorar y tipologizar las estructuras subyacentes que pueden ser trazadas no sólo en los sistemas de parentesco, en los sistemas clasificatorios como el denominado totemismo o en un ámbito que aparentemente es el reino de la arbitrariedad y del libre pensamiento como el mito. Innumerables son los ejemplos presentados por Lévi-Strauss de estas analogías en relaciones significativas en narrativas míticas o en prácticas matrimoniales entre las más diversas sociedades del mundo. No es necesario teóricamente desde este modelo las conexiones históricas para que se produzca una analogía, y si estas conexiones existen no dicen absolutamente nada para un problema de investigación de corte estructural puesto que lo relevante es precisamente esos ases de relaciones que constituyen las estructuras inconscientes.

De ahí que un aspecto sobre el que los afroamericanistas han llamado la atención como el foco de atención de las culturas centro y occidente africanas sobre los mellizos, desde Lévi-Strauss puede responder a esas estructuras. Por lo cual, él no se circunscribiría a la comparación entre culturas africanas y afroamericanas para identificar la huella de africanía allí, puesto que de hecho otras sociedades por fuera de éstas llaman la atención sobre los mellizos sin que ello signifique que tengan una conexión histórica con África o con los afrodescendientes en América.¹⁰ Más aún, y este es el punto al que quería traer el argumento, las analogías registradas o supuestas entre las culturas centro y occidente africanas y las negro americanas pueden ser explicadas desde un enfoque levistraussiano como expresiones de esos invariables universales por lo que no representarían una necesaria prueba de una bagaje cultural compartido consecuencia de la continuidad del legado africano, incluso si se puede demostrar con base en los archivos que los específicos grupos de América en cuestión son descendientes de los particulares grupos en África en los cuales se registra la identidad. Mi intención, vuelvo sobre este punto, no es hacer una apología al paradigma estructuralista y decir con base en él que el legado africano es solo aparente, más consecuencia del deseo de encontrarlo y de un modelo conceptual que alienta estos deseos. No es esta la consecuencia que quiero desprender de mi planteamiento, sino indicar la estrechísima relación entre el modelo teórico y la producción de los datos en la definición de que es o no legado africano. Es un llamado a la pérdida de la inocencia de las epistemologías realistas que desconoce los profundos efectos del modelo conceptual en la constitución misma de lo real.

El trabajo de Michel Foucault es el segundo punto que quiero brevemente comentar a propósito de otros teóricos que significarían problemas interesantes para una estrategia explicativa afroamericanista como la he venido analizando.¹¹

Sin lugar a dudas, existen múltiples aspectos en los cuales las exploraciones conceptuales elaboradas por Foucault pueden ser valiosas para

¹⁰ Así, para tomar un ejemplo entre muchísimos, en la mitología embera se marca un lugar central de una pareja de mellizos, resultante de un incesto, quienes fueron los causantes del diluvio y de que Dachizeze, el padre creador no sólo de los embera sino de los blancos y negros, se fuera de Novita, donde vivía (mito embera recopilado por Arango 1993).

¹¹ En otro lugar (Restrepo 2002) elaboré con detalle las implicaciones metodológicas y conceptuales del trabajo de Foucault para el estudio de los regímenes de negritud. Dadas las limitaciones de espacio, acá solo indicaré a grandes rasgos y en relación con el enfoque afroamericanista que vengo analizando algunos de los puntos centrales.

enriquecer un enfoque afroamericanista. Acá me limitare a indicar sólo algunos de los más gruesos. Como lo señalaba Foucault en *La Arqueología del Saber*, para las más recientes concepciones del análisis histórico los documentos no son asumidos como fragmentos de un pasado desvanecido sobre los que basta echar una mirada para que de un golpe se revele aquel pasado que de otra forma sería esquivo e inasequible. Los documentos no están ahí inermes prestos a revelar los pedazos del pasado para un historiador que se limitaría a armar el rompecabezas de lo que ha dejado de existir. Por el contrario, en los documentos mismos es necesario intervenir para definir en el universo documental determinadas unidades, conjuntos, series, relaciones (Foucault 1970: 9-10). Es en esta atadura de intervenciones de los historiadores donde emergen los límites de las diferentes narrativas del análisis histórico. En este sentido, el examen de los criterios explícitos en la definición de estas unidades, conjuntos, series y relaciones adquieren relevancia en la medida que introducen supuestos desde los cuales se hace posible cierto tipo de narrativas y no otras sobre el pasado.

Pero más pertinente aún, y acá está el específico aporte de Foucault, es el examen de otras modalidades de intervención en los documentos (de producción de los documentos mismos) que pasan por las formaciones discursivas que los constituyen en cuanto tales y que permiten la misma mirada del análisis histórico.¹² Lo que Foucault denomina ‘archivo’ es el resultante de procesos de selección regidos por prácticas discursivas y no discursivas.¹³ Así, para remitirnos al caso del enfoque afroamericanista que he venido examinando, una arqueología del análisis histórico instrumentado en dicho enfoque permitiría explicitar la economía de decibilidades construidas por las formaciones discursivas que re/produce. Podría llegar a evidenciarse, así, una hipotética existencia de continuidades con formaciones discursivas coloniales y racistas allí donde se reclama la crítica radical de las mismas. O, al contrario, podría llegar a encontrarse que objetos, conceptos y enunciados que en su efecto de superficie aparentaban formar una unidad sobre la cual se

¹² En este sentido, Dipesh Chakrabarty ([1992] 2001) argumenta que la historia como disciplina se edifica sobre una serie de supuestos de orden ontológico y epistémico que imposibilitan dar cuenta de los ‘pasados subalternos’. Esto es, el historiador, en cuanto tal, se encuentra constreñido en una matriz de pensamiento que prefigura una producción de pasado por negación de otros pasados posibles.

¹³ El concepto de ‘tradicción selectiva’ (*selective tradition*) propuesto por Raymond Williams ([1961] 1966 49-53) ilumina los procesos sociales y culturales que fijan una ‘cultura documentada’ que se diferencia de la ‘cultura vivida’ en una época determinada y que constituye el universo de ‘datos’ sobre los que los historiadores constituyen pasados.

ha edificado una narrativa del legado africano, no es tal sino que existen rupturas significativas debido a que responden a formaciones discursivas diversas. El caso opuesto también es posible: que se puedan establecer legados africanos donde no se había pensado que existían las continuidades de objetos, conceptos y enunciados.

Como un ejemplo se puede retomar el caso de un concepto/objeto como el de etnia, crucial en el establecimiento de las continuidades y rupturas. En este punto cabe recordar lo que Rich (1984; citado por Stolcke, 1993: 31) a denominado el 'presentismo' en el análisis histórico o lo que Bourdieu (1995: 59) ha llamado 'anacronismo' de dicho análisis. Ambos términos pretenden llamar la atención sobre la deshistorización de los conceptos que a menudo han usado los historiadores en su labor de re-construcción del pasado en el sentido de que los historiadores usan términos como etnia o raza cual si fueran descriptores neutrales, objetivos e inmanentes a la 'naturaleza humana' que no encarnan una historicidad en sí mismos, proyectándola cuando se describen relaciones o prácticas del pasado con dicho andamiaje.¹⁴ Desde una perspectiva foucaultiana, sin embargo, esta crítica apunta en otro sentido. Esto es, desde una genealogía de la etnicidad o la raza se fragmentan las unidades y continuidades con un primordial pasado o otredad para mostrar su profunda historicidad y articulación con regímenes de saber/poder, en los cuales el análisis del historiador o antropólogo constituye un eslabón más (Restrepo 2002).¹⁵ Esta genealogía puede problematizar la naturalización de etnónimos sobre los que se ha edificado la identificación del bagaje africano, así como las homogeneidades culturales definidas en América.¹⁶

¹⁴ Véase el artículo de Leroy Vail (1996) para una ilustración sobre la historización de la etnicidad en el área sur africana.

¹⁵ El trabajo de Judith Butler (1990) es un provocador ejemplo de las implicaciones de un análisis foucaultiano que evidencia la fragmentación de unidades más naturalizadas aun que las de etnicidad o raza como lo son el género y el sexo. Una labor por adelantar en el enriquecimiento de un enfoque afroamericanista es explorar las implicaciones para el análisis de la etnicidad de las conclusiones que han sido avanzadas por la teoría feminista en general, y en particular por aquellas inspiradas en Foucault.

¹⁶ De particular interés hacia la historización de los conceptos de etnicidad y etnias que los historiadores y antropólogos frecuentemente tomamos por sentados existe una creciente literatura que amerita consultarse para enriquecer el enfoque afroamericanista que he venido analizando. Para el caso Africano, Mudimbe (1988) analiza la historicidad del concepto de África mostrando, en una línea que ya Said había trabajado para el caso de Orientalismo, la invención colonial de África en una otredad espacial, histórica y cultural radical. Con respecto a análisis de invención de

Encuadre metodológico

Además de las críticas realizables en el plano del modelo conceptual y explicativo, existen otro conjunto de preguntas que ameritan ser planteadas en relación con el encuadre metodológico. En particular, el aspecto que considero más apremiante en este plano es cómo soportar el legado africano identificado y su impacto en las formaciones sociales y culturales contemporáneas. Los exponentes del enfoque afroamericanista examinado han acertadamente esgrimido la necesidad de combinar estrechamente la labor del historiador con la del antropólogo, los archivos con el terreno. Como también ha sido indicado por dichos exponentes, la descripción y explicación de cómo específicas memorias africanas continúan modelando el presente —no sólo de los afrodescendientes, sino también, aunque de diversa manera, del resto de los colombianos— es una labor que demanda el refinamiento metodológico pues dichas memorias y su operación no son necesariamente evidentes ante la desprevenida mirada del lego o del experto entrenado para analizar otro tipo de expresiones histórico-culturales. Así, han argumentado ellos que se hace pertinente que personas formadas (y programas que las formen, por supuesto) en un detallado conocimiento de aquellas sociedades africanas y americanas en cuestión en sus correspondientes dimensiones históricas y etnográficas.¹⁷ Sobre este punto estoy totalmente de acuerdo. Y es precisamente por eso que al leer sus particulares ilustraciones de las huellas de africanía (por ejemplo, Anansi en el ritual de la ombligada, el simbolismo de Changó en el velorio de muerto, o la memoria de los leones africanos) se echa de menos precisamente una sustentación como la que ellos han esgrimido. Dado que este es un enunciado altamente susceptible a ser interpretado de una manera desafortunada,¹⁸ me parece adecuado mostrar con esos ejemplos que quiero decir en concreto.

En las primeras líneas de su libro Jaime Arocha (1999: 13) se lee: "Los ombligados de Ananse son los iniciados en la hermandad de la

etnicidades en el continente africano, pueden consultarse el artículo de Vail (1996) para el caso de Sudáfrica y la compilación de Yeros (1999). Para un análisis en el contexto Americano, aunque no directamente relacionado con poblaciones afrodescendientes, resaltaría el trabajo de Marisol de la Cadena (2000) en el Perú mostrando la historicidad de la filigrana y polifonía de las nociones raciales-étnicas.

¹⁷ A propósito, afirma Wade: "Es indudable que una etnografía rigurosa y una investigación de archivo pueden revelar muchas y más sutiles influencias africanas" (2002: 250).

¹⁸ Como lo ha sido el planteamiento de Peter Wade (1997) sobre la rigurosidad metodológica analizado en el aparte sobre las estrategias narrativas.

Araña, el dios y diosa de los pueblos fanti-ashanti del golfo de Benín." Continúa describiendo las características esta deidad que fueron odiosas para los esclavizadores ante su astucia y rebeldía. En el Pacífico colombiano, hoy en día, "Niños y niñas aprenden a imitarla con la complicidad de sus papás, que les ayudan poniéndoles polvos de araña en la herida que deja el ombligo al desprenderse" (Arocha 1999: 13). Ananse constituye una memoria africana, una huella de africanía, asociada a unos particulares pueblos en África y que aparece de diversas formas no sólo en el Pacífico, sino también en el Caribe y otras partes de América. Una memoria que se encuentra articulada a la resistencia y repudio de los esclavizados a la esclavización a la que fueron sometidos. Por eso, para Arocha (1999: 17-18) es ese espíritu de insumisión encarnado en dicha figura lo que —a pesar de que no todos los antepasados de los afrodescendientes conocieran a Anansi ni toda la gente negra omblige con Ananse— inspira no sólo el título de su libro, sino también "[...] la metáfora que sirviera de sinónimo a la unión de las palabras afrodescendiente y rebelde [...]" así como una intención de realizar nuevas investigaciones sobre el puente África-América. Y esta metáfora es bien importante. Tanto que gran parte de los textos que componen este libro que ya habían sido publicados (Arocha 1986, 1991a, 1991b, 1992, 1993a, 1993b) o que habían permanecido inéditos (Arocha 1990) son reinterpretados a la luz de dicha metáfora.¹⁹

Ahora bien, cabe preguntarse: ¿cuáles son los argumentos esgrimidos y cómo han sido metodológicamente sustentados para arribar a tan crucial interpretación de los ombligados de Ananse? Basado en una tesis de pregrado del departamento de literatura de 1997, el primer argumento que aparece al lector es de orden lingüístico-etnográfico: "Anansi es una voz del idioma akán, emparentada con Kwaku, Ananse,

¹⁹ En el más literal sentido de la palabra, el libro en sí mismo es una interesante pieza de *bricolage*, o cacharreo como diría el mismo Arocha. Aunque como lector de su trabajo (y el de Nina S de Friedemann) uno se ha acostumbrado a encontrar nuevos artículos que reproducen (algunas veces en repetidas ocasiones) con algunas variaciones pasajes enteros de sus anteriores publicaciones, este libro inserta la metáfora de los ombligados de ananse para reinterpretar desde esta perspectiva los más disímiles textos escritos por el mismo autor desde la segunda mitad de los ochenta. Algo así como un hilo conductor que no estaba o, mejor, que no había sido nombrado hasta entonces emerge en la figura de los ombligados de ananse para articular de otra manera los escritos anteriores hechos fragmentos y recompuestos nuevamente. Un interesante ejercicio consiste en comparar las ediciones que sufrieron los anteriores textos en este libro puesto que uno puede apreciar cómo ha operado una tendencia hacia la africanización de su propio trabajo. Otro tanto puede hacerse con la obra de Nina S de Friedemann.

Annacy y Nansy, como muchos otros pueblos de la Costa de Oro del África occidental bautizan a una de las encarnaciones del creador del caos [...]" (Arocha 1999: 13-14). Seguidamente, con base en esta tesis y en un artículo de 1998 de relatos publicados sobre Miss Nancy en el archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina se indica como en diferentes lugares de América (Costa Rica, Belice, Nicaragua, Panamá, Jamaica, y en el Archipiélago entre otros) aparece esta figura bajo nominaciones muy similares (Bush Nansi, Compaé Nanci, Aunt Nancy y Miss Nancy, entre otros) (Arocha 1999: 14).

Arocha cuenta que la conexión, sin embargo, había sido realizada varios años atrás cuando en una 'expedición etnográfica' en el Baudó, en la casa de un 'campesino' uno de los estudiantes del grupo fue reprimido por el anfitrión ante su intención de matar una araña, sentenciándole: "[...] que si mataba a Ananse, a él y a los de su familia les sobrevendría muchos años de desgracias, sin contar con los infortunios que siempre sufren los agresores de Araña." Y continúa su relato Arocha: "Soprendida, la historiadora africanista Adriana Maya me dijo: '¿Has oído? Ananse, Miss Nancy, la araña de San Andrés, la araña de los fanti también está aquí. ¿Te das cuenta de las implicaciones de este hallazgo?'" (1999:18). A renglón seguido varias anécdotas de campo en el Baudó, anterior o posteriores, se complementan con la cita del texto de Nina S. de Friedemann y de Alfredo Vanin en la cual se registra un relato en el cual se habla de las características de Anansi (sobre todo de poder caminar sobre el agua) y de la oración para poder adquirir estos poderes, para terminar con una referencia a un correo electrónico de Nina S de Friedemann (Arocha 1999:20). Un dato más es introducido para soportar la interpretación de los ombligados de Ananse, esto es, la referencia de un artículo de Fernando Urbina sobre la ombligada en los embera, precisamente porque al discutir con Ricardo Castillo en 1994, éste último argumentó que la ombligada era una práctica indígena de lo cual Arocha anota: "Yo a nadie le había oído algo así" (Arocha 1999:13). Y es con base en el artículo de Urbina que Arocha concluye: "Aún no entiendo cómo es que un sobijo por los brazos, la espalda y la nuca merece el apelativo de ombligada, ni cómo es que los embera terminaron dándole el mismo nombre al mismo animal que en el golfo de Benín los antepasados afrochocoanos habían bautizado Anansi" (Arocha 1999: 15).

En este punto se hacen evidentes varias debilidades metodológicas en la sustentación de una cardinal noción a la cual se le dedica un libro y desde la cual se reordenan muchos de los escritos de su autor desde la década de los ochenta. Me gustaría llamar la atención sobre (1) cómo se construye la generalización de ombligados de Ananse y (2) cómo se utiliza dicha generalización como metáfora de la unión de los términos

de afrodescendiente y rebelde. Las observaciones realizadas en las 'expediciones etnográficas' en unos sitios específicos del Baudó sobre Ananse junto con el relato registrado por Nina. S. de Friedemann son generalizadas sin ser contrastadas por un trabajo de campo etnográfico sistemático no sólo en el Baudó, sino en general para el Pacífico sobre estos puntos en particular. Son las analogías lingüísticas y de formas las que, como en los viejos tiempos de Herskovits, permiten establecer el puente África-América. No se traen a colación las referencias de etnografías sistemáticas sobre Anansi en África y sus expresiones en América que permitan contrastar las especificidades de la ombligada en esta constelación de prácticas que se asumen como una memoria africana. Más aún, ni siquiera se recurre a las etnografías sobre las comunidades negras rurales del Pacífico que desde tiempo atrás han registrado la ombligada (Velásquez 1957a: 232, 1957b: 245)²⁰ o que más recientemente han realizado detalladas interpretaciones sobre ésta (Losonczy 1989, 1997: 196-209).²¹ Igualmente problemático es que la presencia de la ombligada y de Ananse entre los emberas indicada de pasada por Arocha se haya dejado de lado con la única referencia de un artículo que generaba más preguntas de las que resolvía. Si por el

²⁰ Con respecto al desconocimiento de Rogerio Velásquez hay un par de paradojas. De un lado en sus "Cuentos de Raza Negra" de 1959 se registran unos varios cuentos sobre la araña que son útiles a la argumentación. De otro lado, en el último capítulo Arocha escribía a propósito de una estación de investigación que deseaba: "Ese 25 de noviembre, mientras don Justo remaba río arriba, yo seguía soñando con la estación. Se bautizaría con el nombre de Rogerio Velásquez, en reconocimiento al aporte que ese antropólogo ombligado de Ananse le hizo a la identidad afrochocoana y al desarrollo de las ciencias sociales colombianas" (1999: 167). A mi manera de ver es paradójico un reconocimiento formal de ese tipo cuando se le desconoce intelectualmente de hecho en los aportes concretos y pertinentes para el problema de investigación adelantado.

²¹ A propósito del trabajo de Losonczy uno puede indicar otro interesante aspecto que vale la pena señalar y conectar con las estrategias narrativas comentadas. Su libro del 1997, donde está lo de la ombligada, se lo cita en su formato de tesis 1991-1992, pero no precisamente para ello. Las dos citas aparecen en la página 126 del libro de Arocha, la primera en este contexto: "Los 49.000 kilómetros cuadrados del departamento del Chocó (Losonczy 1991-1992, I: 3) se consideran patrimonio de la humanidad [...]". La segunda cita es la siguiente: "Los pueblos negros suman 84% del casi medio millón de habitantes del Chocó; los indios, 9% (Losonczy 1991-1992 I: 3)" (Arocha 1999: 126). O sea, las citas de información geográfica o demográfica que no constituye la especificidad del trabajo ni del aporte de este trabajo de Anne Marie Losonczy, incluso sobre un punto tan nodal al argumento de Arocha como lo es el de la ombligada. Más adelante, en una nota al pie de página se cita de pasada otro texto de Anne

contrario se hubiese adquirido la información etnográfica de primera mano entre los embera, consultado los antropólogos que han trabajado entre estos grupos²² o revisado la literatura existente al respecto,²³ probablemente se hubiese cuestionado el argumento de la especificidad para los 'afrodescendientes' de la obligada con Ananse.

Más todavía, un trabajo etnográfico permitiría llegar a la conclusión (como parecen sugerirlo los textos arriba citados de Velásquez y Losonczy, así como mis propias investigaciones en el sur del Pacífico) de que tanto cuantitativa como cualitativamente la ombligada con Ananse es marginal. Además, con base en esos mismos textos, se evi-

Marie Losonczy: "Es posible que, como sucede en otros lugares del Chocó, en el Baudó también exista la creencia de que cada persona tiene dos almas, sombra la una, fuerza vital la otra (Losonczy 1992)". (Arocha 1999: 147-148). En contraste con estas citas marginales o ausencias (como en el caso de Rogerio Velásquez al que me refiero en la nota anterior), uno encuentra reiterativas citas a sí mismo o a otros exponentes del enfoque afroamericanista. Correos electrónicos y comunicaciones personales adquieren el estatus del texto impreso. Esta 'política de la cita' es una interesante veta de análisis de las estrategias narrativas de los exponentes de este enfoque afroamericanista. Una tendencia al ensimismamiento en un conjunto reducido de autores (citándose a sí mismos en repetidas ocasiones) se articula con una negación del trabajo etnográfico e histórico de aquellos que han sido inscritos en un exterior amenazante, o incluso muchos de aquellos que no sean definidos como tales. Pareciera que operara una argumentación como la siguiente: 'Si el otro no está conmigo, está contra mí. Y, por eso mismo, su trabajo, de cabo a rabo, es errado y no aporta nada, no merece ser citado a no ser para exponerlo en sus perversas intenciones de ocultamiento y negación de la verdad de la cual soy, por supuesto, el más transparente representante.'

²² Al consultarle sobre este punto, Mauricio Pardo, quien adelantó durante años investigaciones entre los embera, explicaba: "Los embera hablan de ombligada /*poa*/ en general de una magia de untar en el cuerpo sustancias animales o vegetales para transmitir las facultades de éstos. La práctica por excelencia de esta magia es en el ombligo fresco de los recién nacidos. Se hace con animales de distinto tipo, con venado para correr, con oso o babilla para pelear, con árbol cuipo para crecer bastante, etc. Generalmente se seca la parte animal o vegetal al humo, se tritura y se mezcla con grasa y bija para hacer la unción, cuando se unta se 'aconseja' (rezo) para que la persona se dote con la virtud. Como lo negros llaman ombligar a la práctica con los niños, los embera por extensión llaman así en castellano a todo este tipo de magia. Pero en embera el verbo es /*poa*/ que tiene la connotación de 'untar'".

²³ Véase, por ejemplo, Pineda y Gutiérrez (1985: 42) y Pardo (1981: 120-122, 1987: 67).

denciaría que las oraciones y secretos no son exclusivos o particularmente relevantes para Ananse, ni connotan necesariamente su sacralidad (su inscripción en el orden de *lo divino*). Incluso, una exploración de la tradición oral llevaría a problematizar el lugar de Ananse como figura de la astucia, en un doble sentido: por la figura de Anancio (acá no refiere a una araña) que hace parte de la tradición oral en el sur con otra serie de características a primera vista no compatibles con lo esperado y por el hecho que en los relatos del sur son figuras como el *guatín* o el *conejo* (guagua) las que ocupa el lugar de la astucia por antonomasia. Ambos aspectos de la tradición oral han sido registrados en detalle por Rogerio Velásquez (1959). Por ejemplo, Anancio aparece en la tradición oral como un hombre pobre y con familia que, aunque logra mostrar algunos vistos de astucia, es a su vez engañado y objeto de burla en repetidas ocasiones y entre cuyos rasgos de carácter está el egoísmo. Igualmente, los cuentos del conejo o del guatín, ampliamente extendidos en el sur, y de los cuales Velásquez trae una muestra, relatan las innumerables proezas con las cuales el conejo o el guatín engañan a tigres, comerciantes, a zorras y hasta a *Nuestro Señor Jesucristo*. En suma, la forma como se sustenta esta articulación de los ombligados de Ananse amerita decantarse de acuerdo con los planteamientos que los mismos exponentes del enfoque afroamericanista han esgrimido: un serio trabajo de combinación de archivo y de terreno, de historia y de etnografía que trascienda el viejo modelo Herskovits.²⁴

Para terminar el primer aspecto del encuadre metodológico quisiera traer a colación una conexión expuesta por Jaime Arocha sobre la africanía de la presencia de la noción de 'león' para referirse a un animal sobre el cual: "Ningún biólogo ha reportado la presencia física de esos animales africanos en el Chocó. Sin embargo, gente de allá [del Dubassa, afluente del río Baudó] no sólo considera que los leones hacen parte de su vida diaria, sino de los orígenes de sus propios linajes familiares" (Arocha 2002: 60). Y continúa escribiendo:

"El que aún hoy haya afrochocoanos quienes perciban su entorno como ámbito natural de un animal que no ha existido en América, el cual —además— respetan como originador de su stirpe, sugiere que quizás existieron cautivos mandingas, quienes en la clandestinidad pudieron haber referenciado a Son Jara, enemigo de la esclavitud. No obstante, el que la ruta transatlántica haya causado una diás-

²⁴ Y si esto se requiere para el caso del eje de libro, habría que decir otro tanto a una serie de anotaciones sobre otras huellas de africanía limitadas a analogías formales de paso basadas vagas impresiones de semejanza (Arocha 1999: 16, 19, 143, 144).

pora tan profunda se evidencia el fragmento de una raíz cultural que une a los dos continentes y cuya terca persistencia histórica dejó una huella en el Chocó. Ante semejante prodigio de una memoria que fue cautiva por tantos años, ¿cómo no imaginar conversaciones con afrocolombianos de Bogotá acerca de míticas y poéticas sobre leones melenudos como los que marcan la descendencia del emperador Sundiata Keita? ¿Cómo no ilusionarse con una investigación que pueda potenciar el orgullo étnico de sus sujetos de estudio?" (Arocha 2002: 61).

Nuevamente la pregunta es por cuáles son los soportes que permiten esta conexión y que hacen pertinentes estas imaginaciones míticas y poéticas sobre leones melenudos en las conversaciones con los afrocolombianos en Bogotá. A diferencia de su libro de ombligados, el artículo que cito acá y la conexión en particular de la memoria africana con los leones, es más breve por lo que la sustentación de esta conexión apenas pudo haber sido esbozada por falta de espacio. Esto hay que tenerlo en cuenta a lo largo de mis anotaciones.

Los argumentos presentados para sustentar esta interpretación comienza con el hecho de que ciertos esclavizados mantuvieron como apellidos nombres que refieren a África (Mandinga, Congo, Mina, Lucumi y Carabalí son los ejemplos dados). A renglón seguido se establece una relación directamente proporcional entre la conservación o pérdida de este tipo de apellidos con referencia africana y la permanencia o no del cautiverio: "El que sobrevivan los nombres de Mandinga, Congo, Mina, Lucumí y Carabalí da cuenta del éxito que tuvieron quienes escaparon a la esclavización. De haber permanecido en cautiverio, hoy se llamarían Caicedo, Arboleda, Ibaguen, Hinestrosa o Mena, según fuera el apellido del amo a quien tenían que homenajear, después que él les extendiera la carta de libertad que ellos le habían comprado o él les había otorgado por gracia" (Arocha 2002: 59). Se establece así una articulación necesaria entre ciertos apellidos (que unas líneas más adelante son denominados 'etnonimos'), la conservación de un referente africano y una resistencia exitosa a la esclavización. La siguiente articulación inicia con la referencia de 'expertos' como Nicolás Del Castillo Mathieu a propósito de sus análisis de los archivos coloniales que le ha permitido identificar con mayor detalle la procedencia de los esclavizados, para lo cual dichos 'etnonimos' que se han mantenido hasta nuestros días que, junto con otros, se encuentran registrados en los archivos han sido cruciales (Arocha 2002: 59).

El siguiente paso de esta articulación consiste en identificar la región de aquellos pueblos que se les denominó mandingas, anotar la época (1530-1580) en la que se dio 'su mayor aflujo' y a establecer algunas indicaciones

culturales y religiosas de dichos pueblos, donde se encuentran desde branes y zapes de la alta Guinea con 'devotos de credos animistas' al igual que yolofos y balantas provenientes de Seneagal donde habían sido "miembros de otras naciones sujetas a la influencia islámica". Manteniendo la argumentación en África, se pasa en el siguiente párrafo a indicar primero cómo en la actualidad dentro de 'la gente *mandé*' todavía se reverencia la figura de los *griots*, anotando su importancia actual en la reproducción social y política del grupo, para establecer luego el vínculo con la figura de un famoso *griot* del siglo XIII (Bala Faséké) que con sus sabios consejos permitió que un parapléjico adolescente superara esta dolencia y se convirtiera en un guerrero y político que consolidó el imperio de Malí. Es este último personaje, Suandiata Keita, quien siendo musulmán "[...] se opuso a quienes trataban con sus correligionarios por la ruta transahariana" (Arocha 2002: 60). Por todo ello, se concluye, este personaje no solo fue admirado por sus contemporáneos sino todavía hoy es venerado como *Son Jara*, Rey León. Con esto se cierra la segunda articulación, a saber: a) identificación por los expertos de la procedencia de los africanos // b) como mandingas, que están entre ellos dado la actual presencia del 'etnonimo' y su registro en los archivos, se conocieron a los cautivos de Malí // c) el *griot* ha sido una figura relevante en África, todavía lo es dentro de la 'gente *mandé*', pero también lo fue en el pasado ya que existen famosos *griots* como el que aconsejó sabiamente a Suandiata Keita quien por su consolidación del imperio Malí y su oposición a los tratantes, se ganó la admiración y veneración como Rey León (*Son Jara*).

La articulación conclusiva inicia con una contundente afirmación de que "[...] leones de melenas densas todavía pueblan las selvas que rodean al río Dubassa, afluente del río Baudó" (Arocha 2002: 60). Y, como cité más arriba, aunque otros expertos (los biólogos, en este caso) no han reportado esos animales africanos, la gente del río Dubassa (que como otros migrantes chocoanos pueden ser encontrados ahora en Bogotá) no sólo habla de los leones como animales que habitan su cotidianidad a pesar de que no ha existido en América, sino que también son usados respetuosamente para nominar sus linajes familiares. De ahí la sugerencia de que quizás pudieron existir entre ellos mandingas que reverenciaron en la clandestinidad a Son Jara. Esta articulación conclusiva es, por tanto, la siguiente: a) existe en la tradición oral la noción de león en el río Dubassa, afluente del Baudó, para referirse a un animal // b) este animal es necesariamente el león de melena africano inexistente en América // c) ciertos 'linajes familiares' usan este término // d) esto significa una actitud de respeto a ese animal africano // e) cautivos mandingas, quienes quizás reverenciaron en la clandestinidad a Son Jara, probablemente fueron la fuente de dicha conexión. En su conjunto las tres articulaciones permiten sustentar 'semejante prodigio de la memoria' africana a pesar de las difíciles condiciones de cautiverio.

Al igual que con Ananse, existen varias preguntas sobre la sustentación y argumentación de esta interpretación de la memoria africana. Primero, ¿se puede afirmar tajantemente que la conservación de ciertos nombres como apellidos implica una necesaria manifestación del éxito de los esclavizados que escaparon a la esclavización siendo otros apellidos que se retomaron de los esclavistas necesariamente la expresión de un homenaje forzado de aquellos esclavizados que compraron o se les ‘otorgó’ la libertad? Arocha no hace ninguna referencia bibliográfica a este punto que sustente esta crucial afirmación, constituyéndose así en un axioma de su argumentación. En mi opinión esta es una interesante tesis que amerita ser demostrada desde el trabajo historiográfico detallado y probablemente se encuentren importantes excepciones en ambos sentidos que ameritan identificarse y explicarse.²⁵ Segundo, suponiendo incluso la anterior afirmación, ¿un apellido como mandinga o carabalí es analogable en términos de dicha referencia africana a aquel que apela a los leones? Aunque Arocha no menciona cuál es la particular concreción de este apellido, un nivel sería aquel de los apellidos con referente en los puertos de embarque y regiones de procedencia de los africanos —no en pocas ocasiones atribuidos por la nomenclatura y de la trata (Whitten y Szwed 1970)— y otro la supuesta apología inscrita en el nombre de los ‘linajes familiares’²⁶ a un animal africano, con la probable (más no necesaria) influencia de cautivos mandingas que admiraban al *Son Jara*, al Rey León. E independientemente de los diversos niveles, habría que preguntarse ¿este término de ‘león’ (presente en los ‘linajes familiares’ y en la cotidianidad de la gente del río Dubassa, Baudó), denota necesariamente aquel animal africano? El término de león no sólo está en el Baudó, sino por todo el Pacífico colombiano tanto para referenciar a un animal cotidiano como para referirse a un grupo de descendencia (ramajes).

Lo del animal cotidiano no es precisamente por el león de melena africano que Arocha supone, sino por el puma que sí existe en América y en el Pacífico como en la literatura etnográfica ha sido referenciado desde los años cincuenta (Velásquez 1957: 238; West 1957: 163) y como en el Pacífico sur yo mismo pude comprobar con una piel cazada en los alrededores de Iscuandé conservada por una de las familias con las que hice trabajo de campo por varios meses en 1994. Este animal fue objeto, incluso, junto con el jaguar, de uno de los ciclos de caza para la venta de pieles hacia mediados del siglo XX que aun se recuerda en la tradición oral (Whitten [1972] 1992). Más aún, el tío león no solo ha habitado en las

²⁵ Frente a este tipo de enunciados, abusando de la paciencia de los lectores, he de indicar con aras a evitar interpretaciones desafortunadas de mi pregunta que no es que yo esté afirmando lo contrario, esto es, la *no necesaria* correspondencia de estos factores.

²⁶ Curiosa redundancia para los estudiosos del parentesco.

selvas sino la tradición oral que en los cuentos junto con el tío tigre, el sobrino conejo, el sapo, la tortuga y el tulicio, entre otros, hacen parte de las narraciones diarias de las gentes del Pacífico (Galeano y Restrepo 1999). Igualmente, Nina S. de Friedemann (1974), en su análisis del sistema de parentesco en el Guelmambí, identifica uno de los *troncos* como el Leonco, por ese ancestro fundador con tintes míticos. Además se podría hablar del río León, en el bajo Atrato. Ahora bien, podría argüirse que el puma les recordó a los afrodescendientes el animal africano y de ahí el nombre y las connotaciones de memoria africana. Y en caso tal, nos encontraríamos con una posible paradoja: ¿acaso no fueron los ibéricos los que hicieron dicha conexión entre los dos animales a ambos lados del océano?, ¿una huella de africanía vía ‘huella de hispanía’? No quiero argumentar esto último. En eso espero ser muy claro, aun cuando alguien podría echar mano del trabajo lingüístico de Germán de Granda (1977) para argumentar la particular presencia de arcaísmos en la región del Pacífico, y mediante una comparación tanto etnográfica con otras regiones donde no ha habido marcada presencia de los descendientes de los esclavizados así como en las descripciones de la fauna de los archivos coloniales y republicanas llegar a una conclusión de ese tipo. Si lo he planteado ha sido porque quiero por el contraste mostrar los problemas de una conexión que Arocha parece considerar expedita y evidente, y que lo lleva a maravillarse de la memoria africana que ha mantenido animales inexistentes en América e indicado las admiraciones al *Son Jara*.

