



## afrodescendientes en las américas

## las trayectorias sociales e identitarias DE LOS AFRODESCENDIENTES

Claudia Mosquera  
Mauricio Pardo  
Odile Hoffmann

Hasta hace poco, los hechos históricos eran leídos frecuentemente como episodios completos, capítulos que se abrían y se cerraban sin continuidad, ciclos que llegaban a término a través de rupturas drásticas. Los relatos acerca de la esclavitud y de la trata transatlántica en el Nuevo Mundo no escaparon a esta forma de registrar los acontecimientos. No obstante, en el debate histórico contemporáneo se admite que el curso de la diáspora africana en tierras americanas es uno de los eventos de la historia humana con más trayectorias inconclusas, con más deudas por saldar, con más heridas sin curar, con más silencios cómplices de parte de los productores de discurso en las instituciones oficiales y académicas. Y no sólo en el aspecto moral de la historia, sino también en el de la relectura crítica de los hechos, sea la de las y los analistas o la de los sujetos, la memoria de las actrices y de los actores.

La historia reciente ha reconocido las dimensiones económicas, sociales, políticas y culturales y el impacto del movimiento demográfico de este comercio de seres humanos que no tiene paralelo. La población de origen africano es mayor, en cada caso particular, en Estados Unidos, en Brasil, en Cuba, en la antigua Española, en Colombia, en Venezuela, en el resto del Caribe, que —con la notable excepción de Nigeria— en la mayoría de los países africanos.

Los artículos de este libro sirven de ayuda pedagógica para recordar todo lo que las comodidades contemporáneas de las clases altas y medias deben a los tres siglos y medio de comercio de seres humanos arrancados del África.

Estimados como “piezas de Indias” o como “negros”, los africanos que hicieron parte del vil comercio, así como sus descendientes fueron arte y parte del universo social que se iba conformando en territorios americanos. Es prodigiosa la tenacidad con la que la voz, el genio y la expresión sociocultural de los descendientes de las muchas *naciones* fracturadas y deportadas por la trata forjaron una impronta indisoluble en el seno de las sociedades que alguna vez sólo quisieron lucrarse de su trabajo esclavizado. Estos “migrantes desnudos” de diversos pueblos, religiones, idiomas, crearon nuevas sociedades a partir de la solidaridad generada en medio de la sujeción. No sólo porque hayan desarrollado formas concretas de hacer sociedad –formas familiares de asentamiento, uso y transformación de los recursos naturales, maneras y sentidos para interpretar el mundo– sino por el vigor y la diversidad de tales innovaciones y por la resistencia en contra de la subordinación. Combinando de variadísimas maneras los principios filosóficos, las artes, conocimientos y destrezas traídos de África con otros nuevos, inventados o derivados de los de los nativos amerindios o de los mismos esclavizadores europeos, los africanos y sus descendientes fueron produciendo una rica cultura en medio de la precariedad económica y de la discriminación social. La presencia de África en las nacientes repúblicas americanas tiene una impronta indeleble en los procesos de mestizaje biológico y cultural que fueron una constante desde la llegada de esclavizados al Nuevo Mundo; esto se observa en la sociedad “mulata”, “parda”, “zamba”, “de todos los colores”, en fin, el fruto de las uniones de africanas y africanos con personas de las otras etnias amerindias o europeas. En ciudades y campos iba surgiendo y creciendo la diversidad poblacional del continente americano –excepción hecha de la segregación norteamericana, que mantuvo separados a los descendientes de africanos del resto de la sociedad–, gran parte de la cual descendía de los africanos que por múltiples razones habían logrado eludir la situación de esclavización.



Aunque faltan muchos estudios demográficos-históricos sobre la composición de las sociedades coloniales en América del Sur, Centroamérica y el Caribe, en los casos conocidos —derivados de los censos coloniales— la categoría de “libres y de todos los colores” es siempre significativa frente a las primarias de “esclavo”, “indio” o “blanco”. En el sistema colonial de castas, la categoría de “negro” no existía por sí sola sino implícita en las clases calificativas de “esclavo” o “libre”. Y esos “libres de todos los colores” son precisamente las gentes producto del mestizaje triétnico que van a constituir un sector subordinado intermedio entre los blancos (europeos o criollos), a quienes estaban reservadas las posiciones dominantes del establecimiento colonial, los indios tributarios y los africanos esclavizados. Entonces no es de extrañar que estos sectores intermedios —que tenían intereses objetivos en contra del régimen colonial, mucho más que los criollos, quienes de todas formas ocupaban las posiciones de privilegio— engrosaran con entusiasmo los ejércitos independentistas que terminaron derrotando la dominación europea. El estatus de los africanos y sus descendientes estaba —como el de los otros sectores étnicos racializados por el régimen colonial— bastante menguado, situación que derivaba en notables asimetrías en términos del poder económico, político y en valoraciones peyorativas de su universo sociocultural.

Una de las deudas por saldar con la historia de la esclavitud en el país consiste en resaltar las maneras de crear autoestima colectiva, en el interior de la Nación emergente; que los esclavizados se ingeniaron una y mil formas de vencer la subordinación y la anomia en la que el sistema de los esclavizadores pretendía mantenerlos. En el plano de lo político, establecieron por todo el continente sociedades de *arrochelados*, de palenques con fugitivos que fueron llamados *cimarrones*, algunos de los cuales nunca fueron vencidos. Tampoco se ha dicho suficientemente en los manuales escolares que algunos sabios africanos en los oficios médicos o en las artes aplicadas ganaron estatus e influencia entre el estamento blanco de las sociedades coloniales. Ha permanecido oculto que, con sorprendente perseverancia, esclavizados en todas las Américas y el Caribe ahorraron durante décadas para comprar su libertad, y que cuando en la Nueva Granada se decretó la abolición de la esclavitud en 1851, la mayoría de los esclavizados se habían automanumitido.



En uno de los giros más cínicos de la historia moderna, al advenir la Independencia respecto de las naciones europeas, en las nacientes repúblicas americanas a las que abolir legalmente la esclavitud les había tomado casi medio siglo y aun más, los descendientes de africanos fueron declarados ciudadanos sin ningún tipo de previsión sobre el estado de suprema privación económica y política en el que los había colocado la esclavización. La ciudadanía derivada de los valores cristianos y liberales europeos fue otorgada en lo legal, en lo formal y en lo retórico al vasto sector poblacional afrodescendiente, pero lo discriminó en lo real, en lo práctico y en lo cotidiano. Los afrocolombianos, formalmente libres a partir de 1851, fueron trasladados –según la visión de las elites– del lugar de esclavizados al lugar de subcivilizados, al lugar en que el color de la piel se asoció a atraso, a semisalvajismo, a una situación que sólo podría ser redimida a través de la intensa mezcla con el elemento europeo civilizador; están como testimonio de esto los distintos escritos al respecto de los ilustres varones de la aristocracia criolla de la época. Los lugares y las regiones habitadas por las gentes de ancestro africano fueron y continúan siendo sometidos al generalizado abandono del Estado, a la carencia de infraestructura mínima, de servicios públicos, de salud, de educación. Los índices de mortalidad, de morbilidad, de analfabetismo, de pobreza absoluta son mucho más altos entre los afrodescendientes que en el resto de la población nacional. La presencia africana nunca penetró los imaginarios de Nación que se forjaban en los distintos escenarios hegemónicos.

Declarados “ciudadanos” sin poder asumirlo por la discriminación que sufrían, los negros de Colombia desarrollaron una amplia gama de estrategias para sobrevivir como personas, familias y grupos sociales. Entre ellas está la migración generalizada –a partir del siglo XVIII y más aún después de la abolición– hacia regiones que no controlaban los grupos de poder político y económico instalados en el centro del país, principalmente en la costa Pacífica. Allí construyeron modos genuinos de vida y de producción, entre aislamiento, autoconsumo y dependencia de unos pocos negociantes de productos de extracción forestal (caucho, tagua, madera). Este dispositivo original se implementó en tierras legalmente consideradas como “baldías”, es decir, tierras propiedad de la Nación.



