

Afro-reparaciones:

**Memorias de la Esclavitud y Justicia Reparativa
para negros, afrocolombianos y raizales**

Colección CES

Serie

Estudios Afrocolombianos

Afro-reparaciones: Memorias de la Esclavitud y Justicia Reparativa para negros, afrocolombianos y raizales

Editores

Claudia Mosquera Rosero-Labbé

Luiz Claudio Barcelos

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Sede Bogotá

Facultad de Ciencias Humanas

Departamento de Trabajo Social

Centro de Estudios Sociales - CES

Grupo de Estudios Afrocolombianos - GEA

Sede Medellín

Facultad de Ciencias Humanas y Económicas

Sede Caribe

Instituto de Estudios Caribeños

OBSERVATORIO DEL CARIBE COLOMBIANO

Bogotá, enero de 2007

Catalogación en la publicación Universidad Nacional de Colombia

Afro-reparaciones: Memorias de la Esclavitud y Justicia Reparativa para negros, afrocolombianos y raizales / eds. Claudia Mosquera Rosero-Labbé, Luiz Claudio Barcelos. – Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Centro de Estudios Sociales (CES), 2007
615 p. : il.

ISBN : 978-958-8063-50-8

1. Justicia social 2. Discriminación racial 3. Relaciones raciales 4. Esclavitud en Colombia 5. Crímenes de lesa humanidad I. Mosquera Rosero-Labbé, Claudia Patricia, 1965- - ed. II. Barcelos, Luiz Claudio – ed.

CDD-21 305.8 / 2007

Afro-reparaciones:

Memorias de la Esclavitud y Justicia Reparativa para negros, afrocolombianos y raizales

© Claudia Mosquera Rosero-Labbé, Luiz Claudio Barcelos, Editores

© Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá, Sede Caribe, Sede Medellín

© Observatorio del Caribe Colombiano

© Autores y fotógrafos

Primera edición enero de 2007, 1000 ejemplare en papel y 2500 en formato digital

Colección CES, Serie Estudios Afrocolombianos. Centro de Estudios Sociales

ISBN: 978-958-806350-8

Coordinación editorial: Claudia Mosquera Rosero-Labbé, Flor Alba Castro Balaguera, Andrés Gabriel Arévalo Robles, Carlos Manuel Varón, Miguel Ángel Contreras, Ruby Esther León Díaz y Nini Johanna Cortez Perdomo

Asistencia académica: Andrés Gabriel Arévalo Robles

Corrección de estilo: Roberto Pinzón Galindo

Traducción: Francisco Ballén

Asistente de traducción: Ruby Esther León Díaz y Pilar Velásquez

Armada electrónica: Julián Hernández

Concepción y diseño gráfico: Julián Hernández

Curaduría: Claudia Mosquera Rosero-Labbé y Julián Hernández

Coordinación Administrativa: Flor Alba Castro Balaguera

Coordinación jurídica: Fernando Visbal Uricoechea

Foto de portada: Liliana Angulo Cortés. De la serie *Negra Menta*. Exposición *Viaje sin Mapa*

Imagen del lomo: cetro Ashanti de Ghana. Museo Metropolitano de Nueva York

Fotografía: Liliana Angulo Cortés, Hermi Friedmann, María Esperanza Palau, Steve Cagan, Edwin Padilla “Chaka Zulu”, Ernesto Monsalve Pino, Aura Elisa Rosero de Mosquera, Maestro Jaime Arocha, Martha Luz Machado Caicedo, Martha Posso Rosero, Ramiro Delgado, Stella Rodríguez, Ana María Archila y Jesús Abad Colorado

Impresión: Panamericana Formas e Impresos S. A.

Impreso en Bogotá-Colombia

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión en ninguna forma o cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros medios, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del copyright

Ser diferente y reclamar el derecho a serlo, pero alcanzando niveles de igualdad social y económica. Es la pluralidad étnica que desde hace unos años se formula el mundo como un perfil de la Democracia en las naciones contemporáneas. Los grupos étnicos están conformados por individuos que forman sociedades concretas y que comparten códigos comunes: lenguaje, un modo de consumo donde expresan actividades de trabajo, del hogar, del ritual religioso y festivo. Y una territorialidad que implica la posesión de un espacio real para la práctica de la cotidianidad y luego el sentimiento y la conciencia de un espacio simbólico para la vivencia de las memorias históricas, que responda la pregunta de dónde venimos.

NINA S. DE FRIEDEMANN, *La Saga del Negro*

Agradecimientos:

Roberto Pinzón Galindo, Andrés Gabriel Arévalo Robles, Michel Maurice Gabriel Labbé, Martín Abregú, Alberto Abello Vives, Jaime Abello Banfi, Alcides Figueroa-Reales, Edwin Herazo Acevedo, Diego García Severiche, Mauricio Pardo, Gloria Evalina Leal, Martha Bello, Maestro Jaime Arocha, Marlin Romero, Adolfo Meisel Roca, Weidler Guerra, Carolina Cortés, Pedro Ferrín, Nasly Maura Mosquera, Padre Emigdio Cuesta, Alfonso Múnera, María Beatriz García Dereix, Rubén Darío Flórez, Ángela Inés Robledo, Mara Viveros, Luz Gabriela Arango, Donny Meertens, Carmen Cabrales, Gustavo Corrales, Martha Lucía Vergara Rosero, Luz Teresa Gómez de Mantilla, Óscar Almario, Germán Márquez, Francisco Ortega, François Correa, Myriam Jimeno, Estela Restrepo Zea, Gerardo Ardila, Patricia Jaramillo, María Elvia Domínguez, Lázaro Valdelamar, Raúl Román Romero, Padre Francisco Aldana, Gloria Triana, Eduardo Restrepo, Arturo Escobar, Kenia Victoria Cogollo, Claudia Leal, Adriana Maya, Miguel Ángel Contreras, Sergio Mosquera, Dolcey Romero, Carlos Rosero, Hernán Cortés, Alejandro Gaviria, Yusmidia Solano, Rafael Díaz, Bárbara Zapata, Edgar Malagón, María Himelda Ramírez, Museo Nacional de Colombia, Martha Lucía Alonso, Cristina Lleras, Carolina Vanegas, Gustavo Tatis Guerra, Augusto Otero, Rubén Darío Álvarez, Ledis Caro, Gustavo Bell Lemus, Adolfo González Henríquez, Carmen Arévalo, Braulio de Castro, Vilma Gutiérrez de Piñeres, Fabio Silva, Álvaro Andrés Santoyo, Liliana Angulo, Susana Friedmann, María Esperanza Palau, Steve Cagan, Edwin Padilla “Chaka Zulu”, Ernesto Monsalve Pino, José Polo, Dorís de la Hoz, Consuelo Méndez, Belén Lorente Molina, Carlos Vladimir Zambrano, Nestor Bonilla Naboyán, Mirta Buelvas, Rómulo Bustos, Jorge García Usta (q.e.p.d), Martha Posso Rosero, Farid Samir Vanegas, Clara Lucy Valenzuela Gómez, Nadeyda Suárez Morales, Paola S. Ríos Cárdenas y por supuesto a Julián Ricardo Hernández Reyes

Este libro se hizo gracias al apoyo de las siguientes instituciones:
Fundación Ford, para la región Andina y Cono Sur
Programa de Derechos Humanos y Ciudadanía



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

SEDE BOGOTÁ

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

DEPARTAMENTO DE TRABAJO SOCIAL

CENTRO DE ESTUDIOS SOCIALES - CES

SEDE MEDELLÍN

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y ECONÓMICAS

SEDE CARIBE

INSTITUTO DE ESTUDIOS CARIBEÑOS



Tabla de contenido

Introducción

Contribuciones a los debates sobre las Memorias de la Esclavitud y las Afro-reparaciones en Colombia desde el campo de los estudios afrocolombianos, afrolatinoamericanos, afrobrasileros, afroestadounidenses y afrocaribeños

CLAUDIA MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, LUIZ CLAUDIO BARCELOS, ANDRÉS GABRIEL ARÉVALO ROBLES. 11

Capítulo 1

Diálogos geopolíticos y Reparaciones 71

Color, inferioridad y Esclavización: la invención de la diferencia en los discursos de la colonialidad temprana
MARÍA EUGENIA CHÁVES 73

Ciudadanía, racialización y Memoria del cautiverio en la Historia de Brasil
HEBE MATTOS 95

Sin justicia étnico-racial no hay paz: las afro-reparaciones en perspectiva histórico-mundial
AGUSTÍN LAO - MONTES 131

Afroecuatorianos: Reparaciones y Acciones Afirmativas
JOHN ANTÓN SÁNCHEZ 155

Reparaciones contemporáneas: de la Memoria de la Esclavitud al cuestionamiento de la exclusión social y el racismo
ÓSCAR ALMARIO GARCÍA 183

Reparaciones para negros, afrocolombianos y raizales como rescatados de la Trata Negrera Transatlántica y desterrados de la guerra en Colombia
CLAUDIA MOSQUERA ROSERO-LABBÉ 213

Capítulo 2

Deconstruir las narrativas del Estado-Nación desde las Memorias de la Esclavitud y el discurso de la República 279

El Dorado Negro, o el verdadero peso del oro Neogradino en la Colonia
KRIS LANE 281

San Andrés Isla, Memorias de la *colombianización* y Reparaciones
NATALIA GUEVARA 295

Mirar hacia adentro para reparar las Memorias en Providencia y Santa Catalina
CAMILA RIVERA GONZÁLEZ 319

Afrouresanos: la historia de un Palenque, el devenir de un pueblo
ALEJANDRO CAMARGO 345

Memorias palenqueras de la libertad
CLARA INÉS GUERRERO GARCÍA 363

Los afronortecaucanos: de la autonomía a la miseria ¿un caso de doble reparación?
ALEXIS CARABALÍ ANGOLA 389

Afro-reparaciones en tierras de comunidades negras: Vuelta de Candelilla, Tumaco
LUIS ALFONSO RAMÍREZ VIDAL 405

Capítulo 3

Reparaciones desde el conflicto armado interno colombiano 423

Desde adentro: una aproximación al tema de Verdad, Justicia y Reparación a partir de las víctimas afrocolombianas
LUIS GERARDO MARTÍNEZ MIRANDA 425

Bojayá: entre el miedo y los medios
AÍDA CAROLINA LANCHEROS RUIZ, JULIÁN ANDRÉS RINCÓN ORTIZ 443

Conocimientos ancestrales amenazados y destierro prorrogado:
la encrucijada de los afrocolombianos
SANTIAGO ARBOLEDA QUIÑONEZ 467

Capítulo 4

Las Memorias de la Esclavitud desde otros lugares de enunciación 489

Subvirtiendo la autoridad de lo sentencioso: “cantadoras que se
alaban de poetas”
SUSANA FRIEDMANN 491

Los rostros de la Memoria afrodescendiente: fiestas, bailes
y fandangos
ORIÁN JIMÉNEZ MENESES 509

Un rastro del África Central en el Pacífico colombiano: tallas
sagradas entre los indígenas Chocó y su legado africano
(Congo y Angola)
MARTHA LUZ MACHADO CAICEDO 531

El Cementerio africano en Nueva York: enseñanzas de un
ejercicio de Reconciliación
PATRICIA TOVAR ROJAS 557

La educación y el patrimonio cultural, nodos de los procesos de
Reparación de las comunidades afrocolombianas
RAMIRO DELGADO 573

Andinocentrismo, salvajismo y afro-reparaciones
JAIME AROCHA RODRÍGUEZ Y LINA DEL MAR MORENO TOVAR 587

Capítulo 5

Pertenencia étnico-racial y desigualdades socioeconómicas 617

La población afrodescendiente y su referencia como sujeto de Ley
en el desarrollo normativo de Colombia. Punto de partida para
definir niveles de Reconocimiento y Reparación
LIBIA GRUESO CASTELBLANCO 619

“Aquí ellos también son iguales”: una aproximación al racismo en el ámbito escolar CARMEN CECILIA VÁSQUEZ GONZÁLEZ	647
Políticas étnicas afrocolombianas en educación superior: dinámicas identitarias en la Universidad de Antioquia ANDRÉS GARCÍA SÁNCHEZ	661
Las desigualdades raciales en Colombia: un análisis sociodemográfico de condiciones de vida, pobreza e ingresos para la ciudad de Cali y el Departamento del Valle del Cauca FERNANDO URREA-GIRALDO, CARLOS VIÁFARA LÓPEZ, HÉCTOR FABIO RAMÍREZ Y WALDOR BOTERO ARIAS	691
Capítulo 6	
Subvertir el discurso afro-reparador homogeneizante	713
Memoria y Reparación ¿y de ser mujeres negras qué? BETTY RUTH LOZANO Y BIBIANA PEÑARANDA	715
La encrucijada de los rescatados: entre la Memoria doliente y el Olvido EDILIA CAMARGO	727
Comunidad de la Boquilla: lo patrimonial local en el escenario global ÁUREA MARÍA OLIVEIRA SANTOS	739
La justicia afrocolombiana se construye en el reconocimiento de la diversidad CARLOS RÚA ANGULO	745
Índice temático	763
Notas biográficas de autoras y autores	773
Presentación Grupo de Estudios Afrocolombianos GEA	789

Introducción



Foto: Liliana Angulo Cortés

Contribuciones a los debates sobre las Memorias de la Esclavitud y las Afro-reparaciones en Colombia desde el campo de los estudios afrocolombianos, afrolatinoamericanos, afrobrasileros, afroestadounidenses y afrocaribeños

CLAUDIA MOSQUERA ROSERO-LABBÉ

LUIZ CLAUDIO BARCELOS

ANDRÉS GABRIEL ARÉVALO ROBLES

Que los *académicos puros* y los *intelectuales activistas* pensarán en las relaciones que existen entre conocimientos científicos, ética y política fue uno de los objetivos que animaron la realización de este libro. El resultado es esta obra, la cual debe valorarse como una importante y honesta contribución intelectual a los distintos debates asociados al tema de las *Memorias de la Esclavitud* y las *Reparaciones históricas y contemporáneas* para la población negra, afro y raizal de Colombia.

Las *Memorias de la Esclavitud* y la *Justicia Reparativa* son temas que generan polémica en los ámbitos académicos, políticos y económicos reaccionarios, conformados en su mayoría por personas mestizas. Pero también generan polémicas entre buena parte de los descendientes de esclavizados que han buscado por varios medios, sin mayor éxito, integrarse históricamente a la Nación. Ayer lo hicieron por medio de su participación masiva en los ejércitos libertadores, luego a través de su adopción de la ideología del mestizaje triétnico y posteriormente mediante su creencia en la educación como vehículo de movilidad social ascendente. Empero, el estigma *genealógico* parece seguir ahí. Pero muchos lo niegan, para lo cual señalan que algunos *mulatos* con poco o nada de posicionamiento étnico-racial han ocupado algunos cargos de *visibilidad* –pero no dicen: de *mediana importancia*–, sobre todo en ministerios, y que otros han estado en la actividad política parlamentaria, principalmente bajo el ala del Partido Liberal Colombiano; y ambos casos se exponen como señal de la inexistencia de la asimetría racial que existe en el país y que golpea al grueso de la población negra y raizal. La primera conclusión a la que llegamos es, entonces, ésta: *cuestionar y develar el orden socio-étnico-racial vigente no es tarea fácil*.

De manera paradójica e interesante, los planteamientos de la *Justicia Reparativa* tropiezan con la forma como la mayoría de la población negra, afrocolombiana y raizal –sobre todo la urbana y escolarizada– participa sin cuestionarlos en los procesos de *blanqueamiento* que trajo consigo la ya mencionada ideología del mestizaje triétnico. Él ha sido la vía adoptada por una buena parte de los negros, afrocolombianos y raizales ante la ausencia de teorías sociales y antropológicas que admitan la existencia de identidades múltiples, simultáneas y abiertas tanto en los individuos como en los grupos negros y raizales. Sólo hace poco, sobre todo con la difusión masiva de las teorías posmodernas sobre las identidades, se ha admitido que es posible ser simultáneamente negro y rico y negro y homosexual y que se puede ser negro sin haber nacido en el Pacífico colombiano o en el archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, ser negro, afrocolombiano o raizal y tener otra nacionalidad de referencia, ser negro y no comer mariscos y ser negro y no saber bailar o no gustar de la fiesta.

Según el molde estático de identidad social que hasta hace poco regía las relaciones raciales y sociales se era o no se era un *auténtico* negro o raizal. Ante esa tensionante disyuntiva, la salida masiva parece haber sido el llamado *blanqueamiento*. Por ello creemos que, de los conceptos que circulan en el campo de los estudios afrocolombianos, este es uno que debe matizarse al utilizarlo, porque cuando se describe a un negro o raizal *sin autoctonía* se lo juzga, de manera implacable, *blanqueado* y se olvida muy a menudo lo difícil que es tanto para los individuos como para un *grupo subalternizado* escapar de ella o hacerle frente al peso de la ideología del mestizaje triétnico promovida tanto por la Iglesia católica como por las instituciones del Estado –hasta por las más cercanas al multiculturalismo– y sostenida por las construcciones sociales, históricas y culturales racistas que pesan sobre la *raza negra*.

Volvamos al análisis de los hombres y mujeres *integrados* que se oponen a los debates sobre las Memorias de la Esclavitud y sobre la *Justicia Reparativa*. La mayoría de ellos hacen parte de sectores medios y medios-altos; muy pocos pertenecen a las élites económicas del país, y todos están en procesos de movilidad social ascendente desde hace varias generaciones. Se dicen y se piensan *integrados* a la Nación porque poseen puestos de mediano rango y no de gran importancia en el sector público o en el sector privado o porque se desempeñan con cierto éxito en algunas profesiones liberales como la Medicina y el Derecho. Son quienes niegan el racismo y la discriminación y se han adherido a los presupuestos de la ideología liberal que confía de manera absoluta en el sujeto como agente de su destino.

La tendencia *anti Justicia Reparativa* enarbolada por los negros, afrocolombianos y raizales que se autoperciben *integrados* reclama un legítimo *derecho a la indiferencia* ante el color de su piel y ante los demás rasgos fenotípicos asociados a la *raza negra*. Para ellos, la Esclavitud es un hecho incómodo que hay que olvidar. “El pasado pertenece al pasado”, dicen. Afirman no ser víctimas hoy de la Institución Económica de la Esclavitud. Algunos admiten portar una diferencia étnica, pero sostienen que su preservación es un asunto doméstico, de incumbencia exclusiva de la familia. Aunque son partidarios de las uniones inter-étnico-raciales afirman que esta diferencia étnica debe preservarse en el ámbito privado por medio de la gastronomía *típica* y de los cuentos infantiles, la música y los bailes *tradicionales* que se encuentran en cualquier establecimiento comercial del ramo.