Estrategias narrativas

El tercer aspecto que quiero problematizar sobre el enfoque afroamericano que he venido presentando se refiere a sus estrategias narrativas. En particular, a la forma en que se constituye un otro desde el cual se define la posición propia. En la constitución de ese otro hay dos puntos interrelacionados que ameritan ser cuestionados: (1) el tono con el cual se lo (des)califica, y (2) la estrategia narrativa que dicotomiza el orden de posibilidades reduciendo a una exterioridad amenazante cualquier posición que no sea la propia.²⁷

²⁷ Por supuesto estas no son las únicas estrategias narrativas utilizadas por los exponentes de este enfoque afroamericanista. Sin embargo, esas otras estrategias narrativas no las analizaré por falta de espacio y porque con las dos que examino queda suficientemente ilustrada mi crítica en este nivel. Una de las más importantes de las que no analizo es la apelación a un orden ético como argumento. Esta estrategia implica una necesaria combinación entre el *deber ser* (eticidad/moral) y el *ser* del mundo (ontología) y, en consecuencia, los enunciados de los otros autores son examinados en su correspondencia o no con ese deber ser.

Con respecto al tono me refiero al hecho de que los exponentes de este enfoque han elaborado una estrategia argumentativa que pasa por la adjetivación y caricaturización de los argumentos de quienes aparecen ante sus ojos como contradictores o de quienes en efecto han intentado articular algún tipo de cuestionamiento a sus planteamientos. Por ello se tiende a considerar dichos planteamientos como la simple expresión de una perversa negación no sólo del legado africano, sino también de la justeza de la causa por visibilizar tal legado del cual se consideran a sí mismos los representantes por antonomasia. De ahí que se desplieguen una serie de adjetivos para caricaturizar sus planteamientos. De un lado, de la argumentación del otro se retoma un aspecto en el cual en efecto puede haber un error para magnificarlo como muestra de la irrelevancia de sus planteamientos. Ante la equivocación del otro, hay un despliegue narrativo que lo caricaturiza mostrándole como un ser ética y políticamente reprochable. Un ejemplo de esta estrategia:

"Empero, lo que sí me parece inadmisible es la mentira. Wade asegura que yo he calificado a la inventiva y a la flexibilidad —sin más preámbulos— como *huellas de africanía* (1997: 19). Restrepo (1997b), en calidad de amplificador incondicional de los infundios del inglés, los magnifica en el sentido de que yo supuestamente he sostenido que el *sentipensamiento* también es huella de africanía. De estas falacias se percatará el lector al examinar mi propuesta afro genética en cuanto a la evolución de las culturas de los descendientes africanos en Colombia" (Arocha 1999: 26, con algunas modificaciones 1998: 207).

Arocha se refiere acá a que en un texto de mi ponencia a Cartagena de 1997 en el cual me hacía una serie de preguntas y cuestionamientos sobre la consistencia del enfoque afroamericanista con el modelo de Bateson y entre ellas planteaba al sentipensamiento como huella de africanía. Él tiene razón en que el sentipensamiento no ha sido considerado en su enfoque como huella de africanía, pero llamando la atención sobre este aspecto puntual en el cual hay un error se descarta de tajo la argumentación porque se la considera en su totalidad no solamente errada, sino errada a voluntad debido a los oscuros móviles de negación del legado africano y de la verdad del enfoque de la afrogénesis. Igual puede decirse con respecto a Peter Wade y a su anotación sobre la inventiva como huella de africanía: sus planteamientos sobre la rigurosidad metodológica se caricaturizan desplazando estos cuestionamientos a un escrutinio de fragmentos del trabajo de Wade donde se 'atestigua' su 'falta de rigor', su posición 'ahistórica' y el 'marco reaccionario' que lo guía (Arocha 1998: 202, 1999: 25-26).

En otros casos, sin embargo, el ‘error’ que permite el despliegue de esta estrategia narrativa no es necesario ya que puede llegar a ser atribuido. Este caso es evidente en la forma como se presenta y soluciona el cuestionamiento oral que Ricardo Castillo hacía sobre la conexión entre la práctica de la ombligada con el legado africano de Ananse señalando su existencia también entre los indígenas y, en consecuencia, el posible origen indígena de la ombligada. Arocha escribe:

"Como Castillo insistía en que los negros habían aprendido de los indios a ombligar con Ananse, terminé por preguntarme si a los africanistas y afroamericanistas les faltaba información, y me puse a leer a Fernando Urbina [...] Aun no entiendo cómo es que un sobijo por los brazos, la espalda y la nuca merece el apelativo de ombligada, ni cómo es que los emberá terminaron dándole el mismo nombre al mismo animal que en el golfo de Benín los antepasados de los afrochocoanos habían bautizado *Anansi*" (1998:203, 1999:14-15, énfasis en los dos originales).

No quiero repetirme acá sobre las debilidades metodológicas de esta argumentación. Simplemente pretendo llamar la atención sobre cómo el argumento del otro en la medida que no se inscribe en el propio no puede ser más que la expresión de una ‘visión mestizante’ producto de una educación invisibilizante del legado africano. Esto es, se asume el discurso del otro como síntoma, nunca como argumento. Síntoma, por supuesto, de una falsa conciencia contra la cual el discurso propio, en tanto mapa objetivo de la realidad, debe develar y cuestionar radicalmente.

La otra estrategia narrativa que quisiera problematizar es aquella que dicotomiza el orden de posibilidades reduciendo a una exterioridad amenazante cualquier posición en la cual no se reconozca la propia.²⁸ Estrechamente interrelacionada con la estrategia del tono que acabo de analizar, se circunscribe cualquier posible análisis a la irreductible dicotomía eurogénesis/afrogénesis. Esta dicotomía se asocia a una serie de articulaciones anudadas entre sí. De un lado está el desconocimiento del puente África-América, el eurocentrismo, la negación de la etnicidad de los afroamericanos, la apología al mestizaje, la negación de la ancestralidad y legado africano, la fechación de la creatividad cultural de los afrocolombianos a partir de la declaración jurídica de la libertad, un marco reaccionario, ámbitos cuadrículados del rigor científico me-

²⁸ Los apartes en los cuales se puede observar operando explícitamente esta estrategia narrativa son, entre otros, Arocha (1996: 319, 1998: 202, 1999: 25, 2000: 11, 13, 16), Arocha y Friedemann (1993: 162), Friedemann (1997: 170-171) y Maya (1998: 7-8).

tropolitano y un ahistoricismo *light* y postmoderno, entre otras. Del otro lado está el acertado reconocimiento del puente África-América, el rechazo al eurocentrismo, el liberador diálogo Sur-Sur, la correcta definición de etnicidad más allá de lo indígena que incluye la ancestralidad afrocolombiana, el cuestionamiento al mestizaje invisibilizante del legado africano, la opción ética y política emancipadora de las posiciones reaccionarias, y el análisis científico en su amplia dimensión histórica y comparativa. Una vez establecido este andamiaje discursivo es apenas obvio que quien no está conmigo (y su diferencia es prueba contundente de ello) necesariamente tiene que estar contra mí. El lugar propio es imaginado como una cruzada contra los enemigos de la verdad y los agentes de la opresión. Así, la descripción acertada y científica del mundo debe ser impuesta a las ideologías y modas intelectuales superficiales que quieren en su diletante retórica establecer un velo de confusión y de negación de aquellos a nombre de los cuales se lucha.²⁹

Un ejemplo concreto puede ayudar a ilustrar cómo opera esta estrategia narrativa obturando la posibilidad del diálogo. Peter Wade en un pasaje de su prólogo a la edición en castellano de su libro *Gente negra, nación mestiza* hacía una anotación con respecto a la noción de huellas de africanía. Aunque el ejemplo utilizado no ha sido argumentado como huella de africanía por Arocha, como Wade erróneamente lo sugería, su llamamiento al examen del concepto constituye una crítica constructiva. Así, después de afirmar que estaba de acuerdo con el argumento general propuesto por Mintz y Price que he comentado en la primera sección, Wade precisaba:

"Señalaría, sin embargo, que para sustentar este argumento en casos particulares, es necesario mostrar que un principio particular dado cubría una variedad de culturas de África occidental en el período en que los africanos eran secuestrados y traídos al Nuevo Mundo, y que este princi-

²⁹ Sobre la presentación de esta dicotomía como irreductible, cabe añadir que no es acertado considerar que quienes no hacen énfasis en el modelo de la afrogénesis necesariamente son eurogenéticos en su análisis. Como se elabora en el aparte sobre el modelo conceptual, no todos los enfoques suponen una pregunta por el origen y, menos aún, por la pesquisa de la primordialidad de los elementos constituyentes de una totalidad social o un aspecto de ésta en sus estrategias explicativas. Esto no significa, tampoco, que entonces aquellas estrategias explicativas que no recurren a rastrear los legados de africanía son necesariamente 'una antropología *light*' (Arocha 1999: 26). Las estrategias explicativas y los modelos de teoría social no son tan simples como las articulaciones: históricas = afrogénesis / ahistóricas = eurogénesis :: *thick & real anthropology* = afrogénesis / *light anthropology* = eurogénesis.

pio es, en cierta medida, específico a dichas culturas [...] En suma, entonces, la idea de 'huellas de africanía' es necesaria y válida, pero la metodología utilizada para sustentar dicha idea debe ser rigurosa" (1997:19).

En un texto publicado en *Noticias Antropológicas* homenajeando la memoria de Nina S de Friedemann, quien falleció después de publicado la versión castellana del texto citado de Wade, Arocha interpretaba este pasaje de una forma que ilustra la estrategia narrativa que vengo analizando.³⁰ Aunque dicha interpretación había sido presentada con anterioridad para el caso de "quienes tornamos nuestra mirada hacia las memorias de África" (Arocha 1999: 25), en el texto de homenaje a Friedemann se despliega con mayor detalle constituyendo uno de los pilares del artículo. Primero que todo analizaré rápidamente una pieza clave del andamiaje discursivo sobre el cual se edifica dicha interpretación. La anotación de Wade, que es presentada como 'un veredicto severo' del 'antropólogo inglés', aparece como una apología a "[...] los cánones de rigor que dicta la academia noratlántica" (Arocha 2000:11). Luego se introduce una dicotomía de la siguiente manera: si Nina S de Friedemann se hubiese 'adherido' a dichos 'cánones de rigor' "[...] su imaginación jamás habría alcanzado el vuelo que la hizo capaz de proponer hipótesis tan arriesgadas [...] [ni] Tampoco se habría permitido las alturas que le dieron vida a un nuevo género literario [denominado por José Luis Díazgranados] cuentos sin ficción" (Arocha 2000: 11-12). Continuando con Friedemann:

"Ahora bien, ella sí ejerció su oficio a lo largo de tres grandes ejes poco gratos para el orden político-económico que hoy continua consolidándose al amparo del neoliberalismo y la apertura económica. Esos ejes son: el compromiso antropológico con los pueblos en algo riesgo de ser aniquilados; el empeño por demostrar que las memorias de África siguen modelando el presente de los afrodescendientes, y la urgencia cotidiana de profundizar los diálogos sur-sur" (Arocha 2000: 12).

³⁰ Aunque existen otros textos de los exponentes del enfoque afroamericanista analizado que podrían igualmente examinarse explicitando básicamente el mismo cerramiento discursivo ante las críticas metodológicas expuestas (i.e. Friedemann 1997, Maya 1998), he decidido escoger este último porque, además de ser más reciente, tiene la riqueza de ser un homenaje de Nina S de Friedemann por el mismo autor del cual he trabajado los ejemplos arriba citados. Y los homenajes con frecuencia son tanto una re/presentación del homenajeado como una del homenajeante.

El artículo pasa a desarrollar cada uno de estos ejes, bajo los subtítulos de ‘antropología crítica’, ‘huellas de africanía’ y ‘América negra’. Antes que avanzar en estos ejes, lo cual constituye de hecho un valioso material para un análisis discursivo de lo que Foucault ha denominado la función del autor, para el análisis de la estrategia narrativa lo que me interesa tratar acá es importante esquematizar la serie de oposiciones explícitas sobre las que se constituye la dicotomía: antropólogo inglés/ antropóloga :: veredicto severo (descalificante)/ descalificada :: cánones de rigurosidad/ imaginación arriesgada :: apología a la academia noratlántica/ profundización de los diálogos sur-sur. Ahora bien, en cuanto a las connotaciones, sugeriría que a figura ‘del inglés’ aparece contrastando cual el negativo de una fotografía el positivo de una imagen que es manifiestamente dibujada para la figura de Friedemann: tenacidad de lucha y crítica implacable contra el orden dominante mediante su radical compromiso ético y político en favor de los pueblos oprimidos. Una vez uno se imagina (o imagina a otro en este lugar) no es de extrañar, por tanto, que Friedemann: "*Siempre hizo caso omiso* de las críticas de quienes consideraban exageradas sus visiones sobre las huellas de africanía [...]" (Arocha 2000: 14; énfasis agregado).

Así las cosas temo que si esta estrategia narrativa continua operando en los exponentes del enfoque afroamericanista analizado, mis preguntas y críticas sean escasamente tomadas en consideración ya que mi discurso puede ser simplemente adjetivado como ‘postmoderno’ u otro calificativo semejante que evite la problematización de su pensamiento, asociándolo a renglón seguido con aquel exterior amenazante conformado por los áulicos de la academia noratlántica que se rigen por cánones de rigurosidad paralizantes del pensamiento crítico y de la acción de compromiso con los oprimidos. Ante esta estrategia narrativa de obturación de la crítica, he de anotar que intentar asomarse a las articulaciones discursivas que constituyen la representación de sí mismo es, por supuesto, un elogio de la dificultad de la labor académica y una condición para establecer un diálogo mutuamente edificante.

Conclusiones

Los exponentes del enfoque afroamericanista que he analizado en este artículo han considerado su labor como un ejercicio ético y político definido como la confrontación de los imaginarios estereotipantes e invisibilizantes de los ‘afrodescendientes’, de sus legados y aportes a la constitución de la nación colombiana. Comparto y valoro esta aspiración. Su aporte ha sido significativo y muchos de los que nos formamos en la academia de la década de los ochenta y los noventa respira-

mos en el espíritu de sus textos la urgencia de dicha labor. Esto no significa, sin embargo, que la labor esté concluida ni que las aspiraciones se correspondan necesariamente con algunas de sus implicaciones. En mucho, ha sido el particular terreno y momentos de la disputa lo que ha llevado a marcar aspectos que, aunque en su momento fueron catalizantes para la confrontación de aquellos estereotipos e invisibilizaciones, pueden devenir en mecanismos ninguneantes de la complejidad y dinámicas de las experiencias de configuración cultural y políticas de las colombias negras.

Como bien lo anotaba Friedemann con respecto a los iniciales exponentes de un modelo afroamericanista en Colombia basado en los planteamientos de Herskovits: "[...] al convertirse nuestros pioneros [se refiere a Arboleda y Escalante] en detectives del rasgo cultural, en el marco de su comparación con el rasgo africano, un análisis de la participación y de la creatividad del negro en la formación del país, así como una explicación socio-política de su quehacer quedó velado durante muchos años" (Friedemann, 1984:542). Es evidente cómo en estos tempranos sobre énfasis de los enfoques afroamericanistas el hurgar febril del rasgo africano se constituía en un real impase para la comprensión de las formas sociales y culturales de las colombias negras. Como se expuso anteriormente, el enfoque afroamericanista que he venido analizando lejos se encuentra de la búsqueda exclusiva del origen de rasgos africanos aislados. Desde este enfoque, el legado africano es tan importante como su lugar en la construcción cultural de los afrocolombianos y de su participación histórica en la configuración de la sociedad nacional. Sin embargo, también cabe indicar que en los últimos años puede notarse una tendencia a enfatizar el legado africano como en la metáfora de los ombligados de ananse o en la pregunta por las memorias de los melenudos leones africanos que llegan con los migrantes del Pacífico a Bogotá —para hablar sólo de los casos analizados. En el caso de la ombligada con ananse dicha tendencia se percibe en la presentación de una hipótesis sobre una práctica cultural que no toma en consideración otros factores e influencias de constitución de la misma en su afán de establecer la conexión con África. Igual puede decirse de los leones africanos. Ahora bien, aunque así se puede producir un efecto de contar con una argumentación de africanía, el costo puede ser una simplificación que minimiza cualquier evidencia que se contraponga a dibujar una expedita articulación de memorias de africanía. Ante situaciones como estas, se entiende por qué en la reseña adelantada al libro de Jaime Arocha, Madeleine Andebeng Alingüé, ella misma académica africana, escribiera: "[...] la remisión simple a una africanidad abstracta y generalizante [...] responde más a los imaginarios de los académicos y a su afán intelectual [...]" (1999: 246).

Aunque no es aún el caso de los autores que he venido analizando, una radicalización de esta tendencia puede desembocar a un tipo de afrocentrismo como fue anotado por la misma Nina S de Friedemann: "La adopción de este paradigma de análisis eurogenético, en Colombia, a mi modo de ver es tan radical como la aplicación de un tipo de paradigma afrogenético que de su lado se esfuerza por encontrar a cualquier costo un abuelo africano, negro o afroamericano" (1997: 171).³¹ En otras palabras, aunque contra 'la tendencia desafricanizante' (Arocha y Friedemann 1993: 162), es legítima y válida una tendencia africanizante esto no puede significar, sin embargo, que se reduzca el análisis a la búsqueda del legado africano y a su lugar en la configuración cultural en América ya que se ocultaría la riqueza etnográfica tras la identidad de las formas o sistemas supuesta o efectivamente africanos, se subrogaría la heterogénea configuración de los procesos históricos locales y regionales al rescate de una mismidad con un referente africano, se invisibilizaría en la pregunta por el precipitado de lo mismo la complejidad de las otredades.

Referencias citadas

Anderson, Benedict

[1989] 1993 *Imagined communities*. London: Verso.

Andebeng Alingüé, Madeleine

1999 Reseña: Ombligados de Ananse. Hilos ancestrales y modernos del Pacífico colombiano. *Revista Colombiana de Antropología*. (35): 245-247.

Arango, Diego

1993 "Quinientos años después... Testimonio de las comunidades indígenas y de la Organización Embera Waunana del Chocó". En: Pablo Leyva (ed.) *Colombia Pacífico*. Tomo II. pp. 776-803. Bogotá: FEN.

³¹ En el mismo sentido, Wade considera: "El interés excesivo por estas formas de continuidad [con África] pueden llevar a no ver que los afrocolombianos han creado nuevas formas de cultura utilizando elementos particulares y principios culturales de diversas fuentes, con el fin de crear para sí mismos y para otros algo que los identifica como cultura 'negra' o 'afrocolombiana', o como una configuración cultural regional particular (pacífica, costeña, valluna) asociada a la negritud" (2002: 249-250).

Arocha, Jaime

- 2002 "Africanía y Globalización Disidente en Bogotá". En: Carmen Lucía Díaz, Claudia Mosquera y Fabio Fajardo (comps.), *La Universidad piensa la paz: Obstáculos y posibilidades*. pp. 51-76. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- 2000 "Nina S. de Friedemann: Autodidacta de alta peligrosidad política". *Noticias Antropológicas*. Sociedad Antropológica de Colombia. Junio. 11-16
- 1999 *Obligados de Ananse. Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*. Bogotá: CES.
- 1998 Los Obligados de Ananse. *Nómadas*. (9): 201-209.
- 1996 "Afrogénesis, eurogénesis y convivencia interétnica". En: Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa (eds.), *Pacífico: ¿Desarrollo o biodiversidad? Estado, Capital y Movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. pp. 316-328. Bogotá: Cerec.
- 1992 "El sentipensamiento de los pueblos negros en la construcción de Colombia". En: *La construcción de las Américas*. pp. 159-173. Memorias del IV Congreso de antropología en Colombia Universidad de los Andes. Bogotá.
- 1991a "La ensenada de Tumaco: entre la incertidumbre y la inventiva". En: *Imágenes y reflexiones de la cultura en Colombia: regiones, ciudades y violencia*. pp. 198-225. Colcultura. Bogotá.
- 1991b La ensenada de Tumaco: invisibilidad, incertidumbre e innovación. *América Negra*. (1): 87-111.
- 1990 "Etnicidad e inventiva entre los pescadores artesanales de la ensenada de Tumaco, Nariño, Colombia". Bogotá. Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- 1989 "Etnografía iconográfica entre grupos negros". En: *Críele, críele son del Pacífico negro son*. pp. 15-26. Bogotá: Planeta.
- 1986 Concheras, manglares y organización familiar en Tumaco. *Cuadernos de antropología*. (7). Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

Arocha, Jaime y Nina S de Friedemann

- 1993 Marco de referencia histórico-cultural para la ley sobre derechos étnicos de las comunidades negras en Colombia. *América Negra*. (5): 155-172.

Bateson, Gregory

[1972] 2000 *Steps to an Ecology of Mind*. Chicago: The University of Chicago Press.

Barona, Guido

1995 Ausencia y presencia del 'negro' en la historia colombiana. *Memoria y sociedad*. 1 (1).

Bhabha, Homi

1994 *The Location of Culture*. New York-London: Routledge.

Butler, Judith

1990 *Gender Trouble*. London: Routledge.

Chakrabarty, Dipesh

[1992] 2001 "Postcolonialismo y el artificio de la historia: ¿Quién habla de los pasados 'Indios'?". En: Walter D. Mignolo (ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. pp. 133-170. Buenos Aires: Ediciones del Signo-Duke University.

De la Cadena, Marisol

2000 *Indigenous Mestizos. The Politics of Race and Culture in Cuzco, Perú, 1919-1991*. Durham: Duke University Press.

Foucault, Michel

1992 *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones la Piqueta.

1979 *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.

Friedemann, Nina S. de

1997 Diálogos Atlánticos: Experiencias de investigación y reflexiones teóricas. *América Negra*. (14): 169-178.

1993 *La saga del negro. Presencia africana en Colombia*. Bogotá: Universidad Javeriana.

1988 "Etnicidad, etnia y transacciones en el horizonte de cultura negra colombiana". En: *Primer congreso de la cultura negra de las Américas*. Cali: Colcultura.

- 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*. Bogotá: Etno.
- Friedemann, Nina S. de y Jaime Arocha
- 1986 *De sol a sol. Génesis, transformaciones y presencia de los negros en Colombia*. Bogotá: Planeta.
- Friedemann, Nina S. de y Mónica Espinosa
- 1993 "Colombia: la mujer negra en la familia y en su conceptualización" En: Astrid Ulloa (comp). *Contribución africana a la cultura de las Américas*. pp. 95-111. Bogotá. Ican-Biopacífico.
- Galeano, Paula y Eduardo Restrepo
- 1999 "Tradición oral de los 'grupos negros' en el Pacífico sur colombiano". Documento que transcribe los mitos y cuentos recolectados en nuestros trabajos de campo en el marco del Proyecto Bosques de Guandal. Medellín.
- García Canclini, Néstor
- 1990 *Culturas Híbridas*. México: Grijalbo
- Herskovits, Melville
- 1945 Problem, method and theory in afroamerican studies. *Afroamerica* 6 (142): 5-24.
- 1941 *The Myth of the Negro Past*. Boston: Bacon Press.
- Lévi-Strauss, Claude
- 1972 *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba.
- 1964 *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Losonczy, Anne Marie
- 1997 *Les saints et la forêt. Rituel, société et figures de l'échange ente noirs et indiens Emberá (Chocó, Colombie)*. Paris: L'Harmattan.
- 1989 Del ombligo a la comunidad: ritos de nacimiento en la cultura negra del litoral Pacífico colombiano. *Reverndi*. (1): 49-54.

Loomba, Ania

1998 *Colonialism-postcolonialism*. New York: Routledge.

Maya, Adriana (ed.)

1998 *Los afrocolombianos*. Geografía humana de Colombia Tomo VI. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

Mintz, Sidney W. Y Price, Richard (eds.)

[1976] 1992 *The Birth of African-American Culture. An Anthropological Perspective*. Boston: Beacon Press.

Mudimbe, V. Y.

1988 *The invention of Africa: gnosis, philosophy and the order of knowledge*. Indianapolis: Indiana University Press.

Pineda Giraldo, Roberto y Virginia Gutiérrez de Pineda

1985 Ciclo vital y chamanismo entre los indios Chocó. *Revista Colombiana de Antropología*. (25): 9-181.

Pardo, Mauricio

1981 "Baubida' Aspectos de la vida de los embera del Alto Baudó". Informe mecanografiado al Ican, Bogotá.

1987 *El comité de los espíritus*. Colección Temas Chocoanos 4. Quibdo: Ediciones Centro de Pastoral Indigenista.

Restrepo, Eduardo

2002 "Foucault's conceptual and methodological relevance for a study of 'blackness' in Colombia". Research paper, Cultural Theory and Historical Method. Fall. Chapel Hill. 32 pgs.

1997a Afrogénesis y huellas de africanía. *Boletín de Antropología*. (28): 128-145.

1997b "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.

1997c "Afrogénesis y huellas de africanía: anotaciones para la discusión". Texto de ponencia presentada al IX Congreso de la Asociación Latinoamericana de Estudios Afroasiáticos. Cartagena, octubre 6-9.

1996-1997 Inventiones antropológicas del negro. *Revista Colombiana de Antropología*. (33): 239-269.

1996 "Cultura y biodiversidad". En: Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa (eds.), *Pacífico: ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. pp. 220-241. Bogotá: Cerec.

Stoler, Ann Laura

1995 *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham: Duke.

Urbina, Fernando

1979 La ombligada: un rito de los embera. *Revista Javeriana*, (459): 349-356.

Vail, Leroy

1996 "Ethnicity in Southern African History". En: Roy Richard Grinker y Christopher B. Steiner (eds.), *Perspectives on Africa. A reader in Culture, History and Representation*. pp. 53-68. Blackwell Publishers.

Velásquez, Rogerio

1959 Cuentos de raza negra. *Revista Colombiana de Folclor*. (3): 3-63.

1957a La medicina popular de la costa colombiana del Pacífico. *Revista Colombiana de Antropología*. (6): 193-241.

1957b Muestras de formulas médicas utilizadas en el alto y bajo Chocó. *Revista Colombiana de Antropología*. (6): 243-258.

Wade, Peter

2002 "Construcciones de lo negro y de África en Colombia. Política y cultura de la música costeña y el rap". En: Claudia Mosquera, Mauricio Pardo y Odile Hoffmann. (eds.), *Afrodscendientes en las Américas: trayectorias sociales e identitarias*. pp. 245-278. Bogotá: Universidad Nacional-ICANH-IRD-IILSA.

1997 *Gente Negra, Nación Mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá. Ediciones Uniandes.

West, Robert

1957 *The Lowlands of Colombia*. Louisiana: State University Studies
Boston.

Whitten, Norman

[1972] 1992 *Pioneros negros: la cultura afro-latinoamericana del Ecuador y Colombia*. Quito: Centro cultural Afro-ecuatoriano.

Whitten, Norman y Arlene Torres

1998 "To Forge the Future in the Fires of the Past: An Interpretative Essay on Racism, Domination, Resistance, and Liberation". En: Norman Whitten y Arlene Torres (eds.), *Blacknees in Latin America and the Caribbean. Social Dynamics and Cultural Transformations*. Bloomington: Indiana University Press.

Whitten, Norman y John Szwed (eds.)

1970 *Afro-American Anthropology. Contemporary Perspectives*. New York: Free Press.

Williams, Raymond

[1961] 1966 *The Long Revolution*. New York: Harper & Row Publishers.

Yeros, Paris (ed.)

1999 *Ethnicity and Nationalism in Africa*. New York: St. Martin's Press.

Zuleta, Estanislao

[1980] 1994 "Elogio de la dificultad" En: *Elogio de la dificultad y otros ensayos*. Cali: Fundación Estanislao Zuleta.

Esencialismo étnico y movilización política: tensiones en las relaciones entre saber y poder

Dos tendencias, a primera vista contradictorias e irreconciliables, sobre cómo entender la etnicidad parecen haberse consolidado en las últimas décadas en el mundo en general (Dirks, Eley y Ortner 1994: 23-24; Wade 1999: 267). De un lado, particularmente en las academias del 'Norte', han devenido dominantes disímiles enfoques que confluyen en argumentar la etnicidad como una contingente construcción histórica. De otro lado, a veces asociada a los movimientos sociales y organizaciones étnicas en el 'Sur', la etnicidad es esgrimida como una característica esencial que diferencia a determinadas poblaciones y que, en consecuencia, perfila y legitima su específica intervención política en las esferas locales, nacionales y transnacionales en aras de demandar una serie de derechos económicos y culturales derivados de su condición étnica.

Desde la perspectiva de los movimientos y organizaciones étnicas, algunos activistas y académicos se han preguntado si no es cuando menos sospechoso (por no decir que abiertamente reaccionario) que precisamente ahora que los grupos subalternizados se organizan en torno a aspectos como la etnicidad, ciertos académicos desde sus 'torres de marfil' aparecen conceptualizándola como una contingente construcción que constituye un 'capital político' instrumentalizado para posicionar ciertos sectores e intereses. Más aún, ¿acaso indicar la historicidad, incompletud, multiplicidad e inconsistencias de las narrativas y prácticas de la etnicidad e identidad étnica no es precisamente una forma de

socavar y desempoderar¹ los movimientos sociales y organizaciones étnicas? Por su parte, desde ciertas perspectivas académicas, algunos se han preguntado por la ‘correspondencia’ entre las narrativas de la etnicidad esgrimida por las organizaciones y la ‘realidad social’ de las poblaciones a las que esas narrativas se refieren. ¿Cómo explicar la aparición de estas narrativas y de sus inconsistencias con respecto a dicha ‘realidad social’? En resumen, si desde una perspectiva se cuestiona la ‘verdad’ de ciertos académicos en nombre de los efectos socavantes de sus análisis en los movimientos y organizaciones étnicas, desde la otra se cuestiona la ‘verdad’ de determinadas narrativas étnicas esgrimidas por los movimientos y organizaciones en nombre de su consistencia con la ‘realidad social’ de las poblaciones.

Este artículo examina críticamente dichas posiciones. Por un lado, argumento que cuestionar las posiciones esencialistas de la etnicidad no significa *necesariamente* el desempoderamiento del movimiento y organizaciones étnicas. En este sentido, como ha sido planteado para la teoría feminista (Butler 1990, 1995) o para las de la clase (Laclau y Mouffe 1985, Laclau 1985), se hace relevante un encuadre de las políticas de la etnicidad sin recurrir a un sujeto étnico ontológicamente fundado y preconstituido garante de una comunidad transcendental. Del otro lado, esgrimo que, a pesar de sus diferencias, tanto académicos como activistas tienden a suponer las relaciones entre ‘conocimiento experto’² y política desde una exterioridad instrumental; la cual imposibilita teorizar los densos entramados co-constitutivos del conocimiento experto y los ejercicios de poder.

¹ En el texto he decidido recurrir a neologismos, anglicismos y galicismos en ciertos conceptos claves. Nociones como gubernamentalidad, empoderamiento o agentividad son algunos ejemplos, que han sido utilizados también por otros autores para mantener ciertas connotaciones que no permiten las palabras del ‘correcto’ castellano.

² Entiendo por ‘conocimiento experto’ aquel conjunto de enunciados producidos desde la autoridad de la academia sobre la descripción, prescripción, explicación o interpretación del mundo; ya sea ‘tal cual es’ (en el sentido supuesto por las diferentes tradiciones epistemológicas realistas y positivistas) o ‘como constituido’ mediante la ‘experiencia’ (fenomenología), de los juegos de lenguaje (filosofía analítica), de la historia (gnoseología marxista), o de lo discursivo (post-estructuralismo). Aunque es erróneo darle un estatuto epistemológico privilegiado sobre otras modalidades de conocimiento, sí es importante reconocer su lugar crucial en las tecnologías políticas de normalización, individuación y creciente gubernamentalización de la vida de los seres humanos (Foucault 1992, 1990).

Aunque mi discusión es principalmente teórica, hago reiterativas referencias a la etnicidad de comunidad negra en Colombia para ilustrar mis argumentos. No obstante, este artículo no pretende exponer explícita ni exhaustivamente las diferentes posiciones que académicos y activistas han asumido entorno a la etnicidad de comunidad negra en Colombia. Dada la proliferación de posibles definiciones, en la primera sección se clarifica el sentido de constructivismo para los estudios de la etnicidad. Así, se presenta una conceptualización más precisa sobre cómo identificar un enfoque esencialista puesto que la especificidad de los andamiajes constructivistas se encuentran en la problematización de dichos enfoques. En el segundo aparte se examinan cómo el conocimiento producido por los académicos es considerado, desde la perspectiva de los activistas y académicos, socavante o empoderador de los grupos subalternizados y de sus organizaciones en las disputas de las políticas de la etnicidad. Estas concepciones de las relaciones entre conocimiento experto y política suponen una exterioridad instrumental que se cuestiona en el siguiente aparte recurriendo a las discusiones adelantadas por teóricos de los estudios subalternos para terminar con unas anotaciones sobre los andamiajes más profundos indicados por el trabajo de Michel Foucault. En las conclusiones, se retoma el planteamiento de la pertinencia conceptual y política, en lo que concierne la etnicidad de comunidad negra en Colombia, de desatar lo que, siguiendo a Butler (1990), puede ser denominado un 'silogismo político de la etnicidad' desprendido de un sujeto étnico predeterminado.

El constructivismo en los estudios de la etnicidad

Durante la década del ochenta y primera mitad de los años noventa, asociadas con las contribuciones de Said (1978) sobre Orientalismo como régimen de verdad, de Anderson ([1983] 1991) sobre la nación como comunidad imaginada, y de Hobsbawm (1983) sobre la invención de tradición, las discusiones teóricas sobre la etnicidad se enfocaron en argumentar posiciones abiertamente anti-esencialistas (Briones 1998, Mato 1996). Por tanto, en ciertas locaciones académicas como la antropología estadounidense o los estudios culturales anglosajones, es ya un lugar común argumentar que la etnicidad/etnia (o lo racial/raza), antes que una esencia compartida o la expresión de características primordiales de un grupo determinado, es histórica y culturalmente producida en relaciones de poder específicas (Alonso 1994, Norval, 1996: 59). Sin embargo, estas discusiones anti-esencialistas sobre la etnicidad pueden fácilmente remontarse una década atrás. Para Vermeulen y Govers (1997), por ejemplo, estos debates sobre la etnicidad pueden organizarse a partir de dos rupturas. La primera ruptura estaría asociada principalmente al nombre de Fredrik Barth (1969), quien cuestiona

los enfoques ‘primordialistas’. Al contrario de los enfoques que analizaban la etnicidad como la primordial expresión de los aspectos culturales compartidos de una sociedad o grupo determinado producidos en su aislamiento, Barth argumentaba que la etnicidad y la identidad étnica debían ser entendidas más como el resultado de las relaciones e interacciones entre diferentes grupos. Como ‘formalismo’ (Briones 1998), ‘situacionalismo’ (Velmeulen y Grovers 1997) o ‘transaccionismo’ (Yeros 1999) ha sido identificado el trabajo de Barth. Todos, sin embargo, reconocen su seminal contribución a la crítica de las posiciones primordialistas que hasta entonces imperaban en la teoría social de la etnicidad.

En mucho alimentado por la contribución de Barth, se puede identificar otra tendencia que se viene consolidando desde los setenta que puede ser denominada como ‘instrumentalismo’. Por instrumentalismo se pueden entender aquellos disímiles enfoques que conceptualizan la etnicidad como la expresión de una estrategia, como una suerte de ‘recurso’ o ‘capital simbólico’ instrumentalizado en el posicionamiento de unos sectores en relación con otros. Definido de esta manera, en el instrumentalismo cabrían posiciones teóricas tan disímiles como ciertos enfoques del funcionalismo (i.e. Cohen [1969] 1996), de la teoría de la acción racional (i.e. Banton 1983) o del marxismo (i.e. Balibar y Wallestein [1988] 1991), por mencionar sólo tres de ellas bien diversas. El instrumentalismo continúa signando muchos análisis de la etnicidad. En su más burda acepción, la etnicidad es entendida como manipulación de un grupo (generalmente una reducida elite) sobre otros para lograr específicos beneficios. Por tanto, las narrativas de la etnicidad y la identidad étnica no son otra cosa que enmascaramiento o falsa conciencia de dinámicas y relaciones sociales primarias de las cuales emana.

La segunda ruptura señalada por Velmeulen y Grovers (1997:2) estaría constituida por el ‘giro constructivista’. Para estos autores dicho giro se no definiría por una escuela o un movimiento, sino que indicaría un cambio de énfasis en la teoría de la organización social, hacia el análisis de la construcción social de las identidades étnicas así como de los significados, discursos e ideologías de la etnicidad. De acuerdo con Yeros (1999) y Comaroff (1996), sin embargo, la especificidad del constructivismo radicaría más en su problematización del esencialismo. Mientras que el ‘instrumentalismo’ puede ser o no de corte esencialista, lo que define el constructivismo es precisamente el cuestionamiento al esencialismo.

Aunque generalmente imbricadas, existen dos grandes formas de entender el esencialismo y, en consecuencia, de definir la especificidad de un enfoque constructivista. De un lado, estaría una que superpone esencialismo con posiciones ontológicas y, del otro, la que lo identifica

con posiciones reduccionistas. Desde una perspectiva ontológica, la etnicidad sería inmanente a la condición humana ya sea como manifestación en grupos determinados de su ‘ser’ biológico (como lo argumentan los enfoques socio biológicos de autores como Van der Berghe) o de su ‘ser’ cultural (como lo sostienen corrientes como la escuela Soviética o los análisis primordialistas en los cuales Clifford Geertz ocupa un lugar destacado). Un ser-esencial-compartido condicionante de una serie de rasgos característicos —somáticos, culturales, lingüísticos e históricos—, constituiría la etnicidad y la conciencia de la identidad étnica. Es importante indicar que esta forma de entender la etnicidad *no* es incompatible con los análisis históricos cuando, desde supuestos propios del ‘presentismo’ o ‘finalismo’ histórico,³ asumen ese ser-esencial-compartido como el profundo demiurgo del particular desenvolvimiento histórico de una población hacia su realización en la conciencia de su etnicidad. Del otro lado, como esencialismo, siguiendo a Stuart Hall (1996a) y Lawrence Grossberg (1997), se pueden identificar aquellas orientaciones teóricas que suponen una *necesaria correspondencia* entre dos o más aspectos o planos de la vida social. Esto es suponer, por ejemplo, que una determinada locación económica o social (como la clase) se corresponde necesariamente con un orden de representaciones (conciencia de clase o identidad de clase). Si existiese un vínculo necesario entre dos aspectos o planos del orden social, desde uno de ellos se puede deducir lógica o históricamente el otro. Definido de esta manera, el esencialismo supondría una implicación definicional entre las diferentes posiciones del agente. Para las conceptualizaciones de la etnicidad, las posiciones reduccionistas son aquéllas que argumentan que las diferencias en las prácticas culturales son expresiones de una especificidad del grupo social que las antecede y son garantes de la identidad étnica.

Una posición constructivista cuestionaría estas dos formas esencialistas de entender la etnicidad. Antes que suponer un ser-esencial-compartido, una lectura constructivista historiza, eventualiza y desnaturaliza este su-

³ Como ‘presentismo histórico’ se entiende aquellos estudios que de forma anacrónica proyectan en el ‘pasado’ categorías de análisis específicas de las condiciones históricas y sociales del presente que no son pertinentes para entender relaciones o prácticas del pasado. Por ejemplo, nociones como ‘raza’ o ‘etnia’ se las deshistoriza y deseventualiza, considerándolas inmanentes a la condición humana usando dichas nociones por fuera de los contextos históricos del sistema moderno/colonial en el cual emergen (c.f. Quijano 2000). Como ‘finalismo histórico’ se conciben las modalidades de análisis histórico que suponen una teleología focal. Esto es, el historiador asume que lo sucedido en tiempos y sociedades pasadas puede ser leído como el embrionario desenvolvimiento de una institución, relación, práctica o representación que solo en el presente ha podido aparecer claramente.

puesto a través del análisis no sólo de las narrativas y prácticas de la etnicidad esgrimidas por quienes se representan como miembros del 'grupo étnico', sino también de las de los académicos, funcionarios estatales, de ONG, etc. como mediadores en la consolidación/disputa de las mismas. Renunciando a un irreductible y primario 'ser' biológico o cultural como 'explicación' de la existencia de los grupos e identidades étnicas, el constructivismo se pregunta por los específicos y localizados procesos no discursivos y discursivos de la producción de la diferencia étnica. La diferencia étnica no aparece como un fenómeno natural inmanente a la condición (biológica o cultural) humana, sino históricamente localizado y que ha sido producido por un arduo proceso de mediaciones y confrontaciones en el espacio social. Así, la etnicidad o etnia en singular no existen. Lo que han existido son etnicidades en plural, con puntos de emergencia, sentidos, dispersiones y trayectorias específicas, siendo las etnias un efecto de superficie de las mismas. Igualmente, una posición constructivista sería anti-esencialista en el sentido que cuestiona la *necesaria* correspondencia entre aspectos o planos de la vida social. Así, por ejemplo, como lo argumentan Laclau y Mouffe ([1985] 2001) no existe una necesaria ni directa correspondencia entre las posiciones de clase ocupadas, las identidades sociales y las articulaciones políticas. Las relaciones establecidas entre dos o más aspectos o planos de lo social son el resultado de específicas articulaciones que no emanan directamente de un trascendental sujeto soberano o de una esencia determinada, sino que son contingentes e históricamente producidas y localizadas. Por tanto, Hall plantea: "La gente no está irrevocable e indeleblemente inscrita con ideas que ellos *deberían* pensar; la política que ellos *deberían* tener no está impresa ya, como si existieran, en sus genes sociales" (1985:96; énfasis en el original). Esta perspectiva no-esencialista de las posiciones constructivistas de la etnicidad lleva a preguntarse por las modalidades e historicidades desde las cuales específicas etnicidades han sido configuradas posibilitando ciertas articulaciones entre aspectos y planos de la vida social y política en un momento determinado.

El constructivismo, entendido en este doble sentido, contempla en su seno múltiples y, acaso aún, contradictorios enfoques. Así, por ejemplo, como constructivistas pueden ser referidos análisis tan diversos como los de Stuart Hall ([1989] 1996c, [1986] 1996d, [1992] 1996e) y Paul Gilroy (2000) desde los estudios culturales; el de John Comaroff (1996) desde la etnografía histórica marxista; los de Homi Bhabha (1994), Deborah Poole (1997) y Ann Stoler (1995) desde los estudios postcoloniales; o el de Banks (1996) desde el análisis de discurso.⁴

⁴ Para una diferenciación detallada de las diferentes tendencias dentro del constructivismo en los estudios de la etnicidad, véase Restrepo (2002).

Perturbando esencialismos étnicos: ¿la postmoderna prosa de la contrainsurgencia?

Desde los activistas han sido indicadas las preocupaciones con respecto a la relación entre conocimiento experto y sus efectos en los movimientos y organizaciones étnicas. Como se ha dicho en la introducción, dichas críticas no son circunscritas a los enfoques constructivistas de la etnicidad. Sin embargo, en este artículo me centraré sobre aquellas preocupaciones asociadas a los efectos de las posiciones constructivistas en el movimiento étnico de comunidad negra en Colombia. Una anécdota ayudaría a introducir este punto. En noviembre de 1998, cuando pasaba rumbo al Pacífico nariñense, visité la sede del Proceso de Comunidades Negras en Buenaventura. Aunque nos conocíamos de años atrás con muchos de los activistas del PCN, esta visita fue particularmente tensa. Los compañeros se mostraban preocupados con las investigaciones sobre su movimiento debido a las implicaciones políticas de las mismas. En particular, habían tenido recientemente la experiencia de que el director del Instituto de Investigaciones del Pacífico (IIAP) había llegado a una reunión cuestionando la representatividad de unas organizaciones usando como soporte un artículo publicado en una revista de estudios políticos de Bogotá. En aquel momento, este hecho constituía el detonante de las relaciones entre investigación/política y académicos/activistas. El cómo y el para qué de la investigación, no sólo en aspectos sociales sino también biológicos, ha estado siempre en la agenda de las organizaciones, siendo un objeto de discusión y, en algunos casos, de roce o abierta confrontación con instituciones o investigadores. En múltiples ocasiones, estas preguntas han sido esgrimidas porque la investigación se asocia a una modalidad de saqueo y explotación basada en relaciones verticales y de dominación, sobre la cual las poblaciones locales y sus organizaciones no encuentran un beneficio concreto. Pero lo que en esta ocasión se colocaba sobre la mesa eran los efectos políticos de la investigación en el socavamiento del movimiento y organizaciones étnicas. Dos fueron los puntos resaltados por los activistas al respecto. Uno era el de la adecuación misma de las interpretaciones de los investigadores con respecto a la realidad social y política que dicen describir. Esto es, si alguien 'desde afuera' y 'desde arriba' podía adecuadamente interpretar las situaciones y experiencias de las comunidades negras. El segundo era la pertinencia de plantearse cierto tipo de preguntas de investigación en determinados momentos que visibilizaban y enfatizaban sus debilidades y contradicciones, mas no sus fortalezas y coherencias. En el fondo, a los ojos de los activistas, lo que estaba en juego era el compromiso de los académicos con el proyecto político encarnado en las organizaciones que ellos representaban.

Ahora bien, no todos los académicos pueden ser criticados por su falta de compromiso con el proyecto político encarnado en las organi-

zaciones étnicas de comunidad negra. Por el contrario, es en nombre de este proyecto que algunos académicos han llamado la atención sobre los efectos políticos de desempoderamiento de los movimientos y organizaciones étnicos comprendidos del análisis constructivista de la etnicidad. Así, en una reciente tesis doctoral en geografía en la Universidad de Glasgow, Ulrich Oslender señala los riesgos que pueden acarrear las posiciones que ‘deconstruyen’ la etnicidad de comunidad negra en Colombia ya que se pueden “[...] socavar el trabajo y la efectividad de ciertos grupos subordinados que se han movilizado en torno a una particular categoría construida [...]” (2001: 92). Aunque con otro tipo de preguntas y anclajes conceptuales, autores como Nina S de Friedemann (1997) y Jaime Arocha (1999) han confluído en indicar los riesgos políticos de ciertos análisis académicos de corte constructivista que cuestionarían la etnicidad de comunidad negra.

Parece que, en general, las preocupaciones sobre las posiciones constructivistas de la etnicidad apuntarían a problematizar su ‘veracidad’ y/o su pertinencia política. El cuestionamiento de la ‘veracidad’ de las lecturas constructivistas (o, a veces, despectivamente denominadas ‘postmodernistas’) es entendida como su no correspondencia con ‘lo real’. Un ejemplo puede ilustrar este punto. En el caso de la etnicidad de comunidad negra en Colombia, un enfoque constructivista esgrime la tesis que esta etnicidad emerge a mediados de los ochenta en el medio Atrato asociada a las experiencias que constituyen la primera organización étnico-territorial (Asociación Campesina Integral del Atrato, ACIA).⁵ Ante esta tesis, la crítica que problematiza su ‘veracidad’ puede recurrir a datos históricos para argumentar que la comunidad negra ha manifestado sociológica y políticamente una etnicidad desde muchísimo antes que lo sucedido en la década de los ochenta en el medio Atrato.⁶ Como puede deducirse, en mucho estas discusiones que desargumentan la ‘verdad’ de los enfoques constructivistas con base en ‘datos’ que expresan una ‘realidad social’ se deben a las conceptualizaciones radicalmente diferentes, cuando no inconmensurables, de cómo se entiende precisamente etnicidad, grupo étnico e identidad étnica, entre otros.

⁵ Para un análisis más detallado al respecto véase Khittel (2001), Pardo (2002), Villa (2001), Wade (2002b) y Wouters (2001).

⁶ Véase, por ejemplo, Maya (1998). Aunque no directamente cuestionando el constructivismo, autores como Hoffmann (2000: 100) presentan una lectura que combina el instrumentalismo con el situacionalismo de Barth para argumentar la existencia de una ‘proto-comunidad negra’ de experiencia histórica y sentimiento de pertenencia debido a la discriminación racial y de exclusión. Esta ‘proto-comunidad’ precede y es condición de la más reciente aparición discursiva de la etnicidad de comunidades negras.

El cuestionamiento de la pertinencia política de las posiciones constructivistas, por el otro lado, radicaría en que el 'desvelamiento' de la historicidad de aspectos sobre los que se edifican las narrativas o prácticas de los movimientos o organizaciones étnicas reforzaría las relaciones de dominación y hegemonía que estos últimos pretenden transformar. Para volver al ejemplo de comunidad negra, esta crítica indicaría que, aunque sea 'acertada' una tesis como la que la etnicidad es una construcción que puede ser rastreada en su emergencia, despliegues y dispersión, esta tesis tendría efectos políticos contraproducentes para el movimiento de comunidad negra. De un lado, cuestionaría a los ojos de los activistas y de la gente la legitimidad de su proyecto político y, del otro, ante los funcionarios del estado, tesis como ésta constituirían los insumos indispensables para apocar y, acaso, erradicar los logros alcanzados en términos de derechos de la comunidad negra como grupo étnico (Oslender 2001). En síntesis, las preocupaciones esgrimidas por algunos académicos sobre los enfoques constructivistas radicaría en que la 'no-veracidad' de los planteamientos que deconstruyen la etnicidad sería un error metodológico y/o lógico, mientras que su 'pertinencia política' sería un desatino ético, cuando no la expresión de una posición neo-conservadora o reaccionaria. Obviamente, quienes cuestionan la veracidad o pertinencia política de los enfoques constructivistas de la etnicidad se imaginan a sí mismos en una posición epistémica y ética privilegiada descrita en ocasiones como 'progresista', 'crítica', 'comprometida' o 'no positivista'.

A pesar de sus diferencias, tanto aquellos activistas como estos académicos confluyen en considerar que el conocimiento experto (o, más específicamente, los efectos políticos del conocimiento experto) puede ser crucial para el socavamiento o empoderamiento de determinadas posiciones y sectores en una densa filigrana de relaciones de dominación y resistencia. Por lo cual, no deberían ser ajenos al investigador las eventuales implicaciones políticas de su trabajo al reproducir o confrontar unas relaciones de poder determinadas. Ambos, además, consideran como particularmente socavantes o hasta paralizantes aquellas interpretaciones que problematicen aquellas narrativas y prácticas de los movimientos y organizaciones étnicas que constituyen las condiciones mismas de su legitimidad y existencia. Por último, ambos parecen suponer que la autoridad-verdad de las narrativas y prácticas de las organizaciones étnicas radicaría en el origen mismo de los activistas como miembros de la comunidad negra y, sobre todo, en la legitimidad de su proyecto de transformar las condiciones de explotación, dominación e injusticia a las cuales ha sido sometida.

Ante las demandas de aquellos activistas por una investigación comprometida y de estos académicos por la producción de conocimiento en función del empoderamiento de los grupos subalternizados, desde la perspectiva de otros académicos no falta quien argumente que el 'conocimiento científico' no es subordinable a los proyectos e intereses políticos de grupos

específicos y que si bien la neutralidad y objetividad nunca son alcanzables constituyen los horizontes metodológicos y éticos que guían la ‘recolección’ de los ‘datos’ sobre los que se basan las descripciones e interpretaciones de la ‘realidad social’. Sin embargo, dada la dinámica organizativa de la comunidad negra y las características de la academia en Colombia⁷ este argumento no es públicamente esgrimido, aunque de hecho es asumido o al menos atribuido a ciertos investigadores, proyectos, programas o instituciones.

Las ‘políticas de la verdad’: ¿una contrainsurgente prosa de la insurgencia?

En relación con el compromiso o empoderamiento de los grupos subalternizados he descrito dos posiciones extremas. En la práctica, sin embargo, el grueso de las posiciones tomadas por los académicos y las representaciones que se hacen de sí mismos así como las que de ellos se hacen los activistas pertenecen a una más matizada, y no pocas veces contradictoria, amalgama de estas dos posiciones extremas. En aras de la exposición, mantendré este contraste extremo para demostrar que incluso si existiera tal dicotomía para ambas el conocimiento experto y lo político se imaginan en una relación de exterioridad.

Como vimos, desde un extremo la ‘verdad’ es ocultada o revelada por un sujeto del conocimiento que en el juego del encubrir o desvelar produce efectos políticos específicos al empoderar o socavar el movimiento o las organizaciones étnicas. Desde el otro extremo, la ‘verdad’ debe ser descubierta y enunciada por quienes cuentan con los ‘apropiados’ instrumentos conceptuales y metodológicos. Por ‘verdad’ de una descripción, explicación o prescripción entienden ambos la correspondencia de la misma con el ‘mundo tal cual es’. Así, el empoderamiento o socavamiento de dichos movimientos y organizaciones es entendido como la directa consecuencia de develar u ocultar una correspondencia o no entre el ‘mundo tal cual es’ y las representaciones o narrativas que dichos movimientos y organizaciones tienen de sí, de su proyecto y sujeto político en relación con los otros actores y posiciones. En consecuencia, las relaciones de poder vendrían a imponerse desde afuera y por un sujeto de conocimiento constituido de antemano sobre una ‘verdad’ preexistente e independientemente del mismo que él sacaría a la luz u ocultaría dependiendo, entre otras cosas, de una intencional agenda. La diferencia entre ambas posiciones radicaría en el contenido de dicha agenda: mientras que para unos sería el conocimiento

⁷ Una academia en donde, como en gran parte de América Latina, no se favorecen las posiciones abiertamente positivistas debido al bagaje histórico-conceptual de las discusiones desde los setenta sobre la ética, la política y la función de los académicos.

por el conocimiento mismo como forma última y universal de emancipación humana, para los otros académicos el contenido de esta agenda estaría en función de las prioridades de consolidación del movimiento y organizaciones étnicas en un momento determinado y según una correlación de fuerzas concretas. El conocimiento develado/ocultado operaría, entonces, como argumento-instrumento que modificaría u osificaría las relaciones de poder existentes en un momento dado.

Dicha conceptualización, que está en la base de la crítica de los enfoques constructivistas de la etnicidad, desconoce la complejidad y densidad de las imbricaciones de las relaciones entre el conocimiento experto y lo político. Así, por ejemplo, el 'mundo tal cual es' es no sólo un efecto de superficie de la conjugación de las relaciones de saber/poder, sino esencialmente función y condición de la reproducción de las mismas (Mitchell 2000). No hay un 'mundo tal cual es', un referente primordial, esperando a ser descubierto en su pureza por el ojo desnudo y la mano desinteresada de un sujeto trascendental al margen de la historia.⁸ Imaginar dicha posibilidad de describir, explicar o prescribir el 'mundo tal cual es' constituye, sin duda, uno de los más contundentes efectos ideológicos de la ilusión naturalista (Hall 1985: 105).⁹ Como ha sido indicado por Donna Haraway (1988), la ineludible historicidad

⁸ Véase Timothy Mitchell (2000) para una argumentación sobre cómo la separación ontológica entre realidad y representación es constituyente de unas ataduras de relaciones de poder propias de la modernidad.

⁹ En últimas, la discusión más de fondo acá radica en el estatuto ontológico de la realidad. Stuart Hall (1996b) comparte con otros teóricos contemporáneos el planteamiento que la realidad es discursivamente constituida y que es indispensable entender los dispositivos mediante los cuales se produce esta construcción. Más aún, en oposición a los modelos de análisis social que consideran el discurso como una suerte de pseudo-realidad, de epifenómeno social que no sería sino mera quimera sin ningún efecto de realidad, Hall argumenta cómo el discurso es un hecho social no sólo con efectos tan reales como lo es cualquier otra práctica social, sino el necesario mediador de la realidad de cualquier otra práctica social tan aparentemente alejada de lo discursivo como ha pretendido ser lo económico o la tecnología. Al respecto vale la pena citar un extenso pero clarificante pasaje de Ernesto Laclau: "Por 'discurso' no entiendo lo que se refiere al texto en sentido restringido sino al conjunto de fenómenos de la producción social de sentido que constituye a una sociedad como tal. No se trata, pues, de concebir a lo discursivo como constituyendo un nivel, ni siquiera una dimensión de lo social, sino como siendo coextensivo a lo social en cuanto tal. Esto significa, en primer término, que lo discursivo no constituye una superestructura, a que es la condición misma de toda práctica social o, más precisamente, que toda práctica social se constituye como tal en tanto es productora de sentido. Es claro, en consecuencia, que lo no discursivo no se opone a lo discursivo como si se tratase de niveles separados, ya que no hay nada específicamente social que se constituya fuera del campo de lo discursivo" (1985: 39).

y posicionalidad de lo que aparece en un momento dado como conocimiento no significa una apología a un nihilismo epistemológico en el cual el 'mundo tal cual es' constituye el resultado del capricho o del delirio del sujeto. Al contrario, tomar seriamente la historicidad y posicionalidad del conocimiento implica comprender los anudamientos de específicos regímenes de verdad en los cuales emergen las condiciones mismas de posibilidad para esgrimir correspondencias o no de determinadas descripciones, explicaciones o prescripciones con un 'mundo tal cual es'. En otras palabras, renunciando a un sujeto o referente trascendentales, habría que pensar las urdimbres entre conocimiento experto y política desde una 'historia política de la verdad', esto es, "[...] una historia política del conocimiento, de los hechos y el sujeto del conocimiento" (Foucault [1976] 1996: 28).

En consecuencia, la instrumentalización política del conocimiento experto es menos mecánica y más profunda de lo que parecen indicar activistas y académicos. En efecto, es menos mecánica porque en la imagen del conocimiento-herramienta que se instrumentaliza para liberar u oprimir a los 'grupos subalternos' (o a la 'humanidad') se asume que existe una relación directamente proporcional entre conocimiento y agentividad. Así planteado, conocimiento es poder (en el más literal sentido de ser-capaz-de), y el poder produce aquel conocimiento que lo reproduce como tal. Las relaciones entre conocimiento experto y política son más complejas de lo que parecen sugerir estos análisis.

De un lado, al afirmar que el conocimiento experto genera o imposibilita necesariamente y directamente una práctica social o política específica se introduce un doble reduccionismo. Un reduccionismo discursivo en el cual el 'discurso' es erróneamente considerado como una superestructura o un 'estrato' que viene a agregarse a las prácticas sociales obturándolas o apuntalándolas según sea el caso. Esta conceptualización del discurso reproduce una serie de dicotomías cardinales al pensamiento moderno-colonial como son las de realidad/representación, mundo/palabra, materia/idea, cuerpo/mente, etc. (Mignolo 2001, Mitchell 2000). Al contrario, como argumentaba Laclau, el discurso no sólo es en sí mismo una práctica social, sino que en cuanto tal cualquier práctica social es discursivamente constituida. Esto no significa, sin embargo, que lo social es únicamente discurso, pero tampoco que lo discursivo es un suplemento de lo social. Este reduccionismo discursivo es erróneo por otra razón: porque no se puede establecer una identidad entre conocimiento experto y discurso. Establecer esta identidad es negar que el conocimiento experto se entrama con una serie de tecnologías¹⁰ que intervienen en la vida cotidiana de los individuos y las poblaciones.

¹⁰ Entendidas tanto en el sentido restringido como por ejemplo en la tecnociencia (Escobar 1999, Latour 1999), como en el más amplio dado a este concepto por Foucault (1983, 1992).

El otro es un reduccionismo epistémico ya que supone que no sólo es posible conocer (la verdad sobre) el mundo tal cual es, sino que este conocimiento tiene de suyo efectos emancipantes. Este ha sido también uno de los tópicos fundamentales del pensamiento moderno-colonial a través de lo que se ha conocido como la Ilustración (Chatterjee 1997). Desde esta perspectiva, las relaciones entre conocimiento y política se reducen al desvelamiento u ocultamiento de la verdad, a las disputas por la verdad sobre el mundo. Las relaciones entre conocimiento y política ameritan entenderse más bien como los ‘efectos de verdad’¹¹ que se insertan de disímiles maneras en las concepciones del mundo que incluyen lo que Gramsci denominó ‘sentido común’ y ‘hegemonía’. Por lo tanto, si bien es cierto que las concepciones sobre el mundo constituyen los resortes desde los cuales los individuos o colectivos intervienen (o no), ellas no se circunscriben al conocimiento experto ni son garantes de una particular modalidad de intervención.¹²

Así, por ejemplo, la deconstrucción teórica de los esencialismos étnicos, raciales o nacionalistas no significa la mágica desaparición de las prácticas, relaciones e imaginarios sociales esencialistas de la etnicidad, raza o nación. Entre otras cosas, porque estas prácticas, relaciones e imaginarios constituyen poderosos precipitados sociales históricamente anclados y anudados de diversas maneras en el sentido común y formaciones ideológicas que no se diluyen simplemente como consecuencia de los análisis de académicos. De esta manera, aunque los académicos ‘demuestren’ una y otra vez que la etnia, la raza o la nación son arbitrarias (en el sentido de no immanentes a la ‘naturaleza humana’) construcciones históricas, eso

¹¹ Los cuales son resultantes no de la simple correspondencia de un conocimiento con el ‘mundo tal cual es’, sino de lo ‘regímenes de verdad’ como lo ha indicado Foucault ([1984] 1989, 1992).

¹² Que la eficacia del poder demande una suerte de velamiento de sus mecanismos (Bourdieu 1990: 87), no significa que la exposición (en sus connotaciones de poner al descubierto y de presentar ante) desde el conocimiento experto de dicho ejercicio de poder suponga un acto de emancipación o de empoderamiento de aquellos sobre los que se ejerce. La exposición por parte de los académicos de los mecanismos del ejercicio del poder no es condición suficiente ni necesaria para la articulación de los procesos de resistencia y emancipación debido a que la constitución del sujeto político de las transformaciones responde más a procesos de hegemonía y subalternización que a un ‘des-cubrimiento’ de dichos mecanismos. Los efectos de verdad de estos ‘des-cubrimientos’ son más subsumidos a las disputas por la hegemonía que a un trascendente valor intrínseco. Argumentar que existe un necesario efecto emancipante del conocimiento experto responde a una narrativa modernista desde la cual los académicos se imaginan aún en un estatus epistemológico privilegiado desde la que se perfilan las imágenes de intelectual como déspota ilustrado o profeta.

no implica que se diluyan en tanto *hechos sociales* que las constituyen *como si* fueran esenciales, troquelando de esa manera la experiencia y mirada de las gentes. Ya que, como argumentaba Stuart Hall, "es muy tentador caer en la trampa de asumir que porque el esencialismo ha sido deconstruido *teóricamente*, entonces ha sido desplazado *políticamente* [o socialmente, cabría agregar]" (1996f: 249; énfasis en el original).

Por el otro lado, tampoco se puede argumentar que exista una automática y directa 'apropiación' o 'rechazo' por parte de los grupos 'dominantes' o 'subalternizados' de los conocimientos expertos que 'favorezcan' las condiciones de reproducción de su dominación o la confrontación de la misma respectivamente. Argumentar esto implicaría suponer no sólo la unidad de un preconstituido y monolítico sujeto político, sino también su carácter omnisapiente de las condiciones históricas y sociales sobre las que se fundamenta su dominación o sujeción. Como Judith Butler (1990, [1990] 1995) lo muestra para el caso del feminismo, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe ([1985] 2001) para el de la clase, o Stuart Hall ([1989] 1996c, [1992] 1996e) para el de las nuevas etnicidades, las políticas de la identidad no significan la pre-existencia de un unificado y omnisapiente sujeto político. Al contrario, el sujeto político (cualquiera sea éste: 'mujer', 'proletario', 'comunidad negra') es resultado de articulaciones que no están garantizadas por ninguna esencia biológica, por una locación social determinada o por una experiencia histórica trascendente. De ahí que, cuando específicas narrativas del conocimiento experto devienen en objeto de disputa, en argumento para posicionar/socavar ciertas agendas, no es un efecto directo ni necesario del contenido de dichas narrativas sino, antes bien, expresión de las específicas relaciones de fuerza; las cuales, por lo demás, no desaparecen o se consolidan simplemente por la presencia/ausencia de dichas narrativas.¹³

Más aún, suponiendo incluso que pudiera asumirse la pre-existencia del sujeto político monolítico y omnisapiente que articulara automática y directamente el conocimiento experto, cabe preguntarse, siguiendo en ello un conocido artículo de Gayatri Spivak ([1988] 1994), ¿si los subalternos pueden hablar? Como ella lo demuestra, la 'violencia epistémica', asociada al núcleo mismo del 'conocimiento experto', anu-

¹³ La pregunta de fondo, que escapa a los propósitos de este ensayo, refiere a las relaciones entre una ontología histórica (en tanto la localizada y no-esencial co-producción del *ser*, Deleuze 1988), la *política* (como práctica articuladora constituyente de posiciones de sujetos y de subjetividades, Laclau 1985), y el *conocimiento* (en tanto componente y expresión de la construcción de lo real, de lo pensable, de lo deseable).

la posibilidad de una palabra del Otro, de los grupos subalternizados; a no ser aquella que mediatizada por los propios expertos esté enmarcada y domesticada por su discurso que, en consecuencia, ya no es más un discurso desde lo Otro. En ese sentido, mientras que por definición los grupos dominantes hablan, y el conocimiento experto constituye uno de sus idiomas privilegiados, los grupos subalternizados son hablados o, más problemático aun, son 'domesticados' en estos tipos de lenguajes por los grupos dominantes que hablan a su nombre. En este sentido, para Spivak la violencia epistémica constituye una suerte de prosa de la contra-insurgencia.¹⁴

El concepto de 'prosa de la contra-insurgencia' remite al nombre de Ranajit Guha. Por 'prosa de la contra-insurgencia', Guha ([1983] 1994) se refiere a cierto tipo de discursos¹⁵ que atribuyen los actos insurgentes de los grupos subalternos a causas externas a su conciencia como una suerte de instintiva acción refleja, vaciando de esta forma la posibilidad misma de su 'agentividad'. Así, si la prosa de la contra-insurgencia es constituida por aquellos discursos que re-producen el punto de vista oficial mediante categorías de análisis que sólo permiten describir las insurgencias como acciones desordenadas, espontáneas, debidas a pasiones irracionales de hordas a veces manipuladas por un pequeño grupo e intereses ajenos a las mismas; en cambio, para los propósitos de este artículo, uno puede decir que la prosa de la insurgencia correspondería a aquellos discursos que problematizan dicho 'punto de vista oficial', mediante nociones que sacan a la luz la agentividad y la lógica de la resistencia en las acciones de los grupos subalternos.

¹⁴ Así, la relación entre conocimiento experto y resistencia es menos instrumental de lo que se ha supuesto porque las relaciones de dominación no se encuentran en el afuera del conocimiento experto, sino que son constituyentes del mismo. Esto, sin embargo, no significa que las resistencias a los entramados de dominación y sujeción deban constituirse en un afuera del conocimiento experto, sino que las luchas de resistencia deben pasar también por la confrontación no solo de los contenidos, sino también de las modalidades e implícitos constituyentes del conocimiento experto.

¹⁵ En la literatura histórica de las rebeliones campesinas en la India, Guha distingue tres tipos de discursos que "[...] pueden ser descritos como *primarios, secundarios y terciarios* de acuerdo con su aparición en tiempo y su afiliación. Cada uno de ellos es diferenciado de los otros dos por el grado de su formal y/o reconocida (en tanto opuesta a real y/o tácita) identificación con un punto de vista oficial, por la medida de su distancia del evento referido y por la manera en que se distribuyen e integran los diferentes elementos en esta narrativa" ([1983] 1994: 337).

Ahora bien, ¿se podría plantear que los enfoques constructivistas de la etnicidad son una suerte de prosa de la contrainsurgencia? En contraste, ¿podría decirse que aquellos análisis que presentan el esencialismo de las narrativas étnicas de forma literal o como un ‘esencialismo estratégico’ configuran el punto de vista de los subalternos y, en consecuencia, una especie de ‘prosa de la insurgencia’? Mi respuesta sería no sólo una negación para ambas preguntas, sino que habría que plantearse incluso hasta dónde se presentaría una paradójica contrainsurgente prosa de la insurgencia.

No, como respuesta de la primera pregunta, porque tal como ha sido definida una posición constructivista no necesariamente lleva a la negación de la visualización de las agentividades y resistencias propias de las políticas de la etnicidad. Al contrario, las agentividades y resistencias devienen en un importante objeto mismo del análisis, sin tomarlas por sentado como algunos enfoques no constructivistas corren el riesgo de hacerlo. Las problematiza en el sentido de mostrar su historicidad, su no emanancia de un sujeto trascendental, su no necesidad en cuanto a una naturaleza humana o a una indispensable correspondencia entre aspectos o planos de la vida social. También una respuesta negativa para la segunda pregunta porque, como Spivak (1988, 1994) nos recuerda, hablar a nombre de los subalternos es mucho más complejo de lo que quienes esgrimen hacerlo parecen suponer. Representar a los subalternos, en la doble acepción del concepto, como hablar *de* y hablar *por* es imposible desde la violencia epistémica propia del discurso experto. No se puede representar a los subalternos sin la implosión del discurso experto (Beverly 1999). Por eso, aquellos académicos o activistas que sin cuestionar los formatos mismos del discurso experto imaginan hablar a nombre de y desde el lugar de, desconocen la radical disyuntiva indicada por Spivak. Además, al suponer las narrativas esencialistas (ya sea como esencialismo estratégico o no) se corre el riesgo de visualizar agencias y resistencias donde no hay tales o, peor aun, atribuir agencias y resistencias a acciones que constituyen anudamientos de desempoderamientos y consolidación de modalidades de relaciones de dominación.

Paradójicamente, dicho riesgo constituiría el contrainsurgente lado de este tipo de prosa de la insurgencia. Es acá precisamente donde se anclan las más profundas relaciones entre el conocimiento experto y las relaciones de poder. Para Foucault el conocimiento experto, o mejor el saber, constituye ámbitos de visibilidad y decibilidad en los cuales emergen ‘problematizaciones’ específicas (Deleuze 1988). Estas problematizaciones permiten los anudamientos desde los cuales se establecen las prácticas de gubernamentalización propias de la sociedad de normalización donde las ‘poblaciones’ son objeto de una biopolítica

mientras los 'cuerpos' son blanco de una micropolítica individualizante (Foucault 1983, [1984] 1989). Así, al representar desde el saber a los subalternizados, se inscriben órdenes de visibilidades y decibilidades que permiten la estatalización de aspectos, relaciones y prácticas que se habían mantenido en cuanto tales fuera del creciente efecto colonizador y reificador de las tecnologías de normalización y prácticas de gubernamentalización del Estado moderno (Foucault 1990: 308-310).

En cuanto al conocimiento experto se refiere, no hay un afuera de los regímenes de poder/saber desde el cual una pura resistencia de los grupos subalternizados pueda esgrimirse. De ahí que aquella prosa de la insurgencia que, aunque articulada desde el discurso experto, se imagina a sí misma como el punto de vista de los subalternizados no puede dejar de producir un efecto contrainsurgente por su propia mediación. Es precisamente esta paradoja la que lleva Dipesh Chakrabarty (2000) a argumentar que los 'pasados subalternos' escapan a la labor de los historiadores, incluso de aquellos del grupo de estudios subalternos, precisamente porque la constitución de los mismos supone temporalidades y entramados de relaciones que contradicen los propios supuestos y de la *doxa* (a la Bourdieu) sobre la que se edifica la historia como disciplina del conocimiento experto.

Conclusiones

En el epílogo de su libro, Peter Wade indicaba cómo en el surgimiento de comunidad imaginada de la gente negra asociada al modelo étnico: "Está por verse si puede mantenerse este delicado equilibrio entre lo abierto y lo exclusivo, si es posible progresar sin empujar hacia una etnicidad cada vez más exclusivista" (1997: 416). En la literatura académica sobre el tema, existe un virtual consenso en considerar que el momento de articulación de la etnicidad de comunidad negra entre mediados de los ochenta y primera mitad de los noventa ha constituido uno de los más cruciales anudamientos de las políticas de la identidad negra debido al inusitada consolidación organizativa y a la interpeleación generada en una parte significativa de la gente negra en la región del Pacífico y, con menor intensidad, en otras partes de Colombia (c.f. Mosquera, Pardo y Hoffmann 2002, Pardo 2001, Wade 2002). No obstante, a casi dos décadas de iniciado este anudamiento, lo que antes fueron voces aisladas y preguntas al margen se ha ido consolidando como una preocupación nodal por el cerramiento de esta modalidad de etnicidad de comunidad negra. En este sentido, Fernando Urrea y Teodora Hurtado argumentaban que: "[...] para la mayor parte de las poblaciones negras colombianas ya integradas a dinámicas urbanas [...]"

una construcción identitaria étnica sobre el supuesto de una comunidad ancestral es demasiado ajena. Las nuevas etnicidades y sus contenidos pasan por las condiciones de vida y los procesos de individuación/subjetivación urbanos" (2002: 197). De ahí que, como lo indica Odile Hoffmann en un artículo sobre conflictos territoriales y territorialidad de comunidades negras: "[...] la ciudad es ahora el caldo de cultivo de la nueva etnicidad negra. Sin justificación territorial, la *comunidad negra* urbana debe inventar sus propias pautas, fuera de los esquemas elaborados por las organizaciones étnico-territoriales" (2002: 364). La 'ciudadanía étnica' que apela a lo cultural y lo político se perfila entonces como una alternativa a ser explorada y como el crisol desde el cual emergerán las "identidades negras del mañana" (Hoffmann 2002: 366). Por su parte, en un artículo que se detiene a analizar las recientes dinámicas del movimiento negro en Colombia, Mauricio Pardo (2002) sugiere que el 'estilo organizativo' encarnado en un 'modelo federativo' a partir de organizaciones territoriales locales, desde el cual se articularon reclamos territoriales apuntalados "en imágenes de una cultura ambiental sostenible vernácula" (2002:74), se ha extendido a otras áreas del Pacífico colombiano socavando otros estilos organizativos.

Sobre lo que los autores citados llaman la atención es lo que denominaría un 'cerramiento' conceptual y político de la etnicidad. Esto es una suerte de obturación de unos modelos analíticos y de las narrativas y estrategias organizativas en torno a una modalidad específica de etnicidad: aquella que históricamente encarnada en la ACIA. No se puede desconocer la inmensa apertura conceptual y política en su momento producida por esta modalidad de etnicidad (Pardo 2002, Villa 2001). La titulación de cientos de miles de hectáreas por todo la región del Pacífico, la eclosión de organizaciones étnico-territoriales tapizando casi cada río y estero, y la constitución de un sujeto político y de identidad hasta entonces inexistente, son algunos de sus más evidentes logros. No obstante, a casi dos décadas de su gestación, y en mucho debido al entramado institucional que la ha sedimentado, significa un paulatino cerramiento conceptual y político al obturar otras modalidades de etnicidad que no pasen por esta ruralización, pacificalización, exotización y comunalización (Wade 2002).

Como lo planteaba Judith Butler, "si las identidades no son ya más las osificadas premisas de un silogismo político, la política no puede ser entendida como una serie de prácticas derivadas de un interés que se esgrime pertenece a predeterminados sujetos" (1990: 149). Así, antes que recurrir a un 'esencialismo estratégico' (a la Spivak) como alternativa al esencialismo reificante, se hace más sugerente imaginar nuevas políticas de las etnicidades (en plural), desvinculadas de un sujeto étnico predeterminado y trascendental. Para que estas 'nuevas etnicidades' sean

posibles, para desatar cualquier intento de silogismo político fundamentalista, se requiere reconceptualizar las nociones de etnicidad y de políticas de la identidad. En este sentido, los posibles aportes de los enfoques constructivistas radicarían en desanudar conceptualmente los fundamentalismos étnicos como momentos necesarios de apertura teórica y política a la visualización de novedosas etnicidades, que potencien las intervenciones desde grupos subalternizados en la subversión de las relaciones de explotación, dominación y sujetación.

Para el caso colombiano, el silogismo político de la etnicidad de las gentes negras ha sido constituido desde una comunidad negra rural de las áreas ribereñas de la región del Pacífico asociada con prácticas tradicionales de producción a las que corresponden unas formas de territorialidad y autoridad tradicional. No obstante, bajo las actuales condiciones, se hace indispensable desatar este silogismo para imaginar alternativas a lo que pudiera parecer un cerramiento por agotamiento no sólo de las narrativas étnicas de las organizaciones, sino también de los enfoques conceptuales de la etnicidad desplegados por los académicos. Se requiere, entonces, que activistas y académicos imaginen novedosas articulaciones de las etnicidades negras: unas que pasen por las experiencias urbanas, por otras formas de visualizar lo rural, de visualizar el Pacífico, por redefinir las historias, memorias y tradiciones. Etnicidades que politicen prácticas, locaciones y experiencias sociales en aras de precipitar identidades que permitan la confrontación de las disímiles modalidades de poder que pasan por cuerpos y subjetividades.

Referencias citadas

Alonso, Ana María

- 1994 The politics of space, time and substance: state formation, nationalism, and ethnicity. *Annual Review of Anthropology*. (23): 379-405.

Anderson, Benedict

- [1983] 1991 *Imagined communities*. London: Verso.

Arocha, Jaime

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

Balibar, Etienne y Emmanuel Wallerstein

[1988] 1991 *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. London: Verso.

Banks, Marcus

1996 *Ethnicity: Anthropological constructions*. London-New York: Routledge.

Banton, Michael

1983 *Racial and Ethnic Competition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Barth, Frederik

1969 "Introduction". En: Frederik Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*. Berger-London: Universitets Forlaget-George Allen and Unwin.

Beverley, John

1999 *Subalternity and representation. Arguments in cultural theory*. Durham: Duke University Press.

Bourdieu, Pierre

1990 *Sociología y cultura*. México: Grijalbo.

Bhabha, Homi

1994 *The Location of Culture*. New York-London: Routledge.

Briones, Claudia

1998 *La alteridad del "cuarto mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Butler, Judith

1990 *Gender Trouble*. London: Routledge.

[1990] 1995 "Contingent Foundations: Feminism and the question of 'postmodernism'". En: Seyla Benhabib *et al*, *Feminist Contentions: A philosophical exchange*. pp. 35-58. New York : Routledge.

Chakrabarty, Dipesh

2000 *Provincializing Europe. Postcolonial thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.

Chatterjee, Partha

1997 *Our Modernity*. Dakar-Rotterdam: Codesria-Sephis.

Cohen, Abner

[1969] 1996 "Ethnicity and Politics". En: John Hutchinson y Anthony d. Smith (comp.), *Ethnicity*. Oxford Readers. Oxford: Oxford University Press.

Comaroff, John

1996 "Ethnicity, Nationalism, and the Politics of Difference in an Age of Revolution". En: Edwin Wilmsen y Patric McAllister (eds.), *The politics of Difference. Ethnic Premises in a World of Power*. pp. 192-184. Chicago: University of Chicago Press.

Deleuze, Gilles

1988 *Foucault*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Dirks, Nicholas B. Geoff Eley y Sherry B. Ortner. (eds.)

1994 *Culture/Power/History: a Reader in Contemporary Social Theory*. Princeton: Princeton University Press.

Escobar, Arturo

1999 *El Final del Salvaje. Naturaleza, Cultura y Política en la Antropología Contemporánea*. Bogotá: Ican-Cerec.

Foucault, Michel

1992 *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones la Piqueta.

1990 *La vida de los hombres infames*. Madrid: Ediciones la Piqueta.

1983 "The subject and power". En: Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault. Beyond structuralism and hermeneutics*. Segunda edición. Chicago: University of Chicago Press.

[1984] 1989 "The concern for truth". En: *Foucault Live*. New York: Semiotext(e).

[1976] 1996 *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.

Friedemann, Nina S. de

1997 Diálogos Atlánticos: Experiencias de investigación y reflexiones teóricas. *América Negra* (14): 169-178.

Gilroy, Paul

- 2000 *Against Race: Imagining Political Culture beyond the Color Line*. Cambridge: The Belknap Press of the Harvard University Press.

Grossberg, Lawrence

- 1997 *Bringing it Back Home. Essays on Cultural Studies*. Durham: Duke University Press.

Guha, Ranajit

- [1983] 1994 "The prose of counter-insurgency" En: Nicholas Dirks B., Geoff Eley y Sherry B. Ortner. (eds.), *Culture/Power/History: a Reader in Contemporary Social Theory*. pp. 336-371. Princeton: Princeton University Press.

Hall, Stuart

- 1996a "Introduction: Who needs 'identity?'". En: Stuart Hall y Paul Du Gay (ed.). *Questions of Cultural Identity*. pp: 1-17. London: Sage Publications.
- [1986] 1996b "On postmodernism and articulation. An interview with Stuart Hall. Edited by Lawrence Grossberg". En: David Morley y Kuan-Hsing Chen (eds.), *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*. pp: 131-150. London-New York: Routledge.
- [1989] 1996c "New ethnicities". En: David Morley y Kuan-Hsing Chen (eds.), *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*. pp: 441-449. London-New York: Routledge.
- [1986] 1996d "Gramsci's relevance for the study of race and ethnicity". En: David Morley y Kuan-Hsing Chen (eds.), *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*. pp: 411-440. London-New York: Routledge.
- [1992] 1996e "What is 'black' in black popular culture". En: David Morley y Kuan-Hsing Chen (eds.), *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*. pp: 465-475. London-New York: Routledge.
- 1996f "When was 'The post-colonial'? Thinking at the limit". En: Iain Chambers y Lidia Curti (eds.), *The Post-colonial Question*. pp: 242-260. London-New York: Routledge.
- 1985 Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-structuralist Debates. *Critical Studies in Mass Communication*. (2): 91-114.

Haraway, Donna

- 1988 "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective" *Feminist Studies*. 14 (3): 575-599.

Hobsbawm, Eric

- 1983 "The invention of tradition". En: Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press

Hoffmann, Odile

- 2002 "Conflictos territoriales y territorialidad negra: el caso de las comunidades afrocolombianas". En: Claudia Mosquera, Mauricio Pardo y Odile Hoffmann (eds.), *Afrodescendientes en las Américas: trayectorias sociales e identitarias*. pp: 351-368. Bogotá: Universidad Nacional-ICANH-IRD-ILSA
- 2000 "La movilización identitaria y el recurso de la memoria (Nariño, Pacífico colombiano)". En: Cristobal Gnecco y Marta Zambrano (eds.), *Memorias hegemónicas, memorias disidentes*, pp. 97-120. Bogotá: ICANH-Universidad del Cauca.

Khittel, Stefan

- 2001 "Usos de la Historia y la Historiografía por Parte de las ONG y OB de las Comunidades Negras del Chocó". En: Mauricio Pardo (ed.), *Acción Colectiva, Estado y Etnicidad en el Pacífico Colombiano*. pp. 71-94. Bogotá. ICANH – Colciencias.

Laclau, Ernesto

- 1985 "Tesis acerca de la forma hegemónica de la política". En: Julio del Campo (ed.), *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*. pp. 19-44. México: Siglo XXI.

Laclau, Ernesto y Chatal Mouffe

- [1985] 2001 *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.

Latour, Bruno

- 1999 *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge: Harvard University Press.

Mato, Daniel

- 1996 On the Theory, Epistemology and Politics of the Social Construction of 'Cultural Identities' in the Age of Globalization: Introductory Remarks to Ongoing Debates. *Identities* 3(1-2): 61-72.

Maya, Adriana

- 1998 "Demografía histórica de la trata por Cartagena 1533-1810". En: Adriana Maya (ed.), *Los afrocolombianos*. Geografía humana de Colombia Tomo VI. pp. 9-52. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

Mignolo, Walter

- 2001 "Introducción". En: Walter Mignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate contemporáneo*. pp. 9-53. Buenos Aires: Ediciones del Signo- Duke University.

Mitchell, Timothy

- 2000 "The Stage of Modernity". En: Timothy Mitchell (ed.), *Questions of Modernity*. pp. 1-34. Minneapolis: Minnesota.

Morley, David y Kuan-Hsing Chen (eds.)

- 1996 *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*. London-New York: Routledge.

Mosquera, Claudia; Mauricio Pardo y Odile Hoffmann (eds.)

- 2002 *Afrodescendientes en las Américas: trayectorias sociales e identitarias*. Bogotá: Universidad Nacional-ICANH-IRD-ILSA.

Norval, Aletta

- 1996 "Thinking identities: Against a theory of ethnicity". En: Edwin Wilmsen y Patric McAllister (eds.), *The Politics of Difference. Ethnic Premises in a World of Power*. pp. 59-70. Chicago: University of Chicago Press.

Oslender, Ulrich

- 2001 "Black Communities on the Colombian Pacific Coast and the 'Aquatic Space': A Spatial Approach to Social Movement Theory". Tesis de doctorado en geografía. Universidad de Glasgow, Escocia.

Pardo, Mauricio (ed.)

- 2001 *Acción Colectiva, Estado y Etnicidad en el Pacífico Colombiano*. Bogotá: Colciencias-Icanh.

Pardo, Mauricio

- 2002 Entre la autonomía y la institucionalización: Dilemas del movimiento negro colombiano. *Journal of Latin American Anthropology*. 7(2): 60-85.

Poole, Deborah

- 1997 *Vision, race, and modernity. A visual economy of the Andean image world*. New Jersey: Princeton University Press.

Quijano, Anibal

- 2000 "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En: Edgardo Lander (ed.), *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. pp. 201-245. Buenos Aires: Clacso.

Restrepo, Eduardo

- 2002 "Etnicidad sin garantías: Contribuciones de Stuart Hall a los estudios de la etnicidad" Manuscrito publicado como uno de los capítulos del libro: *Teorías contemporáneas de la etnicidad: Stuart Hall y Michel Foucault* (Popayán: Editorial de la Universidad del Cauca, 2004).

Said, Edward

- 1978 *Orientalism*. New York: Vintage Books.

Spivak, Gayatri Chakravorty

- [1988] 1994 "Can the Subaltern Speak?". En: Patrick Williams y Laura Chisman (eds.), *Colonial Discourse and Post-colonial theory. A Reader*. pp: 66-111. New York: Columbia University Press.
- 1988 "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography". En: *In other words: essays in cultural politics*. pp. 197-221. New York: Routledge.

Stoler, Ann Laura

- 1995 *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham: Duke.

Urrea, Fernando y Teodora Hurtado

- 2002 "La construcción de las etnicidades en la sociedad colombiana contemporánea: un caso ejemplar para la discusión sobre etnicidad y grupos raciales". En: Norma Fuller (ed.), *Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades*. pp. 165-199. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Vermeulen, Hans y Cora Govers

- 1997 "From Political Mobilization to the Politics of Consciousness". En: Cora Govers y Hans Vermeulen (eds.), *The Politics of Ethnic Consciousness*. Pp. 1-30. New York: St. Martin's Press.

Villa, William

- 2001 "La sociedad negra del Chocó: identidad y movimientos sociales". En: Mauricio Pardo (ed.), *Acción Colectiva, Estado y Etnicidad en el Pacífico Colombiano*. pp. 207-228. Bogotá: Colciencias-Icanh.

Wade, Peter (ed.)

- 2002 Introduction: The Colombian Pacific in perspective. *The Journal of Latin American Anthropology*. Black identity and social movements in Latin America: Colombian Pacific Region. 7(2): 2-33.
- 1999 "Trabajando con la cultura: grupos de rap e identidad negra en Cali". En: Juana Camacho y Eduardo Restrepo (eds.), *De montes, ríos y ciudades: Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. pp. 263-286. Bogotá: Natura-Ecofondo-Icanh.
- 1997 *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes.

Wouters, Mieke

- 2001 "Derechos Étnicos bajo Fuego: El Movimiento Campesino Negro frente a la Presión de Grupos Armados en el Chocó". En: Mauricio Pardo (ed.), *Acción Colectiva, Estado y Etnicidad en el Pacífico Colombiano*. pp 259-285. Bogotá. ICANH – Colciencias.

Yeros, Paris

- 1999 "Towards a normative theory of ethnicity: Reflections on the Politics of Constructivism". En: Paris Yeros (ed.), *Ethnicity and Nationalism in Africa. Constructivist Reflections and Contemporary Politics*. pp 101-131. New York: St. Martin's Press.

Biopolítica y alteridad: dilemas de la etnización de las colombias negras

"El pensamiento crítico es, en última instancia, el de una crítica sin garantías"

Walter Dignolo (2002a:40).

Que la comunidad negra en Colombia sea representada como un grupo étnico no es gratuito. Responde a un proceso del último cuarto del siglo XX que puede ser denominado como 'etnización'.¹ De forma general y esquemática, en este proceso de etnización de la comunidad negra se pueden identificar cuatro fases principales.

La primera se inicia hacia la primera mitad de los años ochenta en el curso medio de uno de los ríos más importantes de la región del Pacífico colombiano.² El río Atrato fue el escenario donde, debido a la confluencia

¹ Por etnización entiendo, en general, el proceso mediante el cual una o varias poblaciones son imaginadas como una comunidad étnica. Este continuo y conflictivo proceso incluye la configuración de un campo discursivo y de visibilidades desde el cual se constituye el sujeto de la etnicidad. Igualmente, demanda una serie de mediaciones desde las cuales se hace posible no sólo el campo discursivo y de visibilidades, sino también las modalidades organizativas que se instauran en nombre de la comunidad étnica. Por último, pero no menos relevante, este proceso se asocia a la destilación del conjunto de subjetividades correspondientes.

² Esta región, que cubre la franja más occidental del país desde la frontera norte con Panamá hasta el extremo sur en los límites con el Ecuador, cuenta con una amplia mayoría de población afrodescendiente.

de unas condiciones específicas, se destiló por primera vez una noción y estrategia organizativa de las poblaciones campesinas negras como grupo étnico. Esta noción y estrategia organizativa respondían a la creciente amenaza de despojo de las tierras habitadas por estas poblaciones durante varias generaciones, a manos de un Estado que desconocía su presencia. Este desconocimiento se daba mediante la declaración de gran parte de la región del Pacífico como ‘zonas baldías’ (esto es, pertenecientes a la ‘nación’) y, por tanto, eran otorgadas concesiones o permisos de explotación de sus recursos forestales y mineros a compañías foráneas. También, como consecuencia de un febril y exitoso movimiento organizativo de las comunidades indígenas en el país en su conjunto y en la región en particular, las poblaciones indígenas lograron la titulación de significativas extensiones en el Pacífico bajo la modalidad de resguardo.³ Para principios de los ochenta la situación se hizo insostenible para las poblaciones campesinas negras. Hasta ese entonces habían desarrollado como estrategia el abrir nuevas fronteras de colonización, pero dicha posibilidad se había cerrado debido a que ya estaban copadas las áreas disponibles.

Otro factor que confluó fue la presencia en esta región del Pacífico de órdenes religiosas foráneas con la modalidad de misión, con una clara agenda de propiciar organizaciones de base y con una sensibilidad al discurso etnicista. Desde principios de los años ochenta, estos grupos de misioneros habían apuntalado el proceso de gestación y consolidación de las organizaciones indígenas en el área. Dicha labor misional entre grupos indígenas y campesinos negros, fue en gran parte la que permitió establecer puentes y conexiones entre ambas experiencias en la región. Así, el discurso organizativo de los campesinos negros sigue en mucho los logros y ejemplos de las organizaciones indígenas. En este sentido, los comités cristianos de base del curso medio del Atrato fueron los cimientos sobre los que se originó la Asociación Campesina Integral del Atrato (ACIA) hacia mediados de los ochenta. La ACIA constituye sin duda la primera organización en Colombia (y quizás en América) que define la comunidad negra como un grupo étnico, esto es, en términos del derecho a la diferencia cultural de una comunidad definida desde su ancestralidad y alteridad.

Por último, pero no menos importante, el discurso que permite pensar a los campesinos negros desde una perspectiva étnica, se alimentó de las contribuciones de un sinnúmero de ‘expertos’ (antropólogos, ecónomos agrícolas, agrónomos, ingenieros, etc.). Estos ‘expertos’ trabajaron en la zona durante los ochenta en un proyecto de desarrollo rural resultante de

³ El resguardo fue una figura administrativa colonial, semejante al ejido en México, que ha sido rescatada y reivindicada por el movimiento indígena en tanto constituye una modalidad de relativa autonomía territorial y política al margen de los imperativos del mercado y del Estado central.

la cooperación técnica internacional (entre el gobierno holandés y el colombiano). Este proyecto efectuó un número importante de investigaciones no sólo sobre las condiciones de los suelos y ecosistemas del área, sino también sobre los modelos productivos y dinámicas sociales de los campesinos negros. Es a la luz de estas investigaciones, que la estereotipia social de los campesinos negros como 'atrasados', 'irracionales' y 'perezosos', se problematiza sustancialmente presentándolos más bien como los portadores de complejos modelos productivos que aprovechaban diferencialmente los disímiles nichos del ecosistema, lo cual demandaba un detallado conocimiento del mismo y una exitosa adaptación, sin destruirlo. Estas representaciones de unas comunidades campesinas conocedoras de su entorno, con unas prácticas tradicionales de producción y unos sistemas de propiedad y racionalidad económica, como expresiones de su exitosa adaptación a los ecosistemas de la región, fueron fundamentales en la gestación de las narrativas y estrategias organizativas que llevaron a imaginar por vez primera a las comunidades negras como un grupo étnico. Esto llevó a demandar frente al Estado colombiano el reconocimiento de ciertos derechos como la titulación colectiva de los bosques del área del medio Atrato.

La segunda fase del proceso de etnización de la comunidad negra en Colombia se asocia a la Constitución Política de 1991, pasando así de lo local al escenario nacional. La Constitución de 1991 reemplazó la casi centenaria Constitución de 1886, en la cual la nación colombiana era definida por el proyecto decimonónico de una sola lengua, una sola religión y una sola cultura. La élite política eurodescendiente de aquel entonces imaginaba la fundación de la ciudadanía y de la nación en un proyecto que anclado en el ideario de la Ilustración eurocentrado pretendía una homogeneidad cultural que se superponía con el imaginario del progreso y "la civilización", encarnados en el castellano y la religión católica. Desde esta perspectiva, los indígenas que habitaban en el territorio colombiano eran expresiones de estadios atrasados en el proceso civilizatorio y, en consecuencia, constituían una suerte de aún-no-ciudadanos, hasta tanto fueran redimidos de su condición de salvajismo. La alteridad cultural, entonces, no tenía lugar como tal en el proyecto de construcción de nación. Si 'desafortunadamente' existía, se la pensaba como una condición provisional de los sectores más atrasados de la población que les hacía unos aún-no-ciudadanos especiales, a los cuales el Estado debería auxiliar en aras de transformarlos. En esta economía política de la alteridad, indios y negros estaban diferencialmente localizados (Wade 1997). Mientras los primeros encarnaban fácilmente los imaginarios de una irreductible alteridad, los negros estaban comparativamente más cercanos a quienes imaginaban aquel proyecto de nación subyacente en la Constitución de 1886. Obviamente, había gradientes al interior de estas categorías, estableciéndose una distancia o cercanía en función de aspectos lingüísticos, geográficos, religiosos y culturales.

La Constitución de 1991 es la punta del iceberg de un proceso social y político mucho más general que no se puede circunscribir al plano jurídico ni al institucional. En cuanto a la etnización de comunidad negra, se pueden diferenciar tres momentos en donde la Asamblea Nacional Constituyente (ANC) ocupa un lugar destacado. El primer momento sería el de la pre-ANC, iniciado y estimulado con la convocatoria a la ANC; durante este momento se dieron discusiones en múltiples lugares del país con la intención de definir no sólo los candidatos negros, sino también cuáles serían los términos de los derechos específicos de la gente negra que deberían ser contemplados en la nueva Constitución. En este momento nace la Coordinadora de Comunidades Negras. El segundo momento comprende el período de las sesiones de la Asamblea Nacional Constituyente. Dado que ningún candidato negro fue elegido, se realizaron incontables actividades en aras de poder concretar derechos de las comunidades negras en la Constitución, a través de los representantes indígenas que habían sido elegidos. Algunas actividades fueron marchas en Bogotá, campañas de presión como la del 'telegrama negro' o la toma pacífica de entidades públicas en diferentes partes del país, así como el asesoramiento a algunos constituyentes. Con la sanción del Artículo Transitorio 55 (AT 55), casi al cierre de la Asamblea Nacional Constituyente, se culmina este momento abriendo un importante capítulo en el proceso de etnización de la comunidad negra. El tercer momento está ligado al funcionamiento de la Comisión Especial para Comunidades Negras (CECN) que contemplaba el AT 55, la cual debía redactar un texto de ley que desarrolla dicho Artículo. Compuesta por representantes de las comunidades negras, funcionarios de las instituciones gubernamentales involucradas y algunos académicos, en esta CECN se definieron los términos concretos de la etnicidad de comunidad negra y sus derechos territoriales, económicos, políticos y culturales. Después de meses de discusión en la CECN, apuntalados en un intenso trabajo de las organizaciones locales y regionales, fue sancionada la Ley 70 de 1993. Como ha sido señalado (Villa 1998, Wade 1996), en la Ley 70 prevaleció el discurso gestado en la segunda mitad de los ochenta en el medio Atrato.

La tercera fase del proceso de etnización de la comunidad negra está definida por la operativización de los componentes sustantivos de la Ley 70 de 1993, y por la articulación de un proyecto organizativo con pretensiones de alcance nacional basado en los derechos étnicos y en la diferencia cultural de comunidad negra. En términos organizativos, en esta fase se constituye el Proceso de Comunidades Negras (PCN). El Proceso, como de manera abreviada se habla del PCN, nació como tal en la Tercera Asamblea de Comunidades Negras, en Puerto Tejada (Grueso 1994). El PCN se constituyó en una red de organizaciones que, aunque principalmente ancladas en el Pacífico colombiano, busca-

ba consolidar una propuesta para la comunidad negra nacional. Antes que argumentar en términos de la igualdad de derechos y en la discriminación sufrida, como lo habían venido planteando organizaciones como el Movimiento Nacional Cimarrón, el PCN encarnaba una agenda de carácter étnico cuyo énfasis se realizaba en la alteridad cultural y en el derecho a la diferencia (Grueso, Rosero y Escobar 1998).

No sólo por su etiología sino también por los procesos de difusión desprendidos de la misma, la Ley 70 de 1993 deviene en el eje desde el cual se despliegan los esfuerzos organizativos existentes. Vista por muchos sectores como una auténtica conquista de las organizaciones de comunidades negras, la Ley 70 de 1993 empezó a ser difundida masivamente, de forma especial, pero no únicamente, en el Pacífico colombiano. Para difundir los contenidos e implicaciones de la Ley, se organizaron cientos de talleres y se diseñó una infinidad de materiales audiovisuales y escritos. Quienes hasta entonces no habían oído de las organizaciones de comunidad negra, de sus líderes, de su territorio, historia, identidad y prácticas tradicionales, pronto se encontraron frente a este novedoso discurso. Donde no habían sido aún articuladas, surgieron múltiples organizaciones étnico-territoriales o étnico-culturales. De ahí que esta fase pueda ser considerada como la de la pedagogía de la alteridad. La etnización de la comunidad negra devino en un hecho social y político sin precedentes, en una verdad de a puño. No es gratuito que el énfasis de este periodo radicara en la reglamentación del capítulo III de la Ley 70, lo que llevó a la consolidación de la figura de los consejos comunitarios y de la posterior titulación de las tierras colectivas de comunidades negras en la región del Pacífico. La urgencia era la titulación, ante la arremetida del capital y la paulatina consolidación del Pacífico como un despiadado escenario de disputa militar entre múltiples actores armados asociados al cultivo, procesamiento y exportación de narcóticos o como espacios claves en la geopolítica de la guerra.

Igualmente, los líderes operativizaron aquellos articulados de la Ley en aras de construir las condiciones de posibilidad del novedoso sujeto político étnico de comunidad negra. Las corporaciones regionales, los programas y proyectos del gobierno o de cooperación técnica internacional (sobre todo aquellos dirigidos al Pacífico colombiano), las ONG ambientalistas y de trabajo comunitario e instancias estatales (nacionales, regionales o locales), entre otras, encontraron (a veces en contra de su voluntad, otras como sus bienvenidos aliados) en los representantes de las organizaciones étnicas un interlocutor con asidero jurídico e identidad específica que tenían potestad sobre aspectos relevantes de las comunidades de base. Algunos agentes del capital local y políticos convencionales percibieron este empoderamiento como una amenaza a sus intereses inmediatos y mediatos, sobre todo en la región del Pacífi-

co donde el discurso abiertamente ambientalista y etnicista se oponía con mayor o menor intensidad a los 'tradicionales' modelos extractivos y clientelistas, desde los cuales se reproducían unos y otros.

La cuarta y última fase es marcada por una eclosión de lo local, asociada en algunas regiones a la fragmentación o desaparición de estrategias organizativas de carácter regional consolidadas en la fase inmediatamente anterior. Igualmente, la consolidación de las dinámicas de la guerra y el avance de los cultivos, procesamiento y exportación de narcóticos cambiaron los términos del ejercicio territorial de las organizaciones en la región del Pacífico colombiano. Finalmente, el imaginario político étnico de comunidad negra, anclado en las comunidades rurales ribereñas del Pacífico, empieza a ser sistemáticamente confrontado con unas realidades urbanas, de desplazamiento de poblaciones y de pluralidad de experiencias, que demanda re-inventar en aspectos sustantivos el sujeto político de la etnicidad afrocolombiana.

Con la consolidación de los consejos comunitarios, a partir de la reglamentación del decreto 1745 de 1995 (que desarrolla el capítulo III de la Ley 70 del 93), las organizaciones étnico-territoriales o étnico-culturales federadas y ancladas en los ríos se enfrentaron ante nuevas dinámicas y tensiones. Estas llevan, en algunos casos como el de Palenque de Nariño, a la disolución de esta organización, de carácter regional-departamental, en redes de organizaciones más zonales y restringidas, pero ávidas de asumir los efectos del proceso de empoderamiento desde lo local sin mediaciones de otro nivel que eran percibidas como limitadoras y paralizantes a los ojos de algunos líderes locales. La 'dirigencia histórica' que estuvo al frente de las negociaciones de la Constituyente, de la Comisión Especial y reglamentación de la Ley 70 del 93 fue desplazada en ciertos lugares por otros líderes, no siempre con el capital político y la perspectiva más regional o nacional de aquellos. En otras regiones, estas organizaciones federadas de orden regional se mantuvieron con parte considerable de esta "dirigencia histórica", como en el caso del Valle del Cauca, pero siempre con la emergencia de consejos comunitarios que no respondían a procesos organizativos como los del PCN.⁴

Aunque desde mediados de los noventa las disputas militares y la violencia ya había impactado la parte norte del Pacífico colombiano, es sólo hasta los últimos años de la década del noventa que la región del Pacífico se consolida como escenario del conflicto armado y de posi-

⁴ Cabe anotar que, en mucho como respuesta a este posicionamiento de lo local, en los últimos años ha habido un intento por configurar nuevamente una dinámica organizativa enmarcada en lo nacional como lo es la Primera Asamblea Nacional Afrocolombiana celebrada en el segundo semestre de 2002.

cionamiento del cultivo, procesamiento y tráfico de drogas (Agudelo 2001, Almario 2002, Wouters 2001).⁵ Esto ha estado asociado al flujo de poblaciones del interior del país y al regreso de aquellos que se habían ido a regiones como el Putumayo, atraídos por la bonanza coquera. Así, las condiciones de posibilidad y reproducción del ejercicio territorial, contempladas en instrumentos como la Ley 70, se han quedado cada vez más cortas ante las vías de hecho que los actores armados y los nuevos agentes del narcotráfico han posicionado, implicando no en pocos casos el desplazamiento (o inmovilidad) forzado de poblaciones locales. John Antón Sánchez (2003) denomina a estas transformaciones como una ‘contra-revolución étnica’, mientras que Arturo Escobar (2004) argumenta que deben ser analizadas con el último y más efectivo envío del proyecto moderno andino-eurocentrado sobre la región y sus poblaciones.

Para abordar las articulaciones entre biopolítica y alteridad en la etnización de la comunidad negra, gruesamente esbozada en los párrafos anteriores, es pertinente empezar por establecer una serie de distinciones entre categorías que tienden a superponerse; tales como las de multiculturalidad, multiculturalismo e interculturalidad.

Multiculturalidad, (meta)cultura, multiculturalismo e interculturalidad

Una distinción analítica inicial es necesaria entre multiculturalidad y multiculturalismo. Multiculturalidad refiere a una condición de hecho de aquellos cuerpos sociales que, de diversas maneras, incluyen en su seno múltiples horizontes culturales. Es una situación en la cual confluyen diferentes entramados culturales en un cuerpo social, independientemente de que exista un reconocimiento jurídico o político de esta multiplicidad cultural. En este sentido, desde sus albores mismos, lo que denominamos ‘sociedad colombiana’ ha sido multicultural. El multiculturalismo, en cambio, se refiere a la serie de políticas que en el seno de una sociedad determinada se despliegan en el plano del derecho en aras de apuntalar o no determinadas articulaciones de la multiculturalidad. Así, sólo con la Constitución Política de 1991 se da el piso jurídico sistemático para el multiculturalismo como política de Estado. En pocas palabras, la multiculturalidad es un hecho social, mientras que el multiculturalismo es un hecho de orden jurídico y político.

⁵ Estos cultivos, procesamiento y tráfico datan, al menos, de los años ochenta (en zonas como los ríos Satinga y Sanquianga), pero las dimensiones y efectos para la región y sus poblaciones se había mantenido marginales.

No todas las sociedades y tiempos ‘experimentan’ la condición de multiculturalidad de la misma forma. Han existido situaciones donde gran variedad de horizontes culturales confluyen en un espacio social determinado de manera abierta y en disímiles planos, hasta aquellas donde sólo unos pocos horizontes confluyen esporádicamente en condiciones explícitamente reguladas por las prácticas sociales. En años más recientes, los antropólogos nos han enseñado que realmente son más bien pocas aquellas sociedades que podríamos caracterizar como estrictamente monoculturales; y muchas de las que los antropólogos convencionales describieron como tales fueron, en gran parte, un efecto de la imaginación antropológica atrincherada en categorías homogeneizantes y exotizantes (Rosaldo 1991).

El concepto de cultura no es tan sencillo como a primera vista parece. El hecho que periodistas, políticos, activistas o académicos lo mencionen reiterativamente no garantiza su transparencia ni trascendencia. Para los antropólogos, por ejemplo, la cultura ha sido siempre un concepto/objeto de disputa (García Canclini 1991, Marcus y Fischer 2000). Incluso, alguna vez alguien burlescamente dijo que había tantos conceptos antropológicos de cultura, como antropólogos en el mundo. Esta multiplicidad de nociones podría argüirse aún más fácilmente para quienes, no siendo antropólogos, recurren al concepto en su narrativa de un suceso, así como para quienes lo utilizan en la articulación de una normatividad sobre el mundo o en su confrontación. Mi argumento, sin embargo, no es simplemente la trivial constatación de que hay una polisemia inmanente a los usos del concepto de cultura. Menos aún pretendo sustentar que existe un concepto de cultura epistémico o políticamente privilegiado sobre los demás ni que, desde un relativismo ingenuo, se pueda correctamente afirmar que todos son igualmente válidos.

Mi argumento es, más bien, recogiendo la propuesta de Claudia Briones (1998), que debemos pensar la categoría de cultura desde una perspectiva (meta)cultural. Esto es, que lo que en un momento histórico es considerado como ‘cultura’, constituye una articulación contingente asociada a un régimen de verdad que establece no sólo una distinción entre lo que es cultural de lo que no lo es, sino también de que aparece como diacrítico de la diferencia o la mismidad cultural. Este régimen de verdad se corresponde con relaciones de saber y de poder específicas en una lucha permanente por la hegemonía, entendiendo esta última menos como la dominación crasa y más como el espacio de articulación que define los términos mismos desde los que se piensa y disputa sobre el mundo. En este sentido, Claudia Briones es clara al argumentar que:

"[...] la cultura no se limita a lo que la gente hace y cómo lo hace, ni a la dimensión política de la producción de prácti-

cas y significados alternativos. Antes bien, es un proceso social de significación que, en su mismo hacerse, va generando su propia metacultura [...], su propio 'régimen de verdad' acerca de lo que es cultural y no lo es" (1998:6-7).

Esta noción de (meta)cultura permite evitar los riesgos de las naturalizaciones o anacronismos posiblemente ligados a la noción de multiculturalidad propuesta unos párrafos más arriba. Así, la multiculturalidad no puede ser entendida como la co-presencia de entidades culturales existentes de antemano en su irreductible diferencia cual entes transhistóricos definidos de una vez y para siempre. Más bien, la multiculturalidad debe entenderse como la emergencia de la diferencia y mismidad puntuada de cultural en regímenes de verdad y de experiencia en contextos sociales y situaciones concretos, objeto de disputas y disensos. La cultura y la multiculturalidad deben ser historizadas y eventualizadas; de ahí la relevancia de la categoría de (meta)cultura.

Por su parte, el término de multiculturalismo puede operar en diferentes contextos y articularse de diversas formas. No existe un solo multiculturalismo, sino varios y hasta inconmensurables concepciones y materializaciones del mismo. Identificar los diferentes multiculturalismos y sus inflexiones es una labor tanto intelectual como política. Muchos (falsos) dilemas políticos tienen su origen en confundir conceptualmente en el término multiculturalismo proyectos políticos disímiles y hasta contradictorios. Elaborando la propuesta de Stuart Hall (2000:210), y sin buscar agotar los posibles matices, para los propósitos de este artículo establecería las siguientes distinciones analíticas:

- *Multiculturalismo conservador*: Este pretende fagocitar las diferencias culturales marginalizadas en un horizonte cultural dominante que se asume como el paradigma naturalizado y normalizado de la 'mayoría'. En una expresión extrema de este multiculturalismo conservador se desarrollan políticas que, por acción y omisión, buscan socavar las condiciones de existencia y de posibilidad de la multiculturalidad.
- *Multiculturalismo liberal*. Su estrategia consiste en escindir lo social en un orden de lo público donde operaría el individuo como ciudadano racional, homogéneo y universal, dejando al orden de lo privado las manifestaciones culturales particularistas que son toleradas mientras no interrumpen la esfera de lo público. El multiculturalismo liberal supone un ciudadano abstracto universal y a-cultural en tanto es un individuo racional y 'libre' de las ataduras 'premodernas', culturalistas, etnicistas, religiosas, comunitaristas, etc., como el legítimo sujeto de derecho y fuente elemental constituyente del poder político. Las particularidades

culturales no sólo son aislables y expresables en 'lo privado', como otros tantos 'gustos' de los individuos, sino que también son agregados o suplementos que por definición no pertenecen como tales al orden de lo político ni de la ciudadanía.

- *Multiculturalismo neo-liberal.* Anclado en los principios del liberalismo clásico, supone una deificación (de la tiranía) del 'mercado' como principio regulador de lo político y lo social. Así, se correspondería a lo que Stuart Hall denomina multiculturalismo comercial, ya que "[...] supone que si la diversidad del individuo de las diferentes comunidades es reconocida en el mercado, entonces los problemas de la diferencia cultural serán solucionados (*dis-solved*) a través del consumo privado sin ninguna necesidad de la redistribución del poder y los recursos" (2000:210). En el predicamento neo-liberal (aunque no necesariamente en su práctica), el lugar del Estado es cada vez más marginal y circunscrito a garantizar las condiciones de acumulación ampliada del capital. De ahí que la diferencia cultural es agenciada en tanto garante y condición de posibilidad de la mayor movilidad del capital, en aras de una reproducción ampliada del mismo.
- *Multiculturalismo formal comunitarista.* Es aquel que "[...] formalmente asume las diferencias entre grupos en líneas culturales y acuerda derechos-grupales para las diferentes comunidades en un orden político más comunal o comunitarista" (Hall 2000:210).

Como es apenas obvio, en los sistemas políticos concretos lo que existen son diferentes amalgamas de dos o varios de estos tipos de multiculturalismo dependiendo de la correlación de fuerzas de los disímiles actores políticos en un momento determinado. Más aún, mientras que una constitución política de un país puede estar inspirada en un tipo de multiculturalismo pluralista, en la práctica algunas de las instituciones, proyectos y programas de gobierno se pueden inscribir más en un multiculturalismo neoliberal o hasta conservador. Aquí, como en muchas otras esferas de lo humano, las contradicciones e inconsistencias son más la norma que la excepción. Cabe anotar, además, que estas amalgamas no operan de la misma forma en la constelación contemporánea de Estados.

Ahora bien, es importante, teórica y políticamente, diferenciar los multiculturalismos (y sus inscripciones concretas en sistemas políticos dados) de la interculturalidad. Desde autores como Catherine Walsh (2001, 2002) o Walter Mignolo (2002b), la interculturalidad se presenta como un proyecto que cuestiona los diversos multiculturalismos, pues-

to que considera que se quedan en la búsqueda de una especie de reconocimiento y de celebración banalizante de una diferencia cultural por una entidad o lugar que se imagina por fuera de los particularismos, en tanto se supone como universal. De ahí que:

"Más que apelar a una tolerancia del otro, la interculturalidad [...] busca desarrollar una interacción entre personas, conocimientos y prácticas culturalmente diferentes; una interacción que reconoce y parte de las asimetrías sociales, económicas, políticas y de poder y de las condiciones institucionales para que el 'otro' pueda ser considerado como sujeto con identidad, diferencia y agencia [...] se trata de impulsar activamente procesos de intercambio que, por medio de mediaciones sociales, políticas y comunicativas, permitan construir espacios de encuentro, diálogo y asociación entre seres y saberes, sentidos y prácticas distintos" (Walsh 2002:205).

La interculturalidad no se circunscribe al reconocimiento por parte de un Estado o una sociedad nacional de unos particularismos culturalistas. La interculturalidad se inscribe en otro registro, en uno que "[...] tiene una connotación [...] contra-hegemónica y de transformación tanto de las relaciones sociales entre los diversos sectores que constituyen al país, como de las estructuras e instituciones públicas" (Walsh 2001:134). En el plano epistemológico la interculturalidad apunta a revertir los mecanismos que han subalternizado ciertos conocimientos marcándolos como folclore o étnicos, en nombre de un conocimiento que se asume como universal. Por tanto, "[...] la interculturalidad no es solo el 'estar' juntos sino el aceptar la diversidad del 'ser' en sus necesidades, opiniones, deseos, conocimiento, perspectiva, etc." (Mignolo 2002a: 25). En este sentido, la interculturalidad busca la pluri-versalidad antes que la uni-versalidad, teniendo en consideración las múltiples relaciones de poder que posicionan globalmente unos particulares naturalizándolos como 'universales'. Una pluri-versalidad que asume seriamente las problemáticas de la diferencia y la historicidad de la misma. "Emerge así un pensamiento en y de la diferencia colonial que postula la diversidad (la diferencia epistémica como proyecto universal) y ya no la búsqueda de nuevos universales abstractos de derecha o izquierda [...]" (Mignolo 2001:18).

Articulaciones de las políticas de la alteridad y estrategias de otrerización

Aunque, como explicaba anteriormente, antes que un multiculturalismo en singular es más acertado pensar en multiculturalismos en plural (en sus antagonismos, en términos de las agendas políticas que los constituyen, y amalgamas en términos de sus concreciones), parece que en las tres últimas

décadas hemos asistido a un proceso de consolidación de lo que podríamos denominar el *multiculturalismo como un hecho social global*. Es decir, el imaginario social, teórico y político contemporáneo se encuentra cada vez más interpelado por la constitución de sujetos y subjetividades políticas, así como de novedosos objetos de prácticas gubernamentales, a partir de las luchas por la diferencia cultural puntuadas por la etnicidad. De ahí que este multiculturalismo como hecho social global responde a un régimen de verdad particular, a una (meta)cultura, que imagina la diferencia cultural de una manera muy particular: el otro-étnico. Un otro-étnico constituido en mucho como efecto de la operación de dicho régimen de verdad. El multiculturalismo como hecho social global se encuentra estrechamente ligado a las políticas de la diferencia de lo que Walter Mignolo (2002b) denomina como 'colonialidad global' o Arturo Escobar (2004) ha propuesto recientemente como el 'más allá del Tercer Mundo'.⁶ Ahora bien, estas políticas de la diferencia no emergen de la nada, sino que se conectan de múltiples formas con articulaciones de alteridad que las han precedido. En términos analíticos, propongo distinguir tres grandes articulaciones de la alteridad, las cuales se corresponderían con el colonialismo, el desarrollismo y la globalización neoliberal respectivamente.

Para abordar la primera articulación de la alteridad asociada al colonialismo, contamos con las indicaciones ofrecidas por la seminal obra de Edward Said *Orientalismo*. Inspirado en los planteamientos de Michel Foucault, Said argumenta que el orientalismo debe ser analizado como un régimen discursivo.⁷ En tanto régimen discursivo, el orientalismo ha constituido a oriente como un objeto de saber estrechamente asociado a la reproducción de determinadas relaciones de poder entre Europa y lo que se denomina como oriente. Así, oriente existe en tanto construcción epistémica, pero también en tanto encarnación de relaciones de dominación, de jerarquía y autoridad, específicamente coloniales.

⁶ En una argumentación paralela podemos encontrar a •iek (1997) cuando plantea que el multiculturalismo responde a una lógica del capitalismo global contemporáneo.

⁷ Said considera crucial este 'giro discursivo' en el análisis, ya que: "[...] sin examinar el orientalismo como discurso posiblemente no logremos entender la disciplina inmensamente sistemática de la cual se valió la cultura europea para manejar —e incluso crear— política, sociológica, ideológica, científica e imaginativamente a oriente durante el período posterior a la Ilustración" (Said 1978:3). Argumentar que el orientalismo debe ser analizado como un régimen discursivo no significa que "[...] Oriente sea *esencialmente* una idea, o una creación sin correspondencia con la realidad" (Said 1978:5). Antes que una separación tajante entre ideas y realidad, el análisis de Said evidencia cómo la realidad es discursivamente constituida y, por tanto, la forma como pensamos el mundo produce efectos sobre el mismo.

Con su análisis del orientalismo, Said cuestiona las tendencias que han naturalizado o esencializado a oriente. Esto es, para Said (1978:4) oriente debe ser considerado como un producto histórico asociado a relaciones y discursos específicos que lo han constituido como objeto de la imaginación occidental y de sus prácticas de dominación coloniales. Este énfasis en la dimensión histórica implica una problematización metodológica al ‘realismo ingenuo’ que asume a oriente como un objeto existente ‘afuera en el mundo’ que puede ser fácilmente localizado en un lugar y asociado así a unas gentes, instituciones, textos, sociedades y culturas. Desde la perspectiva de Said, el orientalismo es una modalidad de pensamiento que establece una distinción epistémica y ontológica radical entre oriente y occidente. En este sentido, el orientalismo amerita entenderse como una estrategia de oterización de oriente y lo oriental. Esta estrategia de oterización supone una alteridad esencial constitutiva de oriente. Ahora bien, esta estrategia de oterización no sólo se limita a establecer una diferencia esencial, irreductible e insalvable, sino que también establece una jerarquía que pone a occidente en la cúspide. Así, el orientalismo debe ser analizado como una estrategia de oterización en la cual se produce a oriente en su radical diferencia, homogeneidad e inferioridad en tanto objeto de conocimiento y dominación colonial. En síntesis, el análisis de Said del orientalismo como estrategia de oterización busca entender cómo ciertas representaciones constituyen a oriente no sólo como objeto del pensamiento occidental, sino también de sus prácticas de dominación. El trabajo de Said nos permite argumentar que el orientalismo es un caso particular de la primera modalidad de articulación de la alteridad radical propia del colonialismo. Los estudios de Timothy Mitchell (2000) para Egipto, de V. Y. Mudimbe (1988) para África, de Aníbal Quijano (2000) para América y de Ann Stoler (1995, 2002) para las colonias holandesas, evidencian cómo la estrategia de oterización analizada por Said opera también en otros contextos y escalas del colonialismo.

La segunda articulación de la alteridad se produce en el contexto de la invención del (sub)desarrollo y del paulatino desplome del grueso de los regímenes colonialistas en África y Asia. Para comprender esta articulación de la alteridad es iluminador el análisis elaborado por el antropólogo colombiano Arturo Escobar (1998) en su libro *La Invención del Tercer Mundo*. Es importante iniciar anotando que Escobar ha realizado un movimiento analítico similar al de Edward Said en relación con (sub)desarrollo y al Tercer Mundo. Este paralelo sugiere la existencia de procesos análogos que subyacen en la invención/intervención de oriente por el orientalismo de un lado y, de otro lado, del subdesarrollado Tercer Mundo por el aparato del desarrollo. En ambos casos, una formación discursiva particular produce un marcado otro, en un contraste con una no-marcada y naturalizada mismidad. Ahora bien, la articulación de la alteridad producida en y por el

aparato del desarrollo es diferente en múltiples aspectos de la articulación de la alteridad propia del colonialismo.

En primer lugar, en su versión más extendida, la alteridad articulada por el subdesarrollo es conceptualizada más de grado y provisional que como una insalvable cualidad esencial y permanente. Esto es, el subdesarrollo es imaginado básicamente como una situación, desafortunada sin duda, pero no como una irremediable condición. De ahí que, si se toman las ‘medidas adecuadas’, esta situación puede ser ‘superada’ en aras de lograr el anhelado desarrollo. En segundo lugar, con el aparato y discurso desarrollista emerge una serie de indicadores de orden económico a partir de la unidad de análisis de ‘la economía nacional’, con un séquito de expertos que establecen de forma ‘objetiva’ el ‘estadio de desarrollo’ en el que se encuentra un determinado país. Así, pues, el régimen discursivo y el aparato desarrollista son diferentes en sus supuestos y articulación de la alteridad al del colonialismo basado en nociones como civilización o progreso. Finalmente, se debe tener presente que la alteridad articulada por el aparato del desarrollo, que lleva a la invención del Tercer Mundo de la que nos habla Escobar (1998), se estableció en el contexto de la Guerra Fría. En este contexto el globo fue súbitamente imaginado en una jerarquía de Primer, Segundo y Tercer Mundos en las narrativas autoglorificantes de los estadounidenses y europeos occidentales; mientras que en los discursos configurados desde los países del bloque comunista se jerarquizó como comunistas-socialistas, capitalistas y pre-capitalistas. En síntesis, por cómo se conceptualiza el ser-otro (más como situación que como condición), por el lugar de lo económico y el discurso experto en una suerte de ingeniería social, y por el contexto político de imaginación del Tercer Mundo, esta articulación de alteridad es bien específica.

La tercera y última articulación de la alteridad que quiero resaltar brevemente se constituye en las últimas décadas con las transformaciones del sistema mundo moderno/colonial en lo que Walter Mignolo (2002b) y Arturo Escobar (2004) han propuesto entender como ‘colonialidad global’. Los planteamientos de la colonialidad global se ubican en un encuadre que puede ser denominado de la modernidad/colonialidad, que ha venido desarrollando un colectivo de intelectuales latinoamericanos en los Estados Unidos y América Latina.⁸ Para entender el concepto de colonialidad global es pertinente presentar, así

⁸ Para una detenida presentación de las características, alcances y límites de este encuadre, véase el reciente artículo de Arturo Escobar (2003).

sea esquemáticamente, tres de las principales líneas argumentativas del encuadre de la modernidad/colonialidad:

1. La distinción teórica entre colonialismo y colonialidad. Desde la perspectiva de la modernidad/colonialidad, el colonialismo es más puntual y reducido al aparato de dominio político y militar colonialista en aras de garantizar la explotación del trabajo y las riquezas de las colonias en beneficio del colonizador. La colonialidad, en cambio, es un fenómeno histórico mucho más complejo que se extiende hasta nuestro presente y se refiere a un patrón de poder⁹ que opera a través de la naturalización de jerarquías territoriales, raciales, culturales y epistémicas que posibilitan la re-producción de relaciones de dominación, las cuales no sólo garantizan la explotación por el capital de unos seres humanos por otros a escala mundial, sino que también subalternizan y obliteran los conocimientos, experiencias y formas de vida de quienes son así dominados y explotados (Quijano 2000). De ahí que: "[...] la poscolonialidad debemos entenderla como transformaciones de los principios en los que operó la colonialidad hasta hoy. Poscolonialidad quiere decir pues, nuevas formas de colonialidad y no su fin. Esta poscolonialidad, esta colonialidad global (o 'colonialidad *at large*') [...]" (Mignolo 2002a:33).
2. No puede haber modernidad sin colonialidad. La colonialidad no es conceptualizada como una contingencia histórica superable por la modernidad, ni como su 'desafortunada desviación'. Al contrario, la colonialidad es inmanente a la modernidad, es decir, la colonialidad es articulada como la exterioridad constituyente de la modernidad. Ahora bien, "Esta noción de exterioridad no implica un afuera ontológico, sino que se refiere a un afuera que es precisamente constituido como diferencia por el discurso hegemónico" (Escobar 2003:63). Así, las condiciones de emergencia, existencia y transformación de la modernidad están indisolublemente ligadas a la colonialidad como su exterioridad

⁹ Este patrón de poder es articulado por vez primera con la conquista de América. Para ese entonces, de acuerdo con Aníbal Quijano, los dos ejes fundamentales de este patrón de poder fueron: "De una parte, la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad con respecto a los otros [...] De otra parte, la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial" (Quijano 2000:202).

constituyente. La colonialidad opera, entonces, como el 'lado oculto' de la modernidad.¹⁰

3. La geopolítica del conocimiento y diferencia colonial, en tanto crítica a la epistemología moderna hegemónica. Geopolítica del conocimiento y diferencia colonial son dos conceptos que están estrechamente ligados. El primero se refiere a que el conocimiento está marcado geo-históricamente, esto es, marcado por el locus de enunciación desde el cual es producido. En oposición al discurso de la modernidad, que ha esgrimido ilusoriamente que el conocimiento es des-incorporado y des-localizado, desde la perspectiva de la modernidad/colonialidad se argumenta que el conocimiento es necesariamente atravesado por las localizaciones específicas que constituyen las condiciones mismas de existencia y enunciación del sujeto cognoscente (Mignolo 2002a:18-19).¹¹ La diferencia colonial refiere a lo colonial como al lugar de exterioridad constitutivo de la modernidad, pero también a ese ser-otro de la modernidad producido por la colonialidad del poder, a ese ser-otro marcado y subalternizado en sus modalidades de conocimiento y vida social.¹² Esta diferencia colonial constituye un lugar epistémico y político privilegiado ya que, debido a su locus de enunciación, los teóricos europeos y norteamericanos han sido

¹⁰ Si la colonialidad no es derivable sino constitutiva e inmanente a la modernidad, esta última debe remontarse mucho más atrás y su análisis demanda una perspectiva planetaria. Así, a diferencia del grueso de relatos sobre la modernidad que tienden a localizar sus orígenes hacia los siglos XVII-XVIII anclados en la Ilustración, la Reforma y la Revolución Industrial, cuyos referentes estarían ligados a Francia, Alemania e Inglaterra respectivamente; desde la perspectiva de la modernidad/colonialidad se siguen los planteamientos de Enrique Dussel, quien diferencia entre una primera y segunda modernidad (Escobar 2003). La segunda modernidad es la que se acostumbra a indicar como la modernidad a secas, mientras que la primera modernidad es inaugurada con la conquista de América a partir de 1492, con el papel central jugado por España y Portugal.

¹¹ Cardinal al establecimiento filosófico moderno ha sido el supuesto de un no-lugar, de una no-posicionalidad, desde el cual se produce el conocimiento. No obstante, este supuesto constituye en sí mismo un lugar, una posicionalidad, que no se imagina como tal ya que apela a una supuesta universalidad de un sujeto de conocimiento que no puede dejar de ser un histórico-particular.

¹² "La 'diferencia colonial' es, básicamente, la que el discurso imperial construyó, desde el siglo XVI, para describir la diferencia e inferioridad de los pueblos sucesivamente colonizados por España, Inglaterra, Francia y Estados Unidos" (Mignolo 2002b:221).

ciegos a la subalternización de conocimientos y formas de existencia de la condición de ser-otro colonial (Escobar 2003:61).

Para Mignolo (2002b), la 'colonialidad global' es el lado silenciado por las críticas eurocentradas a las transformaciones contemporáneas a escala planetaria encontradas en autores como Wallerstein con su concepto de 'sistema mundo (pos)moderno', en Hardt y Negri con su categoría de 'imperio' y, en menor grado, en Castell con su noción de la 'sociedad red'. De ahí que Mignolo proponga la categoría de "[...] sistema mundo moderno/colonial o, si se prefiere, posmoderno/poscolonial en la medida en que nuevas formas de la modernidad son al mismo tiempo nuevas formas de colonialidad [...]" (2002b:234). El planteamiento de Mignolo implica problematizar la genealogía universalista y eurocéntrica de la contemporaneidad desde la diferencia colonial, desde el pensamiento de frontera, evidenciando una epistemología que cambiaría no sólo los contenidos del planteamiento sino los términos del mismo. Retomando a Coronil, Mignolo (2002b:238-239) sugiere que con la creciente imposición de los principios y discursos del 'globalocentrismo' asistimos a la reconversión de la alteridad en subalternidad, esto es, la transformación de diferencias geopolíticas en diferencias sociales.

Por su parte, Arturo Escobar (2004) denomina como 'globalidad imperial' al nuevo orden económico-militar-ideológico que se ha consolidado en las últimas dos décadas, con particular intensidad después del 11 septiembre del 2001, liderado por los Estados Unidos y que subordina regiones, pueblos y economías en todo el mundo. Esta 'globalidad imperial' constituye un imperio unipolar "[...] que opera crecientemente a través del manejo de una violencia asimétrica y especializada, del control territorial, de las masacres subcontratadas y de las 'pequeñas guerras crueles', las cuales en conjunto buscan la imposición del proyecto capitalista neoliberal" (Escobar 2004:90). Esta 'globalidad imperial' implica una rearticulación de la colonialidad del poder y el conocimiento, por lo que supone un nuevo 'régimen de colonialidad' que Escobar denomina 'colonialidad global'. Esta globalidad imperial/colonialidad global instaaura emergentes órdenes clasificatorios y formas de alterización diferentes de aquellos nacidos en el contexto de la Guerra Fría y del aparato del desarrollo como los expresados en la categoría de Tercer Mundo (Escobar 2004:93). En este sentido, Escobar anota:

"El nuevo régimen de colonialidad es aún difícil de discernir. Raza, clase y etnicidad continuarán siendo importantes, pero nuevas y recientemente prominentes áreas de articulación se están generando, tales como religión [...]. Sin embargo, el más prominente vehículo de la colonialidad

hoy parece ser ambiguamente dibujado por la figura del ‘terrorista’” (2004:93).

En síntesis, siguiendo los planteamientos de Escobar y Mignolo, podemos sugerir que estamos asistiendo a una nueva modalidad de articulación de la alteridad, diferente de las producidas en el contexto del colonialismo y del aparato desarrollista. Una nueva articulación de la alteridad signada por la colonialidad global, donde la diferencia es incardinada en la ambigua figura del ‘terrorista’ o anudada con diferencias religiosas o sociales subalternizadas en el contexto de una creciente hegemonización del modelo neoliberal capitalista. Ahora bien, es en este momento particular donde se presenta lo que he denominado, al comienzo de este aparte, como la consolidación del multiculturalismo como hecho social global. Cabe preguntarse, entonces, no sólo por cuáles son las relaciones entre este multiculturalismo y la colonialidad global con sus novedosas articulaciones de la alteridad, sino también cómo entender en particular el proceso de etnización arriba descrito con dicha colonialidad. Son estas preguntas las que abordaré después de detenerme en dos categorías necesarias para sugerir algunas tentativas de respuesta: biopolítica y gubernamentalidad.

Biopolítica y gubernamentalidad

‘Biopolítica’ y ‘gubernamentalidad’ son nociones indisolublemente anudadas a la obra de Michel Foucault. Como es sabido, a mediados de los setenta y hasta su precipitada muerte en 1984, Foucault sugirió una serie de planteamientos de orden conceptual y metodológico de cómo entender las relaciones de poder en la sociedad presente.¹³ Aunque en sus últimas intervenciones Foucault (1989: 254, 2001:242) argumentaba

¹³ Escuetamente, estos planteamientos comprenden las siguientes proposiciones: (1) El poder no se tiene, sino que se ejerce. (2) Antes que una sustancia, el poder opera como una relación. (3) El poder es inmanente, pero específico, a otros tipos de relaciones. (4) Las relaciones de poder no se encuentran localizadas en una posición superestructural (o infraestructural). (5) No se puede hablar de una posición de externalidad o trascendencia de las relaciones de poder con respecto a otro tipo de relaciones. (6) La especificidad de las relaciones de poder radica en que constituye una relación de fuerzas que seduce, induce, redirecciona, produce. (7) Por tanto, las relaciones de poder *no* son de violencia, *no* de coerción. (8) Antes que represivo y desde el modelo jurídico de la ley, el poder debe entenderse en su productividad, como el despliegue de estrategias y tácticas específicas. (9) El poder no sigue una simple división binaria entre dominadores y dominados, sino que el poder es rizomático, constituyendo una densa filigrana que se dispersa a través del

que no se imaginaba a sí mismo como un teórico del poder (sino más bien como uno del sujeto), es un hecho que sus planteamientos sobre las relaciones de poder han producido un impacto sustantivo en la teoría social y política contemporánea. Nociones como 'biopolítica' y 'gubernamentalidad' hacen parte del andamiaje argumentativo de un número creciente de académicos en el contexto anglosajón y latinoamericano principalmente.¹⁴

La biopolítica debe ser entendida como una forma de poder que hacia el siglo XIX se hizo cargo de la vida, de la vida humana en tanto ser viviente, en tanto cuerpo-especie. De ahí que se pueda "[...] hablar de 'biopolítica' para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana [...]" (Foucault 1977:173). Esta forma de poder puede ser analizada, entonces, como la "estatalización de lo biológico" (Foucault 1992:247). Antes que el cuerpo-individuo, la biopolítica es una tecnología de poder que tiene por objeto la población, que produce "[...] la población como problema político, como problema a la vez científico y político, como problema biológico y como problema de poder" (Foucault 1992:254).

La biopolítica es una tecnología centrada en la vida, una tecnología de seguridad que, al permitir o inducir determinados comportamientos, trata de regular una serie de acontecimientos aleatorios en aras de mantener el equilibrio y bienestar de la población. El poder de regula-

cuerpo social transversando cuerpos, produciendo subjetividades, individualizando y normalizando. (10) El poder global es un efecto terminal de las relaciones de fuerza que se extienden reticularmente de manera local por el entramado social. (11) Las relaciones de poder son intencionales en el sentido de que ellas están imbuidas con calculación de individuos concretos, con propósitos definidos, aunque ésto no significa que son subjetivas ni, mucho menos, conocidas sus modalidades por el individuo. (12) Donde hay poder, hay resistencia. Para una ampliación de estos planteamientos véase Foucault (1977, 1992, 2001) y Deleuze (1987).

¹⁴ Esto no significa que su influencia sea limitada a estos dos contextos. Así, por ejemplo, en un reciente trabajo del filósofo italiano Giorgio Agamben (2000), encontramos una instrumentalización del concepto foucaultiano de biopoder. No obstante, para Agamben las relaciones entre política y vida son mucho más antiguas y constitutivas de la política occidental de lo que Foucault consideró con el concepto de biopolítica que, como veremos a continuación, asoció a la emergencia de una modalidad de poder moderna. Agamben, por el contrario, considera no sólo que la inclusión de la vida pura en el ámbito político constituye el núcleo original del poder soberano, sino que actualmente esta vida coincide cada vez más entrando a una zona de distinción irreductible (2002:6-9).

ción sobre la vida consistente en hacer vivir y dejar morir (opuesto al anterior poder de la soberanía que consistía en hacer morir y dejar vivir). De ahí que la natalidad, la morbilidad, la vivienda, la migración, la mortalidad y la longevidad constituyan algunas de sus problemáticas y ámbitos de intervención. La biopolítica constituiría un polo o una serie, de la cual la disciplina sería el otro: "Tenemos entonces dos series: la serie cuerpo-organismo-disciplina-instituciones; y la serie población-procesos biológicos-mecanismos reguladores-Estado" (Foucault 1992:259). Ambas series o polos, constituyen el 'bio-poder' que es característico de la sociedad moderna y condición de posibilidad en el desarrollo del capitalismo (Foucault 1977:169-170).

Para Foucault (1999:195), el concepto de 'gubernamentalidad' tiene tres sentidos relacionados entre sí: 1) el ejercicio de una específica forma de poder —constituida por el ensamble de instituciones, procedimientos, análisis y reflexiones, así como por los cálculos y tácticas— cuyo objeto es la población, cuya principal forma de conocimiento es la economía política y cuyo instrumento técnico esencial es configurado por los dispositivos de seguridad. 2) Una larga tendencia o línea de fuerza localizada en occidente hacia la preeminencia de esta forma de poder (el 'gobierno') sobre otras formas (como la soberanía o la disciplina); lo que ha implicado no sólo la formación de una serie de aparatos específicos de gobierno, sino también el desarrollo de una intrincada configuración de saberes. 3) La creciente gubernamentalización del Estado, que se corresponde a una de las 'grandes economías de poder'¹⁵ en occidente: el 'Estado de gobierno', "[...] que se apoya esencialmente sobre la población, que se refiere a la instrumentalización del saber económico y la utiliza, correspondería a una sociedad controlada por los dispositivos de seguridad" (1999:197). El Estado actual como tal existe gracias a las tácticas generales de gubernamentalidad, las cuales definen en cada momento qué es estatal y qué no lo es, qué le concierne y qué no. Esto es, al definir la exterioridad del Estado, estas tácticas lo constituyen como tal en su aparente unidad e identidad: "[...] el Estado en su supervivencia y

¹⁵ Foucault distingue tres grandes economías de poder: "en primer lugar, el Estado de justicia, nacido de una territorialidad de tipo feudal y que correspondería a grandes rasgos a una sociedad de la ley —leyes consuetudinarias y leyes escritas—, con todo un juego de compromisos y de litigios; en segundo lugar, el Estado administrativo, nacido en los siglos XV y XVI en una territorialidad de tipo fronterizo y ya no feudal, Estado administrativo que corresponde a una sociedad de reglamentos y de disciplinas; y, por último, un Estado de gobierno que ya no es definido esencialmente por su territorialidad, por la superficie ocupada, sino por una masa: la masa de la población, con su volumen, su densidad, naturalmente con el territorio sobre el que se extiende, pero que no es, en cierto modo, más que un componente de aquélla (1999:196-197).

el Estado en sus límites sólo se debe comprender a partir de las tácticas generales de la gubernamentalidad" (Foucault 1999:196).

Los conceptos de biopolítica y gubernamentalidad han inspirado a diferentes autores para teorizar nuestro presente. Así, por ejemplo, en un polémico libro, Michel Hardt y Antonio Negri (2002) han retomado la noción foucaultiana de biopolítica para caracterizar el régimen global de soberanía que han denominado 'imperio'.¹⁶ Según estos autores, el imperio está constituido por una modalidad de poder global sobre la producción y regulación de la vida social, con unos alcances y efectos inusitados sobre las subjetividades y las poblaciones contemporáneas. El imperio presenta la forma paradigmática del biopoder que gobierna sobre la 'naturaleza humana', constituyendo un orden que se imagina a sí mismo como permanente, eterno y necesario. La 'soberanía moderna', anclada a un territorio y aparato de Estado correspondiente, se ha transformado en una 'soberanía imperial', profundamente desterritorializada y articulada a un entramado supraestatal e infraestatal que redefine el lugar del Estado. De ahí que Hardt y Negri diferencien tajantemente el imperialismo (que pertenece a una modalidad de soberanía moderna) del imperio (como paradigma de poder des-territorializado). En el paso de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control, opera cada vez más centralmente un nuevo paradigma de poder: el de la biopolítica. Esta biopolítica se extiende reticular e ineluctablemente a la totalidad de las relaciones sociales, inscribiéndose en mentes y poblaciones. De ahí que ya no sea posible imaginar una política de la diferencia, de la defensa del 'lugar', desde la apelación a una exterioridad primordial, porque ya no hay un afuera del imperio.

Por su parte, Ferguson y Gupta (2002) recientemente han propuesto aplicar la categoría de 'gubernamentalidad' más allá de los límites establecidos por Foucault acuñando el concepto de 'gubernamentalidad transnacional'. Con este concepto, Ferguson y Gupta pretenden dar cuenta de las transformaciones en las modalidades de poder que hasta hace algunas décadas atrás se encontraban básicamente gravitando en torno al Estado-nación, pero que cada vez más y de múltiples formas se encuentran crecientemente articuladas a organismos y redes transnacionales a través de aparatos gubernamentales globales: "Proponemos extender la discusión sobre la gubernamentalidad a modos de gobierno que están siendo establecidos a una escala global" (Ferguson y Gupta 2002:990). No obstante, para estos autores se debe tener presente que comprender las emergentes modalidades de 'gubernamentalidad transnacional' no significa simplemente un borramiento o desplazamiento de formas de poder ancladas en el Estado-nación, sino que las rearticula y ordena de nuevas maneras.

¹⁶ Para una crítica de los supuestos eurocentristas del libro de Hardt y Negri, véase Escobar (2003:57) y Mignolo (2002b:227-232).

Dilemas de la etnización

Existe una tendencia en el análisis académico y político a circunscribir la etnización a dinámicas organizativas internas, ya sea de las mismas poblaciones afrodescendientes o sus líderes, en relación con las condiciones generadas por el contexto político y jurídico del país expresado en la Constitución Política de 1991 y en los avances del movimiento indígena colombiano. Esta tendencia ha sido valiosa, sin duda, al ofrecernos una cartografía de la emergencia y despliegue de dinámicas organizativas e identidades en torno a la reivindicación de derechos étnico-culturales de las comunidades negras en Colombia. Entre los riesgos de esta tendencia han estado, sin embargo, el permitir dos posiciones contradictorias extremas: (1) una celebración incondicional del proceso de etnización, desde la premisa que es la expresión de la más pura resistencia de las ‘comunidades’ y sus organizaciones, desde una predefinida diferencia étnico-cultural, que mediante su empoderamiento socavaría necesariamente en su favor las perversas relaciones de explotación, dominación y sujeción abiertamente racistas y discriminatorias reproducidas en múltiples planos en la sociedad colombiana. (2) Un encubierto señalamiento del proceso de etnización desde el supuesto de que no es más que la expresión de una cooptación de los líderes y las organizaciones (y de su ‘manipulación’ de las ‘comunidades’) por parte de un multiculturalismo de Estado, cuyo propósito no es otro que el de establecer nuevas sujeciones mediante una ‘discriminación positiva’, en aras de avanzar en una agenda neoliberal en medio de su profunda crisis de legitimidad frente al conjunto de la sociedad colombiana.

Partiendo de los insumos teóricos presentados a lo largo de este texto, es posible plantear un tipo de análisis de la etnización de la comunidad negra que evite los errores de estas dos posiciones extremas. En primer lugar, debe partirse del hecho de que la construcción del sujeto político de la comunidad negra como un grupo étnico es un proceso con múltiples aristas y planos. Las cuatro fases presentadas al comienzo de este texto deben ser entendidas como un modelo de carácter heurístico que no da cuenta de los disímiles ‘ritmos’ de la etnización de la comunidad negra en toda la geografía del país. Esto es, no son pocos los lugares donde las gentes negras no han sido interpeladas por dicha etnización o no lo han sido de la misma manera que, por ejemplo, en gran parte de la región del Pacífico colombiano. Más aún, las formas en que las poblaciones locales (incluyendo las del Pacífico) se han apropiado y reinterpretado los supuestos básicos que suponen dicha etnización están todavía por ser estudiadas. En este sentido, los efectos de empoderamiento o sujeción asociados a la etnización de la comunidad negra ameritan ser comprendidos desde una perspectiva etnográfica que tome en serio la densidad y diferencialidad de las múltiples experiencias concretas de las disímiles

poblaciones locales y sus contextos de poder y resistencia. Probablemente, lo que encontraremos son variadas, contradictorias y cambiantes amalgamas de empoderamientos y sujeciones, antes que manifestaciones puras de los primeros o de los segundos.

En segundo lugar, la distinción propuesta entre multiculturalidad, multiculturalismo, (meta)cultura e interculturalidad también nos permite plantearnos de otra forma la etnización de comunidad negra en Colombia. Por una parte, la distinción entre multiculturalidad y multiculturalismo/s nos evita la confusión entre la diversidad cultural asociada al hecho de la existencia de las poblaciones negras en los distintos contextos (locales, regionales y nacionales) y cómo ha sido asumida (o no) la diferencia en términos de políticas concretas. De otra parte, el concepto de (meta)cultura nos desnaturaliza la idea de la diferencia cultural de las poblaciones negras, en tanto lo que aparece (o no) como ‘diferencia cultural’ de dichas poblaciones o cómo ‘su cultura’ responde a regímenes de verdad históricamente situados. En otras palabras, ‘la cultura’ o ‘diferencia cultural’ de las poblaciones negras son ‘culturalmente’ producidas, generalmente desde posiciones hegemónicas, que no son percibidas como tales ya que hacen parte del sentido común de una época determinada. Así, desde la perspectiva de la (meta)cultura, la producción de la diferencia cultural es precisamente lo que debe ser explicado, y no tomarla por sentada. De ahí que no sólo la relación entre multiculturalidad y multiculturalismo/s no sea mecánica; por eso debemos preguntarnos por los supuestos (culturales) que nos hacen considerar ciertos aspectos (y no otros) como rasgos de la ‘diferencia cultural’ de las poblaciones negras o constitutivos y específicos de ‘su’ ‘cultura’. Por su parte, pensar la etnización de la comunidad negra desde la interculturalidad es un reto que aún no hemos iniciado, porque gran parte del imaginario político y académico ha estado atrapado en el horizonte de los multiculturalismos.

En tercer lugar, ante el multiculturalismo como hecho social global y las novedosas articulaciones de la globalidad colonial, el análisis de la etnización de la comunidad negra en Colombia amerita preguntarse por sutiles mecanismos de dominación que se inscriben en procesos de empoderamiento del sujeto político-étnico en los términos en los que se ha consolidado en Colombia. Esto es, sacar el análisis de lo estrictamente ‘nacional’, de la unidad de análisis del Estado-nación y de las perspectivas internalistas, para pensar las transformaciones y ajustes en las relaciones de dominación y de hegemonía que se están produciendo a escala global, que impactan diferencialmente entidades políticas como los Estados-nación pero que los trascienden al inscribirse en nuevas subjetividades, corporalidades, experiencias e imaginarios. Para plantearlo en otras palabras: en torno a los términos y contenidos desde los

cuales se ha constituido el campo de las políticas de la diferencia étnica de la comunidad negra en Colombia es necesario examinar sus ataduras con los regímenes transnacionales de poder global asociadas al multiculturalismo y las nuevas articulaciones coloniales de la alteridad. Esto no significa renunciar al Estado-nación como un registro del análisis crucial, sino dejar de concebirlo como una unidad natural para entenderlo más como una

"[...] formación compleja que, materializándose en y a través de 'formas culturales', apela a un repertorio de tecnologías disciplinantes para gobernar/constituir relaciones sociales e investirse de sentido [...] [Así], multiplicando y articulando distintos tipos de interpelaciones que inscriben subjetividades, su discurso explícito e implícito sobre la norma homogeniza y diversifica a la vez el campo social" (Briones 1998:4).

Finalmente, las categorías foucaultianas brevemente presentadas en el último aparte de este artículo, nos llevan a formular otros interrogantes sobre el proceso de etnización de la comunidad negra en Colombia. Foucault (1992) estableció una relación de inmanencia entre la biopolítica y el racismo moderno de Estado; esto es, la definición de otro-exterior-racializado sobre el cual se podrían ejercitar las prácticas de exterminio en nombre del bienestar y seguridad de la población. Los campos de concentración nazis no son más que la expresión aumentada de este principio constituyente de la biopolítica, del poder del estado moderno.¹⁷ Retomando los planteamientos de Hardt y Negri (2002), una línea de análisis que se abre es hasta dónde la etnización de la comunidad negra se articula a ese emergente y totalitario aparato de captura de la biopolítica imperial. Para plantearlo de otro modo, ¿hasta dónde las relaciones entre política y vida, que constituyen el régimen de poder moderno, articulan una diferencia que otrora fue racial y exterior al cuerpo social y hoy puede ser étnica e interior a este cuerpo? Si la primera articulación de la diferencia dentro de la biopolítica fue el racismo de Estado ¿cómo entender la más reciente? y, si esta línea de argumentación es correcta, ¿cuál es el lugar de la etnización de la comunidad negra? Suponiendo, sin embargo, que esta etnización se asocia estrechamente a una modalidad de biopolítica contemporánea eso no implica que sean obturadas las posibilidades de la subversión y la resistencia del sujeto político así constituido. Esto es, las condiciones de emergencia de un sujeto político determinado no garantizan su (posible) accionar político.

¹⁷ La relación entre biopolítica y los campos de concentración nazis ha sido detalladamente elaborada por Agamben (2002).

Por su parte, la noción de gubernamentalidad aplicada al análisis del proceso de etnización de la comunidad negra nos induce a pensar en cómo esta etnización deviene en uno de los tantos engranajes que no sólo constituyen al Estado como tal, sino que también lo definen como objeto de las prácticas de gubernamentalidad, esto es, de estatalización de ámbitos, relaciones e imaginarios que se habían mantenido por fuera de la colonización estatal. De ahí que uno puede pensar si esta etnización correspondería o no a la paradoja de ciertas modalidades de resistencia, consistentes en que se reproduce el sistema de dominación al que se opone cuando los términos y los campos de la disputa se mantienen o, peor aún, cuando se afianzan o se extienden hacia ámbitos que hasta ese entonces habían permanecido al margen. Esto se hace aún más complejo cuando introducimos la noción de 'gubernamentalidad transnacional' sugerida por Ferguson y Gupta (2002) debido a que las prácticas de gubernamentalización eventualmente asociadas a la etnización de la comunidad negra no estarían circunscritas al Estado-nación, sino que se articularían con redes y entidades transnacionales.

Referencias citadas

Agamben, Giorgio

2002 *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Agudelo, Carlos.

2001 El Pacífico colombiano: de 'remanso de paz' a escenario estratégico del conflicto armado. *Cuadernos de Desarrollo Rural*. (46): 5-38.

Almario, Oscar.

2004 "Dinámica y consecuencias del conflicto armado colombiano en el Pacífico: limpieza étnica y desterritorialización de afrocolombianos e indígenas y 'multiculturalismo' de Estado e indolencia nacional". En: Eduardo Restrepo y Axel Rojas (eds.), *Conflicto e (in)visibilidad: retos de los estudios de la gente negra en Colombia*. pp. 71-118. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Briones, Claudia

- 1998 *(Meta)cultura del estado-nación y estado de la (meta)cultura: Repensando las identidades indígenas y antropológicas en tiempos de post-estatalidad.* Serie antropología, 244. Brasilia: Universidad de Brasilia

Deleuze, Gilles

- 1987 *Foucault.* Barcelona: Paidós.

Escobar, Arturo

- 2004 Más allá del Tercer Mundo: globalidad imperial, colonialidad global y movimientos sociales anti-globalización. *Nómadas.* (20): 86-100.
- 2003 'Mundos y conocimientos de otro modo': el programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericana. *Tabula Rasa.* 1: 51-86.
- 1998 *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo.* Bogotá: Norma.

Ferguson, James y Akhil Gupta

- 2002 Spatializing States: Toward an Ethnography of Neoliberal Governmentality. *American Ethnologist.* 29(4): 981-1002.

Foucault, Michel

- 2001 "El sujeto y el poder". En: Hubert L. Dreyfous- Paul Rabinow. *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica.* pp. 241-259. Buenos Aires: Nueva Visión.
- 1999 "La 'gubernamentalidad'". En: *Estética, ética y hermenéutica.* Obras Esenciales. Volumen III. pp 175-197. Barcelona: Paidós.
- 1992 *Genealogía del racismo.* Madrid: La Piqueta.
- 1989 "How much does it cost for reason to tell the truth". En: *Foucault Live. Interviews, 1966-84.* pp. 233-256. New York: Semiotext(e)
- 1977 *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber.* Volumen I. Madrid: Siglo XXI.

García Canclini, Néstor

- 1991 ¿Construcción o simulacro del objeto de estudio? Trabajo de campo y retórica textual. *Alteridades* 1(1): 58-64.

Grueso, Libia; Carlos Rosero y Arturo Escobar

- 1998 "The Process of Black Community Organizing in the southern Pacific Coast Region of Colombia". En: Sonia Álvarez, Edenina Dagnino y Arturo Escobar (eds.), *Cultures of Politics, Politics of Cultures: Re-Visioning Latin American Social Movements*. pp. 196-219. Oxford: Westview Press.

Hall, Stuart

- 2000 "Conclusion: the multi-cultural question" En: Barnor Hesse (ed.), *Un/settled multiculturalism: diasporas, entanglements, "trnsruptions"*. pp 209-241. Londres: Zed Books.

Hardt, Michael y Antonio Negri

- 2002 *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.

Marcus, George y Michael Fischer

- 2000 *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Mignolo, Walter

- 2002a "Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder". Entrevista a Walter Mignolo por Catherine Walsh. En: Catherine Walsh, Freya Schiw y Santiago Castro-Gómez (eds.), *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino*. Pp. 17-44. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Ediciones Abya-Yala.
- 2002b "Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica". En: Catherine Walsh, Freya Schiw y Santiago Castro-Gómez (eds.), *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino*. Pp.: 215-244. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Ediciones Abya-Yala,.
- 2001 "Introducción". Walter Mignolo (ed.) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. pp. 9-53. Buenos Aires: Signo-Duke University.

Mitchell, Timothy

- 2000 "The Stage of Modernity". En: Timothy Mitchell (ed.), *Questions of Modernity*. pp 1-34. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Mudimbe, V.Y.

- 1988 *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. Indianapolis: Indiana University Press.

Quijano, Aníbal

- 2000 Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-System Research*, 6 (2): 342-386.

Rosaldo, Renato

- 1991 *Cultura y verdad*. México. Gedisa.

Said, Edward

- 1978 *Orientalism*. Nueva York: Vintage Books.

Stoler, Ann Laura

- 2002 *Carnal Knowledge and Imperial Power. Race and the Intimate in Colonial Rule*. Berkeley: University of California Press.
- 1995 *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham: Duke University Press.

Villa, William

- 1998 "Movimiento Social de Comunidades Negras en el Pacífico Colombiano. La Construcción de una Noción de Territorio y Región". En: Adriana Maya (ed.), *Los Afrocolombianos. Geografía Humana de Colombia*. pp. 431-448. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

Wade, Peter

- 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 283-298. Bogotá. Cerec.

Walsh Catherine

- 2002 "La (re)articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador: reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento". En: Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (eds.), *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del*

poder. Perspectivas desde lo Andino. pp. 175-214. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Ediciones Abya-Yala.

- 2001 "(De) construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros del Ecuador". En: Norma Fuller (ed.). *Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades*. pp. 115-142. Lima: Pontificia Universidad del Perú-Universidad del Pacífico-IEP.

(Pos)colonialidad y la (im)posibilidad de la representación: ¿quién habla en la academia a nombre del ‘negro’ en Colombia?

"[...] la elección y la crítica de una concepción del mundo constituyen por sí mismas un acto político"

Antonio Gramsci (1970: 367).

Introducción

Una de las crecientes preocupaciones en los estudios del ‘negro’ en Colombia se expresa en las preguntas de ¿quién habla en nombre de quién? y ¿en qué términos se habla o se es hablado? Estas preguntas no solamente tienen una dimensión ética y política, sino también epistemológica. Las dimensiones ética y política se refiere tanto a cuál es el tipo de relación establecida entre quién conoce y quién es conocido como a cuáles son los propósitos del conocimiento mismo. Por su parte, la dimensión epistémica indica las condiciones de posibilidad del conocimiento en sí. En su conjunto, lo que con estas preguntas se encuentra en juego son las relaciones entre representación, conocimiento y poder.

Aunque para algunos pudiera parecer la simple reaparición de un viejo y saldado dilema que ha marcado las tradiciones intelectuales en lugares como América Latina, en este artículo se argumentará la relevancia y actualidad de esta preocupación para los estudios del ‘negro’ en Colombia. Sobre todo porque estos estudios no sólo se vienen transformando de su marginalización en el conjunto de las disciplinas sociales en el país a un cada vez mayor reconocimiento dentro y fuera de éstas; sino que también la composición de clase, cultural, racial, de género y generacional de estos estudios ha cambiado paulatinamente ante la creciente contribución de académicos de provincia, gente negra, mujeres, activistas, etc. (a lo que se le agrega la paulatina ‘transnacionalización’ de los circuitos y términos de discusión en los actuales tiempos de

globalización), lo que ha significado diferencias en el tono y connotaciones de discusiones sobre representación, conocimiento y poder adelantadas puntualmente por el puñado de pioneros que, con contadas (pero valiosas) excepciones, eran mestizos de sectores económicos relativamente privilegiados y habitantes de la capital.

En aras de evitar posibles malentendidos es pertinente introducir dos aclaraciones iniciales. La primera es que existe una dificultad en la redacción para proponer una forma que incluya la amplia y conflictiva terminología utilizada por los diversos autores. Como se discutirá en la segunda parte del artículo, por lo general los términos esgrimidos no son nada gratuitos y responden a planteamientos teóricos y políticos explícitos siendo no pocas veces objeto de álgidas disputas y estrictos alinderamientos. Entre la amplia gama se encuentran los de ‘negro’, ‘afro’, ‘afrocolombiano’, ‘afrodescendiente’ o ‘renaciente’, los cuales se pueden presentar solos o ser combinados de diversas formas a los de ‘gente’, ‘grupo’, ‘población’, ‘pueblo’, ‘sociedad’, ‘cultura’ y ‘etnia’. A esto se añade que algunos autores introducen matices de número (plurales) o de género (recurriendo al signo ‘@’ para incluir tanto lo femenino como lo masculino o al juego de los paréntesis y barras). Como puede deducirse, la posibilidad de permutaciones es enorme. Para este artículo he escogido el concepto del ‘negro’ (entre comillas) para referirme a cualquiera de estas posibles permutaciones. Ante la opción de repetir todas las permutaciones o escoger una para que el lector mentalmente introduzca la que considere más adecuada, me incliné por esta última opción. Soy perfectamente consciente de que recurrir al concepto de ‘negro’ no es una elección inocente y nada ‘popular’ entre ciertos sectores, pero he recurrido a ella por comodidad estratégica.

Debo aclarar, igualmente, que mi propósito no es juzgar los planteamientos de autores específicos ni, mucho menos, entramparme en socavantes discusiones circunscritas a lo personal. De ahí que haya decidido no traer a colación los innumerables ejemplos y evidencia textual de autores concretos que soportan mi análisis de las diferentes posiciones y disputas establecidas en los estudios del ‘negro’ en Colombia. Aunque algunos lo pueden echar de menos, quienes están familiarizados con esta literatura podrán fácilmente hacer las conexiones del caso.

En la primera parte, el artículo se detiene en la exposición de ciertos conceptos y planteamientos de la teoría contemporánea. Se establecerá la diferencia entre las críticas anticolonialistas al colonialismo y las que se han articulado más recientemente dentro de las diferentes vertientes postcoloniales. La discusión introducida por Spivak con la distinción en el concepto de ‘representación’ así como sus anudamientos con los de ‘violencia epistémica’ y ‘política de la desesperanza’ son igualmente exa-

minados en esta primera parte del artículo. Para cerrar la primera parte, se aborda el problema de posibles alternativas al riesgo del esencialismo (sea éste estratégico o no) ofrecidas por las elaboraciones referidas a nociones como 'locus de enunciación', 'articulación' y 'hegemonía', así como se examinan las sutiles dificultades en la conceptualización de las relaciones de poder y de las prácticas que las subvierten. En síntesis, la primera parte de este artículo introduce los insumos conceptuales que permiten adelantar el análisis de las dos preguntas que abren este texto.

En la segunda parte, se abordan tres series de discusiones desde las cuales se establecen diferentes posiciones entre los autores: las políticas de la academia, las disputas de la locación y las categorías desde las que se habla. En las políticas de la academia se exponen cómo los autores pueden diferenciarse con respecto a la forma como asumen las relaciones entre academia y política. En las disputas de la locación se examina cómo los disímiles autores se posicionan con respecto a la distinción 'emic'/'etic', 'nosotros'/'ellos'. Por último, en las categorías desde las que se habla se analizan la lógica de las permutaciones y algunas de sus formaciones que son objeto de disputa con base en dos series de categorías. Finalmente, en la última parte del artículo se vuelve sobre las diferentes problemáticas esbozadas a propósito de la noción de de(s)colonialidad recientemente propuesta por Catherine Walsh desde el encuadre de la modernidad/colonialidad.

I. Precisiones conceptuales

Del anticolonialismo a la (pos)colonialidad

Las críticas al colonialismo no son para nada patrimonio exclusivo de las últimas décadas. Desde casi los albores de la instrumentalización del colonialismo se han articulado innumerables críticas al aparato colonial. Más cercanas en el tiempo y más fácilmente identificadas son las críticas asociadas a las narrativas anticolonialistas de mediados del siglo XX. Estas narrativas anticolonialistas, que se entramaron con diversos movimientos de descolonización y liberación nacional en África y Asia, hacían un énfasis en las relaciones asimétricas de dominación y explotación constitutivas del colonialismo como sistema político-administrativo de unos estados sobre las riquezas y fuerza de trabajo de unos territorios y poblaciones. Estas narrativas anticolonialistas esencialmente buscaban la disolución de las modalidades de opresión político-administrativas de parte de las metrópolis para con sus colonias.

Estas críticas al colonialismo se diferencian de las múltiples vertientes de los debates contemporáneos en varios aspectos sustanciales, de los cuales resaltaré dos de los más importantes y generales. Primero, mientras que las anteriores críticas al colonialismo se centraban en los aspectos políticos, económicos y, en algunos casos, ideológicos del colonialismo; los cuestionamientos postcoloniales evidencian aspectos epistémicos que no habían sido tomados en consideración: "[...] las narrativas anticolonialistas [de los años sesenta y setenta] jamás se interrogaron por el *estatus epistemológico* de su propio discurso" (Castro-Gómez 1998:171-172; énfasis en el original). El grueso de las críticas al colonialismo de mediados del siglo XX establecían una relación de exterioridad entre lo epistémico y el colonialismo, mientras que las diferentes vertientes de las discusiones postcoloniales evidencian precisamente cómo lo epistémico y lo colonial se constituyen e influyen mutuamente.

Segundo, para la mayoría de las narrativas anticolonialistas el colonialismo aparecía como una desafortunada desviación pasajera del proyecto de modernidad europeo, el cual constituía el horizonte político y social de las luchas de liberación nacional anticoloniales. Para los más radicales, incluso, la Revolución y la Utopía (con mayúscula y en singular) estaban edificadas sobre supuestos modernos que se suponían como universales. Desde esta perspectiva, se establecía entonces no sólo una relación de contingencia histórica entre modernidad y colonialismo, sino que además se asumía la modernidad como un paradigma universal nacido en Europa. Al contrario, las diferentes tendencias postcoloniales problematizan de disímiles maneras estos dos supuestos. De un lado, se argumenta que el colonialismo no puede ser entendido como una perversión o desviación pasajera de la modernidad sino que modernidad y el colonialismo se encuentran estrechamente ligados, y no sólo en el pasado sino también en el presente. Del otro, se cuestiona tanto la supuesta vocación de poder universalizante de la modernidad como el imaginario de su etiología exclusivamente intra-europea y eurocentrada. Así, mientras que las narrativas anticolonialistas se refieren al colonialismo como aparato de dominación que remite al pasado, las diferentes vertientes del postcolonialismo tienen por objeto el análisis de (y la intervención sobre) los efectos y operación en el presente del mismo. Antes que un asunto saldado en más o menos remoto pasado de algunos pueblos, el colonialismo constituye la historia del presente de todos.

Las políticas de la representación y la violencia epistémica

Uno de los hitos sobre el análisis de las relaciones entre representación, conocimiento y poder lo constituye sin duda la contribución de Gayatri Spivak en

su ampliamente referenciado artículo: "¿Puede el subalterno hablar?"¹ Gayatri Spivak (1993) elabora su trabajo signada por los planteamientos de lo que se ha conocido como el grupo de los estudios de la subalternidad. Este grupo, compuesto principalmente por historiadores de la India e inicialmente liderado Ranajit Guha, se propuso una revisión de la historiografía de la India puesto que ésta (ya fuera la realizada por los colonialistas ingleses o los nacionalistas hindúes) era esencialmente una historiografía elitista que había no sólo desconocido la agencia a los múltiples y diversos sectores subalternos de la sociedad India, sino que se había consolidado como una 'prosa de la contrainsurgencia' (Guha [1983] 1994). 'Escuchar la voz' del subalterno en tanto sujeto-agente de su propia historia implicaba metodológicamente una 'lectura en reversa' de las distorsiones propias de aquella prosa de la contrainsurgencia que había sido amplificadas por la historiografía elitista (Rodríguez 1998: 109). El subalterno había sido entonces distorsionado, borrado, desdibujado de la historiografía de la India. Las técnicas de representación dominantes asociadas a la 'prosa de la contrainsurgencia' habían constituido al subalterno en una pura externalidad de la agencia, en un más allá de la racionalidad y de la política. En el proyecto intelectual y político de 'recobrar' el subalterno como sujeto-agente de la historia, libre de las distorsiones, borramientos y desdibujamientos insertados por el elitismo, se introduce sin embargo lo que parece ser una paradoja epistémica central: ¿es posible romper definitivamente con las tecnologías de representación dominantes del subalterno haciendo emerger una representación del subalterno en sus propios términos? Esto es, ¿pueden el subalterno representarse a sí mismo?

Es precisamente en este punto donde se inserta la contribución de Gayatri Chakravorty Spivak a la discusión sobre las relaciones entre representación, conocimiento y poder. Spivak empieza por subrayar que el poder está estrechamente relacionado con la representación. Más aún, las técnicas de representación y las estrategias de poder no se encuentran en una relación de exterioridad, sino que están estrecha y constitutivamente imbricadas. Ahora bien, Spivak distingue entre dos acepciones de la categoría de representación y, por tanto, de sus anudamientos con el poder. De un lado, estaría aquella acepción, como en la política, en el de hablar *por* o en nombre de. De otro lado, estaría la representación, como en el arte o en el conocimiento, en tanto re-presentar o hablar *sobre* (Spivak 1993: 70). De ahí que en los anudamientos entre representación y poder, Spivak se planteé el conocido interrogante de si ¿puede el subalterno hablar? Para ella es claro que el subalterno en cuanto tal no puede hablar, debido a que "[...] si el subalterno pudiera hablar —esto es, hablar de una forma que realmente nos interpele— entonces no sería subalterno"

¹ Recientemente publicado en castellano en la *Revista Colombiana de Antropología* N° 39 del 2003.

(Beverley 1999: 1). Por tanto, "La condición del subalterno es la condición del silencio" (Carvalho 2002: 300).

Spivak considera, entonces, una doble atadura constituyente del subalterno: la del 'lenguaje' de la institucionalidad política dominante y la del saber académico o experto donde los subalternos son activamente producidos como tales. El subalterno es producido no sólo por la 'violencia política' que constituye un orden hegemónico o de dominación donde las condiciones de inteligibilidad de una intervención en sus propios términos son borradas, sino también por una 'violencia epistémica' asociada a la centralidad del saber académico o experto como mediaciones necesarias de las condiciones de posibilidad de visualización de cualquier 'conocimiento'. Por tanto, el subalterno no remite a una categoría ontológica, sino a una relacional. En este sentido, la contribución de Spivak problematiza aquellos proyectos que, manteniéndose dentro de los cánones del saber académico, pretenden incorporar, recuperar o representar al subalterno.² Para Spivak es claro que representar a los subalternos, en la doble acepción del concepto, como hablar *de* y hablar *sobre* es imposible desde la 'violencia epistémica' propia del discurso experto. Los subalternos no se pueden representar a sí mismos sin la implosión de todo el andamiaje institucional y del discurso experto que los produce como subalternos. Como lo anota Beverley, lo que Spivak: "[...] estaba tratando de mostrar que detrás de la buena fe de los académicos liberales, o etnógrafos 'comprometidos', o los activistas de la solidaridad que hacen posible 'hablar' al subalterno, aun se mantiene un trazo de la producción colonial del otro [...]"(1999: 69-70).

Por su parte, Chakrabarty (2000: 45) denomina la 'política de la desesperanza' al reconocimiento de esa inconmensurabilidad entre la existencia del subalterno y el aparato de captura epistémico e institucional eurocentrado desde el cual se 'habla' o se es 'hablado'. De ahí que la política de la desesperanza tienda a centrarse en evidenciar cómo, en la estructura misma de las formas narrativas de este aparato de captura, operan estrategias y prácticas de represión de modalidades de experiencia y conocimiento de la vida social y política que le son irreductibles. Como es apenas obvio, los planteamientos de Spivak y Chakrabarty problematizan las condiciones de posibilidad de una 'historia subalter-

² De ahí que para algunos autores el proyecto de los estudios subalternos, antes que una recuperación del subalterno, es entendido "[...] como una intervención en las relaciones que producen dominación y subordinación [...]" [Así] los estudios subalternos no son sólo nuevas formas de producción de conocimiento académico; deben ser también formas de intervenir políticamente en esa producción, desde la perspectiva del subalterno" (Beverley 1999: 7, 28).

na' (y, más allá, de un 'análisis cultural' subalterno) como un simple entender o emerger de la subalternidad en sí misma sin cuestionar las premisas epistémicas desde las cuales se adelanta este ejercicio.

Por su parte, Gyan Prakash introduce otro componente a esta discusión que es pertinente para el análisis de las relaciones entre representación, conocimiento y poder. Para Prakash "[...] la apariencia de 'exterioridad' subalterna [...] es siempre un efecto de su funcionamiento 'dentro' de las relaciones de poder" (2001: 68-69). Se debe cuestionar, entonces, aquellas concepciones de la subalternidad como el puro más allá ontológico de la dominancia. Esto es, el que el subalterno aparezca como una exterioridad radical inaccesible como tal a las tecnologías de representación dominantes debe ser entendida más como un efecto producido por la irrupción de lo subalterno desde dentro del sistema de dominancia que como la simple constatación de una exterioridad a priori: "Esto significa que el subalterno presenta posibilidades contrahegemónicas no como una otredad inviolable desde el exterior, sino desde dentro del funcionamiento del poder, forzando contradicciones y dislocaciones en el discurso dominante, y propiciando fuentes para una crítica inmanente" (Prakash 2001: 62). En suma, Spivak, Chakrabarty y Prakash nos invitan a pensar que el subalterno no es un simple afuera del sistema de dominancia, sino que es activamente producido al interior del mismo. Más aún, nos evidencian los constitutivos anudamientos del poder y la representación así como el papel de la violencia epistémica en la reproducción de la subalternidad.

Locus de enunciación, articulación y hegemonía

Al cuestionamiento adelantado por Spivak de la doble articulación de la noción de representación (hablar *por* y hablar *sobre*), se hace necesario introducir una tercera dimensión: hablar *desde*. Para introducir esta dimensión se cuenta con la categoría de 'locus de enunciación', esto es, el lugar *desde* el que se habla. Ante todo, esta categoría refiere a la inevitable situacionalidad del conocimiento. En oposición a la idea de un sujeto epistémico universal que, mediante el metódico uso de 'La Razón', se levanta (como halándose a sí mismo de los cabellos) más allá de sus ataduras histórico-sociales; la situacionalidad del conocimiento sugiere que los conocimientos son producidos desde lugares específicos por sujetos concretos mediados por múltiples condiciones que los constituyen como tales. Es más, desde las teorías feminista y postcolonial³ se ha evidenciado cómo las apelaciones a un sujeto epistémico universal,

³ Véase, por ejemplo, el trabajo de Rosi Braidotti ([1994] 2000).

trascendental y deslocalizado⁴, lo que implican realmente es un sujeto masculino, blanco y eurocentrado. El conocimiento es producido desde un lugar histórico-social específico, el cual constituye no sólo las condiciones de posibilidad del sujeto del conocimiento sino también de lo conocido. De ahí que el conocimiento está geo-históricamente marcado, y no puede dejar de estarlo. Así, el conocimiento es necesariamente atravesado por las localizaciones específicas que constituyen las condiciones mismas de existencia y enunciación del sujeto cognoscente (Mignolo 2002: 18-19).⁵

Los lugares histórico-sociales desde los cuales se habla no son homogéneos ni necesariamente equiparables. No son pocas las inconmensurabilidades ancladas en las diferencias entre estos lugares. Como una expresión de estas inconmensurabilidades debe entenderse la crítica de Spivak y de Chakrabarty antes mencionadas. Los diferentes lugares histórico-sociales son constituidos por un enmarañado entramado de relaciones de poder que establece jerarquías entre estos. Estas jerarquías pretenden naturalizar la dominación, pero son a menudo objeto de disputa y de resistencia desde aquellos lugares que resultan subalternizados.

La categoría de locus de enunciación reacciona igualmente al absolutismo y al relativismo epistémicos. Por absolutismo epistémico entiendo aquellos encuadres (generalmente positivistas, pero no necesariamente) que asumen un sujeto epistémico totalitario y soberano como condición de posibilidad del conocimiento universal y de la modalidad de conocer epistemológicamente privilegiada sobre todas las demás. Desde esta posición, asociada a los discursos cientistas y universalistas, el conocimiento no es relativo como tampoco lo son las modalidades de su producción. El relativismo epistémico, por su parte, es aquel que sugiere que son igualmente válidos diferentes conocimientos y modalidades de conocer. Por tanto, no se puede atribuir a un conocimiento en particular o a una modalidad de conocimiento un lugar privilegiado frente a los otros. Estrechamente asociado al culturalismo y al particularismo, el relativismo epistémico cuestiona la pretensión de verdad y universalidad del conocimiento científico.

⁴ La famosa 'mirada de Dios' que cuestiona Donna Haraway (1988).

⁵ Cardinal al establecimiento filosófico moderno ha sido el supuesto de un no-lugar, de una no-posicionalidad, desde el cual se produce el conocimiento. No obstante, este supuesto constituye en sí mismo un lugar, una posicionalidad, que no se imagina como tal ya que apela a una supuesta universalidad de un sujeto de conocimiento que no es más que un histórico-particular.

Aunque la categoría de locus de enunciación cuestiona el discurso de un sujeto epistémico universal y deslocalizado propio del absolutismo epistémico, no considera que cualquier conocimiento es igualmente válido en tanto resultado de la mediación de sujetos histórico-culturales particulares como esgrime en relativismo epistémico. Argumentar que los conocimientos son producidos desde locaciones concretas entre las cuales se tejen un sinnúmero de relaciones de poder, no significa una renuncia a considerar que ciertas modalidades de conocimiento son más relevantes que otras dados ciertos contextos institucionales y determinadas políticas de la verdad.

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. Para evitar este riesgo la noción de locus de enunciación puede ligarse a las de articulación y hegemonía desarrolladas en las últimas décadas por los estudios culturales en gran parte inspirados en los aportes del pensador italiano Antonio Gramsci.

Cuando se habla de ‘hegemonía’ se tiende a identificarla con dominación física o comunión ideológica. Sin embargo, desde una perspectiva gramsciana hegemonía como categoría analítica se diferencia tanto de la dominación por medio de la fuerza como del consenso logrado mediante la ideología (Hall 1991, Grossberg 2004, Laclau 1985). La hegemonía refiere menos a una construcción del *consenso* (que es la operación ideológica), y más a una lucha por el *consentimiento*. De ahí que antes que buscar la construcción de un sentido de unidad (concepción del mundo compartida), la operación hegemónica pretende que se acepte un comando y control. La hegemonía no se constituye desde el borramiento de diferencia (como lo busca la ideología), sino la de su organización mediante una puntual e inestable unidad en diferencia. El trabajo de la hegemonía es en sí mismo un proceso de iteración y diferenciación. La hegemonía no puede ser concebida como una lucha entre dos campos opuestos y homogéneos establecidos de antemano, sino como la activa constitución de provisionales y cambiantes alianzas. Por tanto, las luchas por la hegemonía son siempre móviles, estratégicas y dispersas. Las luchas hegemónicas operan con y sobre el sentido común para cambiar el sentido común, pero no suponen la homogenización sobre los contenidos del mismo.⁶ Por su parte la noción

⁶ Para ampliar esta noción de hegemonía véase el artículo de Lawrence Grossberg (2004). La versión electrónica del artículo se encuentra en: <http://www.unicolmayor.edu.co/investigaciones/tabularasa.html>

de articulación remite a una conceptualización de la contingencia que responde igualmente a los abusos de los diferentes determinismos (materialistas, discursivistas, culturalistas, subjetivistas, etc.) como a los de los anti-determinismos ingenuos que suponen la arbitrariedad absoluta de una contingencia 'libremente flotante'. De ahí que la noción de 'articulación' sea mejor caracterizada como una "relación constituida de una no-relación", esto es, un enlace entre dos o más aspectos de la vida social que no es introducido por la 'naturaleza' de los mismos sino por un arbitrario que responde a densidades históricas y articulaciones previas que lo hace más posible que otros, pero no absolutamente necesario (Hall 1985:113-114, 1996:141).

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. Desde la perspectiva introducida por las nociones de articulación y hegemonía, no hay una tersa correspondencia entre 'ontología', 'epistemología' y 'política' y, por tanto, las relaciones entre conocimiento y política no son directamente deducibles de la 'ontología'. De acuerdo con los trabajos de Ernesto Laclau, Stuart Hall y Lawrence Grossberg, se puede argumentar que no existe una necesaria correspondencia entre la locación social (pertenecer a una clase, raza, etnia o género) y una ideología determinada (una conciencia de clase, racial, étnica o de género). Por tanto, no hay necesaria correspondencia entre una historicalidad específica de un ser dado (ontología) y cierta epistemología. Del hecho de que las epistemologías son siempre producidas desde sujetos anclados en locaciones concretas, no se puede concluir que las locaciones de estos sujetos en aquellas definen de antemano y en su totalidad aquellas epistemologías. Igual sucede con lo político. El reduccionismo ontológico queda así doblemente problematizado. Para parafrasear a Hall, dada una locación ontológica determinada, no hay una garantía epistemológica o política definida. Por tanto, no hay una simple correspondencia entre el locus de enunciación y la locación ontológica. De ahí que las posiciones esencialistas no caben dentro de esta elaboración de locus de enunciación.

Habiendo dicho esto, sin embargo, tampoco se puede ir al otro extremo de que entonces las locaciones ontológicas no tienen nada que ver con los locus de enunciación. Esto sería igualmente un esencialismo, pero en negativo. Ante el reduccionismo ontológico del esencialismo convencional, no se puede simplemente invertir los términos sustentando un

‘contingentismo radical’, esto es, un anti-esencialismo que no es más que un esencialismo en negativo. Si bien no hay una necesaria correspondencia entre una locación ontológica y una epistemología o política determinadas, no se sigue que necesariamente no existe ninguna relación entre éstas. El argumento que no hay ningún tipo de correspondencia entre la locación social y cualquier otro aspecto de la vida social determinado porque estos se encuentran ‘libremente flotando’ y pueden ser articulados de cualquier manera y por cualquiera sin ninguna relevancia del lugar ocupado en la topografía social ha sido adelantado por ciertas tendencias que se le atribuyen a autores bajo el ambiguo término de ‘postmodernistas’. Sin entrar a lo menudo de si son bien o mal consideradas como ‘postmodernistas’ estas tendencias,⁷ lo que interesa resaltar aquí es que la confluencia de las nociones de locus de enunciación, de articulación y de hegemonía nos ofrece una alternativa conceptual frente a los esencialismos y determinismos de los encuadres teóricos convencionales (que algunos subsumen bajo la noción de ‘modernos’) cuestionando al mismo tiempo los anti-esencialismos y el ‘contingentismo radical’ (que algunos consideran como ‘postmodernos’).

Contra-insurgencia y resistencia

Ante las recurrentes atrocidades de la explotación, dominación y sujeción de individuos y colectividades por parte de otros en nombre de los más diversos discursos e intereses, no son pocas las voces que se han alzado para denunciarlas. No han faltado, sin embargo, quienes las han apuntalado, ya sea manifiesta o tácitamente, de manera explícita y con consciencia de causa o de forma implícita y sin percatarse de ello. El conocido artículo de Ranajit Guha ([1983] 1994), que mencionaba antes, constituye un señalamiento de cuán profundos pueden arraigarse los sutiles pero efectivos dispositivos mediante los cuales se apuntala la dominación en el plano de los intelectuales y académicos de la historia de la India. Como indicábamos anteriormente, la prosa de la contra-insurgencia consiste en una serie de mediaciones textuales a través de las cuales se obtura cualquier posibilidad de visibilización de la agencia de los subalternos en sus propios términos.

Más escasos son los intentos de teorizar ‘otro lado’ de la prosa de la contra-insurgencia, esto es, los efectos desempoderantes de ciertas mediaciones textuales e intervenciones por parte de los intelectuales y académicos que se hacen a nombre de la visibilidad de quienes han sido subalternizados o, incluso, que miembros de estos grupos subalternizados

⁷ Para un análisis crítico de los lugares comunes sobre el ‘postmodernismo’, véase Judith Butler (2001).

hacen en su propio nombre. Este ‘otro lado’, que me gustaría denominar la ‘contrainsurgente prosa de la insurgencia’, amerita ser examinado con mayor detenimiento ya que el origen de quien pronuncia el enunciado (el subalternizado) o la justeza moral, política o ética del argumento no garantizan que se esté rompiendo con las sutiles mediaciones discursivas y prácticas epistémicas de subordinación que constituyen al subalterno como tal. No es difícil encontrar pronunciamientos y análisis que en aras de la visibilización del subalterno (y de su injusta condición) reproducen y hasta magnifican los supuestos sobre los cuales se han subalternizado sus prácticas y concepciones. Así, por ejemplo, múltiples encuadres culturalistas o ecologistas contemporáneos reproducidos en nombre de la visibilización del subalterno naturalizan supuestos particulturalistas (a veces tan extremos como los del ‘racismo cultural’) o esencialistas (en ocasiones tan radicales como las del ‘ecólogo por naturaleza’) que articulados en ciertas posiciones multiculturalistas y ambientalistas de hecho han insertado novedosas y más profundas modalidades de dominación y hegemonía tanto trasnacionales como locales (Görg y Brand 2003, Ulloa 2004, Wade 2004). Particularmente preocupante es cómo en aras de empoderar y visibilizar al subalternizado (imaginándose a sí mismo o a otros como tales) existe una (violenta) obliteración del carácter contradictorio de lo real (actual y virtual) en aras de un deseable posible. Estas prácticas son las de una sobresimplificación que en busca de trascender la otredad subalternizada reproduce, precisamente, supuestos desde los que opera la dominación que la constituye como tal.

La discusión sobre la contrainsurgente prosa de la insurgencia nos remite a uno de los conceptos más recurrentes en la teoría política, pero uno de los menos elaborados: el de ‘resistencia’. Aunque válido, con este concepto se puede caer fácilmente un triple riesgo. El primero, que se reduzca el concepto a englobar todas las acciones de quienes son objeto de dominación ya que se suponen como la respuesta a ésta, lo cual significaría que estarían de cualquier forma interpelados por el poder al cual se pliegan o al que reaccionan. En otras palabras, el poder se imagina como un agente tan estructurante del mundo de los objetos de la dominación que todo en ellos se reduce a su acato o su confrontación. De ahí que, se tienda a leer y celebrar como ‘resistencia’ todas las acciones articuladas de uno u otro modo por los objetos de la dominación que no re-producen directamente el poder. El segundo, si acertadamente se considera que no hay poder sin resistencia (eso es, que son mutuamente constitutivos; como lo argumentaba, entre otros, Foucault 1977), pareciera que algunos autores pensarán esta relación como si la resistencia fuera puro y monolítico anti-poder, absoluta negatividad del poder. Por tanto, se imaginan la resistencia en un afuera absoluto del poder (al que reacciona), pero la resistencia en cuanto tal

es una especie de más allá del poder, una ausencia de relaciones de poder. Finalmente, no son escasos los autores que tienden a moralizar el concepto, algunos incluso hasta el punto de una clara y tajante dicotomía donde el eje de asociaciones ligadas a la ‘resistencia’ se encuentra del lado de lo ‘bueno’/positividad versus el de asociaciones del poder que es objeto de demonización/negatividad. Esta expresión caricaturesca del riesgo de la moralización del concepto de resistencia por lo general implica los dos riesgos anteriormente anotados.

Para evitar estos riesgos, el concepto de resistencia amerita ser cuidadosamente utilizado. Antes que un punto de partida, para considerar una práctica, representación o relación como resistencia se requiere demostrar bajo qué contexto concreto de relaciones de poder opera como tal. Además de su singularidad, al recurrir a este concepto se deben examinar la densidad, contrastes y multiplicidades que constituyen una acción (u omisión) como resistencia. Más que resistencia y dominación como bloques monolíticos definidos de antemano, lo que amerita ser explorado son resistencias y dominaciones en la pluralidad de sus entramados y la multiacentualidad de sus significados. Por último, no basta con invocar este concepto de resistencia (o identificarlo mediante un exhaustivo estudio) para considerar un análisis sobre quienes son objeto de la dominación terminado ni, mucho menos, para saldar una discusión o (des)calificar una posición. Sobre quienes se ejerce la dominación no pueden ser reducidos a una respuesta a la misma, ni amerita ser utilizado el concepto para engolosinarse deificándolos.

II. ¿Quién habla en la academia a nombre del ‘negro’ en Colombia?

Las dos preguntas con las que se inició este artículo (¿quién habla a nombre de quién? y ¿en qué términos se habla o se es hablado?) permiten entender las diferentes posiciones que de hecho se han establecido en la academia. Como ya debe haberlo deducido el lector después del preámbulo conceptual, las respuestas a estas preguntas no son tan sencillas como algunos quisieran o parecieran plantearlo y las posiciones tampoco son reductibles a una simple dicotomía (en ocasiones moralizada) entre quienes hablan *sobre* o *desde* el ‘negro’.

Hablar por o sobre...: las políticas de la academia

Cuando en la academia alguien argumenta sobre o desde el ‘negro’ establece manifiesta o tácitamente una posición frente a las relaciones entre la ‘academia’ (hablar sobre) y la ‘política’ (hablar por). Se puede

empezar por distinguir los diferentes autores⁸ por la forma en que asumen esta relación. Unos piensan que la academia y la política son dos esferas autónomas sólo con conexiones puntuales que son operativizadas en usos (y, en ocasiones, abusos) de la academia por la política o de la política en la academia. Esto es, en los términos sugeridos por Spivak, que el hablar sobre el ‘negro’ se distingue radicalmente del hablar por él. Otro conjunto de posiciones consideran que estas esferas se encuentran estrechamente imbricadas, tanto que la separación es simplemente una ficción (en el sentido de fabricación) que debe ser examinada como una posición política concreta tanto en la académica como en la política que opera más en el orden de los pronunciamientos y menos en el de las prácticas concretas. Este conjunto de posiciones argumentarían, entonces, que el hablar sobre el ‘negro’ es al mismo tiempo un hablar por él.

El hecho de que se puedan identificar dos conjuntos de posiciones no significa que sean homogéneas a su interior. Las motivaciones y argumentaciones al interior de cada una de estas posiciones varían ampliamente. Igualmente, se pueden encontrar diferentes énfasis en los autores que pueden ser identificados con uno de estos dos grandes conjuntos de posiciones. Más aún, un mismo autor puede modificar su posición de un conjunto a otro a lo largo de su trayectoria o dependiendo de contextos e interpelaciones concretas. Es relevante para la densidad del análisis no perder de vista esta variación al interior de cada uno de estos conjuntos.

A grandes rasgos, en el primer conjunto se pueden identificar dos énfasis dominantes pero diferenciables entre sí. Un primer énfasis correspondería a una serie de autores que se imaginan a sí mismos desde la academia, que tienden a hablar de ‘ciencia’ y que perciben la relación entre la academia y la política como exterioridad absoluta. Por tanto, definen su actividad académica diferenciada de la política. Para algunos, incluso, la presencia de la política en la actividad científica va en contravía de las ‘condiciones ideales’ que requiere la producción del conocimiento científico. No es que consideren que la academia no tiene nada que ver con la política, sino más bien que la ‘política de la academia’, por así decirlo, es la de la descripción e interpretación lo más acertada y completa posible (aunque nunca total) de ‘la realidad’ del ‘negro’. Las relaciones con la política propiamente dicha se darían una vez (o, en ocasiones, también antes) que el conocimiento científico es producido. En otras palabras, la labor de la academia es producir conocimiento científicamente válido y es con los usos (o abusos) del conocimiento producido en la academia

⁸ No sobra anotar que la noción de ‘autor’ la tomo en el sentido más laxo posible y no refiere exclusivamente a quienes han publicado sus trabajos.

donde se viene a introducir la política propiamente dicha. Desde esta perspectiva, entonces, la política es un afuera de la academia en tanto que viene a agregarse una vez el conocimiento ha sido producido. Esta expresión se alimenta predominantemente de la teoría social clásica y moderna que circula en ciertas expresiones de la sociología, la etnología, la geografía y la demografía francesas, aunque se encuentran autores que comparten esta posición que inspiran su trabajo igualmente en la historia y antropología social británica.

El segundo énfasis se refiere a autores que se consideran a sí mismos como académicos y asumen su conocimiento como científico, pero a diferencia de los primeros parten del supuesto que la política orienta no sólo la definición de las preguntas (estableciendo de entrada la pertinencia de las mismas), sino que además su labor como académicos trasciende este lugar de productores de un conocimiento científico en abstracto en tanto buscan hacer intervenciones políticas en el imaginario y prácticas sociales nacionales, regionales y locales en aras de revertir relaciones de opresión, sujeción y explotación del 'negro' estrechamente ligadas a la dignificación de sus aportes a la historia y al reconocimiento de su riquezas y especificidades culturales. Para estos autores, la academia es diferente de la política en tanto su especificidad es la generación de conocimiento científicamente válido, pero encuentra en ésta última su sentido y razón de ser. El conocimiento científico se produce para transformar y revertir un conjunto de relaciones de poder específicas en las cuales el 'negro' ha sido subalternizado. En consecuencia, la 'política de la academia' es, ante todo, la del compromiso con el subalternizado. Compromiso éste que debe encarnar el mismo académico desde la formulación de sus preguntas de investigación hasta en el cómo entiende la circulación del conocimiento producido y su accionar en problemáticas concretas. Para este énfasis predomina la teoría social crítica latinoamericana de los años setenta amalgamada con tendencias de la antropología cultural norteamericana y la historia de la larga duración francesa de mediados del siglo XX.

En el segundo conjunto de posiciones que mencionaba unos párrafos antes se considera que la distinción entre academia y política es cuestionable ya que el hablar sobre el 'negro' es al mismo tiempo un hablar por él. Desde esta perspectiva, la academia es considerada como política por otros medios y la política como productora (y no sólo consumidora) de conocimiento. Aquí también se pueden identificar dos énfasis principales. El primero, y más generalizado entre quienes se imaginan como políticos antes que académicos, considera que el conocimiento académico al describir e interpretar el mundo está asumiendo y agenciando de hecho una intervención política. No sólo no es posible un conocimiento académico al margen de una intervención política, sino que la academia es en sí misma

política en tanto las relaciones de poder que subalternizan al 'negro' no están sólo 'allá-afuera-en-el-mundo', lo que hace que la academia sea igualmente 'mundana' y reproductora de estas relaciones. En el estudio del 'negro' no hay preguntas, descripciones o interpretaciones al margen de las disputas políticas y no porque aquellas puedan ser instrumentalizadas a posteriori en empoderar o socavar posiciones, sino porque en sí mismas son efectos de (y no pueden dejar de reproducir) estas disputas. La diferencia con la expresión anteriormente descrita para el primer conjunto de posiciones, es que la relación con la política no es una decisión política o moral, sino un hecho dado que involucra la academia en su conjunto y más allá de las decisiones y compromisos individuales.

Otros autores que pueden ser identificados en el segundo conjunto de posiciones se refieren más con una expresión distinta, menos generalizada pero más cercana a quienes esgrimen su lugar en la academia. Estos consideran que la academia y la política son esferas separadas más por un efecto de poder que las constituye mutuamente y por dinámicas institucionales ligadas a determinadas 'políticas de la verdad', que por un a priori metodológico o epistémico requerido para la producción del conocimiento válido sobre el mundo social. Desde esta concepción, la separación no es ontológica, sino sociológica e histórica y debe ser objeto de análisis puesto que sutiles entramados de relaciones de poder operan en ambas esferas a partir del supuesto de esta separación. De ahí que, para estos autores, la intervención sobre el mundo del 'negro' es tan importante como sobre la academia del 'negro' puesto que los efectos de verdad desde los cuales se constituyen sus imaginarios sociales y políticos ligados a las prácticas concretas son objeto de disputa en múltiples escenarios y planos de la vida social. Esta visión básicamente se inspira en teoría social contemporánea de la antropología, ciencia política y los estudios culturales que circulan en circuitos anglosajones a partir del giro posestructural de la década del ochenta.

De los planteamientos adelantados en la primera parte de este artículo se desprenden algunas críticas sobre el grueso de las posiciones descritas. En primer lugar, el conocimiento académico no puede ser considerado en el afuera de la política. Como se expuso, las diferentes vertientes del postcolonialismo abogan por una comprensión de las estrechas articulaciones entre colonialismo y dominación así como por entender el colonialismo en sus efectos estructurantes del presente y no como un evento superado. Para el caso concreto de las posiciones descritas, este planteamiento se traduce en que la academia se encuentra estrechamente asociada a la dominación y no sólo porque el conocimiento sea usado para sujetar más eficazmente al 'negro', sino que la dominación es immanente en términos de las relaciones sociales implicadas y de supuestos epistémicos subyacentes a esa forma de producción de conocimiento sobre él que constituye la aca-

demia como tal. Desde las conclusiones mismas de Spivak, el subalterno ‘no puede hablar’ en cuanto tal por las indisolubles ataduras entre el lenguaje de la dominación epistémica y el de la dominación política. De ahí que no pueda considerarse que el lenguaje de la dominación epistémica (que es el de la academia) esté por fuera, y más allá, de las disputas políticas. Así, las disputas sobre la reproducción de las relaciones de la dominación sobre el ‘negro’ son inmanentes a su conocimiento académico. Por su parte, desde los argumentos adelantados sobre el locus de enunciación, la articulación y la hegemonía se puede cuestionar este planteamiento de la política como un afuera de la academia ya que responde precisamente a una articulación hegemónica (y, por lo tanto, política) que está situada geohistórica y políticamente a pesar de las auto-narrativas de naturalización y borramiento de lugar a nombre de universales, privilegios epistémicos o requerimientos metodológicos. En otras palabras, el enunciado de exterioridad es en sí mismo un acto fallido.

En segundo lugar, a la luz de los conceptos presentados en la primera parte, la relación entre academia y política no es entendible desde una simple instrumentalización de la primera por los intereses de la segunda, así como no puede ser reducible a un acto de voluntad de individuos ética y políticamente comprometidos. Si, como lo plantea Spivak, las técnicas de representación y las estrategias de poder están estrecha y constitutivamente imbricadas, no basta con apelar a la academia como herramienta de producción de más adecuado conocimiento sobre el mundo del ‘negro’ para la subversión de las relaciones de dominación que configuran su condición de subalterno. La academia —en tanto técnica de representación por antonomasia en las sociedades modernas donde el conocimiento experto constituye la moneda corriente de los múltiples aparatos de gubernamentalización de la vida social— no es simplemente una herramienta neutral ni, menos aún, una que pueda ser pulida de sus salientes ligadas a la dominación del ‘negro’ para que, una vez libre de tales ‘impurezas’, arroje el conocimiento sobre el ‘negro’ requerido para su emancipación. Por su parte, las nociones de locus de enunciación y hegemonía llevan a preguntarse hasta donde los autores que suponen esta relación instrumental entre academia y política corren el riesgo de desconocer sus lugares de enunciación (y de cómo estos hacen de la academia un espacio estriado y, por tanto, político en sí mismo) y los efectos estructurantes en la academia de articulaciones hegemónicas tan profundas que parecen haber sido naturalizadas.

‘emic’ o ‘etic’: las disputas de la locación

‘Emic’ y ‘etic’ son conceptos inicialmente propuestos en la lingüística para distinguir la descripción fonológica (*phonemic*) de la fonética (*phonetic*), esto es, una descripción desde la unidad de significado estructural míni-

ma (fonema) para los hablantes de la lengua, a un registro de las características del sonido mínimo aislable tal y como se escucha por el lingüista. Algunas vertientes de la antropología culturalista norteamericana de los cincuenta recogieron esta distinción para plantear que la perspectiva ‘emic’ es aquella que los miembros de una cultura tienen de la misma, mientras que la ‘etic’ es la que los antropólogos no miembros de la cultura elaboran sobre ella. En otras palabras, el conocimiento desde adentro (‘emic’) o desde afuera (‘etic’) de una cultura.

Aunque esta distinción ha sido objeto de innumerables críticas en la antropología culturalista a partir de las discusiones de los ochenta sobre las políticas de la representación y los cuestionamientos de la noción de cultura que supone (Rosaldo 1991), algunos autores han introducido en el país esta distinción como la pieza clave para problematizar los lugares desde los cuales se habla en el estudio del ‘negro’ en Colombia.⁹ En general, estos autores esgrimen que, en tanto afrocolombianos (término que prefieren al de ‘negro’)¹⁰, ellos encarnan una perspectiva ‘emic’ en sus análisis que los distingue sustantivamente de lo que convencionalmente han realizado (o pueden realizar) otros académicos no afrocolombianos. Existen muchos matices en como entienden dicha distinción estos autores, dándose una amplia gama desde las posiciones radicales hasta las menos.

Entre los autores más radicales se ha asumido que los estudios del ‘negro’ pueden ser tajante y claramente divididos entre una ‘perspectiva emic’ y una ‘etic’. La ‘perspectiva emic’ estaría constituida por los mismos afrocolombianos desde adentro; de ahí que no sería un ‘estudio *sobre*’, sino que al definirse *desde y por* los afrocolombianos dejaría incluso de ser un simple ‘estudio’ para convertirse en una descolonización epistémica (‘cimarronaje epistémico’), un cuestionamiento radical de las relaciones de dominación racistas que han reproducido la mayoría de las instituciones académicas en el país. Por tanto, se argumenta que esta ‘perspectiva emic’ cuestionaría las relaciones verticales entre sujeto/objeto, permitiendo que los afrocolombianos dejen de ser cosificados y reducidos a objetos para devenir en sujetos y agentes del conocimiento. En tanto es pro-

⁹ Esta distinción ‘emic’/‘etic’ ha sido invocada en las ciencias sociales para argumentar especificidades epistémicas y políticas. En la antropología, dio pie a una serie de discusiones sobre ‘antropologías indígenas’ (*indigenous anthropologies*) o antropologías hechas por los mismos ‘nativos’ (*native anthropologies*). Véase, por ejemplo, Jones ([1970] 1988), Fahim and Helmer (1980) y Narayan (1993).

¹⁰ La distinción afrocolombiano/no afrocolombiano la utilizo sólo con fines expositivos y cuando los planteamientos que se están discutiendo así lo ameritan.

ducido por los mismos afrocolombianos este conocimiento sería más adecuado, o mejor, estaría atravesado por una serie de experiencias y saberes que únicamente los afrocolombianos pueden comprender. Un conocimiento que es vivencia, memoria, identidad. Por eso, es un conocimiento otro, uno que no se puede ‘capturar’ por las más elaboradas encuestas, las más rigurosas etnografías, ni por la más exhaustiva pesquisa de documentos en el más completo de los archivos.

En contraste, la ‘perspectiva etic’ sería aquella que ha predominado en los estudios realizados por quienes no son afrocolombianos. Entre otros aspectos, se definiría porque implica un tipo de análisis, desde arriba y desde afuera, *sobre* los afrocolombianos reduciéndolos generalmente al lugar de informantes, al de meros objetos de estudio. Esta perspectiva constituiría una expresión en el plano del conocimiento académico de formas de dominación eurocentricas y racistas que históricamente han invisibilizado y marginado a los afrocolombianos. La antropología habría jugado un papel destacado ya que, como ‘hija del colonialismo’ (parafraseando la conocida expresión), ha mantenido una voluntad de saber expresamente colonialista atravesada por estrategias de otterización y cosificación que han sido fundamentales en los aparatos de poder gubernamentales y apuntalado la reproducción de la subordinación de los afrocolombianos por parte de sectores raciales dominantes.

De esta manera, las dos perspectivas son imaginadas como irreductiblemente antagónicas en múltiples planos. Políticamente, porque la primera supone el empoderamiento de un proyecto de emancipación de los afrocolombianos mientras que la segunda lo restringe, cuando no lo niega abiertamente. Eticamente, ya que una es articulada desde la justeza de la resistencia de los afrocolombianos, estando la otra al servicio de su dominación. Epistémicamente, la perspectiva emic se constituye sobre un registro profundo del sí mismo, de un nosotros como experiencia de sujeto colectivo, que escapa y problematiza cualquier descripción e interpretación desde arriba y desde afuera sobre unos otros cosificados como objetos de conocimiento.

Otros autores afrocolombianos apelan a la distinción ‘emic’/‘etic’, de ‘nosotros’/‘ellos’, de maneras más matizadas. Para estos, es evidente que las experiencias de discriminación y racismo, así como el encarnar en lo más profundo de sus subjetividades y cuerpos horizontes culturales específicos, los coloca en una posición cualitativamente diferente a aquellos académicos no afrocolombianos. Antes que una esencia trascendente, son las experiencias históricas y horizontes culturales compartidos los que les puede permitir a los afrocolombianos una comprensión de forma diferente, más profunda y política en tanto necesariamente los implica como sujetos colectivos. A diferencia de la posi-

ción radical descrita, para estos autores el ser afrocolombiano es condición necesaria *mas no suficiente* para articular una comprensión más profunda y específica de lo afrocolombiano ya que es el resultado de un proceso político de transformación de la propia subjetividad. No basta con ser clasificado por otros y/o por sí mismo como ‘negro’, ‘afrocolombiano’, ‘afrodescendiente’ o cualquier otro ‘etnonimo’ para que esta comprensión aflore.

Igualmente, estos autores se diferencian de las posiciones más radicales en tanto consideran que no existe una única perspectiva ‘etic’ y que no todas, por el sólo hecho de que son elaboradas por no afrocolombianos, pueden ser reducidas a una necesaria defensa de las relaciones de dominación coloniales y racistas que mantienen marginalizados a los afrocolombianos en las múltiples esferas sociales, políticas, culturales y académicas del país. Para estos autores es importante considerar las contradicciones y disputas al interior de los académicos no afrocolombianos así como las posibles alianzas estratégicas que pueden ser establecidas con ellos.

Finalmente, en contraste a los autores más radicales, del hecho de la existencia de una especificidad de las experiencias históricas y horizontes compartidos por los afrocolombianos no se sigue que no se puedan establecer puentes de comunicación profunda con los no afrocolombianos. La posibilidad de esta comunicación estaría basada en los siguientes argumentos: 1) El racismo, la discriminación y la subalternización no sólo se sufren sino que también se ejercen; lo cual implica que los autores no afrocolombianos hacen parte, muchas veces desde un lugar de negación, de esa experiencia histórica. 2) Ciertos horizontes culturales específicos de los afrocolombianos no sólo permean otros contextos culturales siendo estas fronteras más fluidas de lo que en ocasiones se piensa, sino que también los no afrocolombianos son interpelados por sus propios horizontes culturales.

En síntesis, desde estos intelectuales afrocolombianos la distinción ‘emic’/‘etic’, ‘nosotros’/ ‘ellos’, es relevante pero no implica una necesaria inconmensurabilidad política, ética ni epistémica. Las inconmensurabilidades existen, pero no como una necesaria consecuencia de dos monolíticas posiciones definidas de antemano, sino como el resultado de cómo en concreto se articulan o no ciertas experiencias y horizontes culturales.

Aunque por parte de los autores considerados no afrocolombianos, la distinción entre lo ‘emic’ y ‘etic’ en general sólo es objeto de elaboración ante las interpelaciones a las que se enfrentan en particulares contextos, se puede argumentar que también acá se encuentran diferentes

posiciones. Unos reconocen la relevancia de dicha distinción, mientras que otros no la consideran pertinente en términos de una divergencia que defina mejores locaciones ya sea en el conocimiento del 'negro' o en la acción política.

Entre los primeros se pueden encontrar quienes comparten completamente la posición de los más radicales de los académicos afrocolombianos antes descrita, debatiéndose por tanto en el sentido de su propio trabajo y presencia. Se hallan igualmente aquí algunos autores que se identifican con la posición más matizada de los autores afrocolombianos, legitimando en las posibilidades de la comunicación profunda y en las eventuales alianzas con estos su labor. Finalmente, entre los académicos que consideran relevante esta distinción se encuentran unos que revierten los contenidos del argumento, pero conservando la misma lógica, planteando que si bien para los afrocolombianos existen ventajas, hay también grandes desventajas a la hora de describir e interpretar los procesos históricos o las prácticas culturales de su propia gente. Las ventajas estarían dadas por la mayor familiaridad con aspectos sociales que alguien de afuera debe aprender, así como la facilidad de acceso a fuentes de información vedadas o de gran dificultad para un académico que no es del mismo 'grupo social', 'población', 'etnia' o 'cultura'. No obstante, estos autores esgrimen que también habría desventajas asociadas a esta condición. Como se anota desde la lingüística en el caso del análisis de la lengua, del hecho de que un hablante de una lengua determinada cuando la habla aplique las estructuras gramaticales y operaciones que su lengua demanda no se sigue que este hablante sea consciente de las mismas y, menos aun, que esté en capacidad de distanciarse de ellas para examinarlas sin las herramientas que la lingüística le ofrece. Esto es, en tanto lingüista puede analizarlas, pero no en tanto hablante. De otro lado, como lo argumentan los antropólogos, las prácticas, relaciones y representaciones culturales tienden a funcionar en los miembros de una sociedad determinada a partir de una naturalización de las mismas, por lo que para estudiarlas se debe objetivarlas, esto es, tomar distancia y desnaturalizarlas, lo que es doblemente difícil para los mismos miembros de la sociedad examinada. Esto es, para utilizar una extendida metáfora entre los antropólogos, lo último que descubrirían los peces es el agua ya que, como la cultura para los seres humanos, es tan evidente su presencia que no se percibe.

Los segundos, que son la mayoría, consideran que esta distinción 'emic'/'etic' es irrelevante en términos de la labor intelectual ya que en la descripción e interpretación del mundo del 'negro' los 'factores personales' deben y pueden mantenerse al margen, de lo contrario la generación de un conocimiento académico válido se vería comprometido. Estos autores se encuentran ligados a aquellas concepciones que asumen que 'lo personal' es una variable no determinante en tanto lo que se pretende es generar un más adecuado conocimiento del mundo que

trascienda los prejuicios y especificidades de los individuos particulares que han generado este conocimiento. La búsqueda de la intersubjetividad y comunicabilidad como garantes de trascender la individualidad es pues un preciado criterio desde esta perspectiva. No sobra anotar que existen académicos que se asumen (o son imaginados por otros) como afrocolombianos, que comparten esta posición considerando que el hecho de ser afrocolombianos no los ‘discrimina’ positiva o negativamente en cuanto a la producción del conocimiento en las ciencias sociales y humanas.

A partir de las precisiones conceptuales realizadas en la primera parte del artículo se pueden introducir unos elementos críticos para el análisis de las disputas por la locación enmarcadas por la distinción ‘emic’/‘etic’. Es de anotar que, como se argumentó a propósito del locus de enunciación y de la geopolítica del conocimiento, sí importan —y mucho— los lugares diferenciales desde los cuales los sujetos del conocimiento son constituidos y articulan sus enunciados. El conocimiento está geohistóricamente marcado y los procesos de subalternización de otras modalidades de conocimiento y lugares de enunciación hacen que las experiencias históricas y horizontes culturales diferentes importen en la producción del conocimiento. Esto inclina la balanza del lado de quienes consideran relevante la distinción entre un ‘emic’ / ‘etic’ o un ‘nosotros’ / ‘ellos’. No obstante, desde la misma premisa de la situacionalidad de todo conocimiento, cabe preguntarse: ¿cuál ‘emic’?, ¿cuál ‘nosotros’? Sobre todo en las versiones radicales, estas preguntas (si acaso emergen) parecieran estar saldadas de antemano por el ‘obvio’ contraste afrocolombianos (o ‘negros’) / no afrocolombianos (o no ‘negros’).

En al menos tres sentidos es problemática la obviedad de este contraste. En primer lugar, el campo social se encuentra atravesado por múltiples ejes y anclajes donde lo ‘étnico-cultural-racial’ es sólo ‘uno’ de ellos. El género, la sexualidad, la generación, el lugar geográfico y la clase (en el doble sentido: marxista y weberiano), son otros de los más mencionados. Sus innumerables permutaciones ofrecen entonces múltiples posibles locus de enunciación para un individuo concreto, pero son ensamblajes concretos los que hacen que en un momento determinado un individuo encarne lo que constituye su efectivo y sobredeterminado locus de enunciación. En estos ensamblajes concretos no sólo suelen cambiar en el transcurso de la vida de un individuo o de los contextos en los cuales es interpelado, sino que significan un balance inestable de ‘negociación’ entre los posibles énfasis dados a unos ejes sobre los demás. En consecuencia, ¿no habrían algo así como múltiples ‘emics’ y ‘nosotros’, incluso si fuera posible mantener estable la noción de ‘afrocolombiano’ (o de ‘negro’)? Más interesante aun, ¿son estas diferencias ensambladas a su vez en relaciones de poder y de subalternización tan cuestionables como la ‘racializada-culturalizada-etnizada’? En concreto, ¿cómo operaría esta idea de un locus de enunciación cuando,

por ejemplo, un sujeto masculino, heterosexual, de clase media, con capital escolar, proveniente de un área urbana, de una región determinada y ya en su madurez, esgrime la distinción 'emic'/'etic', el 'nosotros'/'ellos' para plan-tear o negar inconmensurabilidades éticas, epistémicos y políticas? ¿Cuáles son los empoderamientos y silenciamientos que se ponen en juego?.

En segundo lugar, si ligamos la noción de locus de enunciación a las de articulación y hegemonía, como fue planteado en su momento, tam-bién se haría problemático cualquier argumento predicado sobre la pre-misa de la dicotomía tajante y monolítica de lo 'emic'/'etic' o el 'noso-tros'/'ellos'. Si se pudiera suponer incluso la existencia de sólo estos dos campos contrapuestos, la consideración de las nociones de articulación y hegemonía cuestionaría las lecturas esencialistas porque del hecho mismo de ser representado por otros o por sí mismo como 'afrocolombiano' (o 'negro') no se sigue que se dé una necesaria epistemología o política (ni siquiera si se pudiera suponer un modelo simplista de dos epistemologías contrapuestas —como 'occidente'/'afrocolombiano'— o de políticas encontradas —dominantes/ dominados—).

Más aún, no sólo en un autor no hay una garantía esencialista que defina de antemano su epistemología y política por el solo hecho de ser o no afrocolombiano (o 'negro'), sino que lo afrocolombiano (o 'negro') en sí mismo es una categoría inestable, disputable y cambiante tanto des-de la perspectiva de los individuos como de los colectivos. En concreto, existen autores que antes no se consideraban como afrocolombianos (o 'negros') y ahora sí, mientras que otros son percibidos como tales por otros (afrocolombianos o no) mientras que ellos no se asumen o perci-ben como tales. Desde los encuadres conceptuales presentados en la pri-mera parte, estas 'no correspondencias' (temporales o 'permanentes') entre una atribuida o efectiva locación social y una representación sobre sí no se comprenden desde planteamientos como 'concientización', 'falsa conciencia' o 'enajenación'. Al contrario, son nociones como las de arti-culación y hegemonía (en el sentido antes expuesto), las que pueden satis-factoriamente explicar estos fenómenos sin recurrir al reduccionismo ontológico de la noción de afrocolombiano en un perfecto, ahistórico, e inmutable contraste con una exterioridad absoluta (no afrocolombiano).

Finalmente, pero no menos relevante, las elaboraciones propuestas so-bre la contrainsurgente prosa de la insurgencia y sobre la resistencia nos invitan a cuestionar las posibles mediaciones en la supuesta obviedad de la distinción 'emic'/'etic', 'nosotros'/'ellos', ya que pueden tender hacia una violencia epistémica y la oterización del polo 'emic' o 'nosotros' (aunque también del 'etic' o 'ellos'). Como se anotaba en la primera parte, ni la buena fe de los académicos más fuertemente 'comprometidos' ni lo obvio de la justeza de la causa garantizan que no se establezcan mediaciones que,

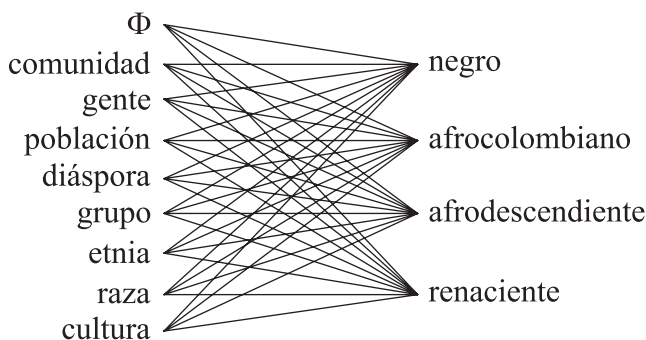
en un plano distinto de la conciencia de los sujetos que la enuncian, conserven o incluso profundicen las relaciones de dominación y sujeción hacia sectores sociales o individuos que han sido subalternizados. Cuando se parte del supuesto de una absoluta dicotomía ‘emic’/‘etic’, ‘nosotros’/‘ellos’ que necesariamente conduce a una inconmensurabilidad epistémica, ética y política, no se está en un terreno distinto de múltiples mediaciones textuales y del pensamiento propio de los ejercicios que han subalternizado al afrocolombiano (o al ‘negro’). Sin duda se han invertido los términos de las jerarquías y el proyecto responde a una intencionalidad de transformar las relaciones de dominación, pero en últimas se conserva y profundiza la misma estructura y lógica de las mediaciones y del pensamiento subalternizante puesto que se obliteran las singularidades en nombre de una diferencia primordial, de una monolítica y totalitaria otredad radical. Esto es exactamente lo que se encuentra a la base de las prácticas de otrerización del orientalismo analizadas por Edward Said (1978) o, más generalmente, a las del occidentalismo referidas por Fernando Coronil (1998). Para el caso del ‘negro’ estas prácticas de otrerización propias de su subalternización lo constituyeron como un otro radical susceptible de ser esclavizado, de ser racializado, de ser exotizado.

Además, plantear esta tajante dicotomía leyéndola como constituida por un polo de pura dominación y otro de pura resistencia remite a los riesgos anotados sobre ciertas utilizaciones de este último concepto. En efecto, se le otorga a la dominación un lugar de estructurante absoluto de las acciones y representaciones de los mismos afrocolombianos (o del ‘negro’) en tanto son interpelados totalmente por su confrontación. Desde esta perspectiva, para el afrocolombiano (o el ‘negro’) no hay un afuera de la dominación. Igualmente, esta forma de plantear la dicotomía enfrenta el problema de que si la resistencia en sí misma está del lado ‘emic’ o del ‘nosotros’ como totalidad y opuesta a una dominación totalitaria e inmanente del ‘etic’ o del ‘ellos’, entonces es imaginada como puro contrapoder y, en consecuencia, como ausencia de relaciones de poder. Esto se opone a una lectura más espesa de lo que de hecho opera al interior de ese ‘nosotros’ o ‘ellos’ en nombre del cual se propone una dicotomía de este tipo. El tercero de los riesgos anotados, el de la moralización de la relación entre dominación y resistencia, también se reproduce en la dicotomía ‘emic’/‘etic’, ‘nosotros’/‘ellos’ que venimos examinando.

Permutaciones y posiciones desde lo que se habla

Los términos desde los que se habla o se es hablado en los estudios del ‘negro’ en Colombia definen el terreno de muchas de las disputas y posiciones que los diferentes autores asumen o les son asignadas. Hay dos ejes paradigmáticos (en el sentido dado por la lingüística a este concepto) en

relación sintagmática desde los cuales se constituyen las disputas. En el primero se encuentran, entre otros, los siguientes: comunidad, gente, población, grupo, diáspora, etnia, raza y cultura.¹¹ En el segundo operan básicamente cuatro términos: ‘negro’, ‘afrocolombiano’, ‘afrodescendiente’ y ‘renaciente’.¹² Como se anotaba al comienzo del artículo, muchas son permutaciones posibles (véase el diagrama), y más aún si se les añade a cada una de ellas las variables de número, género y de locación. Asumiendo que la variable gramatical de número opera solo en el contraste singular y plural, mientras que la de género entre masculino y femenino, tendríamos que las permutaciones posibles son 36^4 limitándonos sólo a los ejes expuestos. Ahora bien, como la locación geográfica o identitaria del país (presente, pasada o futura), es virtualmente infinita se tendría que la formula de las posibles permutaciones bajo estos supuestos es: $(36^4)^n$. No sólo las permutaciones efectivamente utilizadas son enormemente menores de las lógicamente posibles, sino que también algunas son notablemente más utilizadas que otras en un momento determinado.¹³ Además, estas presencias



Posibles permutaciones de los dos ejes paradigmáticos

¹¹ Los de ‘pueblo’ o ‘nación’ también podrían ser agregados, pero dado que el primero es utilizado básicamente en el contexto del activismo y el segundo ni siquiera en éste, no he decidido incluirlos en el listado de este eje paradigmático que pretende dar cuenta sobre todo de las disputas en la academia.

¹² Se da el caso de que el prefijo ‘afro’ sea usado independientemente, pero en general se hace dentro del contexto de las nociones de ‘afrocolombiano’ o ‘afrodescendiente’. Por esto, no se ha referido como el quinto componente de este eje paradigmático.

¹³ Es importante recordar que la relación entre términos y conceptos no es de uno a uno. Un término (como el de clase) puede referir a dos conceptos distintos (como el de clase en la tradición marxista o en la acepción weberiana). Lo contrario también se presenta a menudo: un concepto

e intensidad no son estáticas sino que se transforman con el tiempo y de acuerdo a los contextos académicos específicos.¹⁴

Algunos consideran que el término ‘negro’ se encuentra atrapado en los prejuicios raciales propios del sistema colonial. Invocarlo sería, entonces, reproducir el conjunto de denotaciones y connotaciones propias de una sociedad racista en la cual fue acuñado. Por tanto, abandonar este término constituye un paso necesario en subvertir la mentalidad colonial y racista que pervive en el lenguaje, en las representaciones y prácticas de la sociedad en su conjunto. De ahí que no sea pertinente en el análisis histórico o cultural, ni en el discurso político apelar al término ‘negro’ cuando no sea para tomar distancia y evidenciar los prejuicios racistas que lo constituyen. Por su parte, quienes reivindican la pertinencia del uso del término ‘negro’, argumentan que precisamente por ser una categoría racial e histórica que aún habita las prácticas e imaginarios sociales debe mantenerse en el análisis teórico y político para poder problematizarlos más adecuadamente. Arguyen que es un hecho social no superado y que como tal debe tratarse, evitando lanzarse apresuradamente sobre eufemismos que antes que coayudar a dismantelar las prácticas discriminatorias y racistas, las pueden velar y perpetuar. Para estos autores, el problema es mucho más que el simple acto de voluntad de un puñado de individuos para erradicar el uso de la palabra ‘negro’ condenándola definitivamente al diccionario de lo políticamente incorrecto. Al contrario, se considera que el término permite no sólo un referente necesario del análisis, sino también un espacio político legítimo de intervención en el actual momento como lo reivindican algunos sectores organizados de las ‘comunidades negras’. En general, recuerdan a los primeros que los términos son espacios de disputa histórica y pueden ser subvertidos como el movimiento de *negritude* lo reivindicó en su momento.

En general, quienes cuestionan la adecuación analítica o política del término de ‘negro’ apelan como alternativa al de ‘afrocolombiano’ o, más recientemente, a los de ‘afrodescendiente’ o ‘renaciente’. ‘Afrocolombiano’ es un concepto ampliamente extendido entre académicos y activistas quienes argumentan que, además de evitar los problemas del término ‘negro’, es ese vínculo histórico con África y con las experiencias de la diáspora lo

(como doxa a la Bourdieu) que es referido por dos términos distintos (doxa en Bourdieu y episteme en Foucault). Esto hace que alguien pueda estar usando la permutación ‘comunidades negras’ en el sentido de la categoría de ‘afrocolombiano’, o este último término para referir a diferentes categorías.

¹⁴ En un reciente artículo, Peter Wade (2002) evidencia como se ‘africaniza’ el imaginario teórico y político de las últimas décadas.

que instaure una especificidad histórica y cultural de los afrocolombianos en el país lo que bien reverbera el término de ‘afrocolombiano’. Igualmente, esgrimen que este término tiene la ventaja de dignificar las continuidades y contribuciones históricas y culturales a la construcción de la nación que han sido objeto de abrumadora invisibilización por las prácticas racistas y estereotípicas que han permeado la sociedad colombiana en su conjunto.

El concepto de ‘afrocolombiano’ ha sido objeto también de críticas. Unos argumentan que supone el imaginario de la colombianidad que no sólo es problemático en términos teóricos sino que también prioriza el horizonte de la intervención política a un sujeto definido por el estado-nación. Otros consideran que el concepto opera esencialmente en las reducidas esferas de los intelectuales, pero que hasta el momento no ha sido realmente apropiado en las prácticas sociales e identitarias ni en las disputas por la representación del grueso de las gentes (afrocolombianas o no) del país. Algunos más, incluso, cuestionan su origen en la traducción para Colombia de la categoría estadounidense de ‘*Afro-American*’¹⁵ nacida de unas políticas de la identidad bien específicas y que son actualmente objeto de discusión en ese país. Finalmente, se cuestiona el posible riesgo de que opere como término-eufemismo de la categoría de ‘negro’ contra la que se ha acuñado, pero con la desventaja que hace menos expedito el análisis e intervención política de sus efectos.

Algunas de estas críticas provienen de quienes consideran más adecuado el concepto de ‘afrodescendiente’, sobre todo porque enmarca en la diáspora africana en su conjunto sin el ‘acento nacional’ que se introduce con el de ‘afrocolombiano’. Asociada a la Conferencia contra el Racismo, la noción de ‘afrodescendiente’ viene siendo crecientemente utilizada por académicos, funcionarios y activistas. Las críticas, sin embargo, no faltan. De un lado, hay quienes consideran que es una categoría que no da cuenta de la especificidad de los ‘afrocolombianos’ o ‘negros’ ya que al ser África la cuna de la humanidad, todos los seres humanos son afro descendientes.¹⁶ De otro lado, se le cuestiona la apelación a la diáspora como una herramienta analítica relevante a la hora de entender formaciones históricas y culturales específicas.

¹⁵ No sobra anotar que en ese contexto ‘*American*’ significa de los Estados Unidos, no del continente.

¹⁶ Lo interesante es que esta crítica se hace para argumentar a favor de la noción de ‘afrocolombiano’, lo que podría ser un contra-argumento que vuelve sobre sí ya que sería igualmente cierto que, como todos los colombianos son seres humanos y África es la cuna de la humanidad, los colombianos sin excepción son afrocolombianos. Obviamente, los que se refieren al concepto de ‘afrodescendiente’ están pensando en una diáspora histórica muy concreta, y quienes lo critican con este argumento no leen lo ‘afro’ de lo ‘afrocolombiano’ como ‘descendiente’ de África en general.

Renaciente es un concepto utilizado en algunas zonas del Pacífico por las poblaciones locales para referirse a una perpetua sucesión de las generaciones en el mundo en una identidad que se remonta a su mítica fundación. Los pobladores ‘negros’ (o ‘libres’ como son algunos de ellos son denominados o se llaman a sí mismos) son renacientes, pero también las palmas o venados en el monte. Esta noción ha sido resignificada por algunos autores para construir un sujeto de la identidad y del análisis que ocupe el lugar de ‘afrocolombiano’, ‘afrodescendiente’ o ‘negro’ con la doble ventaja que tiene un anclaje en las propias representaciones de ciertas poblaciones locales y no carga con el pesado haz de connotaciones de la categoría de ‘negro’. Hasta ahora, renaciente es menos utilizado entre activistas y académicos que los conceptos anteriormente expuestos.

A estas categorías se añaden las disputas sobre aquellas ligadas al primero de los ejes (comunidad, gente, población, etc.). Cuando estas últimas se combinan con las primeras (‘negro’, ‘afrocolombiano’...), heredan las discusiones que acaban de ser expuestas. Aunque existen razones de orden teórico o metodológico para seleccionar una noción en vez de otra, no todas han sido objeto de discusiones que establezcan alinderamientos entre los diferentes autores. Las nociones sobre las que se centran las disputas son: comunidad, diáspora, raza/etnia y cultura.

La noción de ‘comunidad/es’ es la más utilizada por académicos, funcionarios y activistas, sobre todo en su articulación de ‘comunidad/es negra/s’ y ‘comunidad/es afrocolombiana/s’. Quienes recurren a ésta, arguyen que los rasgos de tradición, territorialidad, identidad y cultura compartidas hacen pertinente analítica y políticamente la noción de ‘comunidad’. Otros, sin embargo, cuestionan la relevancia ya que no muchos autores parecen preguntarse por los supuestos que subyacen a la noción de ‘comunidad’ usándola indistintamente como sinónimo de ‘poblado’, ‘vereda’ o, incluso, ‘grupo social’ o ‘etnia’. Igualmente, en sus análisis de dinámicas urbanas u otras expresiones sociales y culturales otros académicos encuentran que la noción de ‘comunidad’ no da cuenta de la complejidad de las situaciones y relaciones sociales examinadas. Por tanto, se arguye que la noción de ‘comunidad’ está constituida desde ciertas vertientes del culturalismo e historicismo inspiradas en determinadas formaciones sociales del Pacífico rural. Algunos autores, incluso, consideran que estas formaciones responden más a un ‘sociologismo ilusorio’ que a las dinámicas por las que realmente atraviesan actualmente las poblaciones locales del Pacífico rural colombiano.

Sobre ‘diáspora’ también se tejen debates y posiciones. De un lado, están quienes la consideran relevante, y en general la combinan con nociones como ‘afrocolombiano’ o, simplemente, la intercambian por ‘afrodescendiente’. Su relevancia radica, según estos autores, en que los

afrocolombianos constituyen parte de la diáspora africana y, como tal, deben explicarse sus especificidades históricas y culturales. El acento explicativo descansa, entonces, en las continuidades y comunalidades del legado africano. Otro conjunto de autores, cuestiona no solo este énfasis explicativo argumentando que en muchos casos responde más al deseo de los académicos dada la falta de rigurosidad teórica y metodológica con la que se sustentan dichas continuidades y comunalidades, sino también la relevancia analítica de la noción misma de diáspora para dar cuenta de las realidades históricas y culturales de este componente poblacional de la sociedad colombiana.

Las nociones de ‘raza’ y ‘etnia’ constituyen un núcleo de los debates sobre los que se alinderan posiciones. De un lado, están quienes establecen una distinción analítica entre ambas. De esta manera, reconducen la noción de ‘raza’ a la construcción histórica colonial de las diferencias y jerarquías entre poblaciones humanas con base en diacríticos somáticos que se naturalizan al referirlas a un sustrato ‘biológico’. La de ‘etnia’ se refiere más para unos autores a la ‘lógica del lugar’, mientras que para otros indica el componente cultural articulado a lo somático desde el cual se establece una diferencia radical con respecto a la modernidad y a la nación. Al interior de quienes establecen esta distinción corre otro debate que hace eco del establecido sobre la noción de ‘negro’. Unos que consideran que ‘raza’ no debe ser utilizada en el análisis social ya que reproduce posiciones racistas, mientras que otros consideran que no se puede abandonar esta noción precisamente porque es necesario entender las prácticas y representaciones racializadas como hechos sociales e históricos que no desaparecen simplemente porque el analista rechaza la noción apropiándose o no en su lugar de un eufemismo. De otro lado, están quienes no establecen una distinción analítica entre las nociones de ‘raza’ y ‘etnia’. En general, las utilizan como sinónimos, aparezca o no la noción de ‘raza’ en sus textos ya que sin establecer diferencia de fondo entre estas nociones, consideran que ‘raza’ es un concepto que no debe ser utilizado simplemente porque ha sido ‘superado’ por el de ‘etnia’.

Por último, en torno a la noción de ‘cultura’ se da una disputa sobre si existe una o varias culturas ‘afrocolombianas’, ‘negras’, ‘renacientes’ o de los ‘afrodescendientes’. Algunos autores parecieran sugerir que se puede hablar de cultura en singular o, al menos, de unos rasgos culturales fundamentales que son compartidos entre los ‘afrocolombianos’, ‘negros’, ‘renacientes’ o ‘afrodescendientes’. La unicidad y especificidad de estos estaría precisamente definida por esta cultura o rasgos culturales compartidos, algunos de los cuales se sumergirían en lo más profundo del inconsciente colectivo remontándose al continente africano. Por el contrario, otros autores hacen énfasis en la multiplicidad y heterogeneidad cultural de los ‘afrocolombianos’,

‘negros’, ‘renacientes’ o ‘afrodescendientes’ hasta el punto de que no sólo carece de sentido analítico hablar de ‘una cultura’ dada las grandes diferencias, sino que las comunalidades (que muchos de estos autores no niegan, por lo demás) son menos frecuentes de lo que algunos esgrimen y menos relevantes de lo que se esperaría para explicar las disímiles dinámicas sociales y culturales de los ‘afrocolombianos’, ‘negros’, ‘renacientes’ o ‘afrodescendientes’. Sobre esta noción se esboza otra discusión acerca de la pertinencia de su uso en ciertos contextos. En efecto, para ciertos autores la noción de cultura puede adquirir un tono de ‘culturalismo’ al recurrir a una supuesta racionalidad cultural particular para explicar fenómenos de la economía política, la demografía, de escala o de espacio, que son irreductibles a ‘la cultura’. Para otros autores, en cambio, ‘lo cultural’ tendría una relevancia explicativa sobre otros marcos analíticos en tanto se considera que estas ‘comunidades’ (o cualquiera de las nociones de este eje paradigmático) son radicalmente diferentes en términos culturales.

Con respecto a las anotaciones realizadas en la primera parte del artículo, se pueden hacer ciertas puntualizaciones a estas disputas sobre las categorías desde las cuales se habla o desde las que se es hablado. En primer lugar, no perder de vista que estas disputas no están más allá o por fuera de la representación. Antes que examinar estas categorías a la luz de cuál ‘refleja’ verdaderamente la ‘realidad’ y, en consecuencia, cuáles otras lo hacen más o menos ‘distorsionándola’ (debido a los intereses que, reconózanlo o no, encarnan los académicos que las plantean), uno debe analizar la gama de utilizaciones y discusiones generadas desde una perspectiva de las políticas de la representación. Por tanto, más que simples enunciados sobre la descripción del mundo ‘tal cual es’, lo que está en juego son enunciados de prescripción ‘sobre’ el mundo y, en particular, de tácito o explícito posicionamiento de sí mismo como consecuencia de estas prescripciones. Por tanto, desde la perspectiva de las políticas de la representación, estas categorías dicen más de quienes las enuncian que de lo que supuestamente enuncian sobre el mundo. Esto no puede leerse, sin embargo, que como todas las posiciones encarnadas en las categorías están inscritas en la representación, entonces todas son iguales o igualmente válidas. Pensar las políticas de la representación no es introducir por la puerta de atrás el particularismo, el relativismo epistémico o el nihilismo político. Al contrario, es reconocer que lo que está en juego son disputas sobre la representación del mundo, así como quiénes y desde dónde lo representan, por lo que no todas las posiciones son equiparables. Si la representación es immanente a las estrategias de dominación o su confrontación, importa realmente examinar sus políticas.

En segundo lugar, como Spivak nos recuerda, el lenguaje de la academia es uno que en su propia lógica de constitución no puede dejar de reproducir la condición del subalterno como silencio. De ahí, que

Chakrabarty se refiera a la ‘política de la desesperanza’ como horizonte sobre el cual debe trabajarse, no tanto en nombre de recuperar la voz verdadera del subalterno y poderla oír ya libre y sin mediación alguna, sino para evidenciar los límites del aparato de captura epistémico desde el que opera la producción del conocimiento académico. Una labor en este sentido, implicaría el reconocimiento de los límites de cualquier categoría y posición que pretenda operar en el seno de este aparato de captura manteniendo su lógica incólume, incluso de aquellos que son esgrimidos en nombre del o desde el ‘negro’.

Reflexiones finales: a propósito de la de(s)colonialidad

Recientemente, Catherine Walsh (2004, en prensa) ha propuesto la categoría de ‘de(s)colonialidad’ para entender transformaciones que van más allá de la descolonización ya que más bien son creaciones o construcciones que interrumpen desde la diferencia colonial las condiciones de existencia y efectos de la colonialidad del poder, del saber y del ser. De ahí que:

"La de(s)colonialidad encuentra su razón en los esfuerzos de confrontar desde ‘lo propio’ y desde lógicas-otras y pensamientos-otros a la deshumanización, el racismo y la racialización, y la negación y destrucción de los campos-otros del saber. Por eso, su meta no es la incorporación o la superación (tampoco simplemente la resistencia) sino la reconstrucción radical de seres, del poder y saber, es decir, la creación de condiciones radicalmente diferentes de existencia, conocimiento y del poder que podrían contribuir a la fabricación de sociedades distintas" (Walsh 2004: 12-13).

Esta propuesta supone una serie de conceptos y debates que viene adelantando un colectivo de intelectuales latinoamericanos, denominado por Escobar (2003) como programa de investigación de la modernidad/colonialidad. En aras de extraer unas consecuencias de la argumentación que he elaborado a lo largo de este texto a propósito del planteamiento de la de(s)colonialidad, me detendré unos párrafos en ofrecer una muy escueta presentación de tres de estos conceptos: ‘colonialidad’, ‘modernidad/colonialidad’ y ‘diferencia colonial’.

‘Colonialidad’ es entendida como un fenómeno histórico mucho más complejo que el colonialismo y que se extiende hasta nuestro presente. Se refiere a un ‘patrón de poder’ que opera a través de la naturalización de jerarquías raciales que posibilitan la re-producción de relaciones de dominación territoriales y epistémicas que no sólo garantizan la explotación por el capital de unos seres

humanos por otros a escala mundial, sino que también subalternizan y obliteran los conocimientos, experiencias y formas de vida de quienes son así dominados y explotados (Quijano 2000). Este patrón de poder es articulado por vez primera con la conquista de América. Para ese entonces, de acuerdo con Aníbal Quijano, los dos ejes fundamentales de este patrón de poder fueron:

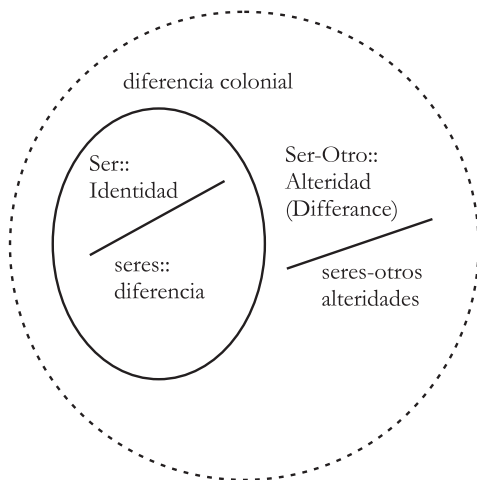
"De una parte, la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad con respecto a los otros [...] De otra parte, la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial" (2000:202).

De ahí que además de la noción de 'colonialidad del poder' se hable de 'colonialidad del ser' y 'colonialidad del saber'" (Escobar 2003). Por su parte, dado que la colonialidad se considera como immanente a la modernidad, es decir, las condiciones de emergencia, existencia y transformación de la modernidad están indisolublemente ligadas a la colonialidad, se considera más acertado hablar de modernidad/colonialidad. La colonialidad opera, entonces, como el 'lado oculto' de la modernidad. Si la colonialidad no es derivable sino constitutiva de la modernidad, esta última debe remontarse mucho más atrás y su análisis demanda una perspectiva planetaria, de ahí que estos autores se refieran al sistema mundo moderno/colonial. Así, a diferencia del grueso de relatos sobre la modernidad que tienden a localizar sus orígenes hacia los siglos XVII-XVIII anclados en la Ilustración, la Reforma y la Revolución Industrial, cuyos referentes estarían ligados a Francia, Alemania e Inglaterra respectivamente; desde la perspectiva de la modernidad/colonialidad se siguen los planteamientos de Enrique Dussel (1992), quien diferencia entre una primera y segunda modernidad. La segunda modernidad es la que se acostumbra a indicar como la modernidad a secas, mientras que la primera modernidad es inaugurada con la conquista de América a partir de 1492 y el papel central jugado por España y Portugal.

De ahí que se proponga el concepto de 'diferencia colonial' para referirse a ese ser-otro de la modernidad producido por la colonialidad del poder, a ese ser-otro marcado y subalternizado en sus modalidades de conocimiento y vida social (Mignolo 2000). Este Ser-otro opera como el exterior constitutivo del Ser, es la alteridad de la que habla Levinas o Dussel (o, en cierto modo, la *differance* de Derrida) que no es simplemente diferencia.¹⁷ Esquemmatizando estos planteamientos, se puede argumentar que la Identidad del Ser supone la diferencia o dife-

¹⁷ Para Catherine Walsh, sin embargo, es crucial establecer una distinción entre lo otro y la alteridad.

rencias en las cuales se expresa y se implica su mismidad. En contraste, la alteridad o el ser-otro se refiere a un momento de constitución tanto de la Identidad del Ser como de su diferencia o diferencias. La diferencia colonial estaría entonces del lado de ese ser-otro, de la alteridad, tal y como se propone en el siguiente diagrama.



Retomando el concepto de de(s)colonialidad, entonces, lo que está en juego es subvertir (no simplemente reaccionar) radicalmente desde el lugar de la diferencia colonial las condiciones del patrón de poder colonial que han subalternizado esos seres-otros, sus conocimientos, experiencias y modalidades de vida.¹⁸

Este marco permite establecer unas reflexiones finales sobre la temática de este artículo. Primero, resaltar que si suponemos que la problemática de la representación del 'negro' en Colombia se encuentra atrapada en un cuestionamiento de la colonialidad inmanente a la

¹⁸ Cabe anotar, que para Walsh el concepto de de(s)colonialidad se encuentra estrechamente imbricado al de interculturalidad (que ella enfáticamente distingue de los de multiculturalismo o pluriculturalidad): "[...] es la interculturalidad como proceso y proyecto social, político, ético e intelectual que asume la de(s)colonialidad como estrategia, acción y meta" (Walsh 2004: 13). Así, "[...] la interculturalidad no tendrá reales posibilidades sin construir modos otros del poder, saber y ser, es decir, sin la estrategia, acción y meta de la de(s)colonialidad" (Walsh 2004: 16).

institucionalidad y lógica que define el conocimiento académico, no basta con un acto de 'buena fe' o con apelaciones retóricas a un otro esencializado y homogenizado propio del patrón de poder colonial para cuestionar dicha colonialidad. Ahí estaría el reto de plantearse la problemática en términos de 'de(s)colonialidad'.

Segundo, se encuentra toda la discusión adelantada en la primera parte sobre la (im)posibilidad de la representación. Cuando estamos suponiendo unos lugares que son irreductibles e inconmesurables a la representación propia del lenguaje de la dominación moderna/colonial, el proyecto de de(s)colonialidad pasa por cuestionar la posibilidad misma de representación en estos términos. No es suficiente con enunciar que se habla desde el lugar del subalterno (en este caso, del 'negro'), incluso si uno supone que 'es' un subalterno, porque el hablar (en el sentido descrito por Spivak) involucra de suyo esta representación propia del lenguaje de la dominación. Así, el proyecto de la de(s)colonialidad implicaría, para continuar con su terminología, un hablar-otro (o, mejor, unos hablares-otros) que es mucho más complejo que un mero hablar desde o a nombre del subalterno (en este caso el 'negro').

Tercero, en el centro de la de(s)colonialidad está la propuesta de un pensar-otro (o, mejor, unos pensares-otros) que no sea/n definido/s en simple formación reactiva, en pura negatividad, ante el patrón de poder colonial. Esto implicaría abandonar definitivamente una modalidad de pensamiento esencializante, dicotómico y jerarquizante propio de las estrategias de otrerización y racialización que han constituido el pensamiento moderno/colonial. De esta manera, un/os pensamiento/s-otro/s no sería/n la inversión reactiva y en negativo de los términos, colocando en la escala de jerarquías un esencializado y monolítico 'otro' ('no-occidental', 'no-moderno') en el lugar de un homogenizado y estereotipado 'uno' ('occidente', 'moderno'). La de(s)colonialidad implica ir más allá de este marco de pensamiento hacia unos pensamientos-otros que no operen desde estos supuestos. De ahí que las condiciones de emergencia para la articulación de los pensamientos-otros operarían no desde la ontología del ser/no-ser propia de moderno/colonial, sino de una 'ontología' de la singularidad y positividad de ser-otro en relaciones con seres-otros en sus singularidades y positivities. Específicamente, se reproduce el pensamiento moderno/colonial si se opera dentro de la dicotomía esencializante del haz de relaciones monolíticamente establecidas de la siguiente manera:

'negro'-'afrocolombiano':otro::no-occidental::no-moderno

blanco-mestizo::uno::occidental::moderno

Finalmente, la categoría de de(s)colonialidad problematiza el modelo mismo de la modernidad/colonialidad en uno de sus componentes, con implicaciones importantes para el modelo en su conjunto. Si se apela a unas epistemologías-otras, unas formas-otras de vida, unos conocimientos-otros es porque no existe, desde este punto de vista, una monolítica diferencia colonial, sino otredades o alteridades. La existencia de esta diferencia colonial es el resultado de la violencia epistémica de colapsar y homologar desde una interioridad así constituida de la modernidad/colonialidad, toda una exterioridad constituyente como un ser-otro (o, en sus términos, un no-ser). Desde un proyecto de de(s)colonialidad este componente del modelo debe ser problematizado apelando a las singularidades de seres-otros que no son reductibles a un acto totalizante de su expulsión en un afuera-interior (exterioridad) para definir la identidad de lo uno. Así, desde la perspectiva de los seres-otros no hay una diferencia colonial a menos que se suponga una capacidad estructurante tal para esos seres-otros de este acto constitutivo de la modernidad/colonialidad que dejen de ser precisamente tales o, cuando menos, en aspectos sustantivos. Si esto es cierto, entonces el modelo es problematizado en su conjunto y ya no solo la noción de 'diferencia colonial'. Para la discusión más específica de este artículo, la consecuencia es que desde una perspectiva de la de(s)colonialidad el 'negro' no puede imaginarse como pura y homogénea 'diferencia colonial' ya que es multiplicidad de seres-otros si seguimos la primera línea de argumentación, pero no sería mas que no-ser-otro si se sigue la segunda.

Referencias citadas

Beveley, John

1999 *Subalternity and Representation: Arguments in Cultural Theory*. Durham: Duke University Press.

2003 La persistencia de lo subalterno. *Revista Iberoamericana. Los estudios culturales hacia el siglo XXI*. 69 (203): 335-342.

Butler, Judith

2001 Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del 'postmodernismo' *La Ventana*. (13): 7-41.

Castro-Gómez, Santiago

1998 "Latinoamericanismo, modernidad, globalización. Prolegómenos a una crítica postcolonial de la razón". En: Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (Coord.), *Teo-*

rias sin disciplina. Latinoamericanismo, postcolonialidad y globalización en debate. pp. 169-205. México: Grupo Editorial Miguel Ángel Porrua.

Carvalho, José Jorge

2002 La mirada etnográfica y la voz subalterna. *Revista Colombiana de Antropología.* (38):287-328.

Chakrabarty, Dipesh

2000 *Provincializing Europe. Postcolonial thought and Historical Difference.* Princeton: Princeton University Press.

Coronil, Fernando

1998 "Más allá del occidentalismo: hacia categorías neohistóricas no-imperialistas" En: Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (Coord.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, postcolonialidad y globalización en debate.* pp. 121-146. México: Grupo Editorial Miguel Ángel Porrua.

Dussel, Enrique

1992 *1492: El encubrimiento del otro: hacia el origen del "mito de la modernidad".* Bogotá: Ediciones Antropos.

Escobar, Arturo

2003 Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa.* (1): 51-86.

Fahim, Hussein y Katherine Helmer

1980 Indigenous Anthropology in Non-Western Countries: A Further Elaboration. *Current Anthropology.* 21(5): 644-663.

Foucault, Michel

1977 *Historia de la Sexualidad. La Voluntad de Saber.* Volumen 1. México: Siglo XXI.

Gibson-Graham, J.K.

2002 Intervenciones posestructurales. *Revista Colombiana de Antropología.* (38): 261-286.

Görg, Christoph y Ulrich Brand

- 2003 Post-Fordist Societal Relationships with Nature: The Role of NGOs and the State in Biodiversity Politics. *Rethinking Marxism*. 15(2): 263-288.

Gramsci, Antonio

- 1970 *Antología*. México: Siglo XXI editores.

Grossberg, Lawrence

- 2004 Entre consenso y hegemonía: Notas sobre la forma hegemónica de la política moderna. *Tabula Rasa* (2): 49-57. Revista de Humanidades de la Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.

Guha, Ranajit

- [1983] 1994 "The Prose of Counter-Insurgency". En: Nicholas B. Dirks, Geoff Eley y Sherry B. Ortner (eds.), *Culture/ Power/ History. A Reader in Contemporary Social Theory*. pp. 336-371. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Jones, Delmos

- [1970] 1988 "Toward a native anthropology". En: Johnnetta Cole (ed.), *Anthropology for the nineties*. Revised edition of Anthropology for the eighties. pp. 30-41. New York: Free Press.

Hall, Stuart

- [1986] 1996 "On postmodernism and articulation. An interview with Stuart Hall. Edited by Lawrence Grossberg". En: David Morley y Kuan-Hsing Chen (eds.), *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*. pp. 131-150. Londres: Routledge.
- 1991 "Reading Gramsci". En: *Gramsci's Political Thought. An Introduction*. pp. 7-129. Londres: ElecBook.
- 1985 Signification, representation, ideology: Althusser and the post-structuralist debates. *Critical Studies in Mass Communication*. (2): 91-114.

Haraway, Donna

- 1988 Situated Knowledge: The Science Question in Feminism as a Site of Discourse on the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies* 14 (3): 575-99.

Laclau, Ernesto

- 1985 "Tesis acerca de la forma hegemónica de la política". En: Julio del Campo (ed.), *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*. pp. 19-44. México: Siglo XXI.

Mignolo, Walter

- 2000 "Border Thinking and the Colonial Difference" In: *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. pp. 49-90. New Jersey: Princeton University Press.
- 2002 "Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder", Entrevista a Walter Mignolo por Catherine Walsh. En: Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (eds.), *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino*. pp. 17-44. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Ediciones Abya-Yala.

Narayan, Kirin

- 1993 How native is a 'native' anthropologist?. *American Anthropologist*. 95(3): 671-682.

Prakash, Gyan

- 2001 "La imposibilidad de la historia subalterna". En: Ileana Rodríguez (ed.), *Convergencia de tiempos: estudios subalternos / contextos latinoamericanos. Estado, cultura, subalternidad*. pp 61-70. Ámsterdam-Atlanta: Ediciones Rodipi.

Quijano, Anibal

- 2000 "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En: Edgardo Lander (ed.), *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. pp. 201-245. Buenos Aires: Clacso.

Rodríguez, Iliana

- 1998 "Hegemonía y dominio: subalternidad, un significado flo-tante". En: Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (eds.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, postcolonialidad y globalización en debate*. pp. 101-120. México: Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa.

Rosaldo, Renato

1991 *Cultura y verdad*. México: Gedisa.

Said, Edward

1978 *Orientalism*. Nueva York: Vintage Books.

Spivak, Gayatri Chakravorty

1993 "Can the subaltern speak?". En: Patrick Williams y Laura Chrisman (eds.), *Colonial discourse and post-colonial theory. A Reader*. pp. 66-111. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.

Ulloa, Astrid

2004 *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: ICANH-Colciencias.

Wade, Peter

2004 "Los guardianes del poder: biodiversidad y multiculturalidad en Colombia". En: Eduardo Restrepo y Axel Rojas (eds.), *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. pp. 249-269. Popayán: Editorial de la Universidad del Cauca.

Walsh, Catherine

En prensa. "Interculturality and the Coloniality of Power. An 'Other' Thinking and Positioning from the Colonial Difference". En: R. Grosfoguel, J.D. Saldivar, y N. Maldonado-Torres (eds.), *Coloniality of Power, Transmodernity, and Border Thinking*.

2004 "Introducción. (Re)pensamiento crítico y (de)colonialidad". En: Catherine Walsh (ed.), *Pensamiento crítico y matriz colonial*. Quito: UASB-Abya Yala.

Desde diferentes vertientes contemporáneas de la teoría crítica de la cultura, este libro examina las 'políticas de la teoría' y los dilemas encarados por los estudios de la gente negra en Colombia. Además de presentar un estado del arte y futuras líneas de investigación de estos estudios, el libro cuestiona varios aspectos de uno de los modelos del análisis afroamericanista adelantado en el país. Igualmente, contiene una detallada elaboración de las urdimbres entre la imaginación teórica y la intervención política, prestando particular atención a problemáticas ligadas con las relaciones entre representación, conocimiento y poder en el contexto de la etnización de la gente negra en Colombia.