Ante la negación del acceso a la educación escolarizada y, por lo tanto, al terreno de las artes y las ciencias de corte occidental, los descendientes de los africanos sólo pudieron cultivar las artes expresivas y las manifestaciones culturales materiales e inmateriales a partir de la creatividad local. Ante la puerta cerrada de la cultura académica, la población negra ha tenido que expresarse creando y recreando una compleja cultura popular de múltiples expresiones. La música, el canto, la danza, integrados en un complejo festivo de intensa participación colectiva, es uno de los rasgos vitales de las poblaciones de ascendencia africana. Cuando las culturas urbanas de los países del continente americano, en la primera mitad del siglo XX, empiezan a masificarse –con la generalización de la radiodifusión y de la industria discográfica– y a cambiar sus concepciones sobre lo festivo y lo público, la música de las poblaciones negras con su profundo sentimiento, su espectacularidad rítmica y la sensualidad de sus bailes se va convirtiendo en un objeto de consumo popular masivo. De esta forma este importante aspecto de la expresividad del ancestro africano es incorporado a los imaginarios nacionales, y aunque estos procesos no se traducen en beneficios tangibles para la discriminada y marginada población negra, sí contribuyen a conformar elementos de autovaloración e identidad para sus integrantes.

A mediados del siglo XX, cuando los intereses económicos se volcaron hacia el Pacífico (megaproyectos, concesiones forestales o mineras, plantaciones agroindustriales, turismo), los afrocolombianos instalados ahí por décadas y aun siglos se vieron amenazados en sus “propiedades”, a las que no amparaba ningún título legal. Los campesinos negros, apoyados por la Iglesia y por sectores indígenas que compartían la misma inseguridad agraria, empezaron un largo proceso de organización que les permitió participar, a principios de los años de 1990, en la discusión de la nueva Constitución, aprobada en 1991, y luego en la redacción de la Ley 70 de 1993. Esta última reconoce por primera vez los derechos territoriales de las comunidades negras del Pacífico, con ciertas restricciones, y declara la necesidad de promover y proteger “la identidad cultural y los derechos de las comunidades negras de Colombia como grupo étnico”, y de fomentar su desarrollo económico y social. En esta década hubo una amplia movilización, en el campo y en las ciudades, de militantes, intelectuales, habitantes y campesinos que buscaban las formas de asentar estos



nuevos principios de multiculturalidad étnica en la vida cotidiana. Las organizaciones étnico-territoriales promueven la creación de territorios colectivos negros en el Pacífico, los sectores culturales intensifican y reorientan sus actividades hacia la construcción colectiva de una “identidad negra”; los militantes invierten esfuerzos en el campo político e institucional abierto por la Constitución y la Ley 70. Todos cuestionan el lugar que la memoria colectiva asignó a los afrocolombianos, sea en el nivel nacional o entre la misma población negra, y aspiran a construir nuevas relaciones, más igualitarias, respetuosas e incluyentes en la Nación pluriétnica y multicultural.

Éstos son sólo algunos de los múltiples aspectos inconclusos e irresolutos derivados del traslado forzado de africanos hacia las Américas. A siglo y medio de la abolición formal de la esclavitud en Colombia se convocó a un simposio internacional para reflexionar sobre la heterogénea cantidad de hechos que han signado el pasado y el presente, y que signarán el futuro de los afrodescendientes. Se han reunido en esta publicación artículos escritos por profesionales de la historia, la sociología, la antropología, la geografía, la crítica literaria y el derecho, y por activistas del movimiento social negro, quienes han explorado muy diversos ángulos de la trayectoria de los hijos e hijas de África y sus descendientes en su tortuosa saga desde la esclavización. Este libro se compone de cinco partes: la primera, resistir a la dominación, resistir en la dominación; la segunda, nombrar y calificar; la tercera, conflictos en el espacio social: reinención y drama; cuarta, la memoria y la justicia y, por último, la quinta parte, los discursos de la etnicidad y militancias.

#### RESISTIR A LA DOMINACIÓN, RESISTIR EN LA DOMINACIÓN

Entre los distintos artículos que componen este libro, los de carácter histórico proporcionan una muestra de las múltiples trayectorias a través de las cuales la población africana se inscribió en las sociedades americanas que se iban conformando. Los escritos muestran que los procesos sociales en los que se desarrolló la existencia de estas gentes, en muchísimas ocasiones, difieren de un modelo escueto en el que los esclavizados en las minas, las haciendas o en los servicios personales, trabajaban pasivamente para sus amos, pasividad que habría sido heredada por su prole.



Las contribuciones de Óscar Almario, Rafael Díaz, Orián Jiménez y Sergio Mosquera coinciden en mostrar las dimensiones de la estrategia de automanumisión por la cual los esclavizados compraban su libertad tras el ahorro de varios años, producto del trabajo por fuera de las jornadas obligatorias. Esta práctica, especialmente importante entre los esclavizados de las minas auríferas en el Pacífico, muestra que en el momento de la abolición formal definitiva en 1851, una buena parte de los afrodescendientes residentes en la Nueva Granada ya había obtenido su libertad y formaba parte de las barriadas urbanas, de sectores campesinos o había emprendido profundas incursiones colonizadoras en los territorios del Pacífico, como lo aseveran las argumentaciones de Jiménez, Mosquera y Almario.

Rafael Díaz, quien concentra su pesquisa histórica en Santafé de Bogotá, muestra que la manumisión voluntaria por parte de los amos, que alcanzaba casi el 10% del total de esclavizados, en la mayoría de los casos era un procedimiento ventajoso para aquéllos, que seguían dominando a los manumisos, pero esta vez en condición de servidumbre. Para los ex-esclavos, las relaciones de dependencia se caracterizaban por una libertad limitada y condicionada. Según el autor, la manumisión cumplía incluso la función de “reforzar la esclavitud al generar en los esclavos incentivos para el trabajo bajo la promesa diferida y ambigua de la libertad”.

Los artículos de Sergio Mosquera y de Orián Jiménez iluminan un capítulo histórico que hasta ahora ha permanecido bastante oculto por la falta de atención y de recursos para la investigación. El aporte reciente de estos investigadores devela un gran proceso social, espacial y temporal de libertad y de refundación social de los afrodescendientes e indígenas en el suroccidente chocono: un gran palenque en el Baudó, como lo califica Sergio Mosquera. Casi medio siglo de existencia social, entre 1730 y 1776, por fuera de las regulaciones del régimen colonial, anota Orián Jiménez, desarrollaron las gentes negras e indígenas del “país de Baudó”, personas libertas automanumisas o por ex-esclavizados fugitivos. Este país de cimarrones afrodescendientes e indígenas, o gran palenque de hecho, comprendía la costa Pacífica entre la boca del Río Baudó y el Cabo Corrientes, y el curso bajo y medio del mismo río. Jiménez ubica como foco de libertad la intensa actividad comercial durante el siglo XVIII en el ist-



mo o arrastradero de San Pablo, que conectaba las vertientes Caribe y Pacífica del Atrato y del San Juan, o de “desorden y rochela”, según los funcionarios coloniales. De allí salían fugitivos negros e indígenas hacia las tierras de promisión del Baudó. Las investigaciones de Jiménez dan las claves para entender el peculiar e intenso mestizaje de negros e indígenas que se dio en épocas pasadas en el Baudó y la costa aledaña al norte de Cabo Corrientes, y que ha sorprendido a quienes visitan estas regiones, escuchan los relatos de sus habitantes y se intrigan con el fenotipo de éstos. Cuando en 1776 las autoridades coloniales efectuaron un censo y establecieron parroquias en los pueblos de Baudó, Pavasa, Boca de Pepé y Cabo Corrientes, perdonaron a negros e indios “el delito de cimarronaje”. Mosquera subraya que la región del Baudó era el destino de numerosos manumisos o fugitivos procedentes de las minas de Cértegui en el alto Atrato. Pero, como observa Jiménez, al no ser éstos territorios auríferos, siguieron estando muy alejados de la administración hispánica y durante treinta años más continuaron siendo un territorio de refugio para quienes querían eludir la dominación colonial. Mosquera, Jiménez y Almarío coinciden en señalar que el control colonial en el Pacífico fue muy precario y se reducía al espacio específico de los pocos poblados, los entables mineros o los pueblos de indios, mientras que el resto del inmenso territorio era una gran región de frontera, un espacio por fuera de la férula colonial en el que, al decir de Almarío en su texto sobre el Pacífico sur, se da el nacimiento de una verdadera *Nación cultural*, un proceso de etnogénesis integrado por dinámicas de desesclavización y territorialización. Mosquera a su vez señala que los procesos de manumisión se dieron de múltiples maneras, desde abiertas rebeliones en palenques –de las que se conocen en el Chocó las de Bebará, Tadó y Charambirá– hasta las manumisiones “por gracia” de la voluntad de los esclavizadores, pasando por protestas y reclamos ante el régimen, el mestizaje con blancos, la búsqueda de recompensas y –tal vez la más frecuente– la automanumisión por compra de la propia libertad o la de los parientes.

Los artículos de Jane Landers, Jean Pierre Tardieu y Rina Cáceres tratan temas relacionados con palenques en la Nueva Granada y Panamá.



Las continuas fugas de esclavizados y la constitución de pueblos rebeldes en abierto desafío militar a las autoridades coloniales generaron un constante motivo de preocupación para el régimen, tanto en las colonias como en las metrópolis, de modo que el fantasma de la rebelión generalizada de los esclavos –como habría de ocurrir en Haití– se cernió siempre amenazante sobre el sistema colonial esclavista.

Rina Cáceres trabaja en la escala transcontinental e intenta encontrar conexiones causales entre los procesos y los orígenes étnicos de los integrantes de tres de los principales palenques en Panamá: Bayano, Portobelo y Cerro de Cabra, la estructura del comercio esclavista portugués de exportación en los puertos del noroccidente de África, y la abigarrada situación sociopolítica en el continente africano. Cáceres observa que los habitantes de los palenques eran principalmente de los grupos mandinga y zape de Guinea-Senegal, y congos de la región Congo-Angola. Anota luego que el comercio esclavista en el siglo XVI se dio desde los puertos de São Tomé (Guinea), Santiago (Cabo Verde) y San Pablo de Loanda (Angola). Así mismo, describe de manera somera la compleja y cambiante situación política en África durante el siglo XVI, las guerras, dominaciones, ascenso y caída de reinos de distinta dimensión, las intrincadas redes comerciales y la variedad de productos que entraban desde Europa y salían de África. Sugiere este artículo que las acciones de resistencia de los africanos en América dependían en buena medida de su procedencia, lo cual a su vez era el resultado de los múltiples cruces entre las políticas de la corona portuguesa, las acciones de los esclavizadores y los variados y heterogéneos conflictos entre las numerosas etnias y *naciones* africanas.

Los intentos para influir en las decisiones de la corona sobre el Palenque de “la Sierra de María”, como se conocía entonces a San Basilio, por parte de un tal Gabriel de Villalobos, Marqués de Varinas, un intrigante cortesano de finales del siglo XVII, son el objeto del artículo de Jean Pierre Tardieu. Propone Villalobos al Rey que se amnistie a los palenqueros, que se les distribuyan tierras, que se les permita nombrar a sus autoridades, ya que en casos en donde tal cosa se ha hecho “se gobiernan (sic) aún mejor que los españoles”, y más aún, que sean entrenados en la milicia



con el “seguro que el puesto que ocupen lo defenderán mejor que muchos españoles”. La propuesta de Villalobos formaba parte de un plan general propuesto al Rey para mejorar la seguridad militar de Cartagena, donde la amenaza de un pueblo de cimarrones rebeldes se sumaba a otros problemas como el escaso e indisciplinado pie de fuerza, la carencia de pertrechos y municiones, el precario estado de las murallas, la falta de un astillero y sobre todo la falta de una buena administración. Lo interesante del documento del Marqués, en cuanto a la temática de esta compilación, es que, tal como lo sugiere Tardieu, la inferioridad de las gentes capturadas en África fue más un argumento de conveniencia para mantener y justificar la esclavización, que una convicción generalizada de los españoles, ya que, como lo ejemplifica Villalobos, en ciertas circunstancias algunos peninsulares estaban prestos a reconocer las capacidades potenciales de los africanos en tareas de tal envergadura para las expectativas europeas como ser buenos administradores y militares al servicio de Su Majestad. Las razones de Villalobos eran exclusivamente pragmáticas: hay que pactar con los cimarrones rebeldes y ganarlos para la organización política, militar, administrativa y religiosa del sistema colonial esclavista.

Jane Landers relata los sucesos del año de 1693 acerca de la conspiración entre un barbero médico mulato, un esclavo Arará de los jesuitas de Santa Clara y los cimarrones del palenque de Matuderé para atacar a Cartagena. Notable en el escrito de Landers es la información sobre un cabildo clandestino de esclavizados Arará en Cartagena, liderados por un esclavizado de los jesuitas. El cabildo, como sus homólogos legales, funcionaba como una sociedad de mutuo apoyo para ayudar a los más necesitados y para financiar ritos fúnebres. Más fascinante aún es la descripción del palenque hecha por un cura que lo visitó para disuadirlos y logró censarlos. El palenque de 250 personas tenía unos cien africanos; el resto eran negros criollos. Había unas cuarenta mujeres, de las cuales trece eran indígenas raptadas de pueblos vecinos y diecinueve eran españolas capturadas en haciendas de las inmediaciones, quienes fueron destinadas como esposas de cimarrones solteros. Describe también el cura que los cimarrones criollos habían construido una iglesia católica, mientras que los africanos seguían a Antonio, quien parecía ser la persona más prestan-



te del palenque. Inesperado es el hecho de que Francisco Arará, uno de los jefes militares africanos del palenque, era también oficiante de la iglesia católica. Estos diversos hechos muestran una vez más la complejidad de la sociedad colonial esclavista, en este caso particularmente exacerbada en Cartagena, centro del tráfico de africanos en Suramérica. En Cartagena, los esclavizados mantenían prácticamente una sociedad subterránea en la que disponían de cierta libertad de movimientos e iniciativa paralela a la sociedad oficial colonial; de esta sociedad subterránea participaban algunos mulatos prestantes, y en esta red se conectaban de muchas maneras tanto los barrios de pardos y mulatos, que eran gran parte de la ciudad, como los cimarrones de los palenques de la región circundante. Este panorama muestra un estado de cosas completamente alejado de lo que hubiera podido ser una composición simple del poder colonial con unos amos omnímodos y unos esclavizados pasivos en su subordinación.

En 1636, la presencia de unas nueces de cola entre las provisiones que su esposa le envía un comerciante portugués preso en Cartagena bajo el cargo de practicar el judaísmo clandestinamente, motiva el artículo de Renée Soulodre-La France y Paul Lovejoy, en el cual se descubren variadas realidades, conexiones e intercambios de la compleja red comercial que se desarrollaba en la costa Caribe y el continente africano al lado o en torno de la trata esclavista, y de cómo estas relaciones se proyectaban intercontinentalmente al adquirir la trata el carácter transatlántico. Estos hechos son expuestos a partir de dos juicios inquisitoriales, o de tres procesos: en contra de Gómez Barreto en Cartagena y Madrid y en contra de su esclavizado Sebastián Bran en Cartagena por ayudar al portugués, quien a la sazón era el Depositario General de la ciudad, encargado de los esclavos confiscados como contrabando o de dudosa propiedad. El artículo devela parte de las intrigas y conflictos entre las clases dominantes en Cartagena, los intereses de los españoles por tratar de atenuar la riqueza e influencia de los portugueses comerciantes de esclavizados y las contradictorias lealtades, traiciones, alianzas y delaciones entre los esclavizados, mulatos, africanos libres y gentes de distintos mestizajes de la Cartagena colonial. La presencia de las nueces de cola en Cartagena, dos siglos antes de que el comercio de este producto se hubiera establecido entre Benín y Brasil, lleva a los autores del artículo a reflexionar sobre los inesperados cruces



que se daban en lugares como Cabo Verde, puerto esclavista y polo de comercio que atraía, además de la cola, numerosos productos de los bosques interiores de los valles del Volta, en donde un esclavizador portugués podría habituarse a un alcaloide africano, un esclavizado Bran capturado en Guinea podría ser bautizado en una playa y luego, al servicio del portugués, llegar a ser capataz de esclavizados en Cartagena, en donde se intentaba explotar un incipiente mercado de cola, un “intento fallido”, como lo denominan Soulodre-La France y Lovejoy, de lo que habría podido ser un exitoso comercio internacional.

#### NOMBRAR Y CALIFICAR

En todos estos análisis, los perfiles de los afrodescendientes se desdibujan frente a la complejidad de las situaciones concretas: alianzas inesperadas, coincidencias tácticas y encuentros azarosos demuestran la capacidad de los afrodescendientes de actuar, con o contra sus vecinos, para mantenerse y adaptarse a los contextos históricos y geográficos a los que fueron llevados. Llega un momento en que las categorías comúnmente utilizadas para calificar a las personas y los grupos sociales (“blancos”, “negros”, “esclavos”) no dan cuenta de su complejidad y se vuelven, en sí, objeto de discusión y negociación, tanto para los observadores como para los propios “afrodescendientes” que muchas veces no se autodenominan así.

¿Cómo llegan los descendientes de los esclavizados a definirse de tal o cual manera y cómo estas definiciones están siempre relacionadas con aquellas que los sectores y las clases dominantes han desarrollado para nombrar –y clasificar– a las personas de los grupos subalternos, en este caso a los afrodescendientes? Las dinámicas de formación de identidad son muy diversas, y oscilan entre procesos sociales espontáneos, especies de acumulados históricos, y construcciones políticas deliberadas, definiciones instrumentalizadas que buscan, explícitamente, el posicionamiento en un universo social pleno de asimetrías y dominaciones.

Pero los caminos de la identidad de los afrodescendientes son en realidad mucho más tortuosos y complejos que una elemental oposición blanco-negro. Como se esbozó antes, gran parte de la presencia afrodescendiente



en Colombia se encuentra diseminada en sectores de población que son los herederos de mestizajes de distintas intensidades. El concepto o sentimiento de comunidad étnica o de África como referente es una construcción reciente. A los cimarrones de Matuderé, en inmediaciones de Cartagena a finales del siglo XVII, mencionados por Jane Landers en su artículo, no parecía importarles mucho la pureza racial de su palenque cuando raptaban mujeres blancas e indígenas para consolidar su poblado rebelde. Los espacios urbanos de poblados pequeños y grandes sirvieron de confluencia a las distintas culturas asentadas en el territorio que trataba de controlar el régimen colonial. Es cierto que muchas comunidades rurales se perpetuaron únicamente a partir de afrodescendientes, pero aun en el Pacífico, donde ésta ha sido la circunstancia más generalizada, se dieron casos como el referido por los capítulos de Jiménez y de Mosquera en la zona del Baudó y la costa aledaña, donde el mestizaje entre afrodescendientes e indígenas formó parte de una estrategia conjunta para desarrollar construcciones sociales por fuera del control colonial.

Un caso de conexiones, afiliaciones y herencias muy fluidas es el que presenta Anne-Marie Losónczy al tratar las conformaciones identitarias en Dibulla, Guajira. Este lugar en la costa del sur de la Guajira, en la boca del río del mismo nombre, fue desde el comienzo punto de ofrenda ritual de indígenas de la Sierra Nevada, sitio de refugio de fugitivos y contrabandistas, de cimarrones, de mestizos, de indígenas wayú, sitio de paso entre Riohacha y Santa Marta, puerto de contrabando entre las Antillas y el interior, zona de frontera entre las plantaciones de banano y el comercio guajiro. No se da un referente étnico preestablecido que vaya conformando una identidad, sino que la presencia cimarrona es la sumatoria de múltiples proyectos individuales móviles. La construcción de la iglesia ancla el lugar a una referencia colectiva y establece un espacio de hospedaje e irradiación de los santos tutelares, uno de los elementos del eje femenino, que según Losónczy es parte fundamental de esa identidad fluida que se ha ido estableciendo en Dibulla, de esa “polifonía actual”, al decir de la antropóloga, polarizada entre un componente de anclaje territorial femenino y un componente de movilidad de red masculino. Ese anclaje territorial comprende las parcelas, la pesca, el culto a los santos y a los muertos, el parentesco y el compadrazgo ritualizados en la parroquia. La movilidad en red incluye la poligamia



multipolar, el compadrazgo interétnico, el contrabando, la colonización, la ganadería y el diablo. Esta identidad peculiar y tráfuga se sintetiza mejor, según Losonczy, como una “competencia mestiza”, tomando el término de Cunin, territorializada de diversas maneras pero volátil en sus aspectos móviles, ubicada en la confluencia de rutas marítimas y terrestres, marcada con fuertes rasgos de los ancestros tricontinentales, *Caribe*, en una palabra, sugiere la investigadora, para designar este peculiar y fluido conjunto social.

Esas identidades cambiantes son el producto de elaboraciones más o menos consuetudinarias, más o menos conscientes –frente a las representaciones sociales– sobre los afrodescendientes y sobre elementos de su cultura generados por los estamentos hegemónicos. Peter Wade elabora su artículo sobre las facetas mudables de las imágenes de África y sobre lo negro, a propósito de la presencia en el país de las músicas de ancestro afrocaribeño. En un país que durante la primera mitad del siglo XX, debido a una predominancia del modelo europeo, sólo reconocía cierto mestizaje con el elemento indígena, la música de la región Caribe emprende una incursión que la lleva primero a las emisoras y clubes sociales de las ciudades costeñas y luego a las audiencias y públicos del interior andino hasta convertirse en verdaderos iconos nacionales. Esta penetración de los ritmos caribeños –el porro y la cumbia principalmente– en los espacios festivos y los gustos estéticos del país, no se dio por un súbito reconocimiento de los valores culturales de los afrodescendientes sino, más bien, por la emulación de la moda de las clases medias y altas en Europa y Norteamérica y su gusto por lo primitivo, por lo africano y por una mayor liberación de lo corporal en los espacios públicos y festivos, con la consiguiente aceptación de la sensualidad de ciertos bailes, entre ellos varios de origen africano.

Sostiene Peter Wade que la percepción de África y de lo negro depende de las posiciones concretas de los sujetos. Son construcciones en continuo movimiento, y no algo que resulte de una indagación genealógica en busca de los orígenes. Por lo tanto su importancia política no depende de su grado de “autenticidad” sino de la forma en que la creatividad, la presencia productiva en distintos espacios y las acciones contra la discriminación puedan ser impulsadas por esos imaginarios sobre africanidad y negritud.



Es así como de la inserción y significados de la música “costeña” – como se conoce en Colombia a lo oriundo de la región Caribe– Peter Wade pasa a reflexionar sobre la construcción de la “negritud” y la “africanidad” en un grupo de jóvenes de Cali, músicos y activistas culturales, quienes desde el *rap* y el *hiphop* expresan su protesta contra la discriminación, y buscan convergencias identitarias con elementos aparentemente tan heterogéneos como imágenes de África –el nombre del grupo es *Ashanti*–, líderes antirracistas internacionales, música de los guetos negros norteamericanos o la Ley 70 de “comunidades negras”.

Un panorama análogamente complejo es el que registra Elisabeth Cunin en su análisis del mestizaje en Cartagena en el contexto del surgimiento de las políticas públicas del multiculturalismo en Colombia. La idea de Cunin es que en un lugar como Cartagena, el proceso de mestizaje –no como la mezcla de las castas raciales coloniales sino como el juego y gestión de alteridades cambiantes y múltiples– no es reconocido ni remotamente por la política del multiculturalismo en Colombia, expresada particularmente en la Ley 70 de 1993 de “comunidades negras”. Además, sostiene Cunin, el racismo hegemónico margina también a la población mulata en Cartagena, conformándose así una doble exclusión.

Cunin encuentra que el paternalismo oficial frente a los negros “puros”, el rechazo del establecimiento a la actitud cimarrona o el ambiguo papel de los mestizos –pardos y mulatos en la terminología colonial– encuentran su representación sintética en las imágenes históricas de Pedro Claver, Benkos Biohó y Pedro Romero, cuyas estatuas están en lugares paradigmáticos de la ciudad, y cuyos imaginarios son contruidos de modo diferente de acuerdo con posiciones de poder o de exclusión: el misionero protector de los esclavos, el rey del palenque de cimarrones y el comandante de los lanceros de Getsemaní, las milicias de pardos de capital importancia en el movimiento independentista en Cartagena. Dada la importancia de la población mestiza o mulata en Cartagena desde tiempos coloniales, las polarizaciones en torno a lo “negro” no hacen más que prolongar la subordinación de las mayorías que no pueden ser leídas a través de estereotipos simplistas. Elisabeth Cunin se ocupa del largo trayecto de la masiva presencia afrodescendiente en Cartagena desde tiempos coloniales.



Mientras que Peter Wade explora el devenir de significaciones y lecturas acerca de la música “negra” en el contexto nacional colombiano y la sinuosa convergencia de referentes identitarios en un grupo juvenil de activistas culturales en Cali, Michel Agier se empeña en analizar los procesos de construcción identitaria en los carnavales de Tumaco (Colombia) y Bahía (Brasil). Quiere este antropólogo, a partir de la evidencia etnográfica, mostrar las identidades como procesos, más que como las definiciones acabadas que se exhiben en las instrumentalizaciones políticas de la identidad. Así, aborda las identidades producidas en el Carnaval frente a los otros de manera espectacular. En este contexto, la lucha por la identidad aparece más apremiante que la lucha por el reconocimiento. En Bahía, desde 1974, el grupo *Ilê Aiyê* –que propugna por el reconocimiento y la dignificación de los afrobahianos– ha trabajado por la creación de un montaje carnavalesco de lo negro, de lo africano, basado en una discursividad y en una simbología peculiares. Apelando al Candomblé como práctica paradigmática de lo afrobahiano, *Ilê Aiyê* ha montado su participación en Carnaval como un continuo ritual que contiene, en el espacio privado, unos preliminares de purificación y preparación plenos de elementos sagrados de la medicina popular y del panteón de *orishas* del Candomblé. En el desfile de carnaval, la espectacular comparsa de *Ilê Aiyê*, con elementos coreográficos y de percusión de las escuelas de samba, exhibe motivos de la historia africana, del cimarronaje brasileño o de estilizaciones mitológicas africanas o afrodescendientes. La actividad de *Ilê Aiyê*, con su aparición en el Carnaval como centro de su visibilidad pública y expresiva, ha llegado a ser un momento de identificación con un tipo de alto estándar estético afrobahiano o, como dice Agier, “una africanización estética y una distinción social”. En Tumaco, un grupo de activistas culturales en pro de la cultura afrodescendiente, denominados por Agier el *sector cultural*, trató anteriormente de promover una actitud “purista” para el Festival del Currulao, basada en la música de marimba y la tradición oral local. Al entrar en los programas municipales, el *sector cultural* tuvo que aceptar participar en el que consideraban “poco auténtico” espacio del Carnaval. Para esto implementan un montaje alegórico en el que la marimba, como paradigma cultural musical y mágico-religioso, derrota las persecuciones de la Iglesia católica encarnada en el padre Mera, y luego al Diablo en el duelo de marimba que sostiene con Francisco Saya, “el más grande de los marimberos”,



reafirmandose así la fortaleza de la cultura local afrocolombiana. En un escenario de innovación no “tradicional” como el Carnaval, el *sector cultural* ha reescenificado los motivos tradicionales locales para proponer elementos identitarios de reafirmación cultural y convergencia étnica.

Stella Rodríguez presenta una situación en la que “mulatos” y “negros” conviven entre contradicciones e intercambios mutuos. En la costa norte de Nariño, en una zona mayoritariamente habitada por *libres* –léase afrocolombianos–, la población “eurodescendiente” instalada ahí desde hace aproximadamente dos siglos reafirmó su distinción por medio de una fuerte endogamia y del control de su territorio mediante escritura legal, mecanismo al que no tenían acceso sus vecinos *libres*. Ambos grupos desarrollaron prácticas de distanciamiento mutuo fundados en el manejo de estereotipos identitarios peyorativos hacia el otro y sanciones sociales en contra de las escasas uniones o acercamientos. Sin embargo, al mismo tiempo, intercambiaron técnicas y prácticas culturales, llegando a compartir espacios y tiempos festivos en los que la música y el ritmo ocupan un lugar preponderante. Refiriéndose a la zona Caribe, y en la línea del antropólogo Jaime Arocha, la autora interpreta estas relaciones de convivencia como formas de negociar diferencias y de dirimir conflictos sin recurrir a la violencia extrema que conocen otras regiones del país.

Victorien Lavou se pregunta por las circunstancias de construcción social del apelativo “negra” en el contexto peruano a partir de una canción en la que una niña primero se sorprende y confunde cuando le gritan “inegra!”, y finalmente termina aceptando y afirmando este calificativo. Lavou plantea que los códigos clasificatorios hegemónicos no llevan inevitablemente a la construcción de sujetos subordinados o, a lo sumo, a unos desplazamientos semánticos meramente compensatorios, sino que los códigos dominantes pueden llegar a ser resignificados con firme intencionalidad política ante “la desconfianza, desprecio o incluso el odio de sí mismo” que, según Cornell West, citado por Lavou, promovió el racismo blanco.

Esta parte del libro muestra cómo las apelaciones, o denominaciones, sirven para ordenar el mundo y clasificar a la gente en función de ciertas jerarquías sociales y económicas. En el caso de los afrodescendientes, las



categorías unívocas ocultan la complejidad cultural, social y económica que los caracteriza. Reducidos a “negros”, no les queda más que reivindicar esta calidad y revertir el estigma, como se vio en varios casos en Colombia y Brasil, o inventar, en la interacción cotidiana, otras formas de definirse a sí mismo y al otro. Ambos caminos coexisten en la realidad y configuran los extremos del amplio espectro identitario de las poblaciones afrodescendientes. Este proceso de reinención permanente se da también en el manejo de los espacios físicos que pueden ser de vida, de convivencia o de conflicto en los territorios habitados por gente negra.

#### CONFLICTOS EN EL ESPACIO SOCIAL: REINVENCIÓN Y DRAMA

Una de las consecuencias locales de la globalización es la reciente y acelerada revalorización de territorios estimados hasta hace poco como marginales o de esporádica explotación. El Pacífico, por ejemplo, hasta hace poco una inmensidad baldía ante los ojos institucionales, ha sido sometido a nuevas miradas del capital, de los gobiernos, de las facciones armadas y de los distintos actores que conviven en él. Normatividades de reciente expedición e intereses de diverso tipo se cruzan de manera diferencial y conflictiva sobre los mismos territorios. Una inesperada conjunción entre un movimiento campesino por territorio y la exigencia de la nueva Constitución de expedir una ley que protegiera la particularidad cultural, la integridad social y las condiciones de vida de los afrodescendientes originó la generalización e institucionalización de la convergencia capciosa entre identidad y territorio. Éstas son alguna de las preocupaciones que plantea Odile Hoffmann en su texto. Argumenta esta geógrafa que la reificación de los territorios como entidades rígidas opaca las complejas dinámicas dentro de las cuales un territorio adquiere diversos sentidos para diversos actores y, por lo tanto, lo que en realidad se presenta es la coexistencia de distintas territorialidades. La coexistencia contradictoria de viejas y nuevas normatividades –territorios colectivos, resguardos indígenas, baldíos de la Nación, parques nacionales, reservas forestales, permisos de explotación maderera– y de distintas autoridades –corporaciones regionales, procuradurías, defensoría del pueblo, autoridades indígenas, consejos comunitarios, unidad de parques– aumenta la confusión y en muchos casos obstaculiza la resolución de conflictos. Odile Hoffmann diferencia los



conflictos territoriales generados por todos los factores citados entre miembros en una misma población, entre poblaciones vecinas –muchos de ellos llamados conflictos “interétnicos”– entre actores armados con intereses geopolíticos, y conflictos generados por los intereses de grandes agentes económicos. Luego de la Constitución de 1991, el referente cultural más claro –cuando se estaba buscando definir un sector poblacional objeto de una ley que beneficiara a la población negra–, se va a encontrar en los bosques del Pacífico, donde la situación de frontera había permitido el desenvolvimiento, según Almario, de un proceso de etnogénesis y consolidación cultural, mientras que los sectores de afrodescendientes urbanos y de otras zonas rurales no van a tener una clasificación tan expedita en términos de su etnicidad cuando a partir de los años de 1990 surgen las políticas institucionales de la multiculturalidad. En este artículo la autora señala, de manera análoga a lo argumentado por Cunin, que la mayoría de la población afrodescendiente no está cubierta por las disposiciones de la Ley 70. El reto de estas gentes es reclamar y luchar contra la discriminación racial desde identidades flexibles y territorialidades cambiantes, ya sea en el campo o entre las mayorías urbanas. Esto es, que puedan combatir el orden racial injusto sin caer en un multiculturalismo racista y excluyente que ignore la complejidad de las situaciones y de las posiciones identitarias que se dan en los individuos y en los grupos sociales de afrodescendientes; que sin estar circunscritos a la discursividad que liga territorio e identidad, puedan construir diversas maneras de territorialidad y de ser negros en el contexto urbano y nacional.

Cuando la organización de campesinos afrocolombianos desde mediados de los años de 1980, el logro de la expedición de la Ley 70 de 1993 y un avance en cuanto a visibilidad y reconocimiento en la última década hacían presagiar mejores tiempos para los afrodescendientes de la costa Pacífica, una plaga, peor que todas las anteriores, amenaza la existencia misma de estas poblaciones: la guerra entre guerrilleros y paramilitares ha llegado con ferocidad a las selvas del Pacífico colombiano. El artículo de Mieke Wouters da cuenta del contexto y los antecedentes de estos desgraciados hechos en la zona del Atrato medio, precisamente el área donde a mediados de los años de 1980 había nacido la organización campesina en defensa de su territorio, cuyo movimiento llevaría a la legaliza-



ción de territorios colectivos negros con la expedición de la Ley 70 de 1993. Mieke Wouters plantea que el desplazamiento provocado por las demenciales acciones de paramilitares y guerrilleros debe verse en su dimensión étnica, es decir, como episodios etnocidas en contravía de todos los acuerdos humanitarios internacionales al respecto. Esta investigadora relata que la organización de la Asociación Campesina Integral del Atrato, con el notable apoyo de la Diócesis de Quibdó y de los misioneros católicos, y ante la deplorable inacción del Estado, ha tenido que afrontar el desplazamiento de numerosos poblados de la zona, mantener unidas a las comunidades en el destierro y organizar el pronto retorno a los lugares de origen de los desterrados para evitar la disgregación social y la pérdida territorial irreversibles, dándose de esta manera –tal vez– el proceso más coherente en el país para afrontar la tragedia del desplazamiento y al mismo tiempo fortalecer la organización étnica y territorial.

Recientes movimientos poblacionales de grandes proporciones han ocasionado la conformación del mayor sector urbano de población negra en el país en el Distrito de Aguablanca en la ciudad de Cali, lo cual muestra el dinamismo sociocultural de la gente y de la cultura negra. Santiago Arboleda estudia este proceso y descubre dinámicas socioculturales que lo estructuran, como la construcción de esferas de autonomía y de movilidad social. Las migraciones recientes desde distintos sitios del Pacífico hacia la urbe caleña mantienen una serie de memorias territoriales expresadas a través de la participación en colonias y paisanajes, según los lugares de origen en ríos, caseríos y poblados intermedios en el Pacífico. Arboleda ve este proceso como la reanudación de la construcción de “identidades amplias” luego de la disrupción de la “reconquista católica”, generada por la Constitución conservadora de 1886, que entregó la población rural a los misioneros. Los migrantes, una vez en el entorno urbano, de acuerdo con Arboleda, continúan su construcción societal a partir de la *tríada de la etnicidad afrocolombiana*: cosmovisión, religiosidad y reciprocidad, que contienen todo un repertorio de elementos culturales –*suficiencias íntimas* las llama Arboleda– para estructurar las dinámicas de elaboración identitaria. Este artículo de Arboleda muestra la continuación, esta vez en el escenario de la gran ciudad contemporánea, de los desarrollos esbozados por Óscar Almario, Orián Jiménez y Sergio Mosquera.



En este punto, comparando los artículos históricos y los de temas contemporáneos sobre Cartagena y sobre el Pacífico, es posible trazar con claridad una bifurcación de trayectorias en la inserción de las gentes africanas y su progenie en la sociedad emergente, primero colonial y luego republicana. Cartagena se presenta como un hervidero de cruces, transacciones, alianzas y rebeliones que siempre tienen al puerto colonial como centro de gravedad. Su espacio urbano mismo es escenario desde temprano, en la Colonia, de la presencia africana en intensa interacción con otros grupos humanos, lo que da lugar a dos tercios de ciudad ocupados por barrios de “pardos y mulatos”. Arriba se ha mencionado, a través de algunos artículos, las conexiones de mulatos urbanos con cimarrones negros africanos y “criollos”. Los rebeldes palenqueros trataban de asegurar su viabilidad demográfica raptando mujeres indígenas y blancas. La Cartagena de hoy, analizada por Elisabeth Cunin, o las periferias caribeñas, como la que ocupa a Anne-Marie Losonczy en Dibulla, con sus abigarrados mestizajes, son herederas de esa situación colonial. Esos productos “híbridos” en los que la matriz africana circula por distintos libretos y fenotipos han sido ignorados por el discurso oficial político y académico, ya fuera en la época excluyente del país monocultural o en tiempos más recientes de un multiculturalismo esquemático.

El Pacífico, en cambio, desde el principio exhibió una segregación de hecho, con la notable excepción, subrayada por Mosquera y por Jiménez, del Baudó y el litoral adjunto en donde afrodescendientes e indígenas, rehuendo el régimen colonial, construyeron un espacio de mestizaje físico y social. En los territorios del Pacífico se dio una presencia muy localizada y escasa del poder colonial ante una población esclavizada e indígena dispersa en pequeños núcleos, en las minas de aluvión o en los pueblos de indios, que de manera paulatina, y aprovechando los resquicios del régimen colonial, iba ocupando —en una gran empresa colonizadora poco estudiada— todos los rincones de la selva baja y luego del litoral, desarrollando unas complejas y originales formas sociales muy al margen de las propuestas hegemónicas que emanaban de los centros administrativos. En el caso afrodescendiente, esas tradiciones parentales, religiosas, sincréticas, cosmoecológicas —las *suficiencias íntimas* de Arboleda— han guardado tal dinamismo hasta nuestros días, que incluso constituyen la matriz de base



para la recreación y reinención sociocultural de los nuevos habitantes urbanos, sobre todo en Cali, con ascendencia en los cientos de ríos, playas y caseríos de los bosques superhúmedos y megadiversos del Pacífico.

Se tiene entonces una zona de intenso mestizaje biológico y cultural en el área de Cartagena –donde tempranamente la población africana experimentó una ardua interacción, aunque fuera bajo la esclavización– en abierta rebelión o de convivencia espacial con el estamento colonial. La clase dominante desarrolló un imaginario paternalista hacia la población negra y uno de *invisibilización* hacia las mayorías mestizas, mientras que –en la práctica– ambos sectores eran relegados al marginamiento económico y político. En el Pacífico, las arduas condiciones climáticas desestimularon el desarrollo de asentamientos coloniales de importancia. La población subordinada de esclavizados, indígenas y un creciente número de automanumisos creció y se expandió en un proceso desapercibido para el régimen en unos territorios de frontera sin mayor presencia de las clases dominantes, excepto cuando el auge mercantil de algún recurso selvático hacía surgir las pasajeras economías de enclave que depredaban la mano de obra local y los recursos naturales sin legar ninguna infraestructura duradera. Tan desapercibido fue este curso de eventos que incluso la población que lo protagonizó pareció haber desaparecido de la mirada institucional. Cuando se expiden las normas de reforma agraria y otras reglamentaciones territoriales a mediados del siglo XX, el Pacífico entero es declarado territorio baldío y se desconoce la posesión territorial de sus habitantes, ignorándose así la gesta de cuatro siglos que permitió a los afrodescendientes asentarse en uno de los territorios biológicamente más ricos del planeta, donde desarrollaron una cultura de gran diversidad y unas formas productivas sostenibles. Aún hoy las gentes del Pacífico siguen padeciendo su inexistencia institucional, y sus niveles de vida son similares a los de los países más miserables.

#### LA MEMORIA Y LA JUSTICIA

Si la identidad y la defensa del territorio son hoy los pilares de la movilización negra en muchos países de América, ambas se refieren a otras dos características compartidas por los afrodescendientes: el origen



esclavista del poblamiento y la permanente discriminación que deben enfrentar, aunque sea bajo formas y percepciones diversas. Ahora las reivindicaciones se reactivan en el registro de la memoria y se expresan en escenarios tanto internacionales como locales para pedir justicia. El trabajo de Liliana Obregón tiende a recordarnos que tales posturas tienen raíces hondas, históricas y filosóficas, pero que los intentos de reclamar justicia fueron callados y luego olvidados por las sociedades coloniales y nacionales. La autora muestra que desde los siglos XVI y XVII se esgrimieron muy sustentadas razones jurídicas, morales y teológicas para censurar la esclavización. Explica que el contexto filosófico de las discusiones en el siglo XVI correspondía a la tradición escolástica en la que los criterios de justicia y rectitud se derivaban de un orden social jerarquizado y de la autoridad de los textos de los considerados doctores de la Iglesia. Así, en una tradición doctrinal que se remonta a Aristóteles, la esclavitud se justificaba si era resultado de la captura en una guerra justa, de la condena por un delito que mereciera tal pena, de la venta de una persona por sí misma o de sus hijos o por ser nacido de padres esclavos. Dadas las características de la trata transatlántica, el debate se centró en la justeza de la captura de las gentes destinadas a este comercio. Liliana Obregón menciona los numerosos sacerdotes y teólogos que en España y Portugal pusieron en evidencia que el secuestro de personas en África con destino al comercio esclavista no provenía de ninguna guerra justa sino de una intención lucrativa que ocasionaba toda suerte de abusos, engaños y abominables crímenes como dejar morir multitudes de secuestrados debido a las horrendas condiciones de reclusión en los puertos y de hacinamiento en los barcos. Las intervenciones de los sacerdotes fueron muy diversas y extensamente argumentadas, pero las casas reales y la sede pontificia hicieron caso omiso de lo que a todas luces, según los principios éticos de la época, era un crimen atroz, con el único, aunque no lícito, descargo de conciencia de que aquellas gentes arrancadas de sus hogares y asesinadas por cientos de miles eran ídólatras paganos. Se detiene Obregón en el caso de los sacerdotes españoles Francisco José Jaca De Aragón y Epifanio De Moirans de Borgoña, quienes se encontraron en La Habana después de haber estado en Cartagena de Indias y en Cumaná, Venezuela, respectivamente. En Cuba, estos dos capuchinos emprenden una vigorosa campaña contra la esclavización. Exponiendo moti-



vaciones extensamente documentadas y basadas en la mayoría de sus colegas predecesores antiesclavistas y en su propia interpretación de los textos doctrinales, De Jaca y De Moirans declaran que la esclavización va en contra del Derecho divino, del natural y del de gentes, afirman que la posesión de esclavizados es un robo, se niegan a absolver en confesión a los esclavizadores y, siguiendo la doctrina tomista, sostienen que el crimen de la trata y la esclavización debe ser resarcido con una restitución justa a los esclavizados o a sus descendientes por parte de todos los responsables de este crimen: los esclavizadores en las Américas, los marinos traficantes de seres humanos, los comerciantes portugueses, las monarquías europeas y los comerciantes de toda laya que se hayan beneficiado directa o indirectamente de la trata. Como era de esperarse, De Jaca y De Moirans fueron acusados de sedición, sometidos a un juicio que comenzó en La Habana en 1681 y terminó en Madrid cinco años después. Hechos prisioneros, desde la cárcel continuaron su convencida causa hasta sus muertes prematuras, cuatro años después de su condena. El poco eco de los alegatos de estos ilustrados sacerdotes y, en la práctica, el reiterado silencio del establecimiento sobre estos temas, llevan a Obregón a plantear unas preguntas abiertas y, por lo pronto, no resueltas, sobre las posibles consecuencias de una consideración seria acerca de los reclamos de los abolicionistas católicos de los siglos XVI y XVII, habida cuenta de la tremenda pobreza y el marginamiento de los actuales descendientes de los esclavizados.

Parte de las posibles respuestas a estos interrogantes pueden encontrarse en el trabajo con el que Martin Kalulambi participa en esta recopilación. Los imperativos morales derivados de la inmensa ofensa social que significó la trata intercontinental siguen vigentes, atravesados en los actuales procesos de construcción de un orden mundial, de unas relaciones entre países que puedan ser realmente poscoloniales. Después de reiterar, siguiendo a Deverau, que la trata esclavizadora ha sido la más grande tragedia de la humanidad por su amplitud y su duración, el historiador Kalulambi sintetiza así el fundamento moral de las exigencias de las múltiples voces, de activistas, organizaciones y países que plantean la reparación: “La reconquista del derecho de duelo que pasa por la clarificación y el reconocimiento del crimen y la del trabajo de la memoria ligado al



perjuicio histórico causado y asumido”. Martín Kalulambi concluye que hoy, después de tantas exigencias y protestas, la memoria de la trata transatlántica es ya parte de la historia universal, pero el tema de las reparaciones es uno de los asuntos inconclusos más importantes en el mundo contemporáneo.

Ángel Libardo Herreño parece compartir esta postura frente a posibles reparaciones, y la ubica en una doble perspectiva: desde las esferas internacionales que propugnan un reconocimiento de la trata y de la esclavitud como crímenes contra la humanidad, por lo tanto susceptibles de reparaciones para todas las poblaciones que sufrieron a lado y lado del Atlántico, y desde las esferas nacionales en las que el Estado —en este caso el Estado colombiano— puede y debe implementar políticas específicas de discriminación positiva hacia los sectores negros de su población. Combinando estos dos enfoques, el abogado Herreño expone los argumentos filosóficos y jurídicos que sustentan su propuesta y señala las interpretaciones que la Corte Constitucional ha dado a varias acciones de “afirmación positiva” en la última década. En su conclusión, subraya la responsabilidad del Estado y la necesidad de erigir la lucha contra la discriminación en verdaderas políticas públicas, entendidas éstas como instrumentos de democracia y de justicia social. También señala el papel que debe jugar el movimiento social afrocolombiano en esta movilización, en alianza con el sector internacional de la militancia de la diáspora africana por un lado, y con el movimiento social y popular colombiano por otro lado.

La cuestión de la discriminación ocupa también el centro de análisis del artículo de Eduardo Spiller, a propósito de la situación en Brasil. Después de la dictadura surgieron numerosas organizaciones que pudieron presionar para, a partir de la nueva Constitución Política de 1988, conquistar disposiciones como la ley antidiscriminación, la ley de tierras de los remanentes de los quilombos, como se llamaron los palenques en Brasil, y el reconocimiento de los vestigios históricos de los quilombos como patrimonio nacional. Señala Spiller que, a pesar de las abismales inequidades que marginan a los afrobrasileños del acceso a la educación y a los empleos calificados, el establecimiento brasileño es muy reticente a la posibilidad de introducir algún tipo de acción afirmativa. Las poblaciones ne-



gras del Brasil rural, argumenta este investigador, apelan a distintas estrategias para lograr la legalización de sus derechos territoriales. Algunos esgrimen la ley de tierras de los descendientes de los quilombos, otros acuden a la ley de reforma agraria o a la titulación de “reservas extractivas”, otros sectores piden reconocer la posesión de las tierras en tanto “tierras de santo”, argumentando la protección legal de las religiones afrobrasileñas como patrimonio histórico, y otros incluso como descendientes de esclavos de las extintas haciendas de órdenes religiosas. Resalta Spiller que, sólo en términos territoriales, las apelaciones identitarias de los reclamos de los afrobrasileños son complejas y plenas de cruces y superposiciones, y van más allá de elementales adscripciones étnicas. Estas complejidades, de forma semejante a lo que anota Hoffmann respecto de Colombia, se ven acentuadas aún más por los cruces de diferentes jurisdicciones sobre tierras y reconocimiento de derechos e incluso por la oposición de algunas autoridades oficiales. El aparte anterior introduce por sí solo a éste que le sigue, en la medida en que buena parte de los discursos militantes de hoy giran en torno a la lucha contra las desigualdades y la discriminación, y por la defensa de derechos especiales o diferenciales para los sectores negros.

#### LOS DISCURSOS DE LA ETNICIDAD Y MILITANCIAS

Es significativo que esta última parte inicie con un pronunciamiento étnico en contra de la guerra, que parece haberse concentrado, en los últimos años, en regiones de poblamiento afrocolombiano. Durante años la guerrilla utilizó estos territorios como lugares de paso y de retaguardia. Con la intensificación del conflicto, las selvas del Pacífico, con sus salidas hacia el mar, hacia Panamá y hacia Ecuador, se convirtieron en territorios estratégicos para el contrabando de armas y drogas. Desde 1997, los paramilitares iniciaron una ofensiva tratando de bloquear el acceso de la guerrilla a los puertos de Turbo, Buenaventura y Tumaco, y a las zonas limítrofes aledañas. Primero trataron de desalojar a la guerrilla del río Atrato, y más tarde de las zonas aledañas a Buenaventura y Tumaco. Estas acciones implicaron el asesinato o el destierro de pobladores acusados de colaboración con la guerrilla y la retaliación aduciendo similares razones, de esta última contra otros civiles. Así se produjeron las primeras oleadas de



desplazados, que ocasionaron una tragedia social de inmensas proporciones y obstaculizaron el incipiente proceso organizativo del campesinado negro del Pacífico para la legalización y administración de los territorios colectivos aprobados por la Ley 70. Recientemente estos sucesos han culminado con la horrorosa matanza de más de un centenar de civiles afrocolombianos que trataban de refugiarse en la iglesia de Bojayá en el Atrato medio.

Antropólogo y líder de la organización social Proceso de Comunidades Negras, PCN, Carlos Rosero denuncia la peculiar situación de los afrodescendientes en el conflicto armado, especialmente en esta zona del Pacífico. Marginados por la historia, los habitantes de este gran territorio región se ven brutalmente “integrados” a la dinámica nacional por sus aspectos más terribles: la guerra y el desplazamiento. Rosero relaciona la agudización del conflicto en la zona con la valoración reciente de sus recursos (forestales, minerales, geoestratégicos, turísticos), cuya explotación a manos de grandes agentes económicos implica de hecho la expulsión de sus habitantes. La confrontación armada ocurre entre guerrillas, paramilitares, narcotraficantes y militares, pero se enmarca en contextos económicos localizados, en los que los intereses de algunos grupos de poder priman sobre los de los pobladores. La coincidencia, en el tiempo y en el espacio –el Pacífico de hoy– de ambas esferas de determinación (en lo económico y en lo armado) conduce a una espantosa degradación de la situación en los campos y las ciudades. La Red de Solidaridad Social señala que 30% de los desplazados nacionales del segundo semestre de 2000 eran afrocolombianos. En estas condiciones, el movimiento social negro ya no puede trabajar en estas regiones. Según Rosero, el mismo movimiento sería la única respuesta posible frente a los ataques repetidos contra los Derechos Humanos de las poblaciones negras, doblemente discriminadas en estas circunstancias.

Carlos Rúa, desde el Incora, expone argumentos que confirman –a pesar de los indudables avances en el proceso de titulación de territorios colectivos en el Pacífico– que las poblaciones negras no encontraron seguridad en sus espacios de vida y de trabajo. Al contrario, algunos consejos comunitarios confirmados en sus territorios tuvieron que engrosar



las filas de los desplazados forzados internos, amenazados por los grupos armados señalados por Rosero. A pesar de ello, Carlos Rúa hace un llamado al movimiento social negro a reconstruir un movimiento afrocolombiano de alcance nacional y contribuir, desde la perspectiva étnico-territorial pero en alianza con indígenas y colonos, al fortalecimiento de las organizaciones para resistir el despojo territorial en curso.

Hablando desde dentro del movimiento social afrocolombiano, el historiador Alfonso Cassiani relata el proceso organizativo que tuvo lugar en la costa Caribe de Colombia a partir de los años de 1980. Dentro de la compleja situación étnica o racial en esta región del país, donde la presencia negra se asentó desde siglos en las artes, la cultura, la danza, la literatura, la historia y otras muchas esferas de la vida pública, resalta el Palenque de San Basilio, figura ya mítica de la resistencia a la esclavitud y lugar de cristalización de una cultura negra alrededor de sus prácticas específicas (rituales mortuorios, literatura oral) y de su idioma, el palenquero. El artículo narra la trayectoria de un sector de activistas quienes se inician en un grupo preocupado por la identidad étnica, histórica y cultural de las comunidades negras. Integrado inicialmente por jóvenes estudiantes, se dedican a labores de alfabetización en el barrio Nariño en Cartagena. Luego, se acercan al grupo *Negritudes* conformado por “renacientes palenqueros”. En la misma época (finales de los años de 1980), el movimiento nacional Cimarrón venía trabajando en el Caribe, y se constituyeron círculos conjuntos de estudio que reflexionaban y analizaban la situación de las comunidades negras. A partir de la Constituyente y de la discusión del Artículo Transitorio 55, el movimiento se organizó regionalmente, por zonas, y empezó a participar en los debates nacionales. En la costa Caribe, el discurso étnico se refiere principalmente a la diferencia y la ancestralidad simbolizadas por la figura de Palenque, constituyendo una excepción en una región desprovista de *territorios ancestrales*, como existen en el Pacífico. En este contexto, la etnoeducación adquiere el papel movilizador que pueden tener las reivindicaciones territoriales en otras regiones, y de hecho funge como polo de referencia del movimiento en el Caribe.

Para finalizar este aparte, Amanda Romero, quien participó como representante regional del Comité Andino de Servicios en la III Conferencia



mundial de la ONU contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y otras formas de intolerancia relacionadas, que tuvo lugar en Durban (Sudáfrica) en septiembre de 2001, expone los principales objetivos y los resultados alcanzados en la cumbre, subrayando las dificultades encontradas por los distintos actores –especialmente latinoamericanos– para participar con voz propia en estos escenarios internacionales. Este testimonio deja ver cómo se construyen los discursos globalizados, cómo se imponen ciertos debates, y qué tan largo es todavía el camino para alcanzar una posición común en la lucha contra la discriminación y el racismo. Detalla el “programa de acción” acordado en Durban y sus implicaciones para Colombia y resalta, al igual que Ángel Libardo Herreño y Martín Kalulambi, la responsabilidad del Estado y de las políticas públicas, junto con la necesidad de lograr mayor intervención de la sociedad civil en este campo de los Derechos Humanos.

#### PARA CONCLUIR

Las evidencias empiezan con las palabras *poblaciones negras, esclavos, amos, mulatos, blancos*. La profusión de “nuevas palabras” denota por sí misma un cambio en las percepciones: *afrocolombianos, comunidades negras, afrodescendientes, esclavizados, mestizos*. Ya no es tan “evidente” definir a los sujetos de la historia. Al volverse actores visibles de una historia de la que siempre participaron, aunque desde posiciones subordinadas, los afrodescendientes no se dejan encerrar en categorías unívocas. En este libro los historiadores y las historiadoras, en la primera parte, lo muestran con interpretaciones novedosas de situaciones que creíamos conocidas: los palenques, las resistencias y la manumisión, entre otros, aparecen como procesos complejos de construcción y deconstrucción de sociedades locales en las que los afrodescendientes actúan en interrelación con otros, borrando unas fronteras y erigiendo otras. En situaciones contemporáneas, la segunda parte, la identificación étnica sigue siendo un asunto eminentemente contextual y político en el tiempo y en el espacio. A través de prácticas culturales y rituales –la música, la canción o el Carnaval–, la “identidad negra” se negocia, se reinterpreta y se recupera en manos de personas y colectivos que se asumen o no, como afrodescendientes. Estas “negociaciones” no son meramente especulativas sino que involucran a individuos



físicos, a espacios concretos, a recursos materiales. La combinación de procesos identitarios —o étnicos— y de lógicas territoriales, tercera parte, puede conducir a innovaciones sociales y políticas o puede desembocar en conflictos de alto riesgo. Las identidades se anclan en espacios y contextos heredados que se proyectan en el futuro. Así, la “volatilidad” de las identidades es muy relativa, como bien lo recuerdan los artículos que hablan de la memoria y reclamos de justicia social y racial, en la cuarta parte. No es por azar que la identidad negra se ha vuelto objeto de movilización social e individual, aun en medio de conflictos tan duros como los que conoce la Colombia herida de hoy, tema de la quinta parte. El libro se cierra con una realidad objetiva y dramática: si el aspecto fluido, contextual y relacional de las identidades negras es una “evidencia” para la mayoría de los académicos y académicas contemporáneos/as, sean o no afrodescendientes, no se puede negar su carga de “realidad social”, reflejada en explotación, marginación, carencia de poder político, violencia social, racismo, discriminación, desplazamiento forzado, índices alarmantes que reflejan necesidades básicas insatisfechas, ausencia de canales de representación política y, en suma, en la exclusión marcada de los derechos económicos, sociales y culturales de millones de afrodescendientes.