

# ***Reparaciones para negros, afrocolombianos y raizales como rescatados de la Trata Negrera Transatlántica y desterrados de la guerra en Colombia***<sup>1</sup>

CLAUDIA MOSQUERA ROSERO-LABBÉ

## **Resumen**

El artículo hace un análisis del multiculturalismo esquemático que se está implementando en el país desde hace quince años con la Constitución de 1991; luego ubica los debates que subtienden la discusión sobre las memorias de la esclavitud y sus repercusiones contemporáneas, que se expresan en las desigualdades sociales y económicas que viven los descendientes de africanos traídos en calidad de esclavizados a la Nueva Granada colonial. Con base en el concepto de *colonialidad del poder* de Aníbal Quijano analiza entonces las repercusiones de la institución económica de la esclavitud como un *continuum* en los proyectos de presente y futuro de los negros, afrocolombianos y raizales. Culminando argumentos sobre la necesidad de la *Justicia Reparativa* para la inclusión social, económica y simbólica por medio de políticas y programas públicos éticos que respondan a los retos de los crímenes juzgados imprescriptibles por el derecho internacional.

**Palabras clave:** multiculturalismo esquemático, afrorreparaciones, Memoria, olvido, sufrimiento social, institución de la esclavitud, crimen de lesa humanidad, racismos, Acciones Afirmativas, impactos de la guerra, justicia reparativa

---

<sup>1</sup> Agradezco los generosos aportes y comentarios críticos que hicieron a este escrito Farid Samir Benavides, Andrés Gabriel Arévalo, Ángela Inés Robledo, Fernando Visbal Uricoechea, Michel Maurice Gabriel Labbé, Michèle Baussant y al maestro Bogumil Jewsiewicki-Koss, director de la Cátedra de Historia Comparada de la Memoria en la Universidad de Laval (Canadá) e investigador del Celat. Los argumentos que expongo son de mi entera responsabilidad y en ningún momento estas personas están comprometidos con ellos. En este escrito

## 0. Reflexiones sobre los impactos del multiculturalismo constitucional colombiano en la discusión étnico-racial negra, afrocolombiana y raizal

Quince años después de la expedición de la Constitución de 1991, adjetivada de *pluriétnica* y *multicultural*, sus desarrollos retan hoy al campo académico a responder con honestidad intelectual a una serie de cuestionamientos que han aparecido y a analizar en detalle las paradojas, las contradicciones y los efectos perversos que han surgido en la implementación del multiculturalismo en el país. Por medio de la exposición de casos y a través de anécdotas podemos dar cuenta de las complejas dinámicas de las políticas de la cultura y de las políticas identitarias (Poirier, 2004: 9; Rojas 2004; 2005; Zambrano 2006).

Es cierto que los colectivos organizados que representan las diferencias culturales constitutivas del espectro multicultural –los géneros, las discapacidades, las opciones sexuales, los cultos, las generaciones, la diversidad étnico-racial, etc.– hacen uso de esencialismos estratégicos, es decir, de solidaridades temporales dirigidas a la acción social, por medio de los cuales aceptan de manera transitoria una posición esencialista en cuanto a sus identidades para poder actuar como bloque (Spivak 1994).

Pero es de anotar que, de manera poco instrumentalista, han realizado demandas particularistas y fragmentadas que en ocasiones parecen hacerle el juego a un Estado que se niega a pensar el cómo se ha ido reconfigurando en función de esta nueva fase del capitalismo mundial, borrando de manera paulatina su función de procurar bienestar social a las mayorías, y que parece bastante diligente en la acomodación de diferencias: *que todo cambie para que nada cambie* parece ser la consigna de la retórica reaccionaria que lo anima (Hirschman 1991: 119). Pero, muy a pesar de todo esto, el espectro multicultural ha traído consigo, por medio de legítimas demandas, la emergencia de ciudadanías diferenciadas<sup>2</sup>. Lejos de ser un uso en muchas ocasiones del masculino universal para representar los dos géneros, práctica que no debe leerse como un ejercicio de discriminación frente a la producción intelectual de hombres y mujeres: lo hice simplemente con el objeto de aligerar el texto.

<sup>2</sup> Retomo la definición que surgió de las discusiones que sostuvo el Grupo de Ciudadanías Diferenciadas en la elaboración de la propuesta Centro de Excelencia Ciudadanías Inclusivas, de la cual hicieron parte la Universidad Nacional, la Universidad Javeriana y la Universidad del Valle, planteada ante Colciencias este año: “las formas en que los grupos subalternos construyen sus identidades alrededor de nociones de etnicidad, raza, género, identidad sexual y ciclo de vida. Entiéndase por ciudadanías diferenciadas el conjunto de sujetos socialmente marcados por su relación conflictiva y antagonica con los modelos normativos de ciudadanía. Estas ciudadanías expresan las formas en que los grupos subordinados actúan frente al racismo, el sexismo, la homofobia y la inequidad social” (Documento Centro de Excelencia 2006: 19).

ñalarse con el dedo como un atentado a la democracia inclusiva, al modo de los académicos nacionales y extranjeros defensores de la *ciudadanía universal* y representantes de una élite intelectual cosmopolita que gira en torno a las nociones de *hibridación*, *mestizaje* y *creolización* (Werbner y Modood 1997), esta situación debería verse como algo positivo, como un hecho social que ha permitido mostrar que las diferencias culturales se conectan con situaciones indeseables (Malagón 2001; 2003) tales como la pobreza, el sexismo, el racismo, el clasismo, la intolerancia y la homofobia (Viveros 2006; Serrano y Viveros 2006).

También hemos analizado cómo estas diferencias culturales retroalimentan las discriminaciones, las exclusiones, las marginaciones y las desigualdades sociales y económicas (Mosquera y Provencal 2000; Viveros 2006; Meertens, Viveros y Arango 2005; Serrano y Viveros 2006). La expresión política de las demandas por ciudadanías diferenciadas ha traído consigo tímidos amagos de “configuraciones culturales por medio de la redefinición de subjetividades y de relaciones sociales” (Moore 1999), lo cual será siempre bienvenido en una democracia no sólo inclusiva sino también participativa.