Argumentan que al Estado no se le deben exigir políticas de reconocimiento que salvaguarden el patrimonio oral y material de la cultura negra, pues con esta reivindicación se corre el riesgo de ganar *más enemigos que amigos*. Para estos negros, afrocolombianos y raizales no es la cultura dominante blanco-mestiza la que debe pasar por rupturas desde epistemológicas hasta políticas para entender lo negro y lo raizal sino, más bien, es el grupo subalternizado el que tiene el deber de interiorizar esa cultura y alardear de poseer competencias mestizas (Cunin 2003): esta es, al parecer, la fórmula para que la sociedad mayor sea indiferente a su color de piel, a sus rasgos fenotípicos y a la Historia.

Según ellos, los problemas de negros, afrocolombianos y raizales no los soluciona el Estado sino la mano invisible del mercado. Ellos desdeñan la acción colectiva, al movimiento social negro y creen de manera firme en que la solución de la *cuestión negra* está en la meritocracia, en la iniciativa individual para hacer negocios exitosos. Su exclusión simbólica de la Nación la soluciona aparecer en las revistas de la farándula nacional. Los negros, afrocolombianos y raizales que conforman la tendencia *anti Justicia Reparativa* tienen estrechos vínculos con los actuales líderes de panafricanismo de derecha afronorteamericano.

Comprendemos intelectualmente a las personas que en sus vidas individuales han tratado de oponerse a la *construcción social de la diferencia racial* basada en sus rasgos fenotípicos y que por ello han optado, por sí mismos o gracias a la intervención de sus padres y madres, por adoptar una cultura de cariz *universal*, distinta a la *esencializada* y *folclorizada* cultura negra colombiana que han transmitido los manuales escolares. Nos alejamos de ellos cuando niegan la existencia del racismo en Colombia o en sus vidas. No dejamos de preguntarnos por los mecanismos mediante los cuales les hacen frente al racismo y a la discriminación para que estos no los afecten de *manera intrapsíquica*. Nos interroga su ca-

pacidad de no ver el techo de vidrio y que presten oídos sordos a frases descalificadoras que hacen parte del racismo cotidiano, como *inteligente pero negra, bella pero negra, rico pero negro, ilástima que sea negro!*.

Pero este esquema individual no puede ser el único modelo o ideario que exista para las mayorías negras, afrocolombianas y raizales que viven en el país. Escuchándolos nos preguntamos: ¿por qué serían incompatibles la igualdad de oportunidades y el reclamo público de reparaciones de una memoria trágica?, ¿por qué no habría de exigírsele al Estado que reescriba la historia de la presencia negra en el país desde la trata negrera transatlántica?, ¿por qué no exigirle que garantice el desarrollo digno de todos los negros, afrocolombianos y raizales que conforman la diáspora africana en este país? Estas personas olvidan que el individuo, por más autónomo que parezca, no es un ser abstracto: hace parte de un grupo social más amplio que él.

Este libro está dedicado a todas las personas negras, afrocolombianas, raizales y mestizas que se autoperciben *integradas*. A ellas las invitamos a pensar que construir memorias de un pasado doloroso, recordar a quienes padecieron la Institución de la Esclavitud, no olvidar a quienes perecieron en la travesía transatlántica y meditar sobre las repercusiones del crimen de lesa humanidad que fue la trata en relación con la herencia contemporánea de desigualdades históricas, sociales y económicas que golpean la vida cotidiana de la mayoría de la población descendiente de africanos esclavizados es un deber constitutivo de nuestra identidad social:

“los vínculos que nos unen a nuestros ancestros representan, según la expresión de Michael Sandel, *vínculos constitutivos*. Nosotros no podemos renunciar a una parte de lo que somos. [...] Este deber no resulta de una escogencia del bien particular, sino de nuestra misma identidad. [...] Esta responsabilidad hacia nuestros muertos es reconocida no porque tenga un valor utilitarista, sino porque es parte integrante de las persona que somos” (Kattan 2004: 46).

Esto no significa que seamos enemigos del llamado *progreso* afrocolombiano, negro o raizal. Significa que reclamamos esta Memoria al lado de la igualdad de oportunidades.

Pensamos que la lucha en contra del racismo y la discriminación de negros, afrocolombianos y raizales debe ser historizada. Para el grupo subalternizado que nos interesa en este libro es posible ubicar en el tiempo las genealogías del mal. Recordemos una vez más que el racismo designa la defi-

nición social negativa de un grupo por sus características físicas –por ejemplo, el color de su piel–. El racismo se presenta bajo diferentes formas: individual, institucional, estructural y cultural (Essed 1991; 1997). En consecuencia, como creencia o ideología el racismo es sistémico. Además, por medio de asechanzas institucionales y estructurales, limita las perspectivas de educación, de empleo y de participación social y cívica de las *minorías*, aparte de amenazar la cohesión social (Ignatieff 1993).

La degradación y la subordinación de un grupo o de una minoría racial o étnica ofrecen la ocasión a los grupos mayoritarios de justificar las desigualdades sociales, económicas y políticas. Para entender el origen del racismo contemporáneo que limita la igualdad de oportunidades de vivir una vida en condiciones de humanidad a los negros, afrocolombianos y raizales de Colombia debemos volver atrás para ubicar el contexto mundial, social, económico y cultural que dio origen a la llegada de esclavizados a la Nueva Granada colonial.

La discriminación es otro de los fenómenos que perjudican al grueso de este grupo subalternizado. Concepto ligado al de racismo, comprende un efecto comportamental, designa el hecho de actuar con la intención de realizar distinciones injustas o perjudiciales en función de la pertenencia étnica o racial y tiene repercusiones positivas en los *grupos incluidos* y repercusiones negativas en los *grupos excluidos* (Jackson, Brown y Kirby 1998: 110). En general se admite que la discriminación está ligada a factores de estratificación social como la raza, la clase social, la pertenencia étnica y el género.

Racismo estructural y discriminación generalizada se expresan nítidamente en una *geografía racializada*. Sólo así es posible explicar los preocupantes resultados del estudio *Los municipios colombianos hacia los objetivos de desarrollo del milenio* (DNP-PNUD 2006), el cual mostró que la región Pacífica posee las peores condiciones de vida del país, está quince puntos por debajo del promedio nacional y entre 1997-2003 fue la perdedora neta del país con una tasa de crecimiento de condiciones de vida de $-4,7\%$. Al parecer, de 133 municipios de la región, 117 están por debajo del mínimo constitucional de 67 puntos del Índice de Calidad de Vida (ICV). Otra zona de mayorías negras, afrocolombianas y raizales, la región Caribe, es, según el mismo estudio, una de las regiones con las peores condiciones de vida después de la región Pacífica. Mantiene un ICV de 72 puntos, inferior al promedio nacional, estimado en 77 puntos.

Estos procesos reales de exclusión social y económica generalizados no se frenarán con una simple modificación de la asignación especial del sistema ge-

neral de participaciones de recursos por transferencia como la que está en trámite en el Congreso de la República. De todas maneras, esto hay que hacerlo, pues es inequitativo que las comunidades indígenas sean beneficiarias de estos recursos y no lo sean las comunidades negras, que también fueron consideradas grupo étnico mediante la ley 70 de 1993. Es aquí donde responder a la pregunta de qué hacer con los problemas de las desigualdades sociales y económicas que sufren negros y raizales se vuelve complejo.

En este libro, Libia Grueso Castelblanco nos mostrará cómo, en el ámbito tanto nacional como supranacional de lo jurídico, se ha tipificado hoy a los descendientes de esclavizados: como *pueblo* al cual se le reconocen derechos colectivos según el Convenio 169 de la OIT, ratificado por la ley 121 de 1991; como *grupo étnico* al cual se le reconocen derechos colectivos, sobre todo de tercera generación en lo concerniente a identidad cultural y territorios; como *población vulnerable* dotada de derechos sociales, económicos y culturales; como *población constitutiva* de la diversidad étnica y cultural de la nación en situación de riesgo, como reza en los artículos 11, 13 y 17 de la Constitución, y, por último, como *sujetos raizales*, sobre todo en el caso las personas que habitan el archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina.

Esta realidad socioantropológica y jurídica no puede dejarse de lado en un proyecto de acto legislativo de esta envergadura. Estos recursos públicos deberán atender las dinámicas de las poblaciones negras del país y al mismo tiempo combinar respuestas urbanas con respuestas territoriales y demandas económicas y sociales con demandas culturales y políticas.

La *perspectiva reparativa* deberá atravesar cualquier propuesta de desarrollo socioeconómico de áreas en donde vivan de manera mayoritaria o significativa personas negras, afrocolombianas o raizales, al lado de los planes, programas y proyectos que tiene que seguir realizando el Estado, delineados por los documentos Conpes. Ello tendría dos ventajas: la primera sería demostrar que Colombia los ratifica y responde a los compromisos adquiridos en la Conferencia de Durban, y la segunda sería la obligación de pensar en una estructura administrativa que dialogue autónoma y simétricamente con las entidades territoriales beneficiarias. Las asociaciones de municipios podrían tener una importante participación como veedoras y asesoras. Una estructura externa al Estado garantizaría el freno hasta donde fuere posible de las dinámicas de corrupción y clientelismo que existen en estas dos regiones –Pacífica y Caribe continental e insular–.

Al utilizar *sin perspectiva reparativa* en zonas negras, dineros públicos destinados a combatir la pobreza y el rezago económico de aquéllas se corre el riesgo de no hacer mayor cosa para extirpar el racismo estructural y la discriminación que han generado esa misma pobreza. Se corre también el peligro de defender una visión de desarrollo única para ambas regiones sin tener en cuenta la complejidad social, antropológica y jurídica de la inclusión social de los afrocolombianos, negros y raizales. La pobreza de las regiones Pacífica y Caribe continental e insular no se resuelve únicamente con la aparición masiva de pequeños empresarios ni con la *cultura de los proyectos productivos* que buscan atraer capital privado e inversión extranjera. Tampoco creyendo que la inclusión social y económica se logra construyendo puentes y carreteras, aunque todo esto sea importante. Se necesita un proyecto ético y político de inclusión de este grupo subalternizado a la nación pluriétnica y multicultural, y este proyecto, para tener efectos, debe enmarcarse en la justicia reparativa. De lo contrario, pensamos, una nueva corrupción y un nuevo clientelismo liderados por los negros y raizales que se autoperciben *integrados* a la Nación beneficiarán sólo a ellos y a sus familias. Es posible vislumbrar un escenario en el cual estos se enriquecerán sin escrúpulos ante el sufrimiento social de los demás descendientes de esclavizados, pues son líderes que han realizado, en su actuar público, prácticas *endorracistas*. Por un efecto perverso, estos recursos también pueden promover a los sectores medios y altos de estas dos regiones y crear una distancia aún mayor entre los negros y raizales *integrados* y el grueso de la población marginada y excluida. En este aspecto, el caso estadounidense puede servirnos de lección: allá las políticas de acción afirmativa entendidas según un esquema de promoción de élites individuales o familiares produjeron entre los negros una bipolaridad socioeconómica sin precedentes en la historia de las luchas negras de ese país, algo que deberá evitarse en Colombia.

Un proyecto de inclusión social y económica para contrarrestar la discriminación histórica y el racismo estructural con *perspectiva reparativa* no puede desconocer tres dinámicas supremamente importantes en cualquier política pública. La primera se desarrolla en los lugares de la región Pacífica cobijados por la ley 70 de 1993, que tienen unas demandas específicas de tipo étnico-territorial. La segunda consiste en la presencia mayoritaria de población negra, afrocolombiana y raizal en zonas urbanas o en áreas rurales no contempladas por dicha ley; los diagnósticos y la formulación de políticas públicas inclusivas para la gente negra y afrocolombiana que vive en ciudades como Bogotá, Cartagena, Cali, Barranquilla, Medellín y Pereira, y en sus respectivas áreas metropolitanas, no pueden seguir posponiéndose. La tercera ocurre en otros territorios históricos de poblamiento de gente negra, como lo son el norte del

Cauca, el sur del Valle, la región del Patía y varias regiones de la costa Caribe y del Magdalena medio.

Nos alegramos de poder sacar de nuevo a la luz pública estos debates en Colombia, ya que su Constitución pluriétnica y multicultural y la ley 70 de 1993 lo hacen posible. El solo hecho de poder discutir en el espacio público estos espinosos temas augura vientos favorables que redundarán en una mejor calidad de vida de negros, afrocolombianos y raizales. Pero no sólo en Colombia están ocurriendo cosas importantes desde el punto de vista de las relaciones raciales. Hemos estado atentos al desarrollo de los nuevos marcos normativos y legales que empiezan a impactar a las comunidades afrodescendientes tanto en el campo internacional como en los distintos países latinoamericanos y caribeños y a la forma como a partir de estos textos legales se ha desarrollado, desde lugares externos a los Estados nacionales y de manera interna en cada país, un número importante de políticas públicas que se aplican al continente. Hemos asistido a la aparición de datos demográficos que muestran la importancia social de los afrodescendientes en América latina, Brasil, Centroamérica y el Caribe.

Empero sabemos que los temas raciales están ligados a los altos índices de desigualdades económicas y exclusión social, situaciones indeseables que caracterizan a la mayoría de la población afrodescendiente latinoamericana y caribeña. Y que, aunque la respuesta a la *racialización* siempre invoque la inclusión de dichas comunidades en el Estado nacional por medio, por ejemplo, de la *Democracia racial* en Brasil o de la ideología del mestizaje triétnico en Colombia, hoy estas poderosas ideologías no pueden ocultar la desigualdad social ni desdibujar las exigencias de derechos.

En el contexto latinoamericano y caribeño, el *Consenso de Washington* planteó en la década de los ochenta algunas reformas que trajeron consigo respuestas contradictorias como el documento titulado *El disenso de Washington*. Éste proponía, entre otras cosas, que la acción decidida a acabar con la pobreza debe marchar al lado de la lucha contra el racismo y la discriminación. En este marco, el movimiento negro latinoamericano y caribeño creó escenarios como Todos Contamos I y Todos Contamos II, que hicieron posible elaborar indicadores sociales sensibles a aspectos raciales.

Aunque no ha sido suficiente y no siempre ha sido determinante, el avance normativo ha llevado a instrumentos legales que posibilitan pensar en caminos para luchar por la inclusión política y socioeconómica. Muchos de nuestros países han cambiado sus Constituciones y por ende su legislación interna. Ejem-

plo de ello son, en Colombia, la promulgación de la ley 70 de 1993 y la creación de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos. Así mismo, en Brasil ha habido iniciativas constitucionales como el Estatuto de Igualdad Racial, aunque allí éstas han sido criticadas por algunos sectores. Por su parte, Honduras ha creado el Programa Apoyo a los Pueblos Indígenas y Negros. Perú creó la Comisión Nacional de los Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos. Otros casos son los de Argentina y México, países que aunque no han recogido oficialmente datos sobre sus poblaciones afrodescendientes, cuentan con una sólida legislación contra la discriminación que es aplicable a todos los grupos. Sin embargo, otros países no han logrado, pese a su importante población afrodescendiente, consolidar y promover legislaciones y políticas eficaces contra la discriminación racial.

En las últimas tres décadas, el movimiento social negro ha aportado al desarrollo de políticas y legislaciones y, pese a sus debilidades, ha presionado a los Estados para su transformación, exigiendo caminos de solución a la desigualdad social y racial.

* * *

Este libro está organizado en seis secciones. En todas se encontrarán reflexiones sobre las distintas formas de ver las Memorias de la Esclavitud y la *Justicia Reparativa*.

La primera sección se denomina *Diálogos geopolíticos y Reparaciones*. Mediante el conjunto de artículos que conforman este bloque se intentó inscribir los debates sobre memoria y reparación en un contexto histórico de larga duración estudiando cuatro países: Brasil, Estados Unidos, Ecuador y Colombia. Para señalar la importancia de la larga duración abre la discusión María Eugenia Cháves. Esta importante y reconocida historiadora ecuatoriana muestra que las formas de discriminación social que sufren en la actualidad los afrodescendientes no se originaron en el sistema de clasificación racial que apareció en los saberes noreuropeos de la segunda mitad del siglo XVIII sino que habían generado en el Renacimiento ibérico, por lo que reconocer su desarrollo histórico representa un paso indispensable para descolonizar el pensamiento sobre las diferencias y encontrar formas de superarlas.

Su artículo, “color, inferioridad y esclavización. La invención de la diferencia en los discursos de la colonialidad temprana”, intenta develar algunas claves para entender la forma en que, durante los primeros siglos de la Colonia, se

construyeron los discursos sobre las identidades de los africanos esclavizados y sus descendientes. Su intención es mostrar que este tipo de conocimiento tiene un espesor histórico que se remonta al Renacimiento ibérico y al conjunto de discursos que surgieron a partir de la exploración y la conquista de América y África. De este modo, Cháves encuentra en el trabajo de Alonso Sandoval, Joseph Acosta y Juan Solórzano los primeros discursos de diferenciación fundados en características biológicas, intrínsecas e inmutables con que se definió a la población bajo dominio colonial. En esta contribución se expone cómo Alonso Sandoval pretendió explicar el origen del color negro de la piel de los africanos –y así justificar su esclavitud– mediante la voluntad de Dios o, en su defecto, como consecuencia de cualidades intrínsecas del semen de los negros. Sandoval planteó que la Biblia presenta el color negro como signo de maldición.

Joseph Acosta y Juan Solórzano, por su parte, establecieron una clasificación jerárquica de todos los no europeos y no blancos, a quienes denominaron de forma general “bárbaros” según criterios que tenían que ver con características de “civilidad” tales como el manejo de la escritura y el desarrollo de instituciones políticas, militares y religiosas. De modo que a dichos “bárbaros” se los dividió en tres clases: los chinos y japoneses, los peruanos, mexicanos y chilenos y, finalmente, los salvajes parecidos a las fieras. Cháves explica que dicha clasificación se llevó a la práctica mediante relaciones de dominación que encontraron su justificación en el discurso religioso mismo: como la redención de los hombres tiene lugar en un espacio y un tiempo que están más allá de la vida y la muerte, en el momento del juicio final y la resurrección, en su momento los nativos americanos y los negros debían sujetarse a la autoridad de quienes detentaban el imperio de la fe, la palabra y la fuerza.

La autora muestra así que los discursos normativos y las prácticas de represión y exclusión encuentran su sustento en los saberes que se generan en el Renacimiento ibérico en virtud del antagonismo entre civilidad y barbarie y color oscuro y color blanco, y que durante los siglos siguientes tanto la legislación como las relaciones sociales apuntaron a reproducir dichas formas de diferencia y a reprimir a la población considerada subalterna. Retomando a Michel Foucault, Cháves inscribe este tipo de conocimiento en lo que llama la “episteme del Renacimiento”, en la que las cosas se conocían por efecto de una relación de semejanza y en la que la idea de color de piel se enmarca en el marco de las relaciones de similitud.

Sin embargo, la autora va más atrás: plantea que el discurso del mestizaje como elemento contaminante y amenazante tiene sus raíces en el discurso de

“limpieza de sangre” que aparece en la Península Ibérica con las campañas de la Reconquista, cuando ya los “mestizos” eran considerados producto de relaciones pecaminosas y delictivas que connotaban suciedad, impureza y contaminación. Así explica que luego surgiera la necesidad de diferenciar entre los mestizos que descendían de africanos y aquellos que no mediante el empleo de apelativos que hacían referencia a cualidades animales, ubicando en este proceso de multiplicación de apelativos del mestizaje la plataforma para caracterizar a la sociedad colonial como un régimen de castas donde blancos y mestizos ocupaban los niveles superiores mientras que indios y negros eran relegados a los inferiores.

En este punto Cháves resalta que, en el marco epistémico del saber escolástico, sin embargo, no existía la necesidad de establecer un concepto que diera cuenta de las diferencias individuales, de sus grados y de sus relaciones, tal como ocurrió posteriormente con el término *raza*. Expone que los esclavos africanos nunca fueron considerados entes culturales o sociales por sí mismos y que desde temprano en la Colonia las identidades del mestizaje en que no intervenía el elemento europeo/blanco empezaron a definirse con la expresión general *castas de color incierto*.

La casta establecía criterios de origen y expresaba jerarquías con base en formas de degeneración, siendo el color el signo en que dichas tipologías se expresaban, de modo que la mayor parte de las representaciones y de los nombres que las acompañaban no retrataban la complejidad del mestizaje colonial sino que eran construcciones intelectuales que pretendían organizar el caos del mestizaje en sistemas coherentes de descendencia asociados con la variación de origen/color y de atributos sociales. La autora explica que el uso del término *castas* empieza a consolidarse hacia la segunda mitad del XVIII como un concepto que se pretende usar para condensar la multiplicidad de las identidades del mestizaje en un sistema clasificatorio en el que las diferencias naturalizadas de origen/color se replican en una jerarquía social.

Explica así que, a medida que el imperio español iba perdiendo hegemonía geopolítica, los poderes noreuropeos iban consolidando la suya, de lo que concluye que estos discursos dicotómicos sentaron las bases para definir la dominación y *subalternización* de las poblaciones de nativos americanos y de africanos esclavizados. Cháves afirma que la reproducción de la subalternización y la exclusión social de las poblaciones indígenas y afrodescendientes, sobre la que se levantaron los Estados modernos, encuentra sus raíces en los sistemas de saber coloniales. De modo que la reflexión sobre las exclusiones actuales y sobre las

formas de reparación dentro de los marcos institucionales o de rechazo de estos marcos y del concepto de nación que los contiene debe pasar necesariamente por la crítica del entramado histórico de nuestro ser contemporáneo. Dicha crítica sólo será posible a partir de un doble ejercicio de descolonización: primero, por medio del reconocimiento de la pervivencia de los sistemas de pensamiento hispanocoloniales que han modelado nuestra visión del mundo y de la necesidad de deconstruir sus fundamentos y, segundo, mediante el rechazo del imperio de la razón de la modernidad ilustrada como única herramienta para dar sentido a sistemas de saber y formas de exclusión social anteriores. Con esto, la autora plantea la liberación epistémica, bajo la activación de esta memoria, como único camino para reparar el sentido de nuestra identidad como activistas, académicos y sujetos sociales afrocolombianos en general.

Siguiendo con la idea de la larga duración, el artículo de la brillante historiadora brasilera Hebe Mattos, “ciudadanía, racialización y Memoria del cautiverio en la Historia de Brasil”, compuesto de tres ensayos, es particularmente interesante pues aborda la inserción en el espacio público de la sociedad del Brasil republicano, monárquico y colonial de hijos y nietos de esclavos. La argumentación tiene como hilo conductor los relatos autobiográficos de hijos y nietos de esclavos que vivieron en los siglos XVII, XIX y XXI. Su análisis examinará la noción moderna de “raza” como construcción social estrechamente ligada a las contradicciones entre los derechos civiles y políticos, inherentes a la ciudadanía establecida por los nuevos Estados liberales, y el largo proceso de abolición del cautiverio en el continente americano.

El primer ensayo habla de la historia de vida de dos miembros de la comunidad negra rural de San José de la Sierra, oficialmente reconocida como “remanente quilombo”. Tomando como referencia el pasado del quilombo, la autora busca entender históricamente las bases del proceso de sociogénesis de un nuevo actor colectivo racializado en el mundo rural brasileño. Los protagonistas son un nieto y un biznieto de esclavos, nacidos en la misma hacienda en la que sus antepasados fueron esclavos y que, como representantes de la comunidad negra remanente quilombo, exigen por vías legales la posesión de la antigua hacienda. La fuerza que toma la historia para que en el presente sea una fuente de resistencia y exigencias legales es argumentada por otra voz, cuyo dueño cuenta las transformaciones generacionales de las luchas y su experiencia propia como gestor de una nueva mentalidad y nuevas formas de acción.

En el segundo ensayo, Mattos se sitúa en el Brasil monárquico, cuando se les reconocen explícitamente derechos civiles a todos los ciudadanos brasileños,

diferenciándolos, desde el punto de vista de los derechos políticos, en función de su patrimonio. Como no era una forma igualitaria de libertad, la difícil realidad se talló más hondo. A pesar de lo reconocido por la Constitución de 1824, los brasileños no blancos seguían teniendo restringido el derecho de ir y venir, por cuanto éste dependía de que se reconociera su condición de libres. Si eran confundidos con cautivos o libertos, quedaban bajo sospecha de ser esclavos fugitivos. En el estudio de esta dinámica, la autora dialoga sobre las formas en que la racionalización generó disputas en torno a los significados de ciudadanía en la joven monarquía brasileña.

El tercer ensayo nos sitúa en los finales del siglo XVII y los comienzos del XVIII, en el período de remuneración de servicios del Mestre Campo Enrique Dias y de su yerno, así como de algunos otros esclavos y sus hijos que recibieron mercedes reales por sus servicios militares a la Corona y que ingresaron a formar parte de una sociedad elitizada por lo económico y la raza. La autora afirma que las trayectorias de Enrique Dias y Amaro Cardigo ponen en evidencia un momento en que comenzaba a definirse en la América portuguesa un grupo de población constituido por descendientes de esclavos africanos, libres pero que no contaban con un lugar definido en las jerarquías que vendrían a caracterizar el mundo colonial.

La autora concluye afirmando que el ideal de *desracialización* y descalificación por la designación de raza puso a disposición de la nueva sociedad esclavista en expansión herramientas de subalternización. Por ejemplo, la marca de la condición cautiva estableció los límites de la *nobilización* de los oficiales, quienes por medio de discusiones institucionalizaron por primera vez en la época un espacio racializado de ascensión social, limitado a los descendientes libres de cautivos. Sin embargo, en este proceso la polarización entre quienes tenían y no tenían raza siguió ocupando un lugar central de las jerarquías sociales entre la población libre, en el orden social naciente. Por lo mismo, la autora dice que la bipolaridad brasileña entre racialización y desracialización sólo podría superarse por medio de la construcción positiva de la identidad negra en cuanto recuperación concreta de la memoria del cautiverio y de la experiencia esclava.

Pasemos ahora a auscultar la perspectiva de otro de los países con mayor número de descendientes de la trata negrera transatlántica con el sociólogo puertorriqueño Agustín Lao-Montes, quien en su artículo “sin justicia no hay paz. Las afroreparaciones en la perspectiva histórico-mundial” utiliza el concepto *colonialidad del poder*, acuñado por Aníbal Quijano, para explicar el patrón de dominación y explotación por medio de tres ejes: explotación del traba-

jo por el capital, dominación etnorracial y cultural y opresión sexual y de género. El patrón de poder colonial se entiende como un proceso histórico-mundial que surge con la conquista de las Américas, el comercio esclavista transatlántico, el sistema de plantaciones y el nacimiento de los imperios europeos modernos, un orden emergente de naciones-Estado e ideología de Occidente que daría sentido a las nuevas formas de dominación cultural.

Para el autor, este proceso implicó la producción de modos de clasificación y estratificación racial que son producto de la colonización de las Américas y que crearon regímenes de dominación raciales de explotación del trabajo y apropiación de poblaciones y territorios. El racismo se convirtió en componente central de las políticas tanto imperiales como de los Estados nacionales y de los movimientos por la justicia racial y en móvil de las luchas modernas por la igualdad y la libertad que buscan la descolonización del poder. En este marco, —afirma el autor—, el surgimiento de la condición diaspórica como dispersión humana causada por la violencia moderna y las políticas raciales es el resultado de las lógicas del terror y muerte de la esclavitud transatlántica y de la implantación de condiciones de desigualdad económica, política y social. La justicia reparativa de la diáspora africana significaría la redistribución de la riqueza y el poder por los daños y perjuicios producidos por la esclavitud y sus secuelas históricas y el reconocimiento de los valores de los afroamericanos. Es decir, debe satisfacer reclamos materiales y simbólicos y ofrecer tanto salarios de compensación como salarios de valorización.

Para Lao-Montes, las afrorreparaciones han de sustentarse en una política de la memoria de la esclavitud y sus consecuencias y en la relación que dicho pasado tiene con el presente de desigualdad y con los posibles futuros de liberación. En este sentido, las respuestas de los movimientos tienen sentido en las afrorreparaciones como un postulado ético-político que se refiere a la infinidad de medidas requeridas para buscar modos de corregir los efectos negativos del racismo antinegro en la modernidad capitalista.

Con el objetivo de hacer visibles estas movilizaciones, el autor comienza por ubicarnos tanto en las demandas afronorteamericanas en la esfera política nacional de los Estados Unidos como en los esfuerzos por elaborar agendas panafricanas. Explica que el mayor reconocimiento de las afrorreparaciones tiene su escenario en Estados Unidos, por el carácter manifiesto de la “doble conciencia”, que posibilita la conciencia reparativa. Se trata del vínculo de la segregación racial y la identidad imperial, que tuvo como consecuencia la emergencia

de espacios afrodescendientes con instituciones propias, identidades políticas y movilizaciones definidas por la identidad racial.

El autor inicia en el siglo XIX un largo camino que llega hasta nuestro tiempo e ilustra de manera coherente el desarrollo de las luchas afroreparativas en Estados Unidos, hasta ingresar en las afrolatinidades y las afroreparaciones. Aunque existen testimonios de reclamos ante las autoridades imperiales y posteriormente ante las autoridades de las nuevas repúblicas de América Latina, estos no se registran de la misma manera que en Estados Unidos, ya que las formas de dominación racial tienen diferentes raíces en esas dos regiones.

Las movilizaciones latinoamericanas recientes son ubicadas por Lao-Montes en la década del setenta, con el Encuentro Pan-Africano celebrado en 1977 en Cali (Colombia), y en la década del ochenta con el cambio de patrón de dominación y el surgimiento de nuevos movimientos, y luego desde comienzos de la década del noventa hasta 2001, con la conferencia mundial contra el racismo de Durban. En Colombia ubica la Constitución de 1991 y la ley 70 de 1993 como escenarios en los que se discutieron dichas problemáticas, aunque destaca las limitaciones de estos procesos. Entiende que hay formas variadas de acercarse a la problemática y diferentes formas de actuar, pero que todas pueden aportar en términos generales a llenar los escenarios de debate. En conclusión afirma que consensuar sobre las afroreparaciones no es sencillo, ya éstas involucran múltiples variables, lo que genera interrogantes filosóficos, debates políticos y desafíos prácticos. Sin embargo, en términos concretos, las afroreparaciones pueden verse como un modo de formular demandas inmediatas contra la desigualdad social y la discriminación racial, pero también como una forma de confrontar al Estado y *hacer implosionar* el sistema.

Ecuador es el espacio en el cual el intelectual activista de gran proyección Jhon Antón Sánchez ubica su importante aporte a este libro. En su artículo “afroecuatorianos: Reparaciones y Acciones Afirmativas”, éste afirma que las reparaciones son centrales para el movimiento social afroecuatoriano y que se expresan por medio de acciones afirmativas con el objetivo de superar las desigualdades históricas que son producto de la esclavitud y que profundizó el racismo estructural, impidiéndoles a los afroecuatorianos vivir plenamente la condición ciudadana.

Argumenta que las reparaciones tomaron relevancia y se insertaron en el campo del derecho internacional a partir de la III Cumbre Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y Otras Formas de Intolerancia celebrada por Naciones Unidas en Durban (Sudáfrica) en 2001, donde se

hizo evidente que la pobreza y la desigualdad de los afrodescendientes son producto de la exclusión social, el racismo, la discriminación racial y la negación de su identidad étnica y racial. Por lo tanto, la reparación debe entenderse como compensación económica, garantía de derechos sociales, económicos y culturales y participación amplia y efectiva lograda por medio de todas las medidas necesarias de asegurar la plena ciudadanía. Para que este proceso pueda darse es necesario hacer una lectura crítica e histórica, primero, de la esclavitud y, posteriormente, de las formas como se les ha negado a los afrodescendientes la posibilidad de ejercer y vivir plenamente su ciudadanía en condiciones de igualdad.

En concordancia con este propósito, Sánchez explica las razones por las cuales los afroecuatorianos deben ser reparados. Y se sitúa en diferentes planos: por un lado presenta las formas en que la negación, el racismo y la exclusión social han operado como formas de dominación y explotación que han llevado a condiciones inferiores a los afroecuatorianos; por el otro aborda los aportes que estos han hecho a la construcción de la nación ecuatoriana en diferentes escenarios. Concluye que dichas condiciones de desigualdad y exclusión sociorracial han ido insertándose en la sociedad civil, que ha tomado conciencia de la problemática, lo que hace pensar que la movilización ciudadana puede ser una estrategia pertinente de reivindicación de los derechos sociales, económicos, culturales y colectivos, más aún después del mandato constitucional ecuatoriano de 1998.

Al final, el autor se pregunta: ¿qué reparar a los afroecuatorianos? Primero advierte que las acciones de reparación no pueden tomarse como sinónimos de remediación, compensación o pago, sino que debe buscarse la transformación de la estructura social, de sus representaciones, instituciones, códigos y mentalidades. Para esto se ubica en un doble escenario. El primero es el campo de las reparaciones de tipo global que buscan la transformación de la cultura política tradicional y la descolonización de la sociedad por medio de la *desalienación* de todos los sujetos y de la ampliación del concepto de *ciudadanía* no sólo para que se pueda hacer efectivo el reconocimiento del pueblo afroecuatoriano en la construcción de la nación sino también para que éste pueda beneficiarse realmente de su aporte. El segundo escenario es el de las acciones afirmativas, a las que menciona en consonancia con las Metas del Desarrollo del Milenio de Naciones Unidas: Acciones Afirmativas en los campos de la educación, el empleo y la productividad, la salud, la cultura y la interculturalidad, lo jurídico y el presupuesto público.

Concluye que dicho proyecto no podrá consolidarse si el pueblo afroecuatoriano mismo no asume su organización, se moviliza y reivindica, mediante acciones colectivas, la aplicación y garantía de sus derechos.

El debate sobre la situación colombiana en este campo lo inaugura con fuerza el etnohistoriador Óscar Almarino García, quien en su texto “Reparaciones contemporáneas. De la Memoria de la Esclavitud al cuestionamiento de la exclusión social y el racismo” pone en juego conceptos, formas y estrategias aplicables a las reparaciones y a las acciones afirmativas. Acude en su argumentación al escenario internacional, destacando las declaraciones de los pueblos afrodescendientes, quienes han adoptado las nociones de *Reparación histórica* y *Acción Afirmativa* como figuras para la reivindicación: algo novedoso, pues hace ocho o diez años habrían sido difíciles de encontrar en el contexto latinoamericano. Sin embargo, observa, son tan novedosas como problemáticas, ya que no hacen parte de la tradición de lucha contra el racismo en Colombia ni del acervo construido por la academia nacional. Además son polémicas y difíciles de encuadrar como modelo que se ocupe de los problemas de identidad y etnicidad o como parte de una visión política que propenda a la ampliación de la democracia y el empoderamiento de los sectores subalternos.

Su afirmación lo lleva a dialogar sobre conceptos y estrategias referentes a las Reparaciones y a las Acciones Afirmativas. Nota entonces que ambas adoptan significados que no permiten un consenso tácito, menos aún al hablar de las estrategias para lograrlas. Aun así define la noción de *Reparación* como las medidas tomadas para corregir errores pasados que pueden o no catalogarse como violaciones a los derechos humanos o como ofensas criminales y que pueden implicar un resarcimiento colectivo o individual según el caso. Entre las estrategias incluye la compensación y la rehabilitación como tipos de reparación de orden individual, colectivo, financiero, no financiero, conmemorativo o de reforma. El elemento transversal de las *Reparaciones negras* tiene como telón de fondo no un posconflicto sino una situación de larga duración histórica.

Las acciones afirmativas, al igual que las reparaciones, no son fáciles de definir unívocamente pero se pueden entender como pasos positivos para el incremento de representación de las minorías excluidas por razones diferentes en las áreas de empleo, educación y negocios. Afirma el autor que, tanto para las reparaciones como para las acciones afirmativas, se pueden identificar elementos comunes a los frentes de acción y análisis de la problemática, lo que denomina *ideas fuerza* que, si bien no se busca *esencializarlas*, pueden servir como tipología de entendimiento de discursos comunes. Dicho sustrato puede darlo la *historia*

en su doble significado de “lo que ocurrió” y “lo que se interpreta”. Esto permite desentrañar un proceso múltiple a lo largo del tiempo y en diversas pero a la vez vinculadas geografías que creó, articuló y transformó fenómenos económicos y culturales como la trata negrera, los esclavismos regionales, la resistencia, la oposición y la negación, la discriminación y la valoración negativa, la segregación en contextos específicos y la desterritorialización y el etnocidio, entre otros. La importancia de la historia es no sólo que sirve como una posibilidad común de trabajo sino también que genera ideas en torno a estrategias de acción y a su viabilidad. El autor relaciona sus argumentos con la experiencia norteamericana y aporta algunos ejemplos vividos en el campo jurídico y que terminaron por ventilar historias invisibilizadas.

En Colombia existe una clara relación entre la pobreza y la condición étnica, además de que se evidencian casos graves de racismo y exclusión que corroboran las cifras y que hacen tangibles los hechos. Ante esto surge la pregunta: ¿por dónde empezar realmente? Almario entiende que, por un lado, el movimiento étnico-territorial vive una situación de incertidumbre, pues no ha logrado superar su fragmentación característica ni convertirla en fortaleza y que, por otro, los sectores académicos interesados en este proceso carecen de una postura definida en relación con unidades de análisis y pertinencia, solidaridad con el movimiento étnico y capacidad crítica. Señala que es importante que quienes recorren el camino de la reparación inserten el sustrato de la historia en los discursos y las estrategias proafrocolombianas. Su propuesta se encamina a implementar una estrategia que combine métodos y propuestas de la Historia, la Antropología y otras disciplinas de las ciencias sociales y humanas. Propone iniciar un programa investigativo de largo alcance sobre la Memoria de la Esclavitud, conformado por miembros de las comunidades negras académicas y no académicas y por otros profesionales de la Ciencias Sociales y Humanas, adoptando el diálogo de saberes como ejercicio de trabajo horizontal con el objeto de señalar tanto evidencias como relaciones entre problemas históricos y contemporáneos.

Finalmente nos invita a impulsar Acciones Afirmativas que ayuden a compensar opresiones pasadas y sus efectos presentes para posibilitar un mejor futuro tanto para los grupos excluidos como para la sociedad en general. Por lo mismo entiende que la discusión apenas comienza y que se convierte en un reto que debe ser asumido por diferentes sectores para consolidar propuestas y acciones.

Esta sección se cierra con un texto polémico de la trabajadora social Claudia Mosquera Rosero-Labbé, intelectual activista, quien, en su artículo “Reparaciones para negros, afrocolombianos y raizales como rescatados de la trata negrera

transatlántica y desterrados de la guerra en Colombia”, hace un llamado a pensarse desde la subalternidad para desde allí hablar, que es lo que ella hace. La entrada del artículo es un fino análisis de la manera como se ha implementado el multiculturalismo colombiano. Deja entrever que la “acomodación de las diferencias” no puede ser algo que *deshistorice* el origen de las diferencias, en especial la diferencia étnico-racial negra. Posteriormente argumenta la importancia del debate sobre las Memorias de la Esclavitud y la Justicia Reparativa para negros, afrocolombianos y raizales, debate que emerge con la Conferencia de Durban (2001). La *racialización* de la gente negra a través de la trata negrera transatlántica perpetrada por la institución económica de la esclavitud; la *racialización de la geografía nacional*, que les asignó un lugar periférico a las gentes negras dentro del proyecto republicano, y la *violencia epistémica* por la que, no habiéndose siquiera valorado los saberes que trajeron los esclavizados y que aportaron para construir este país, también se les ha negado de manera masiva a sus descendientes el ingreso al saber académico: estas tres razones deben ser argumentos que justifiquen de manera ética e histórica la implementación de Acciones Afirmativas en el país.

Posteriormente, Mosquera Rosero muestra que, en Colombia, la guerra que se desarrolla en los territorios colectivos de las comunidades negras del Pacífico y en otros espacios geográficos de mayorías negras –por ejemplo, en la región de los Montes de María– hace que el debate sobre las reparaciones se entronque entre su dimensión histórica y su dimensión contemporánea por medio de la Ley de Justicia y Paz. Al final propone una pequeña práctica para *los negros de todos los colores* que conforman la diáspora de los descendientes de los esclavizados traídos a Colombia en el curso de la trata negrera transatlántica.

* * *

La segunda sección la hemos titulado *Deconstrucción de la narrativa del Estado-Nación desde las memorias de la esclavitud y el discurso de la república*. La abre el historiador estadounidense Kris Lane, quien en su artículo “El Dorado negro o el verdadero peso del oro neogranadino en la Colonia” parte de datos empíricos con el objeto de hacer visible una *Memoria olvidada* y con la intención de plantear un tema vital a la hora de reclamar reparaciones: la gran contribución económica de la población negra a la República de Colombia al sostener y abastecer, primero al imperio español, y después a la nación colombiana por medio de la explotación minera, que dejó no sólo un vasto cúmulo de ganancias para los detentadores del poder y la riqueza sino también un alto costo en vidas humanas, trocadas por el oro que enriqueció a las élites del país.

Lane nos ubica en una perspectiva importante para entender la importancia de las reparaciones. Afirma que en el Nuevo Reino de Granada la producción de oro ya era importante al menos una generación antes de 1576. Para la Corona española, los dos pilares del sistema imperial fueron el envío de esclavizados africanos a las minas y el flujo de metales preciosos hacia la metrópoli. En el siglo XVII las fronteras mineras seguían expandiéndose y en el siglo XVIII la producción, hecha por los esclavizados –de los cuales 90% habían nacido en África o eran de clara ascendencia africana– alcanzaba al menos un millón de pesos de oro al año.

El aporte afro no sólo fue en términos de fuerza de trabajo sino también en lo referente a la técnica minera. Se encuentran huellas de la iniciativa africana para la explotación de minas de oro por todas partes del país, seguramente relacionadas con las minas de Bambuk y Buré, con las de la actual Ghana y con las zonas auríferas del Congo. Gran parte de los españoles llegados al Nuevo Reino de Granada no tenía experiencia alguna en minería.

El artículo de Lane nos revela situaciones silenciadas en la historia oficial. En una perspectiva de género, la minería involucraba a todos los miembros de la familia –hombres, mujeres y niños–, de igual forma como se explotaban las minas en algunos lugares del África del oeste. En términos de la salud, los esclavizados desarrollaron técnicas para la curación de picaduras de víboras y muchas otras enfermedades, no sólo observando a los chamanes indígenas sino también experimentando por su cuenta con base en lo que les mostraba la realidad misma. Las mujeres desempeñaron un papel importante en la minería, porque aportaron no sólo su vida misma sino también útiles conocimientos referentes a la técnica de producción del oro.

Al contrario de lo que afirman otros historiadores nacionales y extranjeros, la sobreexplotación fue evidente. Los esclavizados trabajaban más de lo normal para que sus amos prosperaran –por ejemplo, con luz de velas cuando terminaba el tiempo acostumbrado diurno de trabajo–. Entre tanto, sus amos festejaban las modas europeas en sus casas de Cali, Popayán, Cartagena y Bogotá. En definitiva, la supervivencia bajo el régimen colonial fue un desafío enorme no sólo por las humillaciones y los duros trabajos sino también por los horrores de la tortura y los crímenes que se cometían durante el desarrollo de la institución de la esclavitud.

Concluye el autor que es necesario abrir espacios para desentrañar las diferentes formas de explotación y visibilizar el aporte de los negros descendientes

de africanos a la construcción de la actual República de Colombia, no como un relato histórico sino como un escenario para dimensionar las reparaciones. Cree que es necesario divulgar lo que en los documentos históricos y en la tradición oral ya es evidente pero que las ciencias sociales, humanas e históricas han hecho a un lado, seguramente porque son datos que podrían tener el efecto de invertir completamente los conceptos más arraigados de la modernidad.

A continuación, la joven antropóloga Natalia Guevara nos trae al siglo XXI y toma a San Andrés Isla para hablar de la Memoria. Su texto “San Andrés Isla. Memorias de la colombianización y reparaciones”, muestra bien la conflictiva relación que mantienen los isleños con la Colombia continental. Desde allí también ubica el debate acerca de las reparaciones. El artículo aborda el proceso de nacionalización de la isla de San Andrés para mostrar el uso actual de la Memoria como testimonio de la violencia con la cual el Estado colombiano impuso su presencia allí desconociendo las particularidades históricas, religiosas y lingüística del archipiélago. Esta Memoria ultrajada sirve como herramienta política en la defensa de la autodeterminación en San Andrés.

La autora identifica en los términos *nacionalización* y *colombianización* el proceso mediante el cual el Estado colombiano ha puesto en marcha diversos mecanismos orientados a una integración cultural, económica y política del archipiélago con la nación colombiana. Plantea que dichos mecanismos, al ignorar las particularidades culturales e históricas de la gente isleña y al agredir espacios tradicionales como la escuela, la iglesia y las actividades tradicionales de subsistencia, han dejado una impronta en la Memoria de los sanandresanos que, lejos de victimizarlos, los ha provisto de una herramienta de carácter político para las reivindicaciones del movimiento raizal.

En este sentido, la Memoria es tomada según su carácter dinámico, desde el cual los grupos humanos reinterpretan los acontecimientos produciendo narrativas dinámicas que se transforman. Natalia Guevara señala que, desde las dimensiones que involucran la memoria colectiva, es posible afirmar que los procesos de rememoración y olvido siempre adquieren un carácter político. Para explicar esto comienza mostrando cómo, bajo los preceptos de la Constitución de 1886, que identificaba lo colombiano con el catolicismo y la lengua española, las políticas integracionistas empezaron a ser ejercidas en dos espacios fundamentales de la vida social: la escuela y la iglesia. Se refiere a dos momentos fundamentales de ese proceso de nacionalización: la censura de la lengua inglesa y del *creole* (criollo) y de la religión bautista en 1920, y la política económica que declaró *puerto libre* a la isla. La autora inscribe los efectos de esta

colombianización en lo que el historiador Francisco Ortega denomina un *trauma cultural* o una *crisis de significación*.

Frente a esto resalta el hecho que la resistencia por parte de los isleños tuvo lugar desde los comienzos del proceso de nacionalización, personificada en primer lugar en los pastores bautistas e impulsada, en general, por la organización de movimientos que promueven la autodeterminación de la gente raizal y la defensa de la cultura y la identidad isleñas como única salida por la dignificación que, como lo señala el texto, da cuenta de una Memoria ligada al Caribe occidental anglófono. Asumiendo la Memoria como un proceso de negociación y tomando el caso de las narrativas de la Memoria isleña, que enfatizan episodios reveladores de las desventuras de la relación con el Estado colombiano y la pertenencia y el arraigo a la isla, la autora explica que dichas narrativas se convierten en los argumentos de los activistas del movimiento raizal. Así, la aniquilación de la diferencia es concebida como un crimen peor que el asesinato, en el que la colombianización vulnera de manera violenta el orden social isleño. La memoria del ultraje que trajo consigo la colombianización del archipiélago se presenta entonces como un instrumento para argumentar la soberanía de la gente raizal y justificar así la urgencia de la autodeterminación y la reparación. La activación de la memoria muestra en ocasiones una sentida necesidad de reivindicación.

Con esto, Guevara concluye que en el caso de San Andrés la Reparación debe comenzar por la reversión de los mecanismos de nacionalización empleados para integrar a la gente isleña a la nación, de modo que se hace necesario formular verdaderas estrategias de reparación en lo que respecta a la economía y al manejo del medio ambiente, la educación y la política. En cuanto a lo primero considera apremiante la necesidad de plantear alternativas económicas incluyentes de todos los sectores afectados por el desempleo creciente y que además sean menos agresivas con el medio ambiente. Frente al desconocimiento de la realidad sociolingüística en el ámbito educativo considera urgente la puesta en marcha de un plan educativo incluyente con la lengua criolla en el ámbito escolar, pero que simultáneamente fortalezca el aprendizaje del inglés y el español. En el ámbito político resalta el avance que se consiguió con la ley 47 de 1993, que formula un régimen especial para las islas, encaminado a la preservación de la identidad cultural raizal, y que reglamenta la autonomía política, fiscal y administrativa del archipiélago. En últimas sostiene que el proceso de reparación de San Andrés debe ser incluyente con los diversos sectores de la población actual de la isla mediante la puesta en común de diversos saberes en

torno a la búsqueda de modelos alternativos de desarrollo, que propugnen el mejoramiento de la calidad de vida de los isleños.

Otra joven antropóloga y politóloga, Camila Rivera González, con la osadía privativa de la juventud nos invita como reza el título de su artículo, a “mirar hacia adentro para Reparar las Memorias en Providencia y Santa Catalina”. Para ella, uno de los problemas graves que viven Providencia y Santa Catalina es la búsqueda de una única identidad étnica que les permita insertarse en el Estado en el contexto de la puesta en marcha del concepto de multiculturalidad evocado por la Constitución colombiana de 1991.

Al intentar consolidar un tipo homogéneo de identidad, los habitantes de Providencia y Santa Catalina han generado tensiones, rupturas, heridas y cicatrices, ya que en esta búsqueda se ponen en juego las diferentes Memorias que buscan ser reivindicadas por los diferentes grupos sociales que conforman la isla. Según la autora se presentan dos problemas. El primero es el claro juego de poder y control social que revelan la presentación de imágenes *esencializantes* de la otredad y la naturalización de la ancestralidad por parte del Estado para desdibujar la identidad real, la otredad histórica, política, social y económica. Esta vía es una forma en que el Estado ejerce la soberanía, ya no por medio de la asimilación cultural prevista por la Constitución de 1886 sino por medio de una *integración* que persigue nuevos aliados.

El segundo problema son los conflictos derivados de las diferentes memorias isleñas que han abierto heridas y rasgados cicatrices, manifestándose en discriminación racial y exclusión social dentro de los mismos grupos sociales que conforman la isla. Como resultado aparece ante los ojos del analista social una sociedad con hondas fracturas sociorraciales que se expresan en agrias disputas por imponer las diferentes formas de autopercepción y las diversas narrativas étnico-raciales y sociales.

Para abordar estas tensiones, Rivera se ubica en el reconocimiento de las Memorias del Caribe insular colombiano, donde reconoce al menos tres presencias fuertes –la europea, la africana y la americana– y unas menos fuertes –la india, la china y la libanesa–. Al poner de manifiesto las luchas por el empoderamiento de las memorias afirma que se está lejos de consensuar el mando hegemónico de algunas de ellas, debido a la apropiación de su pasado colonial y al discurso racista y fragmentador de la Constitución de 1886. Argumenta esto haciendo una amena remembranza de ciertas construcciones históricas que rondan en la isla y en las cuales se narran hechos fundacionales, pasados

georreferenciados y relaciones míticas y reales con pasados de un lugar y otro de la geopolítica mundial.

Finalmente, la autora nos lleva a reflexionar sobre dichos problemas. Nos dice que la reparación no puede entenderse sólo como una interlocución con el Estado sino que también debe verse como un diálogo entre los propios *paisanos* en el que, aparte de vivir un proceso de justicia reparativa en términos legales, se lleve a cabo un proceso de perdón entre los mismos isleños.

Pero la gerencia de la diferencia es compleja, porque se necesita enmendar las justicias culturales y simbólicas, además de traer a escena la redistribución económica para responder a las injusticias sociales, políticas y de clase. Igualmente es preciso tener la capacidad de buscar salidas para afrontar las luchas de élites, dirigencias, empresarios y gentes del común por imponer sus narrativas obedeciendo a sus intereses particulares para legitimar el poder que tienen o desean obtener.

Concluye Rivera que la sociedad de Providencia y Santa Catalina está abierta a los procesos de *creolización* de las diversas presencias socioculturales que allí se encuentran y que allí convergen diferentes elementos que la hacen un espacio dinámico y conflictivo que debe pensarse a sí mismo en otros marcos. También afirma que la puesta en marcha del multiculturalismo del Estado no ha logrado integrar a las comunidades sino que, por el contrario, ha avivado las tensiones. En consecuencia propone que Providencia no insista en la propuesta multicultural que ha planteado el Estado y opina que el Estado debe replantearse su proyecto político de reconocimiento valorativo de la especificidad y orientarlo hacia propuestas concretas que superen las desigualdades económicas, sociales, económicas y políticas.

Alejandro Camargo es otro de los jóvenes antropólogos que atendieron con ánimo la invitación a participar en esta discusión. Para ello visibiliza en su artículo “los Afrouresanos. Historia de un palenque: el devenir de un pueblo” a los habitantes de Uré, palenque que les ha pasado casi desapercibido a los antropólogos, geógrafos, sociólogos e historiadores. Quizá la hegemonía de un palenque cercano –nos referimos a San Basilio de Palenque– sea una explicación inicial de esta omisión (Mosquera 2006). Camargo ilustra la forma en que históricamente las comunidades afrocolombianas –en este caso, la gente de Uré– han resistido la dominación política y cultural de Occidente. Es este, pues, un trabajo que, por medio del reconocimiento de la historia de Uré, pretende ampliar el entendimiento de la historia de los cimarrones y palenques del Caribe colombiano.

Motivado por su interés en conocer sobre el terreno la crisis pesquera que enfrentaban los campesinos de la región del río San Jorge y la forma como la manejaban, el autor empezó a dimensionar en la geografía humana de la zona a la gente de Uré, de cuyas características –con sus continuidades y discontinuidades– logró adquirir una visión general gracias a lo registrado en diferentes textos. En este sentido, lo que su artículo presenta es un panorama documental que da cuenta de esta población. Así aprendemos que Uré es un corregimiento del municipio de Montelíbano, al sur de Córdoba. Los documentos disponibles indican que el palenque de Uré se formó en 1598 y que su población guarda gran vínculo con los negros de África esclavizados en América. El autor señala que después de tantos años Uré se mantiene como comunidad gracias a la misma cohesión que permitió el surgimiento de una religiosidad con características propias que conjuga elementos cristianos con formas propias de los pueblos descendientes de los africanos esclavizados. Existe un componente corporal y musical en sus rituales que, junto a las oraciones, conforman un todo litúrgico particular. El santo como figura religiosa ha adquirido características propias y el proceso de evangelización trajo consigo otro de aculturación: las estructuras de la mentalidad mágica africana permanecieron, ya que en lugar de desaparecer, se sincretizaron con la nueva religión.

Esto muestra que los afrouresanos utilizaron su cuerpo y sus deidades, escondidas detrás de los santos, para resistir la imposición ideológica de Occidente, estableciendo una estrecha relación entre cuerpo, religiosidad y resistencia. La figura del diablo, por ejemplo, se presenta como un claro ejemplo de esto, ya que, gracias a que en las religiones africanas no existe el concepto de mal puro, estos pobladores pudieron hacer de él un aliado y protector y utilizarlo como mecanismo de resistencia.

Arguye también Camargo que, aunque el contexto en que se desarrollan los uresanos ha cambiado –en parte por la fiebre del níquel–, estos siguen generando estrategias de cohesión cultural gracias a las cuales han desarrollado procesos de reivindicación de sus derechos a la luz de la Constitución de 1991, que, como sabemos, reconoce a los negros y afrocolombianos como etnia y que los convierte en sujetos de derechos colectivos. La comunidad inició así un proceso de titulación colectiva territorial y cultural ante el Estado.

El autor termina su trabajo observando que el reconocimiento de los derechos de los afrodescendientes no sólo consiste en la adjudicación de un territorio sino también en su visibilización como cultura, como pueblo, como etnia y

como protagonistas de la historia de Colombia y de los afrodescendientes de la diáspora, y el caso de Uré sirve a tal propósito como ejemplo para otros pueblos.

La historiadora Clara Inés Guerrero comparte con los lectores su pasión intelectual por las “Memorias palenqueras de la libertad” en su artículo así titulado. Quisimos que ella nos acompañara en este proyecto editorial porque consideramos que, pese a la enorme importancia de su trabajo, el campo de los estudios afrocolombianos ha exaltado poco su valiosa contribución. San Basilio de Palenque fue declarado por la Unesco en 2005 Obra Maestra y Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad, lo que lo convirtió en un *lugar de memoria colectiva* tanto para los negros, afrocolombianos y raizales como para todos aquellos pueblos que conforman la diáspora africana en el mundo. San Basilio de Palenque está ahora al lado de *Haití, la cimarrona*, la primera república negra constituida en el mundo y el primer Estado negro independiente formado en América Latina y el Caribe. Haití el único pueblo de pintores, como dijo en una oportunidad André Malraux en su reminiscencia de la insurrección de esclavizados ocurrida en 1791.

Consideramos que, viniendo de un organismo supranacional que impacta las representaciones sociales que *invisibilizan* el legado africano en el país, dicha designación puede verse como una reparación simbólica que lo ubica con legitimidad en la lucha por un lugar en la narrativa de la constitución de la nación, al lado de los demás grupos étnico-raciales que la conforman. Este reconocimiento internacional es un paso importante porque es un antídoto contra los procesos de olvido de la esclavización y de sus secuelas en la vida contemporánea de los descendientes de esclavizados.

El artículo de Guerrero nos acerca a la historia de la resistencia de los pobladores del Palenque de San Basilio, primero como *cimarrones* y luego establecidos en territorios cuya autonomía siempre lucharon por mantener, aun antes de la República. El *cimarronaje* aparece con los primeros africanos esclavizados llegados a América; luego se da la construcción de palenques como una respuesta organizada al sistema esclavista. Esto hace afirmar a la autora que por entonces existían dos tipos de sociedades: la colonial y la de la *marginalidad del poder* –las de los palenques, las rochelas, refugios rebeldes de la sociedad no oficial–.

Esta división conduce a la construcción de hechos y mitos fundacionales de la memoria histórica de Palenque, reproducida fundamentalmente por la historia oral, proponiendo pasados comunes, mecanismos de integración, futuros conexos y coherentes de sus procesos de larga duración, entendidos como unidad de vida por la autonomía y la libertad. Por ello la autora nos planteará la

pregunta por el Estado actual y las políticas de reconocimiento de un pueblo que por su construcción histórica debería reconocerse realmente como autónomo y libertario.

Los cimarrones son los guerreros y los palenqueros son los creadores de un espacio para la defensa de un territorio de libertad y paz; del cimarrón viene el palenquero. La historiadora nos cuenta los procesos de construcción del territorio de Palenque, que surgió a medida que se fueron abriendo los terrenos y sus habitantes se fueron asentando para sembrar y fundar familias. Tal asentamiento encontró la oposición de la Corona española, que trató de impedirlo para evitar que la rebelión se generalizara y eludir otra crisis esclavista. Por su parte, los cimarrones buscaron defender y mantener vivo el palenque; y esa fue la concreción del Palenque de San Basilio.

La estructuración de la vida social de Palenque tuvo características especiales, como el hecho de que los amos no podían reclamar a los hijos nacidos y criados en el territorio, lo que permitiría la permanencia y, sobre todo, la consolidación de una propuesta de sociedad en el exterior del poder establecido. Por supuesto, el sostenimiento y la permanencia fueron posibles tanto por las condiciones geográficas del territorio como por la decidida resistencia de sus habitantes.

La firme resistencia llevó a sucesivos pactos de paz con la Corona desde el primer momento del siglo XVII hasta el siglo XVIII. En ellos los cimarrones exigían el reconocimiento de su libertad, la demarcación de su territorio, el derecho a usarlo productivamente, un tratamiento jurídico y fiscal igual al recibido por la población libre y autonomía de gobierno. Sin embargo, la guerra y los pactos marcaron la historia en doble vía: la Corona no aceptaba dichas pretensiones y los cimarrones no transigían. Las luchas aparecen en la memoria colectiva y los hechos fundacionales rememoran al imprescindible héroe Benkos, a la mítica María Lucrecia y la imagen trascendente de Catalina Luango. Las memorias suenan a resistencia, como a la mediación con los muertos, los ancestros, los familiares muertos. La autora nos invita a transitar por los hechos e historias comunes que hicieron posible el establecimiento geográfico y jurídico del Palenque de San Basilio, al menos hasta el siglo XIX, cuando desaparecen las menciones orales y escritas.

Guerrero concluye con varias reflexiones sobre la vida palenquera y sus formas de organización, ejemplo de resistencia, autonomía y libertad que debería explorarse, estudiarse y comprenderse como modelo de sociedad armónica y solidaria, dotada de cualidades humanas ya casi en desuso.

En su artículo “los afronortecaucanos: de la autonomía a la miseria. ¿Un caso de doble reparación?”, el conocido antropólogo Alexis Carabalí Angola nos lleva a otro contexto de gran significación para los negros y afrocolombianos: se trata del norte del Cauca, tierras ocupadas tradicionalmente por las comunidades negras y que tienen como particularidad histórica su convivencia con las haciendas ganaderas y azucareras y su demanda para la explotación agrícola, que ha dado lugar allí a un segundo destierro de los afro –pues, como se sabe, el primero fue la trata negra transatlántica–.

El autor nos ubica en la época de la abolición de la Esclavitud, después de la Independencia. Dicha abolición sacó a la fuerza de las haciendas a los afronortecaucanos por medio de lo que se denominó *Ley de Perreo*, que rompió sus relaciones básicas de vida. Al ser expulsados del sistema social tradicional quedaban en medio de una gran confusión, ya que no poseían nada más que a sí mismos ni tenían otra cosa que hacer sino acogerse al antiguo sistema. Una vez publicada la ley que abolía la esclavitud se permitía que al afro que fuera descubierto sin desempeñar ningún oficio se lo sometiera nuevamente a trabajos de esclavitud. Era una estrategia de tira y afloja que siempre enrubaba a los afro por el camino de la dominación y explotación.

Otra estrategia aplicada por los hacendados fue facilitarles a los afro la compra de tierras colectivas aledañas a sus haciendas para tomar de nuevo su fuerza de trabajo. La relación con la hacienda constituyó un importante espacio de construcción y consolidación de vida social que vivieron varias generaciones.

Durante las décadas comprendidas entre finales de los años cuarenta y los años sesenta, a los afronortecaucanos les fue arrebatada la tierra por los terratenientes, muchas veces con la complicidad del Estado, todo en el marco histórico del periodo denominado en Colombia *la Violencia*. Este proceso se llevó a cabo por medio de la intimidación, el asesinato y prácticas generales de agresión a la población afronortecaucana y a sus principales líderes. El resultado: la destrucción sistemática de su forma de vida y el empeoramiento de sus condiciones de existencia social e individual.

A pesar de estos graves acontecimientos, nos dice Carabalí, existe una frustración mayor. Las esperanzas cifradas en la Constitución de 1991 se desmoronan frente a la ley 70 de 1993, que no reconoce la región geográfica señalada como de propiedad de las comunidades negras, omisión que resulta fatal no solamente porque dicha región es un asentamiento histórico sino también por-

que su adquisición ocurrió por medio de la compra colectiva efectuada por las comunidades negras.

Este proceso es entendido por el autor como un segundo proceso de destierro, impulsado por instancias políticas nacionales y concepciones de desarrollo marcadas por categorías sociorraciales heredadas de la colonia. En este punto se plantea Carabalí la necesidad de una *doble reparación* para los afronortecaucanos. Y concluye que esta doble reparación es una posibilidad para la sociedad colombiana de resarcirlos por las injusticias cometidas contra ellos y de construir una vida más digna para todos.

Otro joven antropólogo, Luís Alfonso Ramírez Vidal, centra el análisis en el impacto que ha causado la palma africana en el Pacífico sur de Colombia en la comunidad de Candelilla, en la biodiversidad y en las costumbres humanas ligadas a la tierra. Y al final de su artículo “Afrorreparaciones en tierras de comunidades negras: Vuelta de Candelilla, Tumaco” presenta propuestas para abrir caminos de reparación en las zonas impactadas. Comienza por describir su llegada a la zona en donde desarrollará sus reflexiones y se interna en una presentación histórica de la presencia de la palma africana en Colombia, orientada al principio por el ICA.

La presencia de este cultivo generó imaginarios de progreso entre la población, que poco a poco fue vendiéndoles sus tierras a grandes empresarios. Estas personas se fueron sometiendo al trabajo en las plantaciones de palma africana y fueron abandonando las labores agrícolas primarias de subsistencia. Esto fue creando dependencia económica y generando una especie de “deforestación cultural” que fue haciéndoles perder su memoria colectiva y sus tradiciones, pues su construcción colectiva dependía de la tierra y de las relaciones que se establecen con ella en los campos de la medicina, lo económico, lo social, lo político y la seguridad alimentaria.

Este fenómeno social fue transformado el modo de vida y abriéndole paso a un tipo de sociedad marcada por el abandono de sus costumbres y por la inserción de la palma africana en las plantaciones. Esta transformación genera daños en lo económico, porque crea dependencia del nuevo renglón económico, y en el patrimonio cultural, porque la comunidad es conducida a olvidar para reelaborarse en una nueva dinámica económica, social y cultural. Para evitarlos, el autor propone recomponer espacios y discursos por medio de tertulias guiadas por las gentes de mayor edad para recuperar la memoria colectiva, recordar los productos que se sembraban en la zona y que implicaban la unidad

cultural de la comunidad y, en consecuencia, volver a la siembra de esos productos, cuidando la fauna y flora con el objeto de proteger la biodiversidad y acabar con el monocultivo de la palma africana, innegable forma de control social, desarrollando asimismo jornadas de salud para controlar las enfermedades parasitarias que han aparecido en ese contexto. En este sentido, Ramírez afirma que si el cultivo y el desarrollo del negocio de la palma africana han generado escenarios nuevos y nocivos para la población, es necesario abordar formas de reparación para conservar la cultura afrotumaqueña y preservar el medio ambiente de la zona comprendida entre Tumaco y Pasto.

* * *

La tercera sección se titula *Reparaciones por el conflicto armado interno colombiano*. En ella, en primer lugar, en su artículo “desde adentro: aproximación a partir de las víctimas afrocolombianas al tema de Verdad, Justicia y Reparación”, el prometedor historiador palenquero Luis Gerardo Martínez Miranda toma el contexto del actual proceso de paz entre el gobierno nacional y los paramilitares, regulado por la Ley de Justicia y Paz, para narrar cómo las organizaciones afrocolombianas han dado respuesta a las condiciones y situaciones que han venido enmarcando el proceso esforzándose por presentar una propuesta en el campo de la verdad, la justicia y la reparación. Ello, en lo fundamental, porque los territorios ancestrales se han convertido en escenarios de una violencia política que desemboca en múltiples formas de violación de los derechos humanos, en especial del derecho a la vida, a la libertad y a la integridad personal.

En esta dirección, y con el apoyo de USAID-MSD, la Conferencia Nacional de Organizaciones Afrocolombianas (CNOA) adelantó el proyecto “construcción colectiva de una propuesta marco para el ejercicio de los derechos a la verdad, la justicia y la reparación desde las comunidades afrocolombianas”, que el autor toma como referente para aproximarse a los temas de verdad, justicia y reparación.

En vista de la condición de víctimas históricas de la discriminación racial y del actual conflicto armado de los afrodescendientes se hizo necesario implementar un proyecto para que las víctimas afrocolombianas hicieran su propia reflexión sobre cómo hacer justicia, esclarecer los hechos que vulneraron sus derechos fundamentales y plantear mecanismos de reparación del sufrimiento producido por las inclemencias de la guerra. Para ello, el proyecto se fijó como objetivo construir una propuesta marco de verdad, justicia y reparación mediante la implementación de un proceso de formación y concertación con la comunidad afrocolombiana de los municipios de Bojayá, Buenaventura y Tumaco.

Los resultados que arrojó el proyecto son interesantes, pero éste, ante todo, dejó una advertencia: aunque la mayoría de las víctimas del conflicto armado son afrocolombianas, no existen mecanismos que involucren a esta población en el debate de la Ley de Justicia y Paz o que siquiera la consulten al respecto.

En términos de búsqueda de verdad, los resultados demuestran que la impunidad es muy alta y que la agenda de desmovilización debe incluir el esclarecimiento de hechos violentos que vulneraron derechos. Las mismas personas y comunidades afectadas son las que deben estar en los escenarios descorriendo el velo de la historia. Sin embargo se advierte que la actual Ley de Justicia y Paz no les ofrece garantías a las personas o comunidades que aporten testimonios para el esclarecimiento de los hechos de barbarie sino que las convierte en objeto de represalias por parte de los mismos agresores originales.

En cuanto a la aplicación de justicia establecida en la Ley de Justicia y Paz, los afrodescendientes piden que se oriente teniendo en cuenta la aplicación de justicias alternativas como las aplicadas en las sociedades afrocolombianas. También afirman que el concepto de justicia debe ir ligado al de verdad, ya que no basta saber cuáles fueron los individuos o grupos que violaron derechos sino que es preciso conocer también el trasfondo de la situación y los autores intelectuales de los delitos. Y, por último, exigen la restitución de las comunidades afrocolombianas desplazadas a sus antiguas formas de vida.

En lo atinente a la reparación se formularon varias peticiones. La primera es la devolución de los muertos; la segunda, la posibilidad de volver a transitar libremente por los territorios ancestrales, además de la recuperación y el saneamiento de éstos; la tercera, de cariz político, que el gobierno les garantice el disfrute de los derechos consagrados para ellos en la Constitución política de 1991 y en la ley 70 de 1993 y, finalmente, la cuarta, la creación de un programa especial que atienda el problema de las violaciones de los derechos humanos en sus territorios.

El autor recurre además a los ejemplos de Comisiones de Reparación y Conciliación de diferentes países de América Latina, entre ellas la de Colombia, para presentar un contexto de sus necesidades, funciones y fallas. Por último pone de manifiesto el caso de la de Sudáfrica, donde, aunque se viven otras condiciones, una comisión de este tipo sirve para respaldar las propuestas locales.

Concluye Martínez que, como consolidación de la verdad, la justicia y la reparación, el Estado debe adoptar medidas para garantizar la vida y la segu-

ridad de las comunidades afrocolombianas.

Desde las ciencias de la comunicación, Aída Carolina Lancheros y Julián Andrés Rincón nos entregan una crónica, “Bojayá entre el miedo y los medios”, del enfrentamiento entre los frentes 5 y 57 del Bloque José María Córdoba de las Farc y el Bloque Élder Cárdenas de las Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá ocurrido el 2 de mayo de 2002 en Bojayá, municipio chocoano asentado a orillas del río Atrato. La historia se nos cuenta desde varios puntos de vista: el de Luis Eduardo Mosquera, habitante del pueblo; el del padre Antún Ramos, párroco del mismo, y el de los medios de comunicación y los diferentes periodistas que fueron en busca de la noticia.

Los autores contextualizan el hecho a partir de la entrada de las autodefensas a la región en 1996, aunque la presencia guerrillera allí se remonta a finales de los años ochenta, y la historia comienza con la toma simultánea de Vigía del Fuerte y Bojayá por parte de ésta. Señalan que, paradójicamente, el conflicto del Chocó se agudizó a raíz de la ley 70 de 1993, que les titulaba 3 millones de hectáreas a cerca de 32 mil familias afrocolombianas, por lo que en la zona imperaban la explotación irracional de los recursos naturales —entre ellos, la madera—, la corrupción de las entidades estatales y el sometimiento de las comunidades, a lo que se sumó la llegada de colonos paisas que convirtieron la selva del Chocó en zona ganadera.

Se destaca en el relato la *Declaratoria de Autonomía* hecha por los habitantes de Bojayá, que les exigía a los violentos respetar los lugares de habitación y encuentro de la población civil, ya que gran parte de la relevancia de este enfrentamiento radica en el hecho de que en él se atentó contra la iglesia San Pablo Apóstol, donde se encontraban refugiadas cerca de trescientas personas.

La historia presenta así, en cuanto a los medios de comunicación, por un lado, una guerra por entregas en la que fueron los relatos de los desplazados que llegaban a Quibdó lo que les permitió a los periodistas nacionales narrar la situación de Bojayá, y, por otro, el doble juego de la insurgencia con los periodistas, pues mientras amenazaba a los medios nacionales privilegiaba con su información a los internacionales con la idea de que ellos sí cuentan la realidad del conflicto colombiano. Y, desde el punto de vista de los habitantes, se trató de una experiencia de miedo, indignación y vacío.

Al respecto se resalta el vacío que significó para ellos obviar sus protocolos mortuorios, que tradicionalmente, para el caso de los niños, por ejemplo, consisten en una ceremonia tranquila que rememora la celebración que los negros

llegados de África hacían cuando uno de sus hijos moría porque se había salvado de la esclavitud. En esta crónica se muestra a través de la actuación del párroco, el padre Antún –quien a la par con sus labores sacerdotales participaba de las distintas ceremonias de los afrocolombianos–, que en Bojayá la Iglesia ha guardado cierto respeto por la cultura popular. Ya se ve esto cuando, años después, en conmemoración de los muertos y en acción de gracias por la recuperación del pueblo, además de orarles al Niño Jesús y a la Virgen María, él invoca la protección de Changó, dios de la guerra y la fecundidad.

Lancheros y Rincón destacan hechos como la catalogación de las Farc como terroristas ante la comunidad internacional, el incumplimiento estatal frente a la población damnificada y las condiciones de hambre y miseria aún inalteradas.

Queremos señalar aquí que, para hablar en este libro sobre esa masacre, también se invitó al Programa de Iniciativas Universitarias para la Paz y la Convivencia (PIUPC), de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Se les solicitó un artículo a las jóvenes investigadoras Constanza Millán y Belky Pulido, pero ellas, por razones ligadas a sus actividades académicas, no alcanzaron a redactarlo dentro del plazo que se les concedió. Estamos seguros de que la contribución del PIUPC habría ampliado nuestra visión de los impactos psicosociales de esta masacre en las gentes negras y en el tejido social de este municipio mártir.

En su artículo “¿conocimientos ancestrales amenazados y destierro perpetuo? La encrucijada de los afrocolombianos”, el sociólogo e historiador Santiago Arboleda Quiñonez, uno de los intelectuales afrocolombianos más importantes del país, propone bosquejar un esquema explicativo y reinterpretativo del proceso de destierro sistemático vivido por los afrocolombianos durante los siglos XIX y XX a través de una relectura de los hitos mediante los cuales el *proyecto eurocéntrico capitalista* se ha manifestado con mayor intensidad sobre ellos. De este modo busca cuestionar los conceptos nodales con los cuales se ha venido construyendo la teoría social y el modo como han sido elaboradas las distintas opciones cronológicas que enmarcan dichos fenómenos.

Preocupado por una reparación e indemnización de los afrocolombianos por la violenta desarticulación de sus sociedades y la pérdida de sus conocimientos ancestrales, el autor asume los siguientes interrogantes, originados en la cotidianidad misma de las comunidades rurales del Pacífico colombiano: ¿qué quieren de nosotros?, ¿hasta cuándo nos van a *corretear*?, ¿qué podemos hacer ahora?, ¿qué opciones de futuro tenemos o podemos construir? El trabajo enfatiza

el caso de la zona de los ríos Raposo y Mallorquín, en relación con la cual busca reflexionar sobre el efecto del desplazamiento forzado como totalidad histórica en los conocimientos tradicionales asociados al manejo de la biodiversidad y al proyecto etnoeducativo que allí se adelanta.

Comienza ubicando en la Ley de Abolición de la Esclavitud (1852) el primer hito de fuertes movimientos migratorios que facilitaron la recomposición familiar, social y cultural de estos grupos. Paralelamente a esto encuentra que el proyecto de *reconquista espiritual y cultural* del Estado implicó un profundo rediseño social subsecuente a la concentración estratégica de población en diferentes regiones de frontera. Otro hito que, según él, cumplió un papel fragmentador fue la guerra de los Mil Días. Arboleda señala por último la Violencia de 1948 como el momento desde el cual se hace notoria la conformación por parte de la población afrocolombiana de cinturones de miseria urbana.

En este marco, el autor pone en evidencia que nociones como *migración* y *desplazamiento* hacen parte de ese lenguaje de las ciencias sociales que se hace necesario reevaluar, ya que contribuye a invisibilizar las relaciones de poder que sustentan el estado de inferioridad que condiciona la vida de las poblaciones afrocolombianas. En este sentido explica que la noción de migración esconde y normaliza la tendencia –predominante en la economía capitalista– al empobrecimiento de vastos contingentes de población por la vía de la legalidad o la legalización de las expulsiones territoriales. Y que la noción de desplazamiento, por su parte, propia del lenguaje jurídico internacional de Derechos Humanos, cumple en el marco de las ciencias sociales una función homogeneizadora que oculta la diferencia colonial y resulta en una categoría político-económica asistencial transitoria.

Propone entonces los términos *destierro*, *desterrado* y *desarraigado* con el propósito de señalar una condición histórica de larga duración para los africanos y su diáspora. Es decir, plantea que en el camino de la reparación social de los afrocolombianos se hace necesario representar posibilidades de restauración epistémica, de modo que se reconozca que ha sido el macrorrelato del progreso el que hasta ahora los ha representado encubriendo las resistencias y las maneras como las poblaciones locales han sorteado tales efectos.

Nos invita con esto a emprender una revaloración de la perspectiva local de los países del sur ubicando en la construcción de cierto tipo de identidad el desarrollo de una conciencia de lugar que posibilite la emergencia de conocimientos contextualizados a partir de experiencias locales que aporten a la cons-

trucción de *paradigmas endógenos, alternativos y abiertos* que subviertan la relación de poder legitimada por el patrón de conocimiento europeo. Para esto, explica, partir del contacto con la vida real implica tener en cuenta dos aspectos: las visiones comunes en las cosmologías de poblaciones rurales, cuyos modelos de conocimiento no separan la naturaleza de la sociedad, y la concepción misma de lo local ligado a la tradición en la relación entre medio ambiente y desarrollo, que muestra una compleja interacción rural-urbana.

Para ilustrar esto muestra que los Planes de Manejo Ambiental de los ríos Mayorquín y Raposo, vinculando la idea que el Pacífico colombiano debe tratarse como una unidad integral bajo la categoría de territorio-región, introducen el conocimiento asociado a la diversidad y se orientan hacia una visión integral de bienestar colectivo, ligada a fundamentos de autonomía y fortalecimiento político-organizativo que garantizan la gobernabilidad de los territorios. Sin embargo se encuentra en este punto con el problema de cómo llevar a cabo este tipo de planes en comunidades que no están en su territorio. Para resolverlo afirma que la permanencia de las comunidades afrocolombianas o negras en el territorio depende del principio político del *compromiso*, articulado a dos estrategias intrínsecas: la *resistencia* y las *alianzas*. Arboleda enfrenta entonces los interrogantes planteados armado de este triple principio: el compromiso como opción de futuro anclada en la ancestralidad y la tradición, la *resistencia* operando a nivel interno, del territorio, y externo, de los exiliados, como movilidad, y las *alianzas* como capacidad de construir nuevos elementos de cultura política.

El autor observa, en el proyecto de ley “por medio del cual se establecen medidas para la protección de los sistemas de conocimiento tradicional y acceso a los recursos biológicos a los cuales están asociados”, presentado en junio de 2005 en la coyuntura del debate sobre el TLC, una propuesta para el reconocimiento de una *vidalogía* anclada en los procesos sociales y comunitarios de estos grupos étnicos que abre un debate sobre la interculturalidad negada. Arboleda explica que con dicho proyecto se abren posibilidades de otras geopolíticas internas de conocimiento como opción para construir colectivamente un nuevo país. Es, por tanto, un proyecto que tiene una clara postura descolonizadora frente al TLC como expresión de la globalización.

Por último destaca a nivel local que los Proyectos Educativos Comunitarios (PEC) se sitúan frente a los Proyectos Educativos Institucionales (PEI), demostrando que lo fundamental de la educación reside para ellos en los lazos de la comunidad en la cual la escuela debe inscribirse como institución. En últimas se trata de una construcción desde la localidad de nuevas opciones de Democracia.

Las Memorias de la Esclavitud desde otros lugares de enunciación es el título de la cuarta sección. En ella, para empezar, la investigadora de la cultura y etnomusicóloga Susana Friedmann, en su artículo “subvirtiéndolo la autoridad de lo sentencioso: “cantadoras que se alaban de poetas”, propone hacer una relectura del repertorio festivo de un grupo de cantadoras de Barbacoas, Nariño, a partir del lugar de enunciación de los estudios culturales. Al tomar la música como texto social, la autora pretende develar, por medio del repertorio, el sentido político y la forma en que emanan las relaciones de poder. Lo primero que hace es definir lo que significa la música como texto social. La entiende como acto performativo que, primero, se constituye en una práctica en la cual se generan, se manipulan y se ironizan significados como acto reflexivo y que, segundo, también proporciona mecanismos mediante los cuales se pueden negociar y transformar categorías de tiempo y de espacio.

Tomando diferentes textos musicales, Friedmann se percata de la distorsión de algunas palabras y pronunciaciones que, analizada según los estudios culturales, puede entenderse como una resistencia cultural velada. Afirma que al distorsionar la pronunciación de una palabra, se pone de manifiesto una resistencia creativa a la cultura dominante, opuesta radicalmente a la adaptación pasiva a la misma. Basándose en Homi Bhabha, la autora explica que este fenómeno puede considerarse un “mecanismo de negociación cultural” que se expresa en un continuo tira y afloja entre dos culturas antagonistas.

El documento afirma que el vacío dejado por el desarraigo de las comunidades y del parentesco se traduce al lenguaje de la metáfora. Estudiando el repertorio de Barbacoas se muestra la metáfora del golpe de los tambores, por ejemplo, por lo que su manifestación se hace, por un lado, con el texto mismo, y por otro, a nivel performativo con el golpe de los tambores. Esta forma de expresión mostraría el desarraigo, el silenciamiento social y cultural, y sería, volviendo a Homi Bhabha, la “doble temporalidad o sincronía”, lo que se entiende como una reinscripción de la diferencia y del significado cultural. A partir del análisis de algunos textos musicales, el artículo irá perfilando su primera conclusión, la cual es que, si bien a primera vista el repertorio de cantos festivos de un grupo de cantadoras emplea de una manera inconexa y fragmentada citas de textos romancísticos tomadas del pasado y del presente del cristianismo, el contrapunteo de sabor local y presente con el romancero español revela un sentido político que no obedece a la lógica del discurso racional cartesiano.

Con base en este argumento, y por medio de diferentes textos musicales, se preguntará por el desconocimiento en que ha tenido a dichas prácticas y a tales

discursos de enfrentamiento la Historia, que ha atribuido el desarrollo de la música europea a la grafía y a la imprenta. Esto lleva a Friedmann a afirmar que desde los estudios culturales se podría articular un nuevo método para describir el continuo proceso de rompimiento, realineamiento y recombinación de discursos, de grupos sociales, de intereses políticos y de relaciones de poder en una sociedad que necesita escribir y reescribir constantemente su historia para darle sentido, construir y deconstruir perspectivas para responder a nuevos retos, rearticulándolas ante situaciones nuevas, descartando supuestos antiguos y apropiándose de nuevas posiciones. Esto, en términos institucionales, implica abordar la memoria social y la identidad cultural en contraposición al enfoque clásico disciplinar, basado en la escritura.

El historiador *afropaisa* Orián Jiménez nos invita con su texto “los rostros de la Memoria afrodescendiente. Fiestas, bailes y fandangos” a pensar la Memoria como un elemento constitutivo que posibilita la historia de los pueblos, fundamentalmente por acciones que escapan a la forma institucional, como son las fiestas, los bailes y las actividades culturales denominadas folclóricas. Inicia el diálogo con las formas en que el concepto de Memoria ha estado en el pensamiento de autores como Philippe Ariès y, en especial, Paul Ricoeur, invitándonos a pensar en cómo la deuda y la Memoria de acontecimientos traumáticos pueden preformar prácticas políticas y determinadas haciendo que los olvidos de la Historia marginen la noción de “deuda social”. Aunque nos ubica en varios escenarios de la Historia latinoamericana, el texto da gran importancia a la época denominada a La Colonia. Para el autor, este tipo de expresiones no sólo conforman una modalidad de integración dentro de lo afro sino que también, a veces, posibilitan tender un puente con actores no afrodescendientes –por ejemplo, con personajes que ostentaban cargos oficiales tanto en la Colonia como durante la República–. Pero estas expresiones generaban, por el contrario, una postura negativa de los poderes eclesiásticos, que los condenaban por ser bailes insinuantes y eróticos que despertaban la libido de la plebe.

Estos bailes, que se conocían como “bundes” y a los que “concurren indios, mestizos, negros y zambos, y otros de menor clase”, eran evitados a toda costa por la sociedad dominante, que los hallaba inmorales y amenazadores del orden social. El autor encuentra en los bailes una forma de representación de una sociedad dividida según la raza. Esta expresión social estaba dada por los denominados “bailes primeros, segundos y terceros”, a los que podían concurrir, respectivamente, las blancas puras o de Castilla, las pardas y las negras libres. Evidentemente, a los bailes de salón sólo asistían hombres y mujeres que ocupaban una posición social privilegiada y que podían llevar atuendos elegantes, mien-

tras la plebe debía divertirse de forma diferente, sin salones de baile, al aire libre, por considerar esto natural para ellos no sólo por el hecho de ser inherente a su cultura sino también porque no podían resistir ni acceder a la cortesanía.

Orián Jiménez encuentra una estrecha relación entre las tradiciones espirituales prehispánicas, las celebraciones rituales del cristianismo y las pervivencias intencionales y aleatorias de costumbres y patrones cognitivos africanos que ayudaron a consolidar los ritmos coloniales: ejemplo de ello son los cantores, las chirimías y los músicos que requerían las celebraciones eclesiásticas con el fin de ofrecer música para el culto, con el fin tanto de obtener los favores de la Providencia como de agrandar a los moradores. Esto llevó a que las personas especializadas en las artes musicales desempeñaran un papel importante dentro de la vida de las comunidades locales, tanto en las celebraciones religiosas como en las fiestas espontáneas. La música cumplía un papel importante en las labores de conversión y adoctrinamiento como componente atractivo para que la gente asistiera a la misa. Los festejos se convirtieron en campos de encuentro de la comunidad y de contradicción entre los actores oficiales, quienes se hallaban a favor o en contra de los días festivos.

El baile desbordaba las fronteras de la población de ancestro africano, de modo que se bailaba tanto en el culto y la veneración de los santos como en los funerales de niños y también por mera diversión, desestructurando los límites de la sociedad dominante. La confrontación hacía que los bailes fueran prohibidos y controlados moralmente por considerarse que estimulaban los sentidos y las pasiones del cuerpo, conduciendo a una vida inmoral y silenciosa; por ello se prohibían los bailes nocturnos, considerados un espacio apto para delinquir y ocultarse.

Por último, el autor nos lleva al Pacífico sur colombiano preguntándose por las acciones que posibilitan mantener viva la memoria lúdica de los afrodescendientes, donde también se condenaban los bailes del currulao y el uso de la marimba. Desde la década de 1870, la élite blanca y comerciante de Tumaco se dio a la tarea de condenar la cultura y el folclor negro de la región. Jiménez termina recordando que en Tumaco y el resto de la costa Pacífica se ha librado una lucha intensa y marcada entre dos posturas culturales, una discriminatoria, racial y hegemónica, de corte hispánico, europeizante y católico, y otra de convivencia étnica, tolerancia y recreación de tradiciones ancestrales. En conclusión, “la memoria afrocolombiana debe conmemorarse para no ser olvidada y consignar en la historia la posibilidad de recordar la crueldad del pasado haciendo necesaria la construcción de la memoria afrodescendiente”.

En su artículo “un rastro de África central en el Pacífico colombiano: tallas sagradas entre los indígenas Chocó y su legado africano (Congo y Angola), la comunicóloga Martha Luz Machado Caicedo realiza un valioso aporte al tema de la Memoria a partir de un interesante estudio comparativo en que nos muestra la relación de ciertos bastones Chocó que, fabricados de forma singular, tienen correspondencia con bordones africanos usados en los distintos temas religioso-terapéuticos de África occidental. Para argumentar su afirmación acude a las memorias africanas y a fragmentos religiosos bantú en el sistema religioso amerindio y toma como referente una talla de madera utilizada por el jaibaná –el chamán– en el ritual religioso-terapéutico del “canto de Jai”.

La autora comienza por demostrar la presencia bantú en el Pacífico colombiano, asentada allí por siglos a partir de la trata negrera transatlántica. Luego nos conduce a dialogar con el complejo ritual religioso-terapéutico de África bantú, que compara con las tradiciones de los esclavos congo, angola, luango, bato, bamba, pango, mayomba y chamba, que son gente bantú, lo que le permite afirmar que ellos trajeron consigo los trazos estéticos de esta figura, que seguramente era la que reverenciaban antes de ser encadenados en África. Luego, tomando como referencia el concepto bantú llamado Kalunga en las comunidades afrocolombianas, se traslada al Palenque de San Basilio, ubicando en ese asentamiento características cercanas a las de África. Después de una grata ilustración concluye que Kalunga ha tenido, tanto en África como entre los afroamericanos, una presencia expresada por medio de palabras, gestos e iconos como soportes de la memoria colectiva.

Kalunga servirá de puente argumentativo para afirmar que entre los afrodescendientes del Pacífico colombiano y entre los del Palenque de San Basilio se encuentran expresiones religiosas con elementos compartidos que rememoran el pensamiento de gentes del Congo, donde Kalunga asume la iconografía de la esfera de agua, el sitio de la tierra de los espíritus de los muertos.

En el Pacífico, las relaciones entre negros e indígenas generaron y posibilitaron alianzas y obligaciones por más de doscientos cincuenta años. Estas relaciones interétnicas hicieron que los dioses africanos fueran llevados a las formas religiosas de los indígenas, como se observa en las maderas sagradas de los indígenas del Chocó. Su enlace será el motivo bifronte de Jano, que siendo constante en los bastones bantú y constituyendo un complejo estético y simbólico en la mitología de África central, es usado en sus bastones por los jaibanás Chocó. El vínculo entre negros e indígenas construido en las condiciones surgidas del aparato colonial llevó a que la talla de madera pasara de una cultura a otra.

Concluye Machado que las representaciones del bastón Jano Chocó muestran claras huellas de la representación de Kalunga y que dichos bastones, además, tienen una estrecha relación en términos de uso y funciones, como lo son la sanación y la prevención de enfermedades. Las similitudes, aunque no son exhaustivas, corresponden a sistemas que involucran a África con los afrocolombianos, y a estos, a su vez, con los indígenas Chocó, hechos que afirman la presencia de vestigios africanos en otros sistemas culturales incrustados en la cotidianidad.

Con su texto “el Cementerio africano en Nueva York: enseñanzas de un ejercicio de Reconciliación”, la reconocida antropóloga Patricia Tovar Rojas se inserta en la reflexión sobre la Memoria a partir del importante hallazgo de un cementerio en Nueva York. Allí analiza el sorprendente descubrimiento, en el sur de Manhattan, de un sitio donde reposan más de cuatrocientos africanos que habían sido traídos al Nuevo Mundo durante los siglos XVII y XVIII y algunos de sus descendientes. Dicho hallazgo mostró en 1991 que esa zona era un centro importante de reunión y de conservación de identidad. A partir de allí, la autora busca analizar el significado del hallazgo para discernir su relación con la justicia, la Reparación y la Reconciliación.

Después de su interesante introducción, Tovar nos presenta diferentes ejemplos de países donde, al buscarse la Memoria, se diseñan políticas internas para avanzar en el campo de las Reparaciones. Su objetivo es entonces desentrañar las formas en que experiencias y modelos de Reparación simbólica pueden verse expresados en la Reconciliación. La autora afirma que la Reconciliación debe ser un proceso de restauración de una relación entre individuos o grupos que se ha deteriorado en razón de que una de las partes le ha causado algún daño a las otras. Esto, precisamente, le atañe no sólo a la esclavización sino también a los procesos posteriores que, pese a la abolición de la esclavitud, continúan reproduciendo la exclusión y la discriminación.

La Reconciliación permite reconocer públicamente, rememorando el término religioso, los *pecados*, cuyo perdón sólo puede darse con la condición definitiva de arrepentirse sinceramente y no volver a cometerlos, y de por lo menos mitigar, si no es posible repararlos del todo, los daños infligidos. El cementerio africano se ha constituido en una importante base que ha servido para documentar las atrocidades del pasado, para que por medio de la arqueología las víctimas puedan retomar su voz silenciada. La Memoria es una forma de hacer justicia y permite el reconocimiento histórico de la existencia de unas personas y de un pasado. Por eso argumenta la autora que las excavaciones arqueológicas

se han convertido en comisiones de la verdad que ponen al descubierto tanto los crímenes esclavistas como la dignidad de los esclavizados.

En este marco es necesario, propone Tovar, impulsar acciones que permitan mejorar las relaciones entre los descendientes de los agresores y los de sus víctimas para alcanzar un mayor reconocimiento, respeto y entendimiento de las comunidades que conviven.

Así, el cementerio africano se convirtió en una posibilidad de acción y en un símbolo del pasado, pero también del presente de una causa social en los estamentos de poder de Nueva York y Estados Unidos. Sirvió también para promover la identidad y cimentar el multiculturalismo pasando de la separación a la integración para buscar un futuro común y recuperar la Memoria de tal modo que se pueda incluir medidas y generar políticas que se expresen en legislaciones nacionales e internacionales.

Palenque vuelve a ser abordado en este libro, ahora por el antropólogo Ramiro Delgado, quien realiza un análisis del problema de la educación ligada al patrimonio, a la Memoria y la herencia en su artículo “la educación y el patrimonio cultural. Nodos de los procesos de Reparación de las comunidades afrocolombianas”.

El autor se pregunta por el papel de la educación y afirma que ésta puede desarrollar propuestas que tiendan al cambio pero también generar formas de control y dominación. En el campo de las acciones reparadoras, la educación puede verse en tres aspectos concretos, mencionados a manera de ejemplo. Sobre la reflexión aportada por diferentes materiales educativos en lo referente a la identidad y el patrimonio se puede comenzar por llenar el día a día en la primaria, en el bachillerato y en la misma Cátedra de Estudios Afrocolombianos estipulada en la Ley 70 de 1993. Otra dimensión se liga al campo de la investigación y de sus prácticas, que podrían llevar a la reconstrucción de modelos clásicos de investigación, excluyentes y verticales. En este último campo, la investigación “documento patrimonial cultural de San Basilio de Palenque: un proyecto educativo desde la Historia oral”, de la que se deriva este texto, plantea de entrada un tipo nuevo de relación entre los sujetos proponiendo una interacción entre investigadores de fuera de San Basilio de Palenque y coinvestigadores palenqueros, rompiendo así el binomio sujeto-objeto y recurriendo al campo de la participación en la relación entre esas dos instancias.

La propuesta de investigación se propuso obtener productos finales que pusieran de manifiesto la acción y la circulación de saberes, haciendo que los resultados investigativos tuvieran como beneficiarios a los integrantes de la misma comunidad por medio de procesos de comunicación. Para poner en escena estos resultados se gestaron procesos de enseñanza-capacitación y enseñanza-aprendizaje que terminaron llevando a la realidad un documental etnográfico, la serie radial *Sonidos del Palenque*, un archivo y una exposición fotográfica y un álbum de láminas como propuesta educativo-lúdica para pensar sobre el patrimonio de San Basilio de Palenque. Dichos productos tuvieron como ejes temáticos la territorialidad, la música, las fiestas, celebraciones y bailes, las comidas y medicinas y las corporalidades masculinas y femeninas, pensados desde formas educativas y pedagógicas que posibilitaran el aprendizaje de la comunidad.

Este tipo de investigaciones hace pensar a su autor en un camino o ventana hacia las Acciones Afirmativas y, a la vez, pueden entenderse como proyecto viable de Reparación de una larga historia de exclusiones y abusos a partir de una labor básica como la educativa, en especial la dirigida a la autodeterminación de los pueblos.

Delgado finaliza haciendo algunas propuestas para remediar fallas primarias. Una de ellas es involucrar proyectos como el explicado en el ámbito educativo y étnico como acciones directas y efectivas apoyadas por el Estado, con participación de las comunidades y con ayuda internacional. En segundo lugar plantea procesos nacionales de capacitación de los docentes para poner en marcha el sistema etnoeducativo afrocolombiano. Por último plantea generar un esfuerzo mancomunado para formar impartidores de etnoeducación afrocolombiana y a la vez crear materiales educativos coherentes con la filosofía etnoeducativa.

El maestro Jaime Arocha Rodríguez y la joven antropóloga Lina del Mar Moreno Tovar realizaron un artículo de mucha fuerza y vitalidad intelectual –“andinocentrismo, trópico-selvajismo y afro-reparaciones”– en el cual afirman que las afroreparaciones no serán posibles mientras persistan los modelos de formación nacional basados en el *andinocentrismo* y el *trópico-selvajismo*. Para desarrollar esta hipótesis recurren a dos obras clásicas, *Litoral recóndito* de Sofonías Yacup y *Las estrellas son negras* de Arnoldo Palacios, con base en las cuales explican la forma como los discursos construyen realidades a partir de la invención y la alimentación de imaginarios jerarquizados de poblaciones y lugares.

Interesados en mostrar la génesis del *andinocentrismo*, recurren también a la obra de Alfonso Múnera *Fronteras imaginadas: la construcción de las razas y la geo-*

grafía en el siglo XIX colombiano, donde encuentran los discursos que sobre la nación elaboraron durante el siglo XIX las élites blancas abstrayéndose de la realidad empírica de sus miembros o acomodándola a sus intereses, ya que, desde la Independencia, la intelectualidad criolla se enfrentó al hecho de que más de 80% de los habitantes del país eran negros, indios y mulatos. Ante la imposibilidad de resolver las tensiones, las clases dominantes comenzaron a construir un modelo excluyente de nación que dejaba por fuera de ella a la mayoría de sus habitantes.

Uno de los puntos focales fue la elaboración de una geografía humana que concebía a la nación como partida en dos grandes territorios: uno donde vivían las razas civilizadas y superiores y otro donde habitaban las razas inferiores e incivilizadas; el primero correspondía a los Andes y el segundo a las tierras calientes, las selvas y las llanuras. Los mecanismos para imponer esta afirmación fueron variados: desde la apreciación negativa de África y su presunta tendencia a la degeneración evolutiva hasta el ocultamiento de las poblaciones negras e indígenas en los censos nacionales. La apreciación *andinocéntrica* de las razas hizo creer que Bogotá era el centro de la Historia, quitándoles la perspectiva geopolítica del continente a los dirigentes del país, que no veían en Panamá el importante centro que sí percibió Teodoro Roosevelt. Arocha y Moreno nos muestran los diferentes discursos y procesos que se dieron en el siglo XIX y la forma en que el *andinocentrismo* fue su centro vital de existencia.

Para estudiar el siglo XX, los autores se apoyan en el aporte que hace Margarita Serje en su libro *El revés de la nación: territorios salvajes, fronteras y tierra de nadie*, de donde deducen el término *tropical salvaje*. Los territorios salvajes, las fronteras y las tierras de nadie de Colombia generan una geografía política, entendible como una mistificación, por medio de tres grandes hitos, que son la consolidación de la idea de que las fronteras, márgenes o periferias son tierras incógnitas, territorios salvajes, lugares de miedo, tierras de nadie o zonas rojas, la romantización del carácter salvaje de estos lugares, por la que sus habitantes se ven estetizados y erotizados, y la prevalencia del desorden y la anarquía. Explican los autores que, a diferencia del modelo andinocéntrico, el del trópico salvaje se volvió global por medio de industrias culturales que fijan en las personas la idea del Sur exótico, capaz de estremecer la racionalidad del Norte. Estas estrategias construyen un centro y una periferia por medio de códigos binarios de civilización/barbarie y se convierten en la cartografía que mueve el sistema colonial-moderno de explotación.

Apelando a la obra de Sofonías Yacup, y siguiendo la lógica expuesta, los autores nos remiten a la idea del salvajismo y del mestizaje en el Pacífico, que

señala a esa región como un lugar *inferior* por ser un escenario de aislamiento y enfermedades tropicales que han impedido el desarrollo de ciudades y civilización, como sí sucede en Bogotá gracias a la geografía y a la raza blanca, que posibilitan las condiciones objetivas del desarrollo. De esto se concluyó que la redención del Pacífico no provendría de los negros indiferentes ni de los indios atrasados sino de extranjeros y paisas emprendedores, convicción que llevó a desarrollar políticas de civilización de fronteras durante los primeros decenios del siglo xx.

Al final, Arocha y Moreno tocan la idea del *afropesimismo* como una forma de afianzamiento y popularización de los imaginarios de imposibilidad de mejoramiento de ciertos territorios y personas, ya que les da la razón a quienes consideran que el modelo frontera-selvajismo sigue siendo válido y porque impide percibir y apreciar las importantes recreaciones culturales de los cautivos africanos y de sus descendientes. La rica argumentación del texto termina por invitar a abrir debates, a ubicar fijaciones en los discursos que clasifican a los afrocolombianos según las categorías del trópico-selvajismo y el *andinocentrismo* y a hacer una relectura de la situación de los afrocolombianos desde diferentes campos.

* * *

La quinta sección *pertenencia étnico-racial y desigualdades socioeconómicas* está dedicada al análisis de la relación entre la pertenencia étnico-racial negra, las desigualdades socioeconómicas y sus conexiones con el fenómeno del racismo. Empieza mostrando las posibilidades de frenar todos estos procesos, indeseables para el futuro de negros, afrocolombianos y raizales, con un marco normativo amplio que existe en el país y que sirve en la búsqueda de reconocimiento y reparaciones. Las Memorias trágicas que trajeron consigo la trata negrera transatlántica y la institución económica de la esclavitud pueden repararse, y para ello existe un extenso marco normativo y constitucional.

La trabajadora social e intelectual activista del Proceso de Comunidades Negras Libia Grueso, galardonada con el premio internacional ambiental Goldman Prize 2004 por la región de Centro y Suramérica, se plantea en su artículo “la población afrodescendiente y su referencia como sujeto de ley en el desarrollo normativo de Colombia. Punto de partida para definir niveles de Reconocimiento y Reparación” la tarea de mostrar los diferentes textos oficiales del Estado colombiano con el objetivo de evidenciar la forma en que se ha construido jurídicamente al negro, a la población afrocolombiana, a la comunidad negra y a la comunidad raizal para avanzar en las posibles agendas de acciones afirmativas y reparaciones según el marco legal vigente.

Para cumplir su objetivo trabaja la ley 70 de 1993, los documentos del Conpes y la Plan Integral para la Población Negra o Afrodescendiente. De la Ley 70 de 1993 extrae las principales definiciones en relación con el sujeto jurídico construido por el legislador, presentando la declaración de que la comunidad negra es un grupo étnico, lo que le confiere un estatus diferencial en materia social y jurídica a un sector de la población afrodescendiente, y la forma en que le confiere un derecho colectivo.

Su segunda estrategia es poner a dialogar diferentes documentos del Conpes con el objeto de extraer diferentes formas de delimitar el sujeto jurídico diseñado por el Estado. Parte de la primera referencia que busca construir un programa de apoyo para el desarrollo y el reconocimiento étnico de las comunidades negras y se extiende por diferentes capítulos que definen la categoría *grupo étnico*, la categoría *raízal* y a la población afrocolombiana en extrema pobreza y discriminación como objeto de políticas públicas y de desarrollos legislativos y jurisprudenciales.

Finalmente, Grueso aborda la iniciativa del Plan Integral para la Población Negra o Afrodescendiente, consignado en el Plan de Desarrollo 2002-2006 del presidente Uribe Vélez, con el objeto de mirar la forma en que se deben destinar los recursos y concertar con las comunidades afrocolombianas, en cumplimiento de la ley 70 de 1993, la formulación de un Plan Integral de largo plazo que respete su visión y sus particularidades étnico-culturales.

Su presentación la conduce a pensar en algunas definiciones básicas sobre el estado de los derechos humanos y el derecho internacional humanitario en el caso de la población negra o afrocolombiana, a raíz de lo cual esboza algunas bases conceptuales que les permitiría desarrollar a los afectados la legislación vigente en el marco de los convenios internacionales firmados y ratificados por Colombia.

Al final presenta algunas propuestas y objetivos para desarrollar un Plan Integral Participativo de Largo Plazo, abiertamente deliberatorio y propositivo, con el objeto de valorar la situación actual de la población afrocolombiana, construir una visión compartida sobre el futuro posible y adelantar un diálogo conjunto con organizaciones étnicas, culturales y territoriales.

El fenómeno del racismo es abordado por otra joven antropóloga. Se trata de Carmen Cecilia Vásquez González, cuyo artículo “aquí ellos son iguales a los demás”. Aproximación al racismo en el ámbito escolar” muestra los resultados

de un trabajo empírico realizado en dos escuelas del municipio de Soacha, Cundinamarca (Colombia), que suscitan en la autora una serie de reflexiones sobre formas contemporáneas de racismo presentes en el ámbito nacional y, en particular, en las instituciones educativas.

Vásquez afirma que, en la escuela, el racismo se expresa de forma “sutil” pero no por ello menos efectiva y violenta, por lo que se interesa en descubrir, a través del diálogo metódico y de la observación, las prácticas y discursos cotidianos. El trabajo muestra que los docentes niegan el racismo en la institución pero resaltan la particularidad y la inclinación natural de los estudiantes afrodescendientes hacia la danza y el deporte, construyendo narrativas sobre sus habilidades lúdicas y deportivas, contrapuestas a problemas de rendimiento académico. Es decir afirmando que su habilidad está en la fuerza y en la lúdica, no en la inteligencia. Tal narrativización se sustenta en supuestos “científicos” y “lógicos” que naturalizan estos estereotipos. En la mayoría de los casos, los mismos estudiantes afro comparten y se identifican con los estereotipos construidos por la comunidad académica e institucional, aceptados incluso por los docentes afrodescendientes mismos.

La autora nos muestra que el racismo positivo se expresa en el reconocimiento y la exaltación de características “propias”, basadas en diferencias biológicas y culturales. Pero también aparecen las agresiones que si bien no son físicas resultan bastante violentas, como, por ejemplo, los insultos, los apodos y las frases ofensivas y despectivas que llevan implícita una descalificación. Estas prácticas cotidianas son, para la autora, reflejo de un comportamiento aprendido en un contexto particular y de las bases sobre las cuales se ha organizado una sociedad como la colombiana y, por lo tanto, se filtran en diversos espacios, como es el caso de la escuela. Entre tanto, las formas de *inclusión* quedan relegadas al Día de la Raza o de la Afrocolombianidad, eventos en los que se sigue presentando a las poblaciones afrocolombianas con una visión exclusivamente esclavista y folclórica.

La autora se pregunta por los cambios que ha tenido el concepto de *nacionalidad* a partir de la Constitución de 1991 y por las acciones que se deben implementar para su vivencialidad, ya que observa que las políticas de la diferencia siguen siendo políticas de segregación. Considera importante que, como estrategia, la implementación y el desarrollo de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos no se entiendan como un problema exclusivo de los afro, sino que, por contener un lineamiento intercultural, se acepte que es un deber investigar sus impactos en la comunidad en general, ya que la nacionalidad, como la ciudadanía, comprende

un amplio concepto que debe ser asimilado bajo una nueva pedagogía para mirar la diferencia desde otra óptica y romper la circulación, muchas veces inconsciente, de prácticas racistas en las instituciones educativas.

¿Cómo reparar la *violencia epistémica* que se ha ejercido sobre negros, afrocolombianos y raizales? parece ser la pregunta que responde de manera parcial en su artículo “políticas étnicas afrocolombianas de educación superior. Dinámicas identitarias en la Universidad de Antioquia” el joven antropólogo Andrés García Sánchez, quien, a partir de la experiencia de la Universidad de Antioquia, nos presenta las *Acciones Afirmativas*, las cuales son vistas como resultado de las luchas afrocolombianas, que han logrado conquistar espacios en la educación superior colombiana por medio de la creación de programas de admisión especial para minorías étnicas. García observa la necesidad de indagar sus impactos y reflexionar sobre su futuro como política para una nación multicultural. Entiende que las *Acciones Afirmativas* deben convertirse en políticas públicas participativas, tarea tanto del sector gubernamental como de las comunidades negras en sus acciones y discursos por la defensa de sus saberes y sistemas culturales.

Comienza por llamar la atención sobre los pocos estudios antropológicos que hay sobre los discursos y prácticas de identidad étnica generadas en la educación superior, por lo que pone de manifiesto la posibilidad de mirar dichas dinámicas recurriendo a aportes metodológicos como los de Peter Wade y Claudia Mosquera como referentes para examinar los procesos de migración e inserción de la población afrocolombiana en las ciudades capitales mediante la educación.

Para ello nos presenta una serie de iniciativas desarrolladas recientemente tanto en la universidad pública como en la privada, las cuales han hecho posible establecer relaciones entre las instituciones educativas y los representantes de las comunidades afrodescendientes y las comunidades mismas.

Las necesidades surgidas en el campo académico lo llevaron a plantear un estudio en la Universidad de Antioquia, que desarrolló en tres ejes fundamentales: la institución, la comunidad académica y los estudiantes afro que ingresaron por el programa especial. El primero de ellos mostró experiencias desde la misma institucionalidad que al final no encontraron apoyo certero en la administración pero que dejaron valiosas líneas de trabajo retomadas y rearticuladas por nuevos procesos y proyectos que se comienzan a dinamizar desde la preocupación por el no reconocimiento de la diversidad cultural y étnica en los currículos universitarios.

En el campo de la comunidad académica, el trabajo arrojó algunas apreciaciones importantes: 1. existe algún malestar entre miembros de la comunidad universitaria no negros que sienten cierta desventaja por los beneficios pensados para los grupos étnicos; 2. no existen espacios de discusión sobre la diversidad étnica donde participe toda la comunidad universitaria, y 3. sólo algunos profesores acompañan a ciertas reuniones a los estudiantes, lo que demuestra su alejamiento del proceso.

Con respecto al Programa de Admisión Especial para Comunidades Étnicas, el autor explica que su implementación fue resultado de la iniciativa de la misma universidad y no de las presiones o reclamos del movimiento negro local. Advierte que dicho programa debe evaluarse y complementarse con otras acciones no sólo para el ingreso sino también para la permanencia de los estudiantes, lo que crea la necesidad de evaluar las condiciones educativas de sus lugares y territorios de procedencia y su condición económica y social. Además resalta que un número importante de los estudiantes que acceden por esta vía nunca han hecho parte de procesos organizativos ni han pertenecido a una comunidad rural o urbana. Por último señala la necesidad de que la universidad y del movimiento local lleven un registro histórico más detallado que permita realizar un seguimiento del compromiso de estos estudiantes con sus comunidades de origen.

En términos generales, falta acompañamiento por parte tanto de la institución como de los representantes del movimiento étnico local. El aumento de cobertura es un paso inicial, pero no el único, en esta dirección, y se hace necesario desarrollar proyectos y procesos como semilleros de investigación, extensión cultural y programas de regionalización, entre otros, que fortalezcan las políticas adoptadas.

El sociólogo Fernando Urrea Giraldo, el economista Carlos Augusto Viáfara López, el estadístico Héctor Fabio Ramírez y el estudiante de sociología Waldor Botero Arias realizaron un artículo sobre “las desigualdades raciales en Colombia. Un análisis sociodemográfico y de condiciones de vida, pobreza e ingresos para la ciudad de Cali y el departamento del Valle del Cauca”, en el cual plantean que la población afrocolombiana presenta estructuras sociodemográficas y socioeconómicas que reproducen y retroalimentan situaciones de pobreza y desigualdad social. Esta condición, a su vez, hace que se repitan ciclos y procesos, con lo que las desventajas acumulativas recaen siempre sobre el mismo grupo social. Para probar esta afirmación, los autores hacen un análisis descriptivo de las desigualdades por medio de indicadores sociodemográficos y de condiciones de vida, controlando la dimensión étnico-racial de los individuos y los hogares.

El texto comienza por presentar la importancia demográfica afrocolombiana en la ciudad de Cali, principalmente, y en el departamento del Valle, corroborada por los datos del Censo 2005. Ubicados en este contexto, los autores presentan las diferenciales de condiciones de vida, como los indicadores de educación y salud y el Índice de Calidad de Vida (ICV). En el campo educativo, el porcentaje de población analfabeta es superior para los afrocolombianos que para los no afrocolombianos, al igual que el porcentaje de inasistencia escolar o deserción. En lo referente a la salud, el porcentaje de afiliación al sistema de salud es menor para los afrocolombianos –incluso menor que el de la población indígena–, independientemente de la región que se considere o de la zona de residencia. Según la caracterización étnico-racial del ICV, los afrocolombianos presentan una mala condición, apenas un poco superior a la de la población indígena. Además, en contraste con los datos nacionales, el Valle del Cauca muestra un puntaje que hace apreciar las pésimas condiciones de existencia de la población afrocolombiana.

En términos de la pobreza y la distribución del ingreso, los autores muestran una tendencia que se entrelaza con las cifras anteriores y a partir de la cual se logra deducir, para Cali, que a) los afrocolombianos tienen una sobreparticipación frente a los no afrocolombianos en el fondo de la distribución del ingreso, es decir en el 40% más pobre; b) entre los más pobres, la sobreparticipación de los afrocolombianos se incrementa en el tiempo, lo cual muestra un leve empeoramiento de la distribución del ingreso en la ciudad en los últimos años; c) los afrocolombianos también presentan una mayor participación en el tercer quintil, y d) los afrocolombianos muestran una subparticipación en el 40% más acomodado, en especial en el 20% más rico. En conexión con esta realidad, la posición desventajosa de los afrocolombianos en la distribución del ingreso se explicaría en parte por su difícil situación para insertarse en el mercado laboral.

Los autores concluyen que la presentación de los datos corrobora una realidad innegable, como es la desigualdad que enfrenta la población afrocolombiana tanto a nivel de hogares como a escala individual, realidad entrelazada con los efectos de la discriminación sociorracial asociados a los componentes que se analizaron en el texto, tanto para su calidad de vida en general como para su permanencia en el área educativa o su inserción en el campo laboral.

* * *

La última sección de este libro –no por último menos importante– la titulamos *subvirtiendo el discurso afro-reparador homogeneizante*. La abren Betty Ruth Lozano y Bibiana Peñaranda, quienes en su texto “Memoria y Reparación. Y de

ser mujeres negras ¿qué?” nos invitan a reflexionar acerca de la justicia para las mujeres negras y cuestionan las reparaciones en el contexto de un Estado neoliberal, militarista, patriarcal y racista. Entienden que la inequidad étnica y de género de la globalización económica tiene una de sus expresiones en la forma de mirar a las comunidades negras e indígenas: como poseedoras de riquezas culturales y naturales, las cuales les son expropiadas, con lo que se las excluye de los beneficios de la economía global. Junto a ello reconocen una subalternidad entre subalternos, ya que, además de la división del trabajo, siempre desventajosa para las mujeres negras, en las comunidades y organizaciones mismas los hombres violentan y hacen víctimas de agresiones a las mujeres. Ante ello proponen que a las comunidades se las sanee y se las cure del sexismo mientras que en cuanto a lo exterior advierten sobre la necesidad de no crearse expectativas con las promesas y los discursos del Estado ni de los organismos internacionales, que muchas veces operan como eficaces desmovilizadores de las organizaciones negras y sus propuestas.

En el escenario de la lucha, Lozano y Peñaranda observan dos tipos de organizaciones: unas que se alinean con la dinámica liberal buscando formas de inclusión en el Estado y otras que trabajan en la línea del multiculturalismo y son críticas de las primeras, que plantean que el problema no es el racismo sino el respeto a la diferencia. Sin embargo cuestionan ambas posiciones: ¿cuál es la diferencia entre el liberalismo y el multiculturalismo?. Hacer visible el racismo como categoría de análisis permite visibilizar las relaciones inequitativas de poder, discriminación y desigualdad entre los seres humanos dentro de una sociedad patriarcal y capitalista.

En cuanto al tema de la mujer cuestionan al movimiento feminista, que todavía no se ha planteado el racismo como bandera de lucha, desconociendo formas de desigualdad y discriminación incluso entre las mismas mujeres, como resultado de las cuales unas pocas obtienen un beneficio para sí, precisamente las que han manejado el poder dentro del movimiento. Afirman las autoras que tanto el sexismo como el racismo se expresan cotidianamente en múltiples formas de violencia que son invisibilizadas por estos movimientos y por los organismos de derechos humanos. Consideran tarea prioritaria desarrollar enfoques, teorías y prácticas que permitan transformar, junto a otras mujeres y otros hombres, realidades globales y locales, desafiando la economía neoliberal y enfrentando el racismo y el sexismo.

En su artículo “la encrucijada de los rescatados. Entre la Memoria doliente y el Olvido”, la escritora panameña Edilia Camargo pone el dedo en la llaga al

tocar uno de los temas más dolorosos, uno de los más eludidos por parte de los rescatados de la trata negrera transatlántica: nos referimos al lugar de África en las demandas de Perdón y de Reparación. En un sencillo y poderoso ensayo contempla tres fenómenos de deportación masiva y destierro: la trata negrera transatlántica hacia América, la deportación de judíos y gitanos hacia los campos de exterminio nazis y el destierro de los vencidos republicanos españoles, concentrados igualmente en los campos nazis.

Las relaciones entre los tres fenómenos y las formas análogas que adoptan los crímenes de lesa humanidad mostrarán que, aunque se trata de hechos históricos cronológicamente separados –al menos los dos últimos con respecto al primero–, en los tres se evidencian la carencia de lugar y el dolor en masa que produce el destierro forzado. Obviamente, este dolor abre espacio a la resistencia e inaugura posibilidades y gestas de esperanza.

La trata no solamente fue un crimen de lesa humanidad sino que, a diferencia de lo que ha ocurrido con respecto a los otros dos fenómenos, el reconocimiento y la reparación de las víctimas no se han hecho evidentes, dejándolas como seres anónimos, desconocidos y desaparecidos en el tiempo. Se dice que este crimen se remonta a un pasado desconectado del presente y que la historia actual obedece a otras condiciones históricas, por lo que sus hijos no serán reparados. Sin embargo afirma la autora que la abolición abrió una nueva etapa, ligada a la anterior. Por ello se hace necesario desenredar el pasado para, al estilo husserliano de lidiar con el término *fenómeno*, discernir lo que ha quedado presente, lo que está allí y en las personas.

La negación de este crimen de lesa humanidad como producto de la Historia conectada con el presente entra con la lucha obligada de las palabras que trastocará los demás campos, ya que en éste la negación hace olvido. Para la autora, el punto crucial y de arranque sigue siendo desenterrar la ruta de los esclavos; localizarlos, saber quiénes eran y de dónde provenían, para lo cual propone recoger, entre los *renacientes* de la diáspora, los testimonios del inmenso sufrimiento inherente a esa ruta para escuchar los lamentos de los hijos no deseados de una cultura que renegó de ellos y en definitiva los dejó morir –algo válido también para la deportación de la mayoría de los judíos de Europa–. Como en un aborto, se los arrancó del vientre y los brazos de la madre, y allí están, varados en la ruta, en las osamentas que guardan los museos.

En términos de un diálogo con la vida misma, Áurea María Oliveira nos pone en la perspectiva de la cotidianidad de la Boquilla, un corregimiento de

pescadores cercano a Cartagena de Indias y en riesgo de desaparición a causa del avance de los proyectos turísticos hacia la zona norte de Cartagena, de las tensiones no sólo entre la pobreza y la riqueza sino también dentro de la pobreza misma y de la tensión entre lo local y lo nacional y lo global. La autora hace un llamado a una transformación colectiva e individual que permita avanzar por nuevos caminos cambiando no solamente costumbres y patrones negativos para proyectarse mejor como comunidad ancestral sino también para cuidar y proteger en el tiempo los bienes patrimoniales construidos históricamente.

El artículo “la comunidad de la Boquilla. Lo patrimonial local en el escenario global” es una reflexión, pensada en una relación de respeto y reconocimiento por su quehacer histórico-cultural, sobre la vida de esa comunidad, la cual debe preservarse, protegerse y reconocerse como *comunidad patrimonial* e incluirse en el *inventario de bienes patrimoniales* de Cartagena de Indias y de Colombia.

La Boquilla merece ser apoyada por la Unesco no sólo porque sus condiciones geográficas y culturales lo posibilitan sino también porque hay que protegerla del desplazamiento forzoso por razones económicas. Es vital tratar el tema de la permanencia de sus pobladores ancestrales en la zona, ya que sus moradores se han visto obligados a abandonar su cultura ancestral, lo que se traduce en el abandono de sus costumbres y sus tierras. Este desplazamiento se viene cumpliendo hace 150 años.

Para Oliveira es importante que se construyan políticas de consenso en diálogo eficaz con todos los actores involucrados en dicho escenario para fortalecer las bases económicas, realizar una repartición justa y digna de las ganancias producidas por el sector y mejorar las condiciones de vida de sus pobladores, quienes por largas décadas han vivido en la miseria en medio de la opulencia.

El intelectual activista Carlos Rúa, con su habitual vitalidad política y reflexiva, cierra este libro. Con su artículo “la justicia afrocolombiana se construye en el reconocimiento de la diversidad” nos introduce en el campo de la lucha por la libertad, que debe reconocerse como el centro gravitacional de la formación de la conciencia colectiva del pueblo afro. El lugar histórico se gesta en la esclavización y se desenvuelve hasta ahora por medio de acciones legales e ilegales. Herederas de estas gestas, se van formando las familias que interiorizan las conquistas parciales, los mínimos vitales y todas las formas de lucha a lo largo de la ruta histórica. El autor nos indica que estos son los principales pasos del movimiento cimarrón que les permitió construir históricamente una cultura propia que cimentó las bases para crear y consolidar unas prácticas propias

de justicia afro. Estos serían el sentido y el contenido de un tejido social étnico y cultural diferenciado de formas de dominación y esclavización propiciada por condiciones concretas de poder.

Pasados quince años de la expedición de una nueva Constitución política en Colombia, las condiciones de los afrocolombianos han desmejorado, a la vez que las políticas y acciones del Estado han inclinado la balanza hacia el poder internacional y a favor de las minorías dirigentes tradicionales, hecho ejemplificado en la política de “seguridad democrática” de este gobierno.

Nos dice Rúa que, en este contexto, los pueblos acuden a lo que han construido, a lo que conocen y saben, es decir a su propia historia. En la búsqueda de lo propio, la justicia comunitaria general, y la afrocolombiana en particular, constituyen un camino para cambiar las condiciones de desigualdad económica, social, cultural y política y para el reconocimiento de la diversidad étnica, cultural, de género y biológica. Se trata de una propuesta que recoge la idea de construir una nueva nación.

La forma en que dicho proyecto se debe dar es desde el reconocimiento de la diversidad y desde la resistencia, siendo necesario que el grueso de los sectores organizados del movimiento afrocolombiano construya caminos de unidad en las movilizaciones contra las políticas de recorte de la democracia y pauperización de la sociedad que viene poniendo en marcha el gobierno de Álvaro Uribe Vélez.

La justicia comunitaria o justicia afrocolombiana posibilitaría en medio del conflicto armado y para superarlo en caso tal, recomponer las relaciones a partir del sentido de solidaridad y principio de igualdad y equidad real que de ella emana, ya que el sujeto se convierte en solución del problema mismo vinculando a la familia y a la sociedad que debe tener establecido el respeto a la memoria de los pueblos.

La justicia comunitaria y la justicia afrocolombiana nacen de la educación popular, en el reconocimiento de los legados de los mayores y los ancestros, en la tradición oral, en la capacidad crítica y en la ruptura con la justicia oficial, impuesta por medio de los diálogos de saberes. Aquella justicia, como medio y como fin, constituye –no sólo por la pertinencia de sus principios de solidaridad e igualdad sino también por regirse por la educación para formar sujetos diferentes, dispuestos a resolver las contradicciones mediante un diálogo pacífico que lleve a explorar distintas alternativas y soluciones– la posibilidad de transformar un tipo de sociedad excluyente.

La movilización popular y la distribución de saberes de justicia comunitaria y justicia afrocolombiana, afirma el autor, deben estar al servicio de un proceso de articulación del conjunto de los actores sociales y tienen como propósito fundamental plantearse la construcción de nuevas formas de sociedad, fundadas en la convivencia pacífica, la Democracia y la paz.

* * *

Los artículos que aparecen en este libro fueron inicialmente ponencias leídas en el seminario Afro-reparaciones: Memorias de la Esclavitud y Justicia Social para los afrocolombianos, el cual se realizó en Cartagena entre el 19 y el 21 de octubre de 2005. Después del evento se le solicitó a cada participante convertir su ponencia en artículo científico. Tras una etapa de arbitramiento por pares evaluadores, algunos de ellos fueron devueltos para correcciones y finalmente aceptados.

Deseamos resaltar que un grupo de instituciones se comprometió de manera decidida a financiar tanto el seminario como este libro. El primero en acoger con entusiasmo y recursos financieros la idea del seminario fue el director del Banco de la República de Cartagena, el economista-historiador Adolfo Meisel Roca, quien encargó al área cultural de esta importante institución que se convirtiera en uno de los nodos de la iniciativa del seminario. Por ello queremos resaltar el papel que desempeñó María Beatriz García Dereix como punto de enlace con Marlin Romero, asistente administrativa del Seminario por parte del GEACES. Weidler Guerra, director del Observatorio del Caribe colombiano con sede en Cartagena, se mostró interesado desde los inicios en facilitar que el Caribe continental y el Caribe insular hicieran parte de esta prometedora discusión. Germán Eugenio Márquez Calle, director de la Sede Caribe de la Universidad Nacional de Colombia, se mostró particularmente generoso y comprensivo con todo este empeño. Él sabe más que nadie en este país qué significa trabajar en un espacio geográfico en donde el tema de las Memorias de la Esclavitud y la Justicia Reparativa tiene tantas cosas que decirles a los debates que convoca este libro. Las *Memorias de la colombianización* en el archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina asaltan el trabajo de esta Sede de manera constante. Germán Eugenio propuso que el tema fuese abordado por jóvenes y prometedores investigadores sociales isleños. El seminario acogió entonces como participantes a Sally Ann García Taylor y a Ángel Britton. Por motivos ajenos a los editores, ellos no pudieron presentar sus artículos, razón por la cual sus contribuciones no aparecen en este libro. Otro pilar tanto de la realización del seminario como de la aparición de este libro es Óscar Almario, investigador de la Facultad de Ciencias Humanas y Económicas de la Universi-

dad Nacional, Sede Medellín, y su actual Vicerrector. La Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional, Sede Bogotá, realizó un pequeño aporte financiero para la impresión de este libro por medio del Proyecto de Publicaciones. Agradecemos al Comité Editorial del CES el aporte académico a la línea editorial sobre Estudios Afrocolombianos y la magnífica gestión administrativa para llevar a buen puerto este proyecto.

Ambas iniciativas, el seminario de Cartagena y la publicación de este libro, también recibieron el apoyo financiero de la Fundación Ford, Área Andina y Cono Sur, por medio de Martín Abregú, ex-coordinador del Programa de Derechos Humanos y Ciudadanía y su actual Representante.

Deseamos agradecer de manera particular al Departamento de Trabajo Social de la Universidad Nacional, Sede Bogotá, y en especial a la profesora Gloria Leal Leal, directora saliente y aguda *trabajadora de lo social*, sensible al tema de las diversidades, por ser una persona ética y políticamente comprometida con el sufrimiento social. Ella brindó su apoyo incondicional a la idea de que el Trabajo Social colombiano, tan anclado de manera histórica en el debate sobre la política social, el bienestar social y las políticas públicas desde finales de los años setenta, y mucho antes de que estos temas fueran considerados importantes por disciplinas como la Ciencia Política o la Economía, hiciera de nuevo aportes al tema de la justicia social, esta vez con una *perspectiva reparatoria*. Recordemos como el Trabajo Social del país ha realizado contribuciones al tema de la justicia social con *perspectiva de género* con los trabajos académicos de las investigadoras María Himelda Ramírez, Juanita Barreto y Yolanda Puyana. Agradecemos también a Michel Maurice Gabriel Labbé sus valiosos, oportunos y experimentados consejos editoriales.

Para finalizar, lamentamos que los historiadores Alfonso Múnera, Sergio Mosquera, Rafael Díaz; la historiadora Adriana Maya Restrepo, el economista Alejandro Gaviria y la geógrafa Claudia Leal no hayan podido acompañarnos en esta oportunidad a causa de sus múltiples actividades investigativas y docentes.

Ofrecemos a todas las personas interesadas en estos temas un libro que pensamos importante, realizado con honestidad intelectual y que sabemos que servirá de insumo para animar cualificados debates en torno a la creación de nuevas utopías sobre la mejor forma de vivir para negros, afrocolombianos y raizales, con dignidad y calidad de vida, sin renunciar a su diferencia cultural e histórica en el siglo XXI y en los venideros.

Bibliografía

- Bannerji, H. 1995. *Thinking Through: Essays on Feminism, Marxism, and Anti-Racism*. Toronto: Women's Press.
- Barbosa, J. 2001. "Discriminação racial: um grande desafio para o direito brasileiro". Manuscrito inédito.
- Breton, R. 1978. The Structure of Relationship between Ethnic Collectivities. In *The Canadian Ethnic Mosaic*, dir. L. Driedger: 55-73. Toronto: McClelland and Stewart.
- Crocker, J. and Major, J. B. 1989. Social Stigma and Self-Esteem: The Self-Protective Properties of Stigma. *Psychological Review*, 96: 608-630.
- Cross, W. E. J. 1991. *Shades of Black: Diversity in African-American Identity*. Philadelphia: Temple University Press.
- 1995. In Search of Blackness and Afrocentricity: The Psychology of Black Identity. In *Racial and Ethnic Identity: Psychological Development and Creative Expression*, dirs. H. W. Harris and H. C. Blue: 53-72. New York: Routledge.
- Cunin, E., 2003, *Identidades a flor de piel: lo "negro" entre apariencias y pertenencias. Categorías raciales y mestizaje en Cartagena*. Bogotá, Arfo.
- Dashefsky, A. 1975. Theoretical Frameworks in the Study of Ethnic Identity: Toward a Social Psychology of Ethnicity. *Ethnicity*, 2: 10-18.
- Devos, G. A. and Suarez-Orozco. 1990. *Status Inequality: The Self in Culture*. Newbury Park: Sage Publications.
- DNP-PNUD. 2006. *Los municipios colombianos hacia los objetivos de desarrollo del milenio*.
- Essed, P. 1991. *Understanding Everyday Racism: An Interdisciplinary Theory*. Newbury Park: Sage Publications.
- 1997. Racial Intimidation: Sociopolitical Implication of the Usage of Racist Slurs. In *The language and Politics of Exclusion: Others in Discourse*, dir. S. H. Riggins: 131-152. Thousand Oaks: Sage Publications.

Ignatieff, M. 1993. *Blood and Belonging: Journeys into the New Nationalism*. Toronto: Viking.

Jackson, J.; Brown, K. T. and Kirby, D. C. 1998. International Perspectives on Prejudice and Racism. In *Confronting Racism: The problem and the Response*, dirs. J. L. Eberhardt, S. T. Fiske and colls.: 101-135. Thousand Oaks: Sage Publications.

“Proyecto de Acto Legislativo número 011 de 2006 del Senado, por el cual se reforman los artículos 356 y 357 de la Constitución Política’, que regirá a partir del 1o. de enero de 2008 o 2009, recibió ponencia favorable para primer debate de la Comisión Primera del Senado (restan 7 debates)”, *Gaceta del Congreso*, 443.

Mosquera Rosero, C. 2006. “La Memoria del cimarronaje como patrimonio: reparación simbólica para los afrodescendientes habitantes de San Basilio de Palenque” *Revista Anaconda*, 19-26.

Sandel, M. 1982. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.



Foto: Liliana Angulo Cortés