

Afro-Colombia en los años post-Durban¹

EL AUTOR:

Doctorado de Columbia University (Nueva York) en antropología cultural. Dirige el Grupo de Estudios Afrocolombianos del Centro de Estudios Sociales, cuyos proyectos de investigación más recientes –Afrocolombianos desterrados en Soacha y africanías en riesgo– les permitieron a 15 estudiantes de antropología desarrollar trabajos de grado cuyos resultados, a su vez, nutrieron este artículo.

E-mail:
jarochar@unal.edu.co

RESUMEN

Desde 1997, destierro forzado, propagación de monocultivos de palma aceitera y tala de bosques –a ser legitimados mediante la llamada Ley Forestal– deterioran los patrimonios étnico-territoriales de los pueblos afrocolombianos. A tales hecatombes les ha correspondido una sobreexaltación inédita de los patrimonios intangibles de los mismos pueblos, así como la racialización de sus seres y de sus relaciones con otros. Más que promover un renacimiento patriótico, las dos últimas tendencias no sólo crean cortinas de humo frente a las violaciones territoriales, sino que responden a la creciente sujeción del país al sistema neoconservador cuyo sello fundamental es la conversión de personas y capitales simbólicos en objetos exóticos para la canibalización globalizada.

PALABRAS CLAVE: pueblos afrocolombianos, patrimonios materiales e inmateriales, moda, censos, territorios étnicos.

ABSTRACT

AFRO-COLOMBIA IN THE POST-DURBAN YEARS

Since 1997, forced displacement, the spread of single-crop cultivation of palm oil trees, and the chopping down of forest land —made legitimate through what is known as the Forest Law— has deteriorated the ethnic and territorial heritage of the Afro-Colombian peoples. These hecatombs have been perpetrated simultaneously with a never-before seen exaltation of the same peoples' intangible heritage, as well as the racialization of their identity and their relations with others. Beyond promoting a patriotic renaissance, the two latter trends not only create a smokescreen that covers up territorial violations but they also respond to the country's growing adherence to a neoconservative system, whose fundamental earmark is the conversion of people and symbolic capital into exotic objects for globalized cannibalization.

KEYWORDS: Afro-Colombian peoples, material and immaterial heritage, fashion, censuses, ethnic territories.

pensar que la noción de neoliberalismo se estaba quedado obsoleta, máxime si a esos “ismos” se les añaden los del antiambientalismo y el racismo, dentro del marco de aquel nuevo presidencialismo que en noviembre de 2000 llevó a que en los Estados Unidos colapsara el poder judicial de forma tal que quedara legitimado el fraude electoral que le dio la victoria al

entonces candidato republicano (Weinberger, 2001; 2004a y 2004b).

³ Durante el decenio de 1970, Robert Jaulin introdujo el concepto de etnocidio para referirse al silenciamiento del otro, así como al aniquilamiento de la cultura de un pueblo, mas no al genocidio de una etnia, conforme ha dado en utilizarse.

RACIALIZAR, TRIVIALIZAR Y CANIBALIZAR

El “*etnoboomb*” consiste en la intensa promoción cultural y mediática de la cual hoy son objeto los patrimonios inmateriales de afrodescendientes e indígenas en Colombia. Ni mucho menos es una respuesta oficial a los requerimientos de la Conferencia Mundial Contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia celebrada en Durban (Sudáfrica) entre el 31 de agosto y el 7 de septiembre de 2001 (ONU, 2005). Más bien apunta a dos procesos con los cuales el gobierno del presidente Álvaro Uribe Vélez está comprometido. El primero consiste en la sujeción creciente al sistema económico neoconservador². Desde el hemisferio Sur, la globalización queda cada vez más reducida a tal integración forzada e inequitativa de éste y otros países al mercado norteamericano. Los apologistas de esa sujeción la justifican por los supuestos beneficios económicos que acarrea para toda la ciudadanía, pese a sus efectos etnocidas³ y ecocidas (Duque, 2004). Al segundo fenómeno lo define la legalización de grupos paramilitares, mediante la llamada Ley de Justicia y Paz, descalificada por las oenegés de derechos humanos debido al malabar jurídico gracias al cual esos grupos quedaron redefinidos como subversores del orden y al potencial que tiene para dejar en la impunidad no sólo los delitos de lesa humanidad que cometieron miembros de tales organizaciones armadas de derecha, sino la expropiación territorial que ellos mismos impulsaron (*El Tiempo*,

¹ Con este ensayo le doy vida a ideas que con mis estudiantes “tesistas” discutimos en el seminario permanente que desarrolló el Grupo de Estudios Afrocolombianos del CES en 2004 y 2005. De ellas y ellos, la antropóloga Lina del Mar Moreno Tovar me prestó ayuda invaluable para la corrección de este ensayo, y Catherina García y Manuela Urrego me ofrecieron enseñanzas indelebiles, gracias a sus enfoques sobre la antropología del turismo.

² La canción “Sweet NeoCon” de los Rolling Stones aparece transcrita y traducida al final de este ensayo. Su manera de resaltar la forma tan perversa como el presidente George Bush ata cristianismo, patriotismo, armamentismo, intereses corporativos multinacionales y petrodólares me hizo



2005; Molano, 2005a; Samper, 2005a, 2005b). En particular, esa incautación violenta compromete una de las acciones afirmativas más relevantes de la historia nacional, la cual antecede a la conferencia de Durban: redefinir la nación como pluriétnica

y multicultural, y en consecuencia darles permanencia y ampliar los derechos que desde finales del siglo XIX, pero de manera transitoria, el Estado les había reconocido a los pueblos indígenas, incluyendo autonomía política y territorial.

A partir de 1985, los movimientos sociales en pro del multiculturalismo se ampliaron, abarcando a los afrodescendientes, a las minorías de género y a las de religión. De esa manera contribuyeron de manera significativa a la reforma constitucional de 1991. La nueva Constitución originó la Ley 70 de 1993, la cual por primera vez en la historia del país les permitió a los afrocolombianos de ambos litorales exigirle al gobierno la titulación colectiva de sus territorios ancestrales (Arocha, 2004). Fue así como –entre febrero de 1997 y el presente, y sin haberse valido de medios violentos– las organizaciones afrodescendientes de la base pudieron asegurar las escrituras colectivas de cinco millones de hectáreas (Incoder, 2004). Para el historiador y antropólogo Óscar Almario (2004), la magnitud de esa reforma agraria y el que se hubiera alcanzado por medios pacíficos y legales constituye un hito en la historia de toda Latinoamérica y el Caribe. Añade que ante ese logro los grupos armados, en ocasiones con la complicidad del Estado, reeditaron la maquinaria de genocidio racial con la cual ya habían experimentado desde el decenio de 1940. Hoy en especial las Autodefensas Unidas de Colombia someten a los afrocolombianos ya sea al desplazamiento o al confinamiento forzados, con la meta de monopolizar sus territorios (Antón Sánchez, 2004; Arboleda, 2004; *Cambio*, 2001; Rosero, 2002, 2005). En este sentido, es dramático el momento que viven miembros de los consejos comunitarios de Curvaradó y Jiguamiandó (bajo valle del río Atrato), quienes regresaron del destierro forzado para encontrar que diez

mil hectáreas de su territorio colectivo habían sido taladas, sembradas con palma aceitera y tituladas a terceros (*El Tiempo*, 2005). Por si fuera poco, el 15 de octubre de 2005, uno de los miembros consejo de Curvaradó,

Orlando Valencia, lo asesina-

ron dos paramilitares sin que las autoridades policiales y militares los arrestaran, en tanto que el ministro de Agricultura sostenía que la titulación de esas tierras a particulares sí era legítima y que a la palma la estaban satanizando injustamente (*El Tiempo*, 2005; Lipietz *et al.*, 2005). Hacia el futuro se vislumbra una posible y justa retaliación jurídica mediante la intervención de cortes internacionales que hagan valer el carácter imprescriptible, inalienable e inembargable que el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo específica para títulos colectivos, como los que aseguraron las organizaciones de los pueblos afrocolombianos, incluidos los del bajo Atrato. En mayo de 1991, el Congreso colombiano convirtió ese estatuto en ley nacional (Sánchez, 2001: 23).

A esta contrarreforma agraria que impulsan los paramilitares, la refuerza la del propio presidente Álvaro Uribe, la cual, además, arriesga otras acciones afirmativas que incluía la misma Ley 70 con respecto a la salvaguardia de los patrimonios ambientales, la participación política y la educación (Rosero, 2005). En efecto, ese gobierno redujo el tamaño y alcances del Ministerio del Medio Ambiente, al cual además le asignó la responsabilidad de poner en marcha los programas de vivienda social, maniatándolo para cumplir las metas del Plan Nacional Ambiental. Del mismo modo, encogió al Instituto Colombiano de la Reforma Agraria, encargado de estudiar las peticiones que formulan los consejos comunitarios de los pueblos afrocolombianos para alcanzar la titulación colectiva de sus territorios. En tercer lugar, y con el mismo pretexto, fundió la Dirección de Comunidades Negras⁴ del Ministerio del Interior con la dirección que desde el decenio de 1960 había existido para los indígenas, añadiéndole a la misma oficina el manejo de

⁴ La creación de esa entidad figura entre las recomendaciones que la Comisión de Estudios sobre la Violencia en Colombia le formuló al gobierno del presidente Virgilio Barco, entre otros mecanismos para revertir la espiral de violencia, en ese caso mediante la reducción de la presión sobre los territorios étnicos, la cual para 1987 ya era crítica.

otras minorías, como la del pueblo rom. Y en cuarto lugar, partiendo de datos aproximados sobre la demografía y no acerca de la exclusión social y política (Malik, 2002), objetó la tesis referente a que en Colombia a los afrodescendientes los tratan como una minoría étnica. De ese modo, procedió a clausurar la oficina del Ministerio de Educación que manejaba la etnoeducación afrocolombiana, y se ha negado a publicar el *Atlas etnográfico de las culturas afrocolombianas*, elaborado durante el gobierno anterior. Para las organizaciones de la base y los educadores, este instrumento permitiría llenar el vacío de materiales pedagógicos y de esa manera impulsar la instauración de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos. A esa cátedra también la introdujo la Ley 70 de 1993 en calidad de medio de reestructurar todo el sistema educativo nacional, de modo que fueran posibles presentaciones y autorrepresentaciones veraces y dignas de los afrocolombianos, las cuales ampliarían la tolerancia étnica y racial.

El gobierno y el sector privado colombianos están involucrados con medios inéditos para exaltar los patrimonios inmateriales de los pueblos étnicos de la nación, al mismo tiempo que permanecen incólumes ante la expropiación de los patrimonios territoriales de esos mismos pueblos. Me concentraré en la mencionada exaltación debido a que, en términos generales, ha sido objeto de una acogida muy positiva por parte de la llamada "opinión pública", de sectores académicos y de organizaciones de la base. Ni esa opinión, ni esos sectores parecen tener conciencia de dos anomalías severas que involucra, a saber: la reducción extrema de la diversidad afrocolombiana a la "raza", con sus corolarios de "ninguneo amable" y "exaltación paternalista" de los cuerpos "negros", y la trivialización de universos simbólicos. Estas dos aberraciones le sirven de cimiento a una tercera, en general más bien percibida como acierto, de gran funcionalidad para la sujeción neoconservadora mediante tratados internacionales como el de Libre Comercio con los Estados Unidos: la canibalización de capitales culturales, incluyendo la esterilización y eculización de tendencias disonantes, con respecto a estándares noratlánticos⁵.

LAS PULSERAS ZENÚES

Comencé a tomar conciencia del *etnoboomb* durante la semana del 11 al 17 de julio de 2005, cuando varios radio noticieros de Bogotá transmitían con alborozo la noticia de que Jerónimo y Tomás Uribe Moreno, los hijos del presidente de la república, habían ideado un proyecto original para promover los valores patrios, acordando con una de las principales aerolíneas el que las y los auxiliares de vuelo les entregaran a los pasajeros que se embarcaban hacia el puerto caribeño de Cartagena

de Indias unas pulseritas con motivos zenúes, por un costo de \$5.000 (US\$2). En adición, daban la noticia de que ellos habían pactado con los gerentes de varios hoteles de cinco estrellas de la misma ciudad para que pusieran cerca de los minibares objetos artesanales de "muy buen gusto", también procedentes del Sinú, con la esperanza de que los huéspedes se llevaran un recuerdo grato que además tuviera sentido patriótico. Desde los inicios de esta administración presidencial, en especial al mayor de estos dos jóvenes las cámaras de televisión lo han mostrado solo o acompañado de su novia, una famosa modelo, impulsando el consumo de objetos de cestería cuyos artífices son indígenas zenúes de una región del Caribe continental, perteneciente a la cuenca del río Sinú, cuyo epicentro es San Andrés de Sotavento. A ese municipio se le conoce no sólo por la creatividad de sus miembros, sino por ser escenario frecuente de ajusticiamientos brutales de adalides indígenas de esa afiliación étnica. Los victimarios hacen parte de fuerzas armadas irregulares de derecha, hoy involucradas en el ya mencionado proceso de paz, luego de que sus comandantes se hubieran concentrado en Santa Fe de Ralito, zona desmilitarizada de la misma región sinuana.

Entonces, pensé que sin duda nos hallábamos ante una paradoja: los hijos del presidente promovían objetos que portan la estética plástica de los indígenas zenúes, mientras que el mismo gobierno minimizaba la severidad de los actos de violación territorial que llevan a cabo quienes son sujetos de su proceso de paz. En estas condiciones, ¿qué sentido puede tener la promoción de lo étnico? No obstante el que la creación de cortinas de humo que ocultaran los efectos de la guerra pudiera explicar la contradicción, también me ha parecido urgente tener en cuenta la forma como el país se integra al sistema económico neoconservador. Empero, antes de profundizar en ese aspecto, defino con más precisión en qué consiste el *etnoboomb*.

EL ETNOBOOMB

Hoy por hoy, lo étnico y los patrimonios culturales inmateriales e intangibles reciben la atención de la cual nunca antes habían sido objeto. La Unesco declaró al carnaval que se celebra en el puerto caribeño de Barranquilla patrimonio cultural de la humanidad y el Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Icanh), junto con la comunidad palenquera, adelanta el trámite necesario para que las riquezas históricas y culturales de San Basilio también reciban un reconocimiento comparable (Presidencia, 2004). En gran medida, esa proposición colma parte de las expectativas que tenía el equipo de la Universidad de Antioquia que dirigió el antropólogo Ramiro Delgado y el cual trabajó de manera mancomunada con

⁵ En su artículo "Las tradiciones musicales afroamericanas: de bienes comunitarios a fetiches transnacionales", José Jorge de Carvalho (2004a) introduce ese concepto para referirse a la domesticación de músicas afrobrasileñas tradicionales y populares para que sean más digeribles para los oídos occidentales y, por lo tanto, más fácilmente convertibles en fetiches y mercancías para el mercado global. Esa eculización también se aplica a otros rasgos y fenómenos culturales.

miembros de la misma comunidad de descendientes de cimarrones africanos para definir qué era lo patrimonial para ella (Delgado *et al.*, 2003). De manera conjunta, académicos y adalides palenqueros elaboraron intrincados inventarios documentales escritos, audiovisuales y radiofónicos que reflejaran los logros histórico-culturales, musicales, culinarios, deportivos y artísticos de ese pueblo. De esa forma los hicieron visibles ante los diseñadores de políticas públicas y ante los propios palenqueros, pero en especial crearon un rico conjunto de materiales pedagógicos con enorme capacidad de influir sobre los sistemas de educación formal e informal en la búsqueda de alternativas para dignificar las herencias palenqueras, superando el esencialismo extremo al cual han sido sometidas.

Por su parte, hace año y medio, el presidente Uribe inauguró un programa de etnoturismo en la península de La Guajira, gracias al cual viajeros y viajeras pueden entrar a una rancharía de los indígenas wayúu, comer cabrito y beber chirrinche (Urrego, 2005). El mismo gobernante dice impulsar otro proyecto similar para el archipiélago caribeño de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, alrededor de las posadas familiares que manejan matronas raizales con el deseo de ofrecerles a los turistas no sólo la ocasión de habitar una vivienda representativa de la arquitectura vernácula, y la verdadera gastronomía de las islas, sino narrativas veraces sobre la historia y cultura de esa parte del Caribe anglófono (García, 2005).

De otro lado, *Señal Colombia* –el canal de televisión cultural de la nación– se convirtió en la ventada de la etnicidad colombiana. Está reciclando series clásicas como *Travesías* que dirigió el sociólogo Alfredo Molano durante el decenio de 1990, cuando recorrió buena parte de Afrocolombia rural e insular. También lanza nuevos espacios que retratan a jóvenes científicos sociales –quizás antropólogos o etnomusicólogos– en trance de bajarse de canoas o de esos coloridos buses conocidos con el nombre de “chivas”, vistiendo sus botas Timberland, shorts Banana Republic y grabadoras Sony para hacerles entrevistas en profundidad a maestros de las tradiciones musicales afrocolombianas, sean ellos miembros de la familia Torres –*luthiers* e intérpretes de las marimbas que ellos fabrican en Guapi, un puerto tradicional del Afropacífico– o virtuosos de las gaitas propias de las sabanas de Bolívar en el Caribe continental. Esos estudiosos aparecen más tarde trabajando con bandas urbanas de fusión, próximas a los escenarios de la World Music, quizás sin interrogarse quién registrará los derechos de autor de melodías basadas en tradiciones ancestrales religiosas y de profundo sentido histórico⁶.

Las altas dosis de etnicidad televisada también incluyen reuniones armoniosas de adalides

negros e indígenas o entrevistas a intelectuales étnicos, satisfechos por la oportunidad excepcional que les ofrece la cadena estatal de hablar de sus obras y aportes.

A su turno, los noticieros de las principales cadenas privadas les dedican parte del segmento farandulero⁷ a documentarles a los televidentes visiones de la Colombia exótica que se ha podido volver a visitar desde que el gobierno del presidente Uribe puso en marcha su *Seguridad Democrática*, incluido el programa *Vive Colombia, viaja por ella*, consistente en la militarización de las principales carreteras para evitar los secuestros masivos que hace dos lustros popularizaron las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, Ejército del Pueblo (FARC-EP). De otro lado, los protagonistas de diversos realities hoy entran como Pedro por su casa a los mambeaderos de las malokas y a otros espacios sagrados. Frente a esta libertad de movimiento de la cual pueden hacer gala actores, actrices e ídolos deportivos, parecen quedar en ridículo las negociaciones con las comunidades indígenas que antropólogos como Pablo Mora y Lavinia Fiori adelantaron para que el galardonado documental *Crónica de un Baile de Muñeco* resultara de un consenso intercultural y simétrico sobre la manera apropiada de hacer público un ritual precioso para la identidad amazónica de los indígenas yucuna.

Hasta la Comisión Nacional de Televisión (CNTV) tomó parte en esta etnización masiva y sacó al aire comerciales que destacan riquezas culturales colombianas, incluyendo la tapia pisada del altiplano cundinamarqués que aparece luego de que cámara y locutor han dado a entender que las líneas clásicas a las cuales se referían eran las de un vehículo todo terreno. Mediante una estratagema comparable, esa agencia estatal resalta la yonna, baile tradicional de los wayúu, así como esa especie de sancocho especial que los afronariñenses bautizaron con el nombre de pusandao. La diversidad de fenotipos que hay en Colombia también sobresale en el anuncio de la misma CNTV sobre el derecho que tenemos todos los colombianos a que el Estado nos asigne un defensor de oficio y asuma el costo de sus servicios. Entre quienes aparecen de perfil y de frente con una identificación carcelaria colgada del cuello sobresalen *negros, indios, mestizos, mulatos y zambos*, dentro de una estrategia de racializar la diferencia a la cual también apelan fábricas de alimentos como Maggi, de gaseosas como Colombiana o compañías de teléfonos, como Telecom, destacando rasgos de culturas populares, así como pieles oscuras y cobrizas que pasan veloces por la pantalla, al ritmo neoétnico del rap.

Y durante este mismo lapso, la agencia estatal Artesanías de Colombia está emitiendo en prensa y televisión anuncios de gran factura

⁶ De Carvalho (2004 y 2005) documenta los efectos etnocidas que han tenido ese tipo de prácticas para varias tradiciones afrobrasileñas de música sacra, tradicional y popular.

⁷ El concepto de farándula hoy se usa para referirse a las intimidades más que todo de actores y actrices de televisión, además de algunos enfoques sobre “la cultura” y lo “cultural”, por lo general relacionados con aspectos triviales de la promoción estética nacional e internacional.

visual que definen el ingenio de los colombianos como único en el mundo y lo ensalzan apelando a frases similares a las que han popularizado escritores destacados, como “Sólo a un colombiano [Gabriel García Márquez] se le ocurre hacernos vivir cien años en un pueblo que no existe”. En seguida introducen el objeto de cestería, cerámica o madera que intentan promocionar. Del mismo modo, la empresa gubernamental Proexport lanzó la marca “Colombia Pasión” alrededor de un corazón rojo que sugiere las curvas de una mujer sensual, como medio de promocionar una imagen del país que lo diferencie de las de violencia y el narcotráfico con las cuales la prensa internacional tiende a asociarlo. Y Ford Motor Company optó por la sugerencia interculturalista que aparece en el comercial que promociona una de sus camionetas 4x4, cuando un hombre blanco acata las palabras del cura, “puedes besar a la novia”, levanta el velo y nos revela a una mujer indígena del Amazonas, cuyas pintas negras y verticales, así como su delgada nariguera de esparto le dan a esa cara un carácter felino. La sorpresa se resuelve invitando a visitar lo desconocido, valiéndose del lujoso vehículo. Todas estas promociones comparten el optimismo, deletreado por Toyota en su expedición al Cabo de la Vela (península de La Guajira) como “la vida es un paseo”. Esta campaña para estimular el consumo de otros automóviles de lujo es representativa de una tendencia muy difundida durante este cuatrienio: hay que pasarla bien y sonriendo aun dentro de escenarios de horror y violencia. Esa manera de ocultar la guerra, en mi opinión, refuerza la tesis presidencial de que la colombiana es una democracia profunda que hace inocua la subversión. De ahí se desprende el argumento de que en el país dizque no hay un conflicto armado, sino actos de terrorismo.

COLOMBIAMODA

Podría seguir deletreando los inventarios sobre el protagonismo que han adquirido nuestros pueblos étnicos, sus fenotipos y sus patrimonios intangibles. Sin embargo, voy a concentrarme en un evento anual, muy publicitado en el marco del Tratado de Libre Comercio con los Estados Unidos, próximo a firmarse. Busca abrirles nuevos espacios de exportación a los modistos colombianos. En efecto, el 16 de agosto de 2005, en Medellín se inauguró la décimo sexta exhibición de ropa colombiana, conocida con el nombre de Colombiamoda. Antes de su apertura, los medios habían comenzado a ambientarla. Así, el número 633 (15 al 22 de agosto de 2005) de la revista *Cambio* dedicó su sección “A Flor de Piel” a la semblanza de Alicia Mejía, quien ha organizado dieciséis Colombiamodas y diecisiete Colombiatex. Por su parte, el radionoticiario La FM de RCN (Radio Cadena Nacional) y el

telenoticiario Noticias RCN emitieron comerciales poniendo énfasis en las pasarelas y los eventos académicos que se llevarían a cabo al mismo tiempo. Más allá de disquisiciones sobre diseño, tecnología y mercadeo, yo no podía imaginar de qué academia podría tratarse, pero oyendo una entrevista con Elio Fiorucci, me di cuenta de que más vale que le pongamos atención a la filosofía de la moda en ámbitos de globalización, conforme mostraré más adelante. A continuación presento narrativas fechadas que realicé a partir de notas rápidas que tomé oyendo noticieros o viendo televisión.

Martes, agosto 16 de 2005. Los periodistas de *La FM* hablaron del enorme espacio del nuevo centro de convenciones llamado Plaza Mayor que la Alcaldía de Medellín habilitó con ocasión de las exhibiciones de Colombiamoda. Dijeron que los visitantes accedían a ese ámbito en una “vaporina”⁸, luego de haber transitado en metro hasta la estación de Bello, donde están los viejos talleres del ferrocarril con enormes ruedas, calderas y tornillos desechados ya hace años. Por la noche, las cámaras de *Noticias RCN* mostraron esos lugares, añadiendo tomas de la réplica de una típica plaza de mercado de las que ya poco existen, pero que los exhibidores habían montado para deleite de los visitantes, así entre los anunciadores se destacaron los grandes supermercados de cadenas multinacionales, como *Éxito* o *Carrefour*.

El modisto Hernán Zajar le explicó al equipo del radionoticiario que su colección estaba orientada por lo étnico, tan en boga en los grandes mercados internacionales del vestido y los accesorios. Denisse Michelsen –traductora oficial de ese radionoticiario– iluminó el punto de vista de Zajar, señalando la preponderancia que en este mundo globalizado ocupan tanto las parejas mixtas de hombres escandinavos y mujeres chinas o de malayos y alemanas, como la descendencia “mestiza” de estas uniones. ¿No apelará a las mulatas colombianas? –preguntó la Michelsen–. No, replicó Zajar, añadiendo que había buscado ocho “NeeGRAS divinas”, quienes harían resaltar los oros y los colores de su ropa, basada en nuestras raíces africanas. Por eso, él había ido a visitar a los indígenas embera-katío del alto valle del río Sinú y a los wayúu de La Guajira.

Más que inspirarse en la relación histórica entre esos pueblos indígenas y los cautivos africanos, y a juzgar por las fotos de los desfiles, lo que hizo el modisto fue reducir las modelos afrocolombianas a maniqués cuya negrura resaltara los accesorios de los indígenas chochoes y guajiros. En esos ámbitos, los patrimonios diversos son susceptibles de mezcla, intercambio indiscriminado y confusión, conforme pudo apreciarse cuando otra periodista explicó que la pasarela de Johana Rubiano le tributaba un homenaje al joropo⁹. Perdón, corrige, diciendo sanjuanero¹⁰,

⁸ Tren arrastrado por una locomotora de vapor.

⁹ Danza típica de la Orinoquía colombo-venezolana.

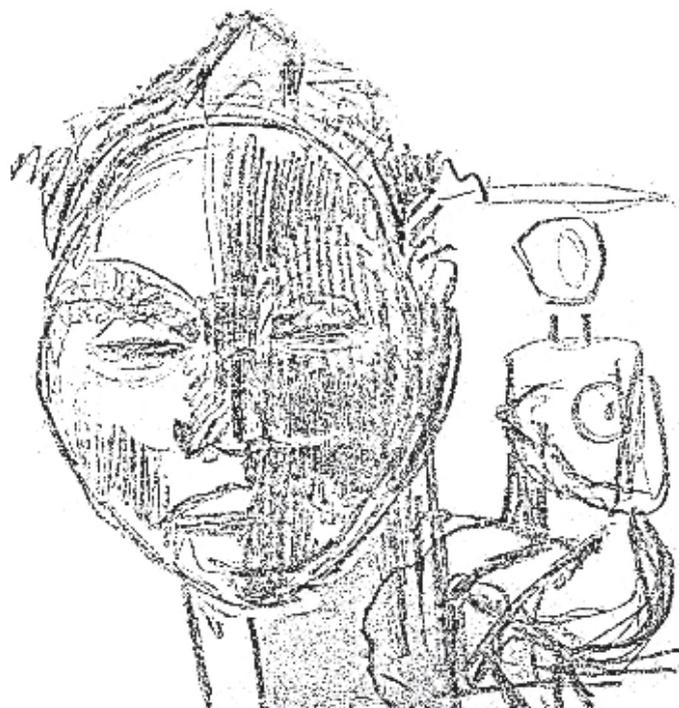
¹⁰ Baile propio de los departamentos del Tolima y Huila en los Andes centrales.

mientras que otra de sus colegas contribuyó a trivializar aún más ambos legados musicales afirmando que la confusión no importaba, porque al fin y al cabo la muestra de la modista exaltaba la música colombiana¹¹.

Esa noche veríamos no a las 8 NeeeGRAS, cuya voluptuosidad quedaba implicada por la expresión de Zajar, sino a 18 negras de una antropometría idéntica a la de sus contrapartes rubias y ojiazules, demostrando de esa manera que hasta las dimensiones del cuerpo son objeto de la ecualización de disonancias que requiere el mercado occidental¹². Ese diseñador ratificó que su pasarela era “para homenajear a la mujer de color”, además de lo artesanal de un país, cuya gente se esforzaba por conservar sus tradiciones, añadiendo que las modelos llevarían artesanías [pero] “con diseño”. Luego de valerse de esta estratagema lingüística para desvalorizar la estética étnica y resumir cómo ella tenía que ecualizarse para ser admitida en Milán o París, insistió en que la suya era una colección con mucha “etnia colombiana”, permitiendo que los camarógrafos se concentraran en Vanesa Mendoza, la primera Miss Colombia negra, quien dijo llevar mucha cultura encima –refiriéndose a los atuendos que vestía, claro está– y haber regresado del exterior para hacer obras sociales en Ungüía, su tierra natal y de ese modo quizás catapultarse a la política, haciendo uso de la circunscripción especial para comunidades negras que introdujo la Ley 70 de 1993 o de “negritudes” (Córdoba y Villamizar, 2004: 236). Adalides del movimiento “afro”, como Rudesindo Castro de Orcone, se quejan porque en vez de servir de instrumento para profundizar el logro de las reivindicaciones territoriales y políticas de las “comunidades negras”, en calidad de pueblos étnicos excluidos de la vida nacional, esa parte de la reforma constitucional

de 1991 se convirtió en vitrina para ases del deporte o personalidades de la farándula. Otro de los protagonistas de ese segmento televisado fue John Estrada, quien llevaba una colección basada en una interpretación muy particular de los indígenas nukak-makú, lo cual explicaba los afeites en las cejas de las modelos que aparecían. No obstante las críticas que otros diseñadores le hicieron a Estrada por la abundancia de plumas y chiros que ese diseñador usó para representar a esa cultura, Movistar (Telefónica) ha mantenido esa estética en sus comerciales para promover sus planes de telefonía móvil.

Agosto 17, 2005 (RCN Noticias, de 7 a 8:15 p.m.) y agosto 18, 2005 (La FM, 9-11 a.m.). Ambos noticieros pusieron énfasis en la pasarela de Carlos Valenzuela destinada a que la gente tomara conciencia de los efectos negativos de la anorexia. Las modelos llevaban ropa hecha de comida, como una chaqueta confeccionada con piel de salmón, un sombrero realizado con un pulpo semidisechado que le olía muy mal a la modelo que lo portaba, un tocado de tocina que le produjo náuseas a quien lo desfiló, además de ensaladas y otros componentes de una “dieta sana”. Los modelos masculinos lucían chaquetas de ese paño azul que hacen los indígenas guambianos. Esos añiles habían sido determinantes para el diseñador, quien habló de haber visitado el resguardo de Guambía en el departamento del Cauca, para conocer sus tinturas vegetales. La palabras de Valenzuela dejaban implícita la opción de canibalizar un capital cultural: los añiles de la ropa guambiana se cimentan sobre saberes milenarios. La hechura de los tintes depende de profundos conocimientos del ambiente, ya sea para identificar las plantas o los pigmentos minerales, someterlos a procesos de ensayo y error para lograr las proporciones adecuadas, las temperaturas correctas y las formas apropiadas



¹¹ Esta intercambiabilidad de patrimonios y conceptos bien podría atribuirse a conocimientos burdos sobre la “cultura”. Empero, es grave que pase inadvertida para los directores de estos programas, debido a las confusiones que puede crear entre el público, además de la trivialización a la cual vengo refiriéndome. Durante la ya mencionada expedición al Cabo de la Vela, el periodista Javier Teuta usó las palabras raza, cultura y etnia para referirse de manera indiscriminada a los wayúu. El porqué de estas formas de racializar los aportes de los wayúu y de otros pueblos podría hacer parte de preguntas a responder por parte de investigadores de los medios de comunicación de masas y estudios culturales.

¹² Hace ya 25 años, cuando observaba a mi hija mayor jugar con la muñeca Barbie, escribí un artículo sugiriendo los efectos eugénicos que podría tener el programa de educación informal a cargo de Mattel y otras multinacionales del juguete infantil (Arocha, 1984).

de aplicación. ¿Cuál podrá ser el impacto de las ideas bienintencionadas de Valenzuela acerca de las exportaciones guambianas en el marco del Tratado de Libre Comercio?

Agosto 19, 2005. El equipo de la FM entrevistó a Elio Fiorucci sobre los que él llamó “jeans artesanales”, los cuales intenta comenzar a producir, usando textiles y mano de obra guambiana. Alguna de las presentadoras recordó que otro de los diseñadores había llevado a dos indígenas guambianas a Medellín, quienes habían quedado estupefactas con la ciudad, en especial después de haber probado helados por primera vez en sus vidas¹³. Quizás conmovido por la anécdota, Fiorucci justificó la entrada de lo global a Guambía explicando, en primer lugar, que el cambio siempre era positivo, al contrario del encierro, el cual invariablemente resultaba negativo. En segundo lugar, argumentó que la globalización era un sino ineluctable y en el caso de la moda, alentador, porque –ojo a esta idea– a esa industria la moldean los efectos y no tanto las causas. De ahí que pueda anticipar el porvenir: las pasarelas materializan las ideas futuristas de los diseñadores. A esa altura de la conversación, Juan Carlos Flórez¹⁴ terció a favor de Fiorucci. Luego de recordarle a la audiencia sus credenciales como historiador, afirmó que desde su objeto de estudio podría encontrar muchos ejemplos que apoyaban la tesis del italiano. Ofrecido ese aval académico al modisto, conmovida, la directora del programa, Claudia Gurisati los interpelló exclamando “¡estamos muy filósofos!”. A su vez Fiorucci aseveró que el mercado al cual vincularía a los guambianos era justo porque no explotaba minorías. Pese a que no lo mencionó, creo que el entrevistado se defendía de las renovadas acusaciones contra las multinacionales de la ropa por sobreexplotación del trabajo de mujeres y niños en países centroamericanos y asiáticos, conforme puede apreciarse en la película *The Corporation* de Mark Achbar, con textos de Jennifer Abbot y Joel Bakan. Enseguida expuso que su compañía vendería los jeans artesanales en la tienda multinacional HM, donde la gente podrá comprar de carrera y donde tampoco aceptan productos hechos con mano de obra “esclava”. La última opinión del diseñador volvió a impresionar a Claudia Gurisati, quien repitió que Fiorucci, de verdad, era un filósofo de la moda y la globalización. La editorialización de las noticias que tuvo lugar en esa y en otras mañanas dedicadas por el noticiero a Colombiamoda, todo lo nombraba como benéfico para el país, para la redención de las minorías, la creación de empleos, la promoción de los jóvenes y la generación de riqueza. Sin embargo, uniéndose las palabras del diseñador Valenzuela, con las de Fiorucci, era evidente que las propuestas referentes a exportar lo étnico o los productos que se valen de trozos de lo étnico no son ni inocentes ni neutrales, y más bien deben llevarnos a preguntas referentes al papel que podrán desempeñar las multinacionales de la

canibalización. Por ejemplo, Dupond ¿patentará yerbas, raíces, tierras y procedimientos ideados por los indígenas guambianos para tejer y teñir las lanas que hilan, y de ese modo arrebatarles buena parte de su capital cultural y simbólico?

No hablo de un evento de ciencia ficción a juzgar por lo que ya sucede con las especies vegetales del trópico o el valor de las aguas lluvias. Por un lado, todas las bromelias que vende el supermercado *Carrefour* vienen con una banderita plástica advirtiéndole que una corporación holandesa ya patentó esas plantas y que, en consecuencia, reproducirlas es ilegal (Arocha, 2005). Por otro lado, como puede apreciarse en el documental de Achbar al cual ya me referí, la policía de Cochabamba perseguía a los usuarios del acueducto de la multinacional Bechtel porque cosechaban la lluvia para bajarle los costos a la factura mensual. De ahí que la idea de canibalización sea tan precisa. Como ya lo he dicho, ese proceso es coadyudado por los de racialización de la diferencia y trivialización del patrimonio cultural. La confluencia de los tres fenómenos tiene sentido con respecto a la sujeción de Colombia y otros países al sistema neoconservador, mediante instrumentos legales en proceso de aprobación como el TLC. No obstante, la exaltación patrimonial de la cual hacen parte los tres procesos también cumple una función política, la de ocultar –si no sancionar– la pérdida de territorios ancestrales a manos de grupos armados, en trance de legitimación, como está sucediendo con los de derecha. La noción de desarrollo a la cual ellos adhieren armoniza con las del sector empresarial y del propio gobierno. De ahí que los tres concuerden en apoyar la propagación del monocultivo de la palma africana en regiones como las del valle del río Atrato en el litoral Pacífico (Molano 2005a; *El Tiempo*, 2005). Esa agroindustria requiere talar esas y otras selvas tropicales húmedas, las cuales hacen parte de los títulos comunitarios y colectivos de pueblos étnicos indígenas y afrocolombianos. Esa violación de territorios amparados por el Convenio 169 de la OIT está formalizándose mediante la llamada “ley forestal” (Comisión Colombiana de Juristas, 2005). Entre las críticas que el Foro Nacional Ambiental (2005) le hace a ese proyecto de ley figura la referente a la noción de “vuelo forestal”, consistente en “[...] el derecho real autónomo con respecto del suelo, a efectos de su tráfico patrimonial y de constituirse en garantía real independiente de su base espacial, sin perjuicio de su concurrencia, a interés y conveniencia del titular [...]” (pág. 2). Explica el Foro que ese “[...] principio rompe la unidad del bosque con el suelo y con los demás recursos naturales asociados [...] como derecho real diferente al del suelo, vulnera los derechos territoriales y sobre los recursos naturales de las comunidades indígenas y negras [...]” (págs. 2, 3). Ante la pasividad de senadores y represen-

¹³ Durante los últimos quince días de octubre de 2005, el pueblo guambiano reinició sus procesos de recuperación de tierras, ante el incumplimiento reiterado de los distintos gobiernos que se comprometieron a resolver el problema territorial de ese pueblo indígena. Entonces, locutores y políticos cambiaron sus discursos de ninguno amable y exaltación paternalista por los de la posible alianza con grupos terroristas, en tanto que el vicepresidente Santos añadió que en realidad los indígenas eran privilegiados, debido a la cantidad de tierras que poseían, con el agravante de que no las explotaban bien (Noticias RCN, octubre 26 de 2005).

¹⁴ Antiguo miembro del Concejo de Bogotá y ex profesor del Departamento de Historia de la Universidad de los Andes, hoy convertido en radioperiodista.

tantes a la Cámara frente a ese proyecto, las organizaciones afrocolombianas iniciaron su denuncia. Además de seguir defendiendo la territorialidad étnica, los miembros de esos grupos también han optado por reivindicaciones relacionadas con la inserción urbana que se ha hecho necesaria ante la magnitud del destierro violento que causa el conflicto armado. Dentro de esa coyuntura, los problemas de discriminación racial se han vuelto preponderantes. Entonces, como nunca antes urge conocer la demografía afrocolombiana, averiguación que también puede promover la racialización, como mostraré enseguida.

RECASTIZACIÓN, COMO MEDIO DE CONTAR A LOS AFRODESCENDIENTES

Dentro de estas reflexiones sobre acciones afirmativas en el período post-Durban, me ha parecido muy significativo un comercial para televisión que organizaciones de la base elaboraron de manera conjunta con varias oenegés, para que lo pusiera al aire la ya mencionada CNTV. Para invitar a los afrocolombianos a participar de manera decidida en el censo de población de 2005, la cámara se posa sobre diversas caras de hombres, mujeres, niñas y niños, cuyas tonalidades de piel van del negro al casi blanco, y quienes en voz alta van autoidentificándose como personas “negras”, “mulatas”, “zambas”, “morenas”, “raizales”, “palenqueras”, “afrocolombianas” y “afrodescendientes”. Con el fin de ofrecer una pedagogía pública con respecto a la manera de responderles a los encuestadores cuando lleguen a censar a cada familia, los involucrados en la elaboración del anuncio sacaron un CD, cuyo folleto explicativo reza del siguiente modo:

Las Caras Lindas de mi Gente

Desde el 22 de mayo de 2005 se realiza en Colombia el Censo General que comprende el XVII Censo Nacional de Población y VI de Vivienda [...]

En el caso de los Negros (as), Mulatos (as), Zambos (as), Morenos (as), Afrodescendientes, Afrocolombianos (as) y Raizales. *Es decir todos aquellos descendientes de africanos en Colombia, todos y cada uno de los colombianos a quienes nuestros antepasados nos dejaron, aunque sea una gota de sangre africana (negra)* [el énfasis es mío]. Este censo constituye una posibilidad histórica. En los casi 200 años de vida republicana hoy no existen datos sobre el número total de descendientes de africanos en Colombia, ni indicadores reales sobre la situación socioeconómica en que viven.

En el censo preguntarán: si de acuerdo con sus rasgos físicos, su pueblo o su cultura, usted es... Negro (a), Mulato (a), Zambo (a), Afrodescendiente, Afrocolombiano (a), Palenquero (a) o Raizal. Conscientes que responder esta pregunta significa enfrentar factores de autonegación que tienen sus causas en la discriminación y el racismo a que

este grupo poblacional y sus miembros hemos sido sometidos a lo largo de toda su historia, las organizaciones de afrocolombianos están desarrollando acciones de incidencia, educación y movilización para que los descendientes de africanos que habitamos esta patria, nos autoidentifiquemos al momento de responder el cuestionario del próximo Censo General [...]

Pongo énfasis en que el texto citado propone para Colombia la adopción de la norma de “hipodescendencia” propia de la categorización racial de los países del Norte, en particular los Estados Unidos de América. Esa regla se resume diciendo que una gota de sangre negra, hace que quien la porta sea denominado persona negra (Harris, 1964: 56). La ilustración que el comercial ofrece para este caso sorprende por cuanto una mujer que se autoidentifica como “negra” no corresponde al fenotipo de quienes en Colombia hoy reciben esa denominación, sino más bien de quienes durante la Colonia se llamaban “tercerones”. Sin duda esta estrategia basada en cálculos digitales –1-0; blanco-negro; gente-no gente– tiene la ventaja de aumentar el reclutamiento racial, y de ese modo mejorar la maniobrabilidad política que podrán ejercer las organizaciones de los afrodescendientes. Empero, está por verse cómo interactuará con las denominaciones analógicas sobre tonalidades de piel, como las ya nombradas de ese comercial, el cual también propone recuperar la catalogación pigmentocrática de la Colonia¹⁵.

Otra característica de ese anuncio pedagógico consiste en que sus protagonistas tan sólo utilizan cuatro etnónimos –afrocolombiano, afrodescendiente, palenquero y raizal–, los cuales, exceptuando el de palenquero, comenzaron a usarse después de la reforma constitucional de 1991. Quienes lo idearon no tuvieron en cuenta nombres tradicionales, como “libre” y “renaciente”, o nuevos como “niche” y “afro”. En otras palabras, desecharon apelativos creados a partir de hitos históricos muy particulares, los cuales, por lo tanto, resaltan afiliaciones étnicas y no tanto adscripciones raciales. Emplearlos podría contribuir a que el censo general cumpla con los requisitos de autoadcripción que el Convenio 169 de la OIT requiere para contar a los miembros de pueblos étnicos (Chang *et al.*, 2002). Reitero que ese convenio se convirtió en ley nacional un poco antes de que fuera firmada la Constitución de 1991 (Sánchez, 2001: 23).

La primera de las denominaciones excluidas tiene que ver con la obtención de la libertad, no tanto a partir de la abolición oficial de la esclavitud, ocurrida en 1851, sino desde que tomaron fuerza las automanumisiones a finales del siglo XVII (Arocha, 1998a). Entonces, ex cautivos y ex cautivas pudieron hacer algo que no les era posible durante la sujeción, moverse de un lugar a otro o “coger camino”, como dicen en

¹⁵ Me baso en Bateson (1990: 44-46) para destacar la diferencia entre esas dos formas de hacer cálculos. La primera depende de los números, que son precisos, mientras que la segunda se basa en la cantidad, siempre inexacta.

el litoral Pacífico, y de ese modo crear nuevos territorios (Arocha, 2002). La carta de libertad otorgada por el antiguo “amo” los acreditaba como “libres”, de modo tal que no podían ser amonestados por los representantes de la autoridad colonial con quienes entraran en contacto. En otras áreas del mismo litoral, esos libres también se autodenominaron “renacientes”, porque renacían a la libertad (Friedemann, 1971).

Pese a que el tiempo también dirá en este caso si es ventajoso o no recastizar las relaciones sociales, es pertinente enfocar algunos problemas relacionados con la visibilización de los afrodescendientes en los censos. La opción a la cual me refiero tiene antecedentes en las investigaciones sobre la demografía de los afrodescendientes de la ciudad de Cali que llevó a cabo un equipo binacional del Centro de Investigaciones en Desarrollo de la Universidad del Valle y el hoy denominado Instituto de Investigaciones de Desarrollo de Francia. De las publicaciones de ese grupo destaco la que hicieron Fernando Urrea Giraldo, Héctor Fabio Ramírez y Carlos Viáfara López con el título de *Perfiles sociodemográficos de la población afrocolombiana en contextos urbano-regionales del país a comienzos del siglo XXI* (Urrea et al., 2004). Además de informaciones provenientes de proyectos anteriores, el artículo pone énfasis en la etapa 110 de la Encuesta Nacional de Hogares que el Dane llevó a cabo en diciembre de 2000. Los investigadores explican que, desde el punto de vista estadístico, para hacer visibles a los afrocolombianos y a las afrocolombianas, los encuestadores y encuestadoras del Dane usaron cuatro fotografías a color. Una

[...] de un hombre negro vestido con camisa y corbata, de aspecto adulto joven que podría identificarse con un perfil profesional; la de una mujer negra-mulata¹⁶ entre 20 y 30 años; la de una mujer que podría caer en un fenotipo “mestizo”; y la de una mujer de fenotipo “blanco”. Las dos últimas mujeres en el mismo rango de edad de la primera, y cualquiera de las tres podría ser profesional. Los cuatro personajes (el hombre y las tres mujeres) bien vestidos, además de ser atractivos en términos de belleza física. Cada fotografía estaba [...] numerada de 1 a 4, con la opción 5 para quien decidía que ninguna de las cuatro fotos se acercaba a su apariencia fenotípica. La tasa de respuesta en este módulo en las 13 áreas metropolitanas en su conjunto fue superior al 95%; es decir, que los miembros de los hogares se autoclasificaron y clasificaron a los demás miembros en esa magnitud, lo cual indica la eficacia del procedimiento utilizado [...] (Urrea et al., 2004: 219).

Aplicado ese ejercicio, los autores aplaudieron las técnicas de visibilización estadística fundamentadas en la percepción y autopercepción del color de la piel y otros atributos de la apariencia de las personas, al mismo tiempo que fustigaban las investigaciones basadas

en la etnicidad y en categorías como las de “afrodescendiente”, “afrocolombiano” o “afrocolombiana”. Argumentaron que cuando los encuestadores y encuestadoras acudían a preguntas sobre identidad, obtenían un marcado subregistro, como sucedió en el censo de 1993. Razonaron que esa falla obedeció a que “[...] no existe a escala nacional en la sociedad colombiana de hoy, un sentimiento de pertenencia étnica compartido y libremente declarado por grupos significativos de población [...]” (ibid.: 217). Lo contrario sucede con los indígenas, quienes en ese censo de 1993 sí respondieron con términos como embera o tucano.

No obstante, habría que preguntarse, por una parte, cómo fue que, más allá de sus encuestas en Cali, ese equipo de investigación constató que “negros” y “negras” sí compartían sentimientos de pertenencia racial mas no étnica, y por otra parte, si palabras como afrodescendiente o afrocolombiano son fieles a sentimientos de pertenencia étnica compartidos y explícitos. Para captar tales sentimientos quizás habría sido necesario más bien considerar etnónimos como “palenquero”, “libre” y “renaciente” de uso tradicional en el Palenque de San Basilio, y en el norte y sur del litoral Pacífico, respectivamente (Friedemann, 1971; Rodríguez, 2001). Dentro de esta línea de raciocinio, el término “culimocho” merece consideración. Se trata del etnónimo por el cual optó un conjunto de pueblos “mestizos” del sur del litoral Pacífico en el departamento de Nariño (Rodríguez, 2001). Sin embargo, esas personas ostentan competencias culturales del Afropacífico sur como la fabricación y toque de marimbas, el canto de alabaos durante las ceremonias fúnebres, las danzas de currulao y la mitología de Anansé, el héroe cultural de fanties y ashanties y otros pueblos de la familia Akán del África occidental, al cual llaman Anasio. Por si fuera poco, quisieron ser incluidas como afrocolombianas en la red de hogares afrodescendientes que identificamos dentro del Estudio Socioeconómico y Cultural de los Afrodescendientes que Residen en Bogotá (Arocha et al., 2002).

En vez de recomendar el reemplazo de los procedimientos basados en la etnicidad por los que utilizan la percepción y autopercepción de biotipos, he insistido en catalogar los etnónimos que los afrodescendientes de áreas rurales y urbanas han escogido para nombrarse a sí mismos. Esta alternativa tiene sentido considerando que –por una parte– fue tan sólo con la promulgación de la Ley 70 de 1993 que dejaron de ser excepcionales las aproximaciones académicas a la africanística y afroamericanística (Friedemann, 1984), y que –por otra parte– entre las metas de las organizaciones de esos pueblos figuran la lucha contra la invisibilidad y estereotipia mediante las cuales han sido discriminados, así como la mejora de una autoestima que el sistema educativo

¹⁶ Los autores no explican qué quisieron decir por “negra-mulata”, ni cómo ese taxón se diferenciaría del de “negra” o “mulata”. Una entrevista telefónica con el sociólogo Fernando Urrea Giraldo (noviembre 3 de 2001) me confirmó que esos términos se referían a las tonalidades de la piel y que hacia el futuro surgía la opción de retornar a las tradiciones del régimen de castas sociorraciales de la Colonia. Entonces me pregunté por qué no habían iconografiado a la gente “zamba”, “tercerona” y “cuarterona”. Hoy constato que el anuncio que comento alcanzó ese propósito.

ha vilipendiado de manera sistemática (Arocha *et al.*, 2002).

La tesis anterior tiene que ver con la convicción de que la historia es imprescindible a la hora de hacer visibles a los pueblos en los conteos demográficos. Los autores cuyo aporte reseñé sostienen que en Brasil tanto el Instituto Brasileño de Geografía y Estadística, como las organizaciones de la base afrodescendiente adhieren a procedimientos de percepción y autopercepción fenotípicas, y además insisten en que se sigan usando categorías como las de “preto”, “pardo” y “branco”. Sin embargo, subrayo que en ese país no se dio el vacío que –desde la segunda mitad del siglo XVIII, y exceptuando a Cuba– sí tuvo lugar en el léxico sociorracial que empleaban los miembros de las antiguas colonias españolas (Arocha, 1998a). La pérdida de la terminología pigmentocrática dependió de dos transformaciones que tuvieron lugar a partir de 1775, a saber, las reformas borbónicas y la disminución significativa en la importación de bozales (Sharp, 1976). En este sentido, no es extraño que historiadores como Reid Andrews se hayan preguntado cómo fue que durante el siglo XIX desaparecieron los “negros” y “negras” de Argentina. Al absolver tal pregunta ese historiador demostró que además de quienes habían caído víctimas de las guerras de independencia, las palabras que nombraban a esas personas habían ido desapareciendo de los documentos oficiales. Por su parte, en Brasil operaba otra estructura legal y la trata atlántica se prolongó hasta finales del decenio de 1880 (Htun, 2004). Así, la terminología pigmentocrática no entró en las mismas formas de desuso que ocurrieron en el resto de América Latina.

Entonces, en calidad de “acción afirmativa”, el Censo General de 2005 que ha comenzado

a aplicarse en Colombia importa las normas de hipodescendencia norteamericanas y las de racialización brasileñas, dejándole a los etnónimos originados por la historia nacional un papel marginal. La visibilización de lo étnico sobre lo racial ha sido estigmatizada por estudiosos de las “poblaciones negras”, afiliados con el paradigma explicativo de la eurogénesis. Acusan a quienes adhieren a la afrogénesis¹⁷, en primer lugar de practicar el racismo culturalista y en segundo lugar de “indianizar” a los afrocolombianos y a sus problemas (Cunin, 2003: 64-65; Hoffman, 1999, 2002). Esta última descalificación parte del supuesto referente a que los estudiosos de los pueblos del Afropacífico les han impuesto a los demás “negros” y “negras”, pero en especial a los del Caribe, unas identidades esencializadas y tribalizadas. Según ese razonar, la “tribalización” de los afrocolombianos también dependería de las huellas que dejaron las primeras investigaciones etnográficas sobre los pueblos indígenas, cuyos formularios de encuesta antropólogos interesados en los legados de África, como Aquiles Escalante o Nina S. de Friedemann, habrían aplicado de manera indiscriminada (Cunin, 2005). Para acabar de completar tal representación, esos pioneros y quienes siguieron sus enseñanzas habrían alegado la persistencia de memorias de África, cuando –según su alegato– en Colombia no hay fenómenos que den fe de una clara impronta africana como sí sucede en Cuba con la santería y en Brasil con el candomblé (Cunin, 2003: 37-38). Esos mismos especialistas, continúa el argumento, habrían coadyuvado a legitimar los territorios ancestrales afrocolombianos mediante la clonación de las reivindicaciones territoriales del movimiento indígena. En ese sentido aquellos mismos críticos argumentan que resulta artificioso el que la Ley 70 de 1993



¹⁷ Los adherentes de la eurogénesis le dan primacía a los legados europeos, al mestizaje y a la abolición oficial de la esclavitud en la formación de las culturas “negras” de hoy (Fleishmann, 1993). Por su parte, quienes se identifican con la afrogénesis resaltan el papel de las memorias de África debidas a la resistencia al cautiverio aun desde los puertos y costas de África occidental, centro-occidental y central o ya en la llanura caribe y los valles internadinos (Fleishmann, 1993).

requiera que un grupo humano demuestre tener una identidad cultural específica para reclamar un derecho territorial, más que todo porque los afrocolombianos no ostentan tradiciones de ancestro africano tan arraigadas como las mencionadas de Cuba y Brasil.

Mientras que este grupo le ha dedicado mucha energía a poner en tela de juicio la autoridad etnográfica y académica de los afrogenetistas, no le ha puesto el mismo empeño a revisar la tesis referente a la especificidad que las africanías han tomado en Colombia debido, en primer lugar, a la represión inquisitorial que llevó a la clandestinización de legados materiales y espirituales, con el fin no sólo de evitar el castigo, sino de seguir ejerciendo la resistencia contra la esclavización (Maya, 2005). En segundo lugar a la disminución significativa en la importación de bozales desde 1750 (Sharp, 1976). Con todo y esos factores, desde el archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, hasta el litoral Pacífico colombo-ecuatoriano, en Colombia persisten africanías muy arraigadas, como las tradiciones relacionadas con Anansé, el Prometeo de la gente Akán de Ghana y Costa de Marfil, llamado Ananse en el litoral Pacífico y Anancy en San Andrés, Providencia y Santa Catalina, quien se encarna en una araña astuta y de manera indefectible, valiéndose de sus trucos, derrota al tío Tigre y a otros enemigos más poderosos (Dagó-Dadié, 2000). Algo similar sucede con las epistemologías integracionistas de los pueblos afiliados con la familia lingüística bantú y quienes fueron traídos a lo largo de toda la trata desde el valle del río Congo y regiones aledañas (Arocha, 2002). Por su parte, la historiadora Adriana Maya (2005) ha demostrado que esas persistencias obedecen a la resistencia contra la esclavización, de tal modo que negarlas sí corresponde al patrón de descalificación de la memoria africana, el cual han ejercido europeos y eurodescendientes desde el inicio de la trata.

Es evidente que esos críticos también han hecho una lectura muy particular de la historia de las ciencias sociales en Colombia, desdeñando la tradición de estudios sobre la territorialidad afrocaribeña que en algunos casos anteceden a los que se han referido a la territorialidad del Afropacífico. En esa región han existido construcciones de paisaje comparables a las del Pacífico, incluyendo sistemas polimorfos de producción, como los que Alejandro Camargo (2005) estudió en la región de La Mojana, donde aún persisten restos de la combinación de pesca, agricultura y recolección, pese al impacto del monocultivo de pasto para criar reses, mantenidas en lotes cercados con alambre de púas. Esos obstáculos físicos han sido definitivos ya sea para impedir la movilidad de los productores tradicionales o para excluirlos de manera violenta de sus dominios ancestrales (Fals Borda, 1980, 1981, 1986a, 1986b; Friedemann, 1979). En gran medida, esas historias

son las que sustentan la aplicación de la Ley 70 de 1993 por fuera del litoral Pacífico en lugares como La Boquilla junto a Cartagena, donde pobladores ancestrales luchan por retener sus territorios, frente a la embestida de quienes tienen intereses en la expansión de la hotelería y el turismo de lujo (Buitrago, 2005). El componente étnico de esas historias de territorialidad ancestral se remontan al siglo XVII, cuando la Corona permitió que en Cartagena de Indias se crearan cabildos de negros de “nación”. Pese a que el propósito de esas asociaciones consistía en facilitar la atención médica a los cautivos recién desembarcados, valiéndose de rasgos culturales y lingüísticos que compartían los afiliados, pronto se convirtieron en ámbitos de resistencia, la cual inclusive llegó a ritualizarse en ceremonias de carnaval. Esas instituciones se fundamentaron en una jurisprudencia ibérica que regía el funcionamiento de organizaciones comparables más que todo en Andalucía, donde la trata transahariana de africanos se había iniciado por lo menos medio siglo antes de la transatlántica, y donde la membresía dependía de los orígenes étnicos de los convocados (Friedemann y Arocha, 1986: 141-182). Esa misma historia resalta cómo los palenques localizados en las tierras bajas del Caribe alrededor de Cartagena iniciaron un movimiento autonomista gracias al cual la Corona española legitimó los usos culturales y territoriales de esos pueblos durante casi la totalidad del siglo XVII (Friedemann, 1979). Este enfoque sobre el pasado, entonces, podría aplicarse para sostener que más bien el movimiento indígena ha clonado reivindicaciones y estrategias de la lucha que iniciaron los cimarrones por su libertad. De ahí que si el censo incorpora las nociones de “palenquero” y “palenquera”, al mismo tiempo está involucrando historias de larga duración con respecto a la autonomía política y territorial de los cimarrones y sus descendientes, pero que –del mismo modo– al eliminar las denominaciones de “libre” y “renaciente” invisibiliza la saga territorial del Afropacífico y contradice la intención de la Ley 70 de 1993.

YA PARA TERMINAR

Resalto que pese a su carácter de acción afirmativa contra el racismo, de ser un intento por legitimar el multiculturalismo frenando la expropiación arbitraria de los territorios afrocolombianos y de haber sentado las bases para la legitimación de ellos, desde el mismo momento de su promulgación, la reforma constitucional de 1991 ha sido objeto de oposición. Así, a partir de agosto de 2002 se concretaron las contrarreformas explícitas que he reseñado en este ensayo. El común denominador de ellas consiste en minar la imprescriptibilidad, inalienabilidad e inembargabilidad de los títulos comunales y colectivos otorgados a pueblos indígenas y afrocolombianos, conforme a la

normatividad que define el Convenio 169 de la OIT. Ya sea mediante artificios legales como la ley forestal o mediante vías de hecho, como el destierro y la redefinición de la vocación del suelo, mientras sus verdaderos dueños están exiliados, la contrarreforma le da vía libre a capitalistas nacionales y multinacionales para que exploten los recursos silvícolas de regiones como el litoral Pacífico, y procedan a sembrar palmas aceiteras en las áreas ya descapotadas (*Diario del Sur*, 2004; *El Tiempo*, 2005; *Noticias RCN*, 2004).

Paradójicamente esta erosión del patrimonio étnico-territorial de la nación coexiste con la exaltación de patrimonios intangibles de indígenas y afrocolombianos. Conforme ya lo expliqué, a mediados de 2004, el gobierno lanzó un programa de etnoturismo para La Guajira y, a finales del mismo año, el Instituto Colombiano de Antropología e Historia le solicitó a la Unesco que declarara a San Basilio de Palenque patrimonio cultural de la humanidad. Al mismo tiempo que el gobierno impulsaba estas políticas le entregaba en concesión a un gran operario turístico el Parque Natural de Amacayacu en el Amazonas (*Redacción Arte y Gente*, 2005) y le daba el visto bueno a un *pool* empresarial para que construyera un complejo hotelero de cinco estrellas en el santuario etnoecológico caribeño de Barú (Arocha, 2005). Estas conductas llevan a la conclusión de que en vez de un interés auténtico por salvaguardar universos simbólicos irreplicables, el actual gobierno hace lo que está a su alcance por convertirlos en mercancías exóticas para el consumo global y turístico. Ya es posible que quien tenga los medios compre una excursión al interior de una rancharía guajira, donde inclusive baile la *yoona* sin que sea necesaria la presencia de una adolescente wayúu en trance de ser iniciada a la vida de mujer adulta (Urrego, 2005). Ojalá en el futuro próximo, al alojamiento en algo así como el *Barú Empress Hotel* no lo complemente una excursión a San Basilio ya sea para aprender algunas palabras en palenquero, esa reliquia lingüística de base gramatical ki-kongo, lexificada en español y portugués (Friedemann, 1979), o para participar en un baile e *mueto*, sin que nadie haya fallecido, ni haya sido necesario dar inicio a una ceremonia fúnebre de verdad. Desde hace 20 años abundan paradigmas de estas formas de profanación, inclusive legitimadas por una literatura antropológica que invita a no demonizar el turismo, sino a verlo como fuente de persistencia e innovación de ritos y mitos ancestrales (García, 2005). Puede ser insignificante y más bien contraproducente el exaltar un patrimonio intangible, sin fortalecer el patrimonio territorial que le sirve de cimiento. Basada en la trivialización de universos simbólicos y en la racialización de sus creadores, esta práctica tan sólo puede

llevar a la canibalización de esos universos por parte de las multinacionales, o al enriquecimiento de intermediarios turísticos a costa de los verdaderos portadores de esa herencia irremplazable.

Ante esta cosmetología multiculturalista que mina las bases materiales de un interculturalismo incluyente, planteo que vale la pena pensar en medios de evitar y superar la racialización de las y los afrodescendientes. Es legítimo el orgullo que pueden ocasionar las beldades afrocolombianas que hoy desfilan por las pasarelas de Medellín y Milán. Sin embargo, a ellas la industria de la moda les está limitando su calidad de mujeres a la de maniquíes para lucir bisutería y atuendos exóticos que diseñan otros. Es en este sentido que he sugerido analizar de manera crítica la propuesta bien intencionada de mejorar el reclutamiento étnico en el Censo General de Población de 2005 mediante la adopción de las normas de hipodescendencia y la recuperación de la terminología pigmentocrática, mediante el uso de palabras como *mulata*, *zamba*, *morena* y *negra*. Insinúo que reforzar el discurso de la raza puede contribuir a que lo afro se siga identificando de manera exclusiva con corporalidades que van desde lo erótico a lo demoníaco, según la reducción y cotidianización que se viene practicando desde el inicio de la trata y la esclavización de cautivos africanos en América (Maya, 2005). En el caso del movimiento indígena, la etnización del discurso hace mella en la cotidianidad. No sólo la denominación racial de "indio" ya está desprestigiada y ha entrado en desuso, sino que es difícil disociar el vínculo entre identidad kogui, guambiana o nasa y la territorialidad de esos y otros pueblos étnicos. Sugiero que tal cambio discursivo podría llevar, por una parte a que Zajar deje de incluir mujeres negras que luzcan creaciones artísticas indígenas y más bien proponga una pasarela con mujeres afrocolombianas que porten atuendos y accesorios de diseñadores afrodescendientes. Por otra parte, podría desembocar en que las historias de gente de África occidental, centro occidental y central –además de las del encuentro con emberaés y waunanaes– se incorporaran a las explicaciones sobre la forma como los sistemas de producción afrocolombianos han desempeñado papeles fundamentales en la preservación de los antiguos paisajes selváticos y ribereños de lugares como Curvaradó y Jiguamiandó. Esos territorios le han permitido a Colombia figurar entre los países que tienen una oferta ambiental de las más significativas del mundo (Lipietz *et al.*, 2005). Sin embargo, hoy por hoy la agenda común de autodefensas, funcionarios estatales y empresarios los están convirtiendo en infiernos de homogeneidad agroindustrial, cuyos ríos dejan de llevar peces para desaguar los venenos químicos que permiten el monocultivo en filas rectas y simétricas de las



palmas aceiteras (Delgado y Ramírez, 2005). El ministro de Agricultura justifica semejante aberración en términos del empleo que genera (El Tiempo, 2005). ¿Será posible que alguien de este gobierno, en vez de preocuparse por introducir en las estadísticas del Departamento Nacional de Estadísticas (Dane) el número de personas que se incorporan a la llamada “fuerza laboral”, muestre alguna preocu-

pación por la autonomía de la cual disfrutaban esos campesinos afrocolombianos, así como por la sostenibilidad que ese ejercicio de la libertad le aportaba a selvas y ríos?

Sweetneocon (canción de los Rolling Stones que apareció en el álbum *Biggerband* y que inspira el concepto de neoconservatismo que aparece en este ensayo)

You call yourself a Christian	Te llamas cristiano
I think you're a hypocrite	Creo que eres hipócrita
You say you're a patriot	Dices que eres patriota
I think you're a crock of shit	Creo que eres un plato de mierda
And listen, I love gasoline	Y, oye, amo la gasolina
I drink it every day	Me la tomo todo el día
But it's getting very pricey	Pero se ha puesto muy cara
And who's gonna pay?	Y, ¿quién podrá pagarla?

How come you're so wrong	¿Cómo es posible que estés tan errado?
My sweet neo-con	Mi dulce neocon

It's getting very scary	Se está volviendo aterrador
Yes I'm frightened out my wits	Si yo ya estoy fuera de mí mismo
There's bombers in my bedroom	Hay bombarderos en mi alcoba
And it's giving me the shits	Que me hacen cagar del susto
We must have loads more bases	Necesitamos toneladas de bases nuevas
To protect us from our foes	Para protegernos de nuestros enemigos
Who needs those foolish friendships	Quién necesita esas amistades locas
We're going it alone	Cuando nos podemos bandear solos
It's liberty for all	La libertad es para todos
Democracy's our style	La democracia es nuestro modo
Unless you are against us	A menos que estés en contra nuestra
Then it's prison without trial	Entonces, es prisión sin juicio previo
But the one thing that is certain	Y hay algo certero
Life is good at Halliburton	La vida es buena en Halliburton

How come you're so wrong?	¿Cómo es posible que estés tan errado?
My sweet neo-con	Mi dulce neocon
Where's the money gone	¿Dónde está la plata que se perdió?
In the Pentagon	En el Pentágono

Yeh yeh yeh	Sí, sí, sí
-------------	------------

How come you're so wrong?	¿Cómo es posible que estés tan errado?
My sweet neo-con	Mi dulce neocon
If you turn out right	Si te enmendaras
I'll eat my hat tonight	Me tragaría mis palabras

REFERENCIAS

- ACOSTA, MAURICIO, 2004. "Megaproyectos y desplazamiento; tras las claves del Chocó", en *Chocó: agua y fuego*, ps. 59-66. Documentos Codhes, 1, Bogotá: Consejería para los Derechos Humanos y el Desplazamiento (Codhes).
- ALMARIO, ÓSCAR, 2004. "Dinámica y consecuencias del conflicto armado en el Pacífico: limpieza étnica y desterritorialización de afrocolombianos e indígenas y multiculturalismo de Estado e indolencia nacional", en *Dimensiones territoriales de la guerra y la paz en Colombia*, Montañez Gómez, Gustavo, Fernando Cubides, Socorro Ramírez y Normando Suárez, eds., ps. 641-682, Bogotá: Red de Estudios Territoriales, Universidad Nacional de Colombia.
- ANDREWS, REID, 1989. *Los afroargentinos de Buenos Aires*, Buenos Aires: Ediciones La Flor.
- ANTÓN SÁNCHEZ, JOHN, 2004. "La guerra y sus efectos socioculturales en la región Pacífica: territorio, proyecto de vida y resistencia de los afrodescendientes", en *Dimensiones territoriales de la guerra y la paz en Colombia*, Montañez Gómez, Gustavo, Fernando Cubides, Socorro Ramírez y Normando Suárez, eds., ps. 741-757, Bogotá: Red de Estudios Territoriales, Universidad Nacional de Colombia.
- ARBOLEDA, SANTIAGO, 2004. "Enrollados: comunidades afrocolombianas y conflicto armado en Buenaventura", en *Dimensiones territoriales de la guerra y la paz en Colombia*, Montañez Gómez, Gustavo, Fernando Cubides, Socorro Ramírez y Normando Suárez, eds., ps. 775-790, Bogotá: Red de Estudios Territoriales, Universidad Nacional de Colombia.
- AROCHA, JAIME, 1984. "Barbie: un juguete de aniquilamiento cultural", *Café Literario*, N° 36, ps. 26-28.
- _____, 1998a. "La inclusión de los afrocolombianos: ¿meta inalcanzable?", en *Geografía humana de Colombia*, vol. VI. *Los afrocolombianos*, Adriana Maya, ed., ps. 333-395, Santafé de Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica.
- _____, 1998b. "Etnia y guerra: relación ausente en los estudios sobre las violencias colombianas", en *Las violencias: inclusión creciente*, Jaime Arocha, Fernando Cubides y Myriam Jimeno, eds., ps. 205-234, Santafé de Bogotá: Colección CES, Centro de Estudios Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.
- _____, 1999. *Obligados de Ananse: hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*, Santafé de Bogotá: Colección CES, Centro de Estudios Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.
- _____, 2002. "Muntu y Ananse amortiguan la diáspora afrocolombiana", *Palimpsesto* 2: 92-103.
- _____, 2004. "Ley 70 de 1993: Utopía para afrocolombianos excluidos", en *Utopía para los excluidos: el multiculturalismo en África y América Latina*, Jaime Arocha, ed., ps. 159-178, Bogotá: Colección CES, Centro de Estudios Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.
- _____, 2005. "Desterrar afrocolombianos para patentar chontaduros", en *UN periódico*, N° 71, febrero 27, p. 12.
- AROCHA, JAIME Y NINA S. DE FRIEDEMANN, EDS., 1984. *Un siglo de investigación social: Antropología en Colombia*, Bogotá: Etno.
- AROCHA, JAIME, DAVID OSPINA, JOSÉ EDIDSON MORENO, MARÍA ELVIRA DÍAZ Y LINA MARÍA VARGAS, 2002. *Mi gente en Bogotá: estudio socioeconómico y cultural de los afrodescendientes que residen en Bogotá*, Bogotá: Alcaldía Mayor, Secretaría Distrital de Gobierno y Centro de Estudios Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.
- BUITRAGO, ALEJANDRA, 2005. "Rodeados por las murallas: conflictos de la población afrodescendiente de La Boquilla por su territorio". Trabajo de grado para optar el título de antropóloga, Bogotá, Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.
- BATESON, GREGORY, 1990. *Espíritu y naturaleza*, Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- CAMARGO, ALEJANDRO, 2005. "La tierra de Güayusé: ecología, incertidumbre y escasez en el río San Jorge". Trabajo de grado para optar el título de antropólogo, Bogotá, Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.
- CAMBIO, 2001. "Guerra en Chocó", agosto 13: 35.
- COMISIÓN COLOMBIANA DE JURISTAS, 2005. "Privatización de los bosques colombianos y de los territorios de las comunidades indígenas y afrocolombianas", Bogotá: Comunicado de prensa en versión digital, distribuido el 2 de noviembre.
- CHANG, GISELLE, MARCOS GUEVARA, OMAR HERNÁNDEZ Y CARMEN MURILLO, 2002. "Cuantificar la diversidad cultural: la experiencia del censo del año 2000", en *IV Congreso Centroamericano de Antropología*, San José (Costa Rica): Departamento de Antropología, Universidad de Costa Rica, Museo Nacional de Costa Rica.
- COMISIÓN DE ESTUDIOS SOBRE LA VIOLENCIA EN COLOMBIA, 1987. *Colombia: Violencia y democracia*, Bogotá: Ciencias-Universidad Nacional de Colombia.
- COMISIÓN INTERECLEASIAL DE JUSTICIA Y PAZ, 2004. "Sin olvido 3: la masacre y desplazamiento del Naya", comunicación electrónica difundida en abril 13.
- CÓRDOBA, ALEXANDRA Y MARTHA EUGENIA VILLAMIZAR, EDS., 2004. *Cartilla consecutiva de la jurisprudencia y marco legal, legislación afrocolombiana*, Bogotá, Ministerio del Interior y de Justicia, República de Colombia.
- CUNIN, ELIZABETH, 2003. *Identidades a flor de piel*, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Universidad de los Andes, Instituto Francés de Estudios Andinos, Observatorio del Caribe.
- _____, 2005. "Du métissage au multiculturalisme: réflexions sur la construction de la catégorie "noir" à Cartagena", 37th Meeting Association of Caribbean Historians, Cartagena: mayo 9-13.
- DAGÓ-DADIÉ, ALBERT, 2000. "Anansé, el hilo y el ombligo", en *Encuentros de africanía, texto para la etnoeducación y la cultura*, Esperanza Biojó, ed., ps. 125-141, Bogotá: Fundación Cultural Colombia Negra.

- DE CARVALHO, JOSÉ JORGE, 2004a. "Las tradiciones musicales afroamericanas: de bienes comunitarios a fetiches transnacionales", en *Utopía para los excluidos: el multiculturalismo en África y América Latina*, Jaime Arocha, ed., ps. 47-78, Bogotá: Colección Centro de Estudios Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.
- _____, 2004b. "Los afroandinos en el siglo XXI: de la diferencia regional a la política de identidades", en *Los afroandinos de los siglos XVI al XX*, ps. 78-91, Lima, Unesco.
- _____, 2004c. "Las culturas afroamericanas en Iberoamérica: lo negociable y lo no negociable", en *Los afroandinos de los siglos XVI al XX*, ps. 177-205, Lima: Unesco.
- DELGADO, RAMIRO; GARCÍA-BECERRA, ANDRÉS; SALAZAR, SERGIO; MONTOYA, LINA MARÍA Y GARCÍA-SÁNCHEZ, ANDRÉS, 2003. *Etnografías y patrimonios: relatos de San Basilio de Palenque*, Medellín: Informe final del proyecto de investigación "Documentación del Patrimonio Cultural de San Basilio de Palenque, Colombia", Departamento de Antropología, Centro de Investigaciones Sociales y Humanas, Universidad de Antioquia; Ambassador's Cultural Fund, American Embassy, and Community of San Basilio de Palenque.
- DELGADO, RAMIRO Y RAMÍREZ, LUIS ALFONSO, 2005. "Educación y patrimonio cultural: ejes de los procesos de reparación en la gente afrocolombiana", *Seminario Internacional Afro-reparaciones: Memorias de la Esclavitud y Justicia Social Contemporánea*, Cartagena: octubre 19-21.
- DIARIO DEL SUR, 2004. "Hoy Álvaro Uribe presidirá consejo comunal en Tumaco", octubre 15 <http://www.diariodelsur.com.co/octubre/16/tumaco.php>
- DIÓCESIS DE QUIBDÓ, 2004. "Carta abierta al Presidente Álvaro Uribe Vélez", *Chocó: agua y fuego*, ps. 21-28. Documentos Codhes, 1. Bogotá: Consejería para los Derechos Humanos y el Desplazamiento (Codhes).
- DUQUE, MARTHA ALICIA, 2004. "Colombia en subasta ante el TLC: recursos biodiversos, nueva amenaza" *Le Monde Diplomatique*, edición colombiana, año III, No. 28, octubre, ps. 4-6.
- EL TIEMPO, 2005. "Reversazo del Incoder les quitó 10 mil hectáreas a negritudes, comunidades de Curvaradó y Jiguamiandó las afectadas", Bogotá: octubre 23.
- FALS BORDA, ORLANDO, 1980. *Mompox y Loba, historia doble de la Costa*, tomo I, Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- _____, 1981. *El presidente Nieto, historia doble de la Costa*, tomo II, Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- _____, 1986a. *Resistencia en el San Jorge, historia doble de la Costa*, tomo III, Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- _____, 1986b. *Retorno a la tierra, historia doble de la Costa*, tomo IV, Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- FLEISHMAN, ULRICH, 1993. "Los africanos del Nuevo Mundo", *América Negra*, 6: 11-36.
- FORO NACIONAL AMBIENTAL, 2005. "Los bosques naturales en el proyecto de Ley Forestal", *Policy Paper* 9, Bogotá: Fescol, Universidad de los Andes (Facultad de Administración), Fundación Alejandro Ángel Escobar, Fundación Naturea, GTZ, Tropenbos Internacional Colombia y Ecofondo.
- FRIEDEMANN, NINA S. DE, 1971. *Minería, descendencia y orfebrería, litoral Pacífico colombiano*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- _____, 1979. *Ma Ngombe: guerreros y ganaderos en Palenque*, Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- _____, (1984a). "Estudios de negros en la antropología colombiana", en *Un siglo de investigación social: Antropología en Colombia*, Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann, eds., ps. 507-572. Bogotá: Etno.
- FRIEDEMANN, NINA S. DE Y JAIME AROCHA, 1986. *De sol a sol: génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*, Bogotá: Planeta Editorial.
- GARCÍA, KATERINA, 2005. "Cultura y ecoturistas en la isla de San Andrés". Trabajo de grado para optar el título de antropóloga, Bogotá. Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.
- GAVIRIA, CARLOS, 2004. "Sentencia C-169/01, del 14 de febrero de dos mil uno (2001)", en *Cartilla consecutiva de la jurisprudencia y marco legal, legislación afrocolombiana*, Alexandra Córdoba y Martha Eugenia Villamizar, eds., ps. 569-576, Bogotá: Ministerio del Interior y de Justicia, República de Colombia.
- HARRIS, MARVIN, 1964. *Patterns of Race in the Americas*, Nueva York: Walker and Company.
- HOFFMANN, ODILE, 1999. "Identidades locales, identidades negras: la conformación del campo político en Tumaco", en *Tumaco: haciendo ciudad*, Michel Agier, Manuela Álvarez, Odile Hoffmann y Eduardo Restrepo, eds., ps. 245-276, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, IRD, Universidad del Valle.
- _____, 2002. "Conflictos territoriales y territorialidad negra en caso de las comunidades afrocolombianas", en *Afrodescendientes en las Américas: trayectorias sociales e identitarias. 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*, Claudia Mosquera, Mauricio Pardo y Odile Hoffmann, eds., ps. 352-368, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Institut de Recherche pour le Développement, Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos.
- HTUN, MALA, 2004. "From 'Racial Democracy' to Affirmative Action: Changing State Policy on Race in Brazil", *Latin American Research Review*, Vol. 39, No. 1, febrero, ps. 60-89.
- INCODER, 2004. "318.162 hectáreas entregó el presidente a familias afrocolombianas", <http://www.incoder.gov.co/noticias/verNoticia.asp?Id=176> consultada el 6 de noviembre.
- JAULIN, ROBERT, 1970. *La paix blanche*, París: Editions du Seuil.
- LIPIETZ, ALAIN ; FLAUTRE, HÉLÈNE ; FRASSONI, MONICA Y ROMERA I RUEDA, RAÚL, 2005. "Carta al vicepresidente Francisco Santos contra el asesinato de Orlando Valencia en el Atrato Medio", *Boletín del Parlamento Europeo*, edición digital del 27 de octubre, consultada el 2 de noviembre.

- MAYA, ADRIANA, 2005. *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada, siglo XVII*, Bogotá: Premios Nacionales a Obra Inédita, Ministerio de Cultura.
- MALIK, IFTIKHAR H., 2002. *Religious Minorities in Pakistan*, Londres: Minorities Rights Group.
- MOLANO, ALFREDO, 2002. *Desterrados: crónicas del desarraigo*, Bogotá: El Áncora Editores.
- _____, 2004. "Neo reordenamiento territorial", *El Espectador*, noviembre 14: 16A.
- _____, 2005a. "La Unión Europea no traga entero", *El Espectador*, semana del 18 al 24 de septiembre, p. 16A.
- _____, 2005b. "¿Guerra preventiva?", *El Espectador*, semana del 4 al 10 de septiembre de 2005, p. 16A.
- _____, 2005c. "Bis a ana Ene", *El Espectador*, semana del 30 de octubre al 5 de noviembre, p. 16A.
- NOTICIAS RCN, 2004. "Finalizó consejo comunitario en Tumaco", octubre 16 <http://noticias.canalrcn.com/noticia.php3?nt=15142> consultado el 6 de noviembre.
- ONU (ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS), 2005. Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia. www.un.org/spanish/CMCR/coverage.htm, consultada en octubre 20 de 2005.
- PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA DE COLOMBIA, 2004. *Palenque de San Basilio. Obra maestra del patrimonio intangible de la humanidad*, Bogotá: Presidencia de la República de Colombia, Ministerio de Cultura, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Consejo Comunitario Kankamaná de Palenque de San Basilio, Corporación Festival de Tambores y Expresiones Culturales de Palenque de San Basilio e Institución Educativa Técnica Agropecuaria Benkos Bioho.
- REDACCIÓN ARTE Y GENTE, 2005. "El nuevo ecoturismo para los Parques Nacionales", *El Espectador*, semana del 17 al 23 de abril, p. 7ª.
- RESTREPO, EDUARDO, 2002. "Políticas de la alteridad: etnización de 'Comunidad Negra' en el Pacífico sur colombiano", *The Journal of Latin American Anthropology* 7 (2): 34-59.
- RODRÍGUEZ, STELLA, 2001. "Piel mulata, ritmo libre: identidad y relaciones de convivencia interétnica en la Costa norte de Nariño, Colombia". Trabajo de grado para optar el título de antropóloga. Bogotá. Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.
- ROSETO, CARLOS, 2002. "Los afrodescendientes y el conflicto armado en Colombia: la insistencia en lo propio como alternativa", en Mosquera, Claudia, Mauricio Pardo y Odile Hoffman (eds.), *Afrodescendientes en las Américas, trayectorias sociales e identitarias*, ps. 547-559, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Institut de Recherche pour le Développement, Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos.
- _____, 2005. "Una lectura étnico-racial negra del conflicto armado colombiano y del desplazamiento forzado", *Seminario Internacional Afro-reparaciones: Memorias de la Esclavitud y Justicia Social Contemporánea*, Cartagena: octubre 19-21.
- SAMPER, MARÍA ELVIRA, 2005a. "Tragar sapos", revista *Cambio*, No. 635, 29 de agosto a 5 de septiembre, p. 8.
- _____, 2005b. "Bomba de tiempo", revista *Cambio*, No. 644, 31 de octubre a 7 de noviembre, p. 12.
- SÁNCHEZ, BEATRIZ EUGENIA, 2001. "El reto del multiculturalismo jurídico. La justicia de la sociedad mayor y la justicia indígena", en *El caleidoscopio de las justicias en Colombia*, vol. II, Boaventoura de Sousa Santos y Mauricio García Villegas, eds., ps. 5-140, Bogotá: Colciencias, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Siglo XXI Editores y universidades Nacional, de los Andes y de Coimbra.
- SHARP, WILLIAM, 1976. *Slavery on the Spanish Frontier: the Colombian Chocó: 1680-1810*, Oklahoma: Oklahoma University Press.
- URREA GIRALDO, FERNANDO; RAMÍREZ, HÉCTOR FABIO Y VIÁFARA LÓPEZ, CARLOS, 2004. "Perfiles socioeconómicos de la población afrocolombiana en contextos urbano-regionales del país, a comienzos del siglo XXI", en *Panorámica afrocolombiana: estudios sociales en el Pacífico*, Mauricio Pardo, Claudia Mosquera y María Clemencia Ramírez, eds., ps. 213- 268, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Universidad Nacional de Colombia.
- URREGO, MANUELA, 2005. "¡Para ustedes bailaremos la Yonna!". Miradas etnográficas dentro del escenario etnoturístico en La Guajira colombiana". Trabajo de grado para optar el título de antropóloga, Bogotá: Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.
- WADE, PETER, 1993. "El movimiento negro en Colombia", *América Negra*, 5: 173-192.
- WEINBERGER, ELIOT, 2001. "Un coup d'état toujours abolira le hassard (Bush y el fundamentalismo cristiano)", revista *El Malpensante*, No. 29 (marzo 16-abril 30), ps. 16-25.
- _____, 2004a. "Unas cuantas precisiones y algunos interrogantes", revista *El Malpensante*, No. 52 (febrero 1-marzo 15), ps. 76-82.
- _____, 2004b. "Republicanos: poema en prosa", revista *El Malpensante*, No. 57 (septiembre 16-octubre 31), ps. 79-97.