La implementación del multiculturalismo en Colombia también nos permite apreciar que un grupo subalternizado con una diferencia cultural étnico-racial construida desde afuera –por el Estado, la *cooperación internacional*, legislaciones nacionales e internacionales, cumbres y conferencias mundiales, funcionarios de todos los niveles del Estado, la banca multilateral– o desde adentro –por medio de los grupos organizados en torno a reivindicaciones– no es un todo homogéneo, pues internamente dicha diferencia cultural engloba otras diferencias culturales étnico-raciales microlocales: por ejemplo, dentro de la categoría *negros* o *afrocolombianos* habría que entender las diferencias construidas entre los *raízales* de San Andrés y Providencia, los *libres* del Chocó, los *champetíuos* de la Cartagena negra popular, los palenqueros de San Basilio de Palenque, los *renacientes* de Tumaco, y los negros y afrocolombianos de las grandes ciudades, que nacieron en ellas y son hijos de gentes negras del Pacífico o del Caribe continental e insular llegadas en calidad de emigrantes años atrás. Pero lo interesante para estos grupos es reconocer que las desigualdades sociales y económicas y las discriminaciones los golpean por igual. El multiculturalismo del país no insistirá en estos significantes que los conectan; tampoco lo hará un grupo de académicos posmodernos interesados en mostrar las diversidades que desunen.

La identidad étnica negra emergente la representan también los últimos mencionados, aunque se sientan *rolos*, *afrobogotanos* o *negro-mestizos*. A ellos las personas que se consideran *auténticamente andinas* les preguntan habitualmen-

te en qué lugar de la Costa nacieron y si son de Cali, Buenaventura o Cartagena, o los interrogan acerca de su tiempo exacto de permanencia en Bogotá. Estas preguntas los acercan poco a poco al campo de los estudios afrocolombianos y a todo tipo de manifestación cultural exotizada de la cultura negra que organice la Alcaldía de Bogotá, donde se los encuentra afirmando públicamente que en el momento están interesados en la discusión negra porque se encuentran en *búsquedas personales*.

Escuché muchos de estos relatos en el evento que coordinó Madelaine Andebeng Labeau Alingué<sup>3</sup> en la Semana de la Afrocolombianidad, organizada en mayo de 2006. Estas personas me recuerdan procesos interesantes descritos por colegas que se desempeñan en el trabajo social intercultural y pertenecen ellos mismos a minorías étnicas. Me refiero, por ejemplo, al trabajador social australiano Janis Fook, quien cuenta que buscaba un grupo con el cual compartir su historia —la de alguien con una identidad étnica incierta: un individuo con apariencia de tener ascendencia china pero que había sido criado para pensarse a sí mismo como un australiano blanco— y sus características sociales, pero encontraba colectividades que le exigían compartir sus características culturales. En este orden de ideas, Fook recuerda que las más recientes teorías acerca de la etnicidad “reconocen que la concepción de este término, definido por la raza, la cultura, el lenguaje y la Historia, es anticuada en este momento”. Señala que algunos teóricos argumentan que las nociones más dinámicas de *etnicidad* son apropiadas, particularmente, para comprender la de los emigrantes. La etnicidad de estos, particularmente la de quienes pertenecen a las más recientes generaciones de emigrantes, ha sido llamada *emergente* con el propósito de denotar un proceso en el cual la etnicidad y la identidad étnica se están construyendo a partir de una interacción dinámica con condiciones estructurales, culturales y contextuales (Fook 2002).

Las mismas personas que están empeñadas en *búsquedas personales* ven el Pacífico como una zona tan exótica y desconocida como lo puede ser Nueva Delhi, Birmania o Zimbabwe y no manifiestan mayor interés en su comprensión ni están interesados en la importancia geopolítica y simbólica de estos territorios. Encuentran extrañísima la afirmación de que el Pacífico colombiano es para los negros y afrocolombianos lo que el Amazonas para los indígenas. En sus *búsquedas personales* África dice poco: ¿cómo identificarse con un continente que el discurso colonial y poscolonial construyó como un lugar de subdesarrollo, barbarie de odios tribales, hambrunas transmitidas por CNN y sida?

---

<sup>3</sup> Coordinadora del Centro de Estudios Africanos de la Universidad Externado de Colombia.

Por todo lo expuesto conocemos el riesgo que se corre de esencializar la cultura heredada de las naciones de proveniencia de los esclavizados y de olvidar que, como toda identidad étnico-racial, la cultura negra, afrocolombiana o raizal es un campo de violencia simbólica interna, de luchas e interpretaciones que se enfrentan dentro de su aparente homogeneidad (Deyanova 2006: 158).

El multiculturalismo esquemático de algunos funcionarios o de algunos intervinientes sociales también puede insistir en la presencia de procesos de desidentificación en personas o colectivos diferenciados, lo que hace a la vez que el grupo dominante imponga su identidad social y cultural incluso por medio de la r torica del respeto a la diferencia, pues estas personas diferenciadas se diferencian de ellos: hombres y mujeres, mestizos y mestizas, heterosexuales, pertenecientes a las clases medias y occidentalizados. Esta situación la encontr  en una investigación que desarrollo en la actualidad en programas de atención psicosocial de población y en la cual analizo las prácticas profesionales que llevan a cabo intervinientes mestizas con población negra desplazada. El espacio de la intervención psicosocial transmite los valores sociales y culturales asociados a la sexualidad, a la procreación, a las relaciones de género y a la educación de la prole del grupo social dominante en el país<sup>4</sup>. Todo esto se hace acompañado del discurso de los derechos humanos –los de la niñez, los del adolescente, los de la mujer– y del de los derechos a la salud sexual y reproductiva. El discurso de los derechos también es un terreno de lucha.

De la misma manera sabemos hoy que un grupo o un individuo subalternizado puede ser portador de múltiples diferencias culturales: ser, por ejemplo, un hombre *gay* negro discapacitado y portador del VIH o una mujer lesbiana negra y pobre. En ambos casos, esta acumulación de *handicaps* los sitúa la mayoría de las veces en el terreno de las poblaciones altamente visibles y vulnerables. Pero es muy probable que los programas de bienestar social y los intervinientes que atienden estos problemas sociales no incorporen estas diferencias a sus prácticas interventivas. Esto ilustra el hecho de que, en el espectro multicultural, “las diferencias culturales que se reconocen pueden ser superficiales: se trata de aquellas que son presentables y aceptables según los códigos morales de la sociedad dominante, aquellas que ofrecen la simulación de la diferencia pero sin cuestionar el orden social y moral dominante, ni los principios ontológicos y epistemológicos dominantes” (Poirier 2004: 10).

---

<sup>4</sup> La investigación referenciada se titula “construcción de saberes de acción desde la intervención social con población afrocolombiana desplazada” y la financian Colciencias y la Dirección Nacional de Investigaciones de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá. Contrato # 233-2005.

Por otra parte, el *multiculturalismo a la colombiana* nos ha permitido observar que, en el terreno de la solicitud de reconocimiento de una determinada identidad cultural, se exponen, hablando de manera heurística, tres tipos de demandas, en ocasiones simultáneamente, en ocasiones no, lo que depende de la naturaleza del colectivo organizado reivindicador. El primer tipo de demandas está asociado a una solicitud que se hace a la sociedad en general y al Estado en particular para que garanticen el respeto a unos derechos individuales que les permitan vivir de la mejor manera su diferencia en el ámbito privado, el desarrollo del *self*, la afirmación para la autorrealización. Aquí vemos que la diferencia cultural se respeta garantizando un conjunto de derechos y eludiendo “los aspectos dialécticos de las *diferencias culturales* y de las relaciones interculturales, como tampoco se expone qué se hará con los principios ontológicos que pueden residir en dicha diferencia” (ibíd.).

El segundo tipo de demandas sitúa la diferencia cultural en la búsqueda de la justicia social para la reconciliación étnico-racial. El reconocimiento es visto como el derecho a la participación igualitaria en la interacción social. Quienes las hacen se adhieren a la sentencia Nancy Fraser (1999): “todo el mundo tiene el derecho a buscar la estima social en condiciones de equidad y de igualdad de oportunidades”.

El tercer tipo de demandas reclama el derecho a la diferencia para vivirla colectivamente, en medio de una jurisdicción especial, en un territorio de demandas históricas que les permitan a quienes las formulan seguir siendo *auténticos* —y ser modernos al mismo tiempo— por medio de un discurso de autoctonía de origen o de la domesticación de una naturaleza inhóspita. Sus impulsores hablan de la necesidad de un proyecto de desarrollo propio —no exento de contradicciones ante las lógicas de esta nueva etapa en el capitalismo transnacional—: es el caso de los Consejos Comunitarios creados por la ley 70 de 1993 (Arocha 2004) y de los nuevos resguardos indígenas (Zambrano 2006).

La manera como el Estado realiza la gestión política de las diferencias culturales ha permitido que nos demos cuenta de la falta de un contexto histórico y genealógico para entenderlas y situarlas. La forma como el Estado y sus instituciones entienden el multiculturalismo muestra bien que “la cultura se aborda como una *cosa* y no como un proceso histórico. Se le percibe como un objeto que el actor posee y no como constitutivo de la persona. La cultura es presentada como algo que el actor social tiene derecho a tener. Cuando se pone en énfasis en el *tener cultural* y no en el *ser cultural* las cuestiones sobre la diferencia y la alteridad quedan intactas” (Poirier 2004: 11). En ocasiones parece que los fun-

cionarios encargados de poner en marcha el multiculturalismo toman las diferencias culturales como si fueran de reciente constitución o, peor aún, pura invención. Ésta es una de las razones por las cuales se observa

un proceso de objetivación extrema de la cultura, por fuera de la corporeidad, de prácticas y de las conciencias individuales, fuera de la Historia y por ende fuera de la redefinición de las relaciones sociales, de las relaciones de poder desiguales, con todo esto se tiende a un *culturalismo* de las diferencias culturales y a una *culturización* del Otro, en donde la cultura es reducida a consideraciones de orden estético, ocultando los valores morales y sus aspectos dialécticos subyacentes (ibíd.: 10).

En lo que concierne a los negros, afrocolombianos y raizales existen una fuerte resistencia a hablar de las relaciones de poder existentes en cuanto a la negación de la igualdad de oportunidades para este grupo subalternizado y una gran apertura y mucho apoyo a todo lo que signifique patrimonio inmaterial, representado en actos folclóricos, musicales, gastronómicos y deportivos, sofisma de distracción en el que ha caído una buena parte de los grupos que conforman el Movimiento Social Afrocolombiano.

Entiendo que el ejercicio de historización y esclarecimiento genealógico de una diferencia cultural trae consigo de manera inevitable la jerarquización de las diferencias. Las razones por las cuales un gitano puede estar inmerso en procesos de exclusión y discriminación no son las mismas que las de un negro chocono ni las que explican la situación de un indígena del Cauca que vive en un barrio pobre de Popayán. En mi interés por la cuestión negra, afrocolombiana y raizal me pregunto qué pasa con los sujetos concretos de la diferencia cultural, es decir, con quienes llegaron a estas tierras a consecuencia de un acto ignominioso e imborrable de la historia de la humanidad y como partes clave de una institución que los *racializó* hasta nuestros días. ¿Tiene este hecho alguna repercusión en la manera de ver hoy el proyecto de vida de este grupo subalternizado? ¿O debemos adherir a Fook cuando nos recuerda que, según el pensamiento posmoderno, las más recientes teorías acerca de la etnicidad abogan por definirla por fuera de los conceptos étnico-raciales, del lenguaje y de la Historia, por considerar anticuado hacerlo así?

Acepto la importancia del reconocimiento de las identidades emergentes para entender las *búsquedas identitarias* de los descendientes de los emigrantes económicos que llegaron en calidad de mano de obra barata en los años sesenta a países del llamado *primer mundo* o de los descendientes de los *cerebros fugados*

que encontraron allí una manera de escapar a la falta de oportunidades de sus países de origen. Si bien es cierto que en el país se registra el fenómeno de las identidades emergentes, éstas no explican otras experiencias étnico-raciales de varios millones de descendientes de esclavizados, de aquellos cuya huella genealógica les escamotea la igualdad de oportunidades. En Colombia es urgente ampliar los debates étnico-raciales negros que denuncien la construcción social jerarquizada de la raza negra –hecho social que afecta la calidad de vida de los descendientes de esclavizados y de las zonas geográficas de mayorías negras–, que se opongan a la folclorización, a la patrimonialización para el turismo étnico transnacional y a la esencialización de la cultura negra –que lleva a que todo lo negro sea exotizado como si no tuviera necesidad de materialidad para reproducirse–, que revoquen la mudez que les ha impuesto el Estado a las Memorias de la Esclavitud y que escriban una nueva narrativa sobre el aporte que hicieron desde su llegada los negros, afrocolombianos y raizales a la construcción de la nación, la cual entraría dignificada al Museo Nacional de Colombia, al Museo del Oro, al Instituto Caro y Cuervo y a los manuales oficiales de Historia.

Los estudiosos de las dinámicas sociales, políticas y culturales de las diversidades sabemos que las ciudadanías diferenciadas encuentran en el multiculturalismo un asiento para su desarrollo y sus reivindicaciones. No obstante, por saludable que sea, para una sociedad en donde reina la cultura de las desigualdades y las exclusiones, la aparición de ciudadanías diferenciadas, y por más que se promuevan los necesarios cambios culturales y sociales que la sociedad colombiana necesita, podemos preguntarnos si es posible construir un proyecto conjunto de humanidad en la Colombia del futuro, en donde nadie tenga que reivindicar diferencia alguna para existir como ser humano, para vivir con dignidad, para que todos los colombianos compartamos una historia colectiva hecha con retazos de múltiples voces.

Si bien es cierto que la aparición de un proyecto de humanidad compartida (Baumann 2003) es un largo proceso, mientras éste llega podemos ir avanzando con propuestas osadas para el cambio social y cultural de las relaciones étnico-raciales existentes. Podemos ir pensando sobre cómo alcanzar una sociedad en donde los afrocolombianos, negros y raizales puedan acceder a los indicadores básicos de calidad de vida y de dignidad histórica en una perspectiva de justicia reparativa. En el derecho internacional se legitima un proceso de descolonización y de afirmación de autonomía para los pueblos. La forma como esta legitimidad se manifiesta es por medio del reconocimiento de la autonomía política. En el caso que nos ocupa, estamos delante de sujetos excluidos de una nación



agresora y que reivindican autonomía en los territorios colectivos rurales reconocidos como tales por la Ley 70 de 1993; pero el grueso de la población vive en las ciudades. Esta situación hace interesante el debate sobre justicia reparativa en Colombia.

En los siguientes apartes de este escrito me interesa plantear que la Constitución de 1991 no solamente fue una propuesta para realizar la gestión política de las diversidades culturales sino que también puede verse como un pacto ético-político para la refundación de la Nación. En este sentido me pregunto si dicha refundación es posible únicamente con el reconocimiento del carácter pluriétnico y multicultural del espacio nacional, sin que el Estado repare el daño hecho al proyecto de vida colectivo del grupo subalternizado negro, afrocolombiano y raizal, sin que ese mismo Estado emprenda acciones de justicia reparativa.

## 1. Los subalternos podemos enunciar

Mi interés en los temas que desarrollaré en este artículo surge de una preocupación ética y política sobre un crimen de lesa humanidad como la trata negrera transatlántica<sup>5</sup>, de la imperiosa necesidad de releer este pasado de destierro histórico para contextualizarlo como *continuum* en la vida contemporánea de los descendientes de los sobrevivientes de ese crimen, quienes entraron en calidad de *piezas de Indias*, deshumanizados, por el puerto de Cartagena de Indias entre 1533 y 1810 a la Nueva Granada colonial como parte del proyecto de modernidad que en Europa lideró la España que *conquistó* el Nuevo Mundo. Era una España que necesitaba oro y otras materias primas, por lo cual instaló en sus colonias la institución económica de la esclavitud. Me pregunto por la suerte de aquellos seres, llegados en medio de las relaciones sociales coloniales, que los ubicaron en el rango de la *subhumanidad*.

---

<sup>5</sup> Se denomina *crimen de lesa humanidad* a aquel acto que agravia, lastima, ofende e injuria a la humanidad en su conjunto. Según lo establecido por el Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional se consideran tales las conductas tipificadas como asesinato, exterminio, deportación o desplazamiento forzoso, encarcelación, tortura, violación, prostitución forzada, esterilización forzada, persecución por motivos políticos, religiosos, ideológicos, raciales, étnicos u otros definidos expresamente, desaparición forzada o cualesquiera actos inhumanos que causen graves sufrimientos o atenten contra la salud mental o física de quien los sufre, siempre que dichas conductas se cometan como parte de un ataque generalizado o sistemático contra una población civil y con conocimiento de dicho ataque. El crimen de lesa humanidad es uno de los delitos más graves según el derecho internacional, pues se atiene al principio de imprescriptibilidad, cualquiera que sea la fecha en que se haya cometido.

La creación de la República en el siglo XIX y sus pretensiones de producir ciudadanos libres e iguales hizo poco en la práctica por revolucionar las relaciones sociales coloniales heredadas del Imperio Español. Walter Mignolo (2000: 3-7) nos recuerda que el surgimiento de los Estados modernos se da en el marco del sistema-mundo moderno/colonial. Aunque la República pretendió adelantar un proyecto moderno de ciudadanía, éste no se logró del todo debido a su entronque en un sistema capitalista moderno/colonial. Quizá esto explique por qué no se produjeron rupturas importantes en el orden de las relaciones raciales sino que, por el contrario, “los descendientes de africanos fueron declarados ciudadanos sin ningún tipo de previsión sobre la situación de suprema privación económica y política en la que los había colocado la institución de la esclavitud” (Mosquera, Pardo y Hoffmann 2002: 16).

Pese a su validación progresiva como herramienta para pensar una nueva idea de nación, la ideología del mestizaje triétnico estaba llamada a resquebrajar las relaciones coloniales estructurales y estructurantes del tejido social de la época. Dicha ideología, con su lema “todos tenemos algo de las tres sangres que conforman la nación”, buscaba un corte abrupto con una serie de principios hoy considerados absurdos, como la obsesión por la limpieza de la sangre o la defensa del honor (Castro-Gómez 2005; Garrido 1998). Por el contrario, de manera subrepticia, aunque el discurso repitió hasta la saciedad el nuevo ideario de mestizaje triétnico-racial nacional, éste a la postre jerarquizó en una pirámide el legado de las sangres; en la práctica, de manera procesual y por medio de instituciones modernas estatales y eclesiásticas, se fortaleció un ideal de nación blanco-mestiza centralista, en el cual las zonas de fronteras y sus habitantes no tenían cabida (Serje 2005; Múnera 2005; Castro-Gómez 2005). Las zonas de fronteras se convirtieron en el envés de la *civitas*, siendo ésta “el espacio legal donde habitan los sujetos epistemológicos, morales y estéticos que necesita la Modernidad” (Castro-Gómez 2004: 290).

Desde el punto de vista étnico-racial, el discurso político republicano trajo cambios sociales y culturales que favorecieron a unos, los descendientes de los criollos ilustrados, en detrimento de otros, los descendientes de africanos; por ejemplo, “el discurso político republicano y particularmente el geográfico, identificaron y definieron a los grupos negros como *raza africana* o como *descendientes de ella*, con el fin de excluirlos del proyecto nacional o, como mínimo, condicionarlos” (Almario 2001: 26).

Aquí podría estar la explicación de la poca importancia que se dio a los resultados de la Comisión Corográfica, los cuales en el fondo justificaban cientí-

ficamente un Estado más federalista en donde deberían valorarse lo regional como fuente de riquezas y la diversidad étnico-racial como hecho social que también merecía ser parte de la nación (Sánchez 1998) y aportaban pocos elementos para optar por una organización política centralista del país, viraje que finalmente se hizo en la segunda mitad del siglo XIX:

La Comisión Corográfica fue concebida como un proyecto donde el objetivo fundamental era netamente cartográfico y de generación de información geográfica adecuada para un gobierno más racional, tal como lo anotó Tomás Cipriano de Mosquera durante su primera presidencia, entre 1845 y 1849. Fuera de compilar la carta general del país, la Comisión también tenía a su cargo la creación de mapas corográficos de cada una de las provincias visitadas, en los que se resumieran las características más importantes de esa región. Adicionalmente, la Comisión buscaba hacer un inventario de recursos para el aprovechamiento del potencial del país, en particular los productos agrícolas que presentaban una ventaja comparativa para su exportación de acuerdo con el modelo liberal, que dominó la economía mundial durante el siglo XIX. En tercer lugar, la Comisión debía hacerse cargo de realizar observaciones sobre gentes y sus costumbres en las distintas zonas visitadas, de manera que fuera posible determinar las diferencias de región a región, y de esta forma contribuir a la formación de una identidad nacional, donde se enfatizaban los elementos comunes entre distintas zonas, pero a su vez las diferencias regionales. De todos estos objetivos [...] el primero fue cumplido a cabalidad, mientras los otros dos tuvieron un desarrollo mucho menor debido en parte a la muerte de Agustín Codazzi en 1859, antes de terminar los trabajos de campo de la Comisión, y en parte al olvido al que fueron condenados los trabajos de la Comisión por razones políticas durante las últimas décadas del siglo XIX (Guhl 2005: 28).

Esto implicó que en las zonas de mayorías negras o mulatas como el Caribe y el Pacífico [...] se dio una relación entre región, desigualdad social y estructura de clase, cabe decir que en la región tendieron a coincidir fronteras las sociales con las fronteras étnicas, dado el escaso mestizaje, mulataje y zambaje, el amplio predominio demográfico de los negros, la baja cantidad de efectivos blancos y la casi despreciable inmigración de estos o de mestizos hacia la región, así como por la precaria movilidad social y geográfica que se presentó en la región y desde ésta hacia otras regiones y zonas del país (Almarino 2003: 95).

En pleno siglo XXI se puede afirmar que, aunque la remozada nación pluriétnica y multicultural culturaliza los aportes de negros, afrocolombianos y raizales, el Estado sigue negándoles el derecho a una ciudadanía plena. Aún

existen serias dificultades para su desenvolvimiento humano, y los indicadores de calidad de vida y de bienestar económico demuestran que, como grupo subalternizado, viven en condiciones de vida infrahumanas. Además, la guerra en su fase actual los convierte de nuevo en desterrados de los territorios en donde habían reconstruido la cultura de los rescatados del crimen de lesa humanidad ya mencionado.

Al mismo tiempo considero que no podemos seguir pensando la nación que pactamos en 1991 sin discutir los proyectos societales para el presente y el futuro, que tienen que reposicionar y reparar la ignominiosa historia que se inicia con la llegada de los esclavizados al país. Es preciso debatir los silencios que existen alrededor de muchísimos elementos de la institución de la esclavitud –apropiación gratuita de mano de obra, contribución a la economía minera del oro en la Nueva Granada, muertes por maltrato, utilización de mano de obra infantil y femenina, asesinato de la mano de obra *inútil* como la de los esclavizados ancianos, negación de la raíz africana como parte de la nación, etc– para pensar con nuevos elementos, y en un contexto generalizado de aceptación de la importancia de los derechos humanos y del derecho internacional, en la inclusión social con perspectiva reparativa de los negros, afrocolombianos y raizales al pacto de refundación de la nación de la mano de políticas públicas estatales redistributivas en lo económico, de reconocimiento cultural y simbólico y abiertamente antirracistas. Por ello se hace necesaria “una ética de la responsabilidad vuelta hacia el pasado” por parte del Estado (Ferry 2001: 31).

No deseo ser señalada como una intelectual activista que ve a los afrocolombianos, negros y raizales como simples víctimas de la trata negrera transatlántica y de la institución de la esclavitud. Mis investigaciones y otras que ha desarrollado el Grupo de Estudios Afrocolombianos sobre estrategias de inserción urbana en Bogotá (Mosquera Rosero 1998) así como las de otros agudos intelectuales negros –entre ellos Santiago Arboleda, quien utiliza el concepto de *suficiencias íntimas*–, muestran la animadversión de este grupo subalternizado a ser visto como víctima y devela las estrategias que se desarrollan para preservar la cotidianidad en medio de condiciones de vida infrahumana. Para Santiago Arboleda (2002: 417), las suficiencias íntimas son

el reservorio de construcciones mentales operativas, producto de las relaciones sociales establecidas por un grupo a través de su Historia, que se concretan en elaboraciones y formas de gestión efectivas comunicadas condensadamente como orientaciones de su sociabilidad y su vida. Son suficiencias íntimas en la medida en que –no sin aludir a las carencias– insisten en

un punto de partida positivo, vivificante para el individuo y su comunidad, y no propiamente en una actitud reactiva frente a los otros grupos.

Es de anotar que negros, afrocolombianos y raizales hemos construido como grupo a lo largo de los siglos discursos y prácticas, que pueden ser apropiadas por personas o colectivos que se reclamen de la cultura negra y que pueden presentárseles a extranjeros, sobre la capacidad de recuperación, la espiritualidad, la solidaridad, la ética del parentesco, el folclor, la música, el patrimonio oral, la gastronomía, la risa presta, la carcajada, el culto a la vida, la actitud trascendente ante la muerte y el morir, el goce del cuerpo, el desarrollo de todos los sentidos y la asunción del erotismo, la algarazca perpetua para sabernos rescatados de los puertos del no retorno, una cosmovisión auténtica y narrativas sobre nuestro aguante extremo ante la dificultad, sobre nuestra capacidad desmedida de hacerle frente a la mala vida y de ser eternos caminantes, como prueba de nuestra capacidad de supervivencia diaspórica. Todo esto para no morir simbólicamente y seguir inscritos en la saga de nuestros orígenes.

De la misma manera, este grupo ha creado un relato social apologético sobre la capacidad de los *subordinados insurrectos* (Ortega 2004: 112) de resistir a la esclavización, sobre la memoria palenquera. Pero circulan menos, de manera social otros relatos sobre cómo se desarrolló la institución de la esclavitud, sobre sus dinámicas regionales, rurales y urbanas. ¿Cuántas personas murieron en el transcurso de esa travesía transatlántica? ¿Cuánto sufrimiento se les infligió a los esclavizados durante la institución de la esclavitud? ¿Cuánto sufrimiento social hemos heredado nosotros los descendientes de los esclavizados?

¿Serán las suficiencias íntimas y los relatos apologéticos los que justifican la negación sistemática que el grueso de la población negra, afrocolombiana y raizal hace del racismo y de las discriminaciones, primero, en sus vidas y, luego, en la sociedad colombiana? ¿Tendrá esto que ver con la insensibilidad y la falta de movilización social frente a la intersección de todas las discriminaciones en negros, afrocolombianos y raizales? ¿Por qué no nos conmueve la “fragmentaria y discontinua Memoria de la Esclavitud” que señala Anne Marie Losonczy? ¿Por qué no nos impresionan los fenómenos de olvido promovidos por el Estado y el ala más tradicional de la Iglesia católica sobre la execrable institución? La ausencia de respuestas sociales y culturales a la tal victimización no es incompatible con procesos de reflexión sobre un crimen que causó y sigue generando daños sociales, sufrimiento y condiciones de vida infrahumanas.

Acerca de la *violencia epistémica* (Spivak 1994) que trajo consigo el poder colonial<sup>6</sup> y que continuó ejerciendo la República hasta nuestros días –y que deberá ser objeto de reparación inmediata–, Santiago Castro-Gómez nos recuerda que se ejerció sobre los indígenas; pero es interesante anotar que funcionó de la misma manera, y hasta con mayor rigor, para los esclavizados negros a su llegada. La *violencia epistémica* guarda estrecha relación con el concepto de *colonialidad del poder* desarrollado por Aníbal Quijano:

Según Quijano, los colonizadores españoles entablaron con los colonizados una relación de poder fundada en la superioridad étnica y cognitiva de los primeros sobre los segundos. En esta matriz de poder, no se trataba de someter militarmente a los indígenas y dominarlos por la fuerza, sino de lograr que cambiaran radicalmente sus formas tradicionales de conocer el mundo, adoptando como propio el horizonte cognitivo del dominador. [...] No se trataba de reprimir físicamente a los dominados, sino de conseguir que *naturalizaran* el imaginario cultural europeo como única forma de relacionarse con la naturaleza, con el mundo social y con la subjetividad. Estamos frente a un proyecto *sui generis* de querer cambiar radicalmente de las estructuras cognitivas, afectivas y volitivas del dominado, es decir, de convertirlo en un “hombre nuevo” hecho a imagen y semejanza del hombre blanco occidental (Castro-Gómez 2005: 62-63; Maya 2005)<sup>7</sup>.

Ante esta *violencia epistémica*, representada no solamente en la negación sistemática de los saberes y técnicas que trajeron consigo los africanos esclavizados (Maya 1998: 45; 2005), sino también en

la negación del acceso a la educación escolarizada y, por lo tanto, al terreno de las artes y las ciencias de corte occidental, los descendientes de los africanos sólo pudieron cultivar las artes expresivas y las manifestaciones culturales e inmateriales a partir de la creatividad local. Ante la puerta cerrada de la cultura académica, la población negra ha tenido que expresarse creando y recreando una compleja cultura popular de múltiples expresiones. La música, el canto, la

---

<sup>6</sup> En su artículo “Can the subaltern speak?” (1994), Gayatri Spivak la define como “la alteración, negación y, en casos extremos como las colonizaciones, hasta extinción de los significados de la vida cotidiana, jurídica y simbólica de individuos y grupos”. La violencia epistémica es una forma de invisibilizar al otro arrebatándole su posibilidad de representación.

<sup>7</sup> El profesor Farid Samir Benavides, de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional, Sede Bogotá, me recuerda con tino que también se podría hablar de una violencia hermenéutica que hace parecer universal lo meramente local –de Europa–. El discurso de la globalización repite y consolida esa violencia.

danza, integrados en un complejo festivo de intensa participación colectiva, es uno los *rasgos vitales* de las poblaciones de ascendencia africana (Mosquera, Pardo y Hoffmann 2002: 16).

En plena globalización neoliberal, los negros, afrocolombianos y raizales necesitan de otras armas, al lado de las que tienen, para enfrentar la violencia epistémica que impone hoy la *sociedad del conocimiento*.

Me interesa, pues, extender una invitación ampliada a las personas que integramos a este grupo subalternizado a hablar una vez más sobre este silencio histórico, a analizar estos procesos de olvido y a desenmascarar la naturalización de las desigualdades sociales y económicas que golpean al grueso de la población negra, afrocolombiana y raizal que vive en los departamentos, ciudades, municipios, caseríos, veredas, ríos, archipiélagos e islas donde somos mayoría. Busco unir la mía a las voces de buscadores de utopías que denuncien y se opongan al racismo estructural, social y cotidiano, que se pronuncien frente a todas las discriminaciones y que le exijan al Estado que eleve los indicadores de calidad de vida para el grueso de los descendientes de esclavizados, sometidos a situaciones inaceptables de pobreza y extrema pobreza y cuyas vidas se desarrollan en medio del sufrimiento debido a esta condición.

*Negros de todos los colores*: si bien es verdad que no hablamos de la trata negrera o de la institución de la esclavitud en nuestras familias y hogares, sí nos sabemos, aunque sea inconscientemente, descendientes de una misma tragedia humana imperdonable cuando en la vida de todos los días usamos palabras como *familia, tío, primo, mi sangre, mi raza, mi corracial o mi gente* para dirigirnos a personas con quienes no tenemos parentesco biológico alguno, pero con las que nos sentimos conectadas por hilos invisibles como parte de una imaginada *familia afrodiaspórica*.

En mis investigaciones empíricas con personas y con grupos negros, afrocolombianos y raizales que no hacen parte de organizaciones u asociaciones étnico-raciales, de grupos culturales o musicales ni de colectivos de jóvenes en procesos de reflexión frente a lo negro, lo afro y lo raizal me he preguntado más de una vez: ¿por qué pocas personas han reflexionado acerca del origen del color de su piel?, ¿por qué han aceptado e interiorizado las desigualdades reales y simbólicas de la construcción histórica, social y cultural de lo que significa ser negro, sin contradecirlo de manera abierta?, ¿no será que necesitamos de un trabajo de duelo colectivo por nuestro destierro de África? Creo que hay que analizar calmadamente la afirmación de Martín Kalulambi: “La reconquista del

*derecho al duelo* pasa por la clarificación y el reconocimiento del Crimen de Lesa Humanidad que representa la Trata Negra y la del trabajo ligado de la Memoria al perjuicio histórico causado y asumido” (Kalulambi 2002: 457). Somos descendientes de seres humanos a quienes se les infligió un daño ontológico al someterlos a un destierro criminal, de personas arrancadas ecológica y antropológicamente de su contexto y diseminadas por el mundo sin ancestros conocidos, sin lugar de nacimiento confirmado, sin apellido propio, sin familia estable y sin palabra (Memel-Fotê 1998: 191). El Estado, sus legisladores y las políticas públicas tienen el deber ético y jurídico de reconocer y responder por este crimen, por sus efectos estructurales y dañinos en todos los órdenes y sus imbricaciones en la historia pasada, reciente y futura del país para reparar los perjuicios ocasionados, al menos los reparables<sup>8</sup>.

Intelectuales como Anthony Appiah (2004) y Michel Giraud (2004) sostienen, como argumento en contra de las reparaciones históricas a que debería dar lugar la trata negra al ser considerada un crimen de lesa humanidad, que las exigencias de justicia y equidad para corregir las desigualdades no ganan nada invocando los daños del pasado. Por su parte, Bogumil Jewsiewicki-Koss, apoyándose en esta idea, sostiene que “hacemos parte del presente y tenemos la responsabilidad del mismo, debemos actuar en el presente honrando nuestros principios y nuestras responsabilidades. La genealogía del mal no tiene en ella misma la receta ni su razón de ser para extirparla, el presente debería encargarse de definir la acción y legitimarla” (2004: 8).

Por supuesto, yo me aparto de planteamientos como estos. Admito que existen varias formas de construir las identidades, pero hoy me inscribo en la corriente de intelectuales que les conceden importancia a las herencias del pasado, a los ancestros, para armar las identidades étnico-raciales, para elaborar una noción de autonomía frente a otros grupos subalternizados o hegemónicos y para reclamar una concepción de justicia social para el grupo con el cual se tiene un *vínculo constitutivo* (Sandel 1982), reclamos que no serán la panacea pero sí tienen el estatus de justos. Pienso que “cuando buscamos apropiarnos o reapropiarnos de las significaciones del pasado, manifestamos el deseo de inscribirnos en una *comunidad de pertenencia*, en el lugar común de una Historia colectiva” (Kattan 2003: 36) y creo en esta búsqueda más que nunca en tiempos como éstos, que quieren arrastrarnos a la amnesia colectiva.

---

<sup>8</sup> En Estados Unidos se habló de reparación después de la Guerra Civil. Pero luego se dio la segregación racial legal. Es interesante traer a colación este hecho, pues se reconoce el deber ético y jurídico del Estado de reparar un daño que es imprescriptible.



Para cerrar este aparte considero que una tendencia de la perspectiva culturalista sobre la gente negra, afrocolombiana o raizal ha sido poco crítica del problema de las desigualdades sociales y económicas, que ha sustituido el concepto de *cultura* por el de *raza*<sup>9</sup> y que ha mostrado que se puede estar en contra del racismo y presto a denunciar las estereotipias asociadas sin necesariamente cuestionar el orden sociorracial y económico vigente, pues, según esta perspectiva, “en nombre del pluralismo cultural, cada diferencia cultural existente debe ser perpetuada tal cual por el solo hecho de ser una diferencia” (Baumann 2003). La perspectiva instrumentalista ha sostenido que las reivindicaciones amparadas en la existencia de la identidad negra, afrocolombiana o raizal son unas invenciones posteriores a la Constitución de 1991, al artículo transitorio (AT) 55 y a la ley 70 de 1993 (Cunin 2003; Hoffmann 2000; Barbary, Ramírez y Urrea 2004: 245). Es preocupante que esta perspectiva desconozca muchas veces la dimensión histórica de las demandas étnico-raciales negras en Colombia y los diálogos sostenidos durante décadas por líderes e intelectuales con el Movimiento Negro estadounidense y con el Movimiento Negro de Brasil (Angulo 1999: 57-72). Por estas razones propongo que nos detengamos a reflexionar de nuevo sobre las memorias de la esclavitud y sus repercusiones en las desigualdades sociales y económicas de los descendientes de africanos traídos en calidad de esclavizados al Nuevo Reino de Granada, pues, aunque está implícito en las reivindicaciones sociales y culturales de algunas de las tendencias del Movimiento Social Afrocolombiano –sobre todo en las que lideran Carlos Rosero (el Proceso de Comunidades Negras) y Juan de Dios Mosquera (el Movimiento Nacional Cimarrón), que lo han establecido firmemente en su agenda de discusión con el Estado, sin mayor eco–, el tema de las repercusiones de la esclavitud en los proyectos de presente y futuro de los negros, afrocolombianos y raizales ha sido, a mi entender, el menos explorado tanto desde el punto de vista académico como desde el ético-político a pesar de las recomendaciones de la Conferencia de Durban de 2001 y de un contexto mundial de expansión de los derechos humanos y del derecho internacional.

## **2. Memorias de la Esclavitud, desigualdades socioeconómicas, racismos y justicia reparatoria**

En 2001, las Naciones Unidas organizaron la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y la Intolerancia en Durban (Sudáfrica) con el fin de adoptar una declaración y un programa de acción para

---

<sup>9</sup> Ver la crítica que realizan Barbary, Ramírez y Urrea (2004: 245).

luchar contra el racismo y las discriminaciones. Allí se posicionó el tema de las reparaciones. ¿De qué reparaciones se trata? *Reparar* es restaurar o aliviar a una víctima de un daño causado. Esto se hace al menos de tres maneras: restituyendo los bienes o el modo de vida que ella tenía, reconociendo la responsabilidad del daño y reestableciendo la relación social lastimada (Appiah 2004). Los miembros de la diáspora africana hacen parte de esta discusión, por lo que se recomendó a los Estados pensar en las respuestas locales a este crimen de lesa humanidad, el cual es imprescriptible. Colombia no ha realizado este paso pese a que firmó los compromisos que emergieron de la conferencia.

Los trabajos sobre la Memoria social coinciden en afirmar la estrecha relación entre memoria y pasado: “La Memoria no es todo el pasado, pero ella es todo lo que del pasado continúa viviendo en nosotros como producto de una experiencia directa, por transmisión familiar, social o política” (Barret-Ducroq 1998). Creo que también es posible establecer un puente entre Memoria y nuevos proyectos sociales, y es aquí en donde en parte justifico en la posibilidad de pensar en la justicia reparativa, es decir, aquélla que procura devolverles a las víctimas, entendido el término en su acepción política e histórica y no psiquiátrica o psicologizada, lo que hayan perdido a causa de actos institucionalizados de violencia o de exclusión extrema. Entonces los negros y afrocolombianos, víctimas del racismo estructural que se instaló en el país con la institución de la esclavitud en su relación con la trata negrera y víctimas de la fase actual de la guerra, son doblemente sujetos, como grupo subalternizado, de este tipo de justicia.

El tema de la justicia reparativa puede abordarse desde la reflexión ética y desde la filosofía moral (Ferry 2001). Por una parte, la justicia reparativa posiciona la demanda de la igualdad de oportunidades para los negros, afrocolombianos y raizales, quienes, a partir de la abolición formal de la esclavitud en 1821 y desde su ubicación geográfica en zonas de fronteras durante los procesos de automanumisión y postesclavitud, no fueron considerados parte del proyecto de construcción de la nación republicana, situación que perdura. Una manera de concretar esta justicia es por medio de *Acciones Afirmativas*:

Las Acciones Afirmativas tienen como objetivo no solamente impedir las discriminaciones del presente, sino que principalmente deben eliminar los efectos persistentes (psicológicos, culturales y comportamentales) de la discriminación del pasado (que tienden a perpetuarse). Estos efectos se reflejan en la llamada “discriminación estructural”, reflejada en las abismales desigualdades sociales entre grupos dominantes y grupos marginalizados (Massey y Denton 1993; Dantziger y Gottschalk 1995).

Desde el punto de vista del racismo y la discriminación estructural se pueden leer los resultados de un estudio realizado por Planeación Nacional y las Naciones Unidas (DPN-PNUD 2006), en el que se señala que el Índice de Calidad de Vida (ICV) –según el cual la situación es mejor a medida que la escala se aproxima a 100– de todo el país alcanza los 77 puntos, pero que al respecto se han perdido dos décadas en la costa Pacífica. El desarrollo de la calidad de vida de los habitantes de los departamentos de Chocó, Cauca y Nariño, que son los que integran la región Pacífica, parece detenido en el tiempo: respecto al Valle, Santander y Quindío, está atrasado dieciocho años. En efecto, esta región tuvo un retroceso de cerca de 12 puntos en el período señalado, al bajar de 74,3 a 62,6.

A escala nacional, el ICV tuvo una mejoría de 3 puntos entre 1997 y 2003, llegando a 77 puntos. Todas las regiones, con excepción de la Pacífica, registraron avances en el indicador, que recoge las variables *calidad de la vivienda* (riqueza física), *acceso y calidad de los servicios públicos domiciliarios* (riqueza física colectiva), *educación* (capital humano individual) y *tamaño y composición del hogar* (capital social básico).

En contraste con los tres departamentos del Pacífico, Bogotá –lugar en el cual se asienta el proyecto *andinocéntrico*<sup>10</sup>– tiene el ICV más alto del país (89), seguido por Valle (83), Antioquia (78) y la región oriental (75).

Al lado de Libia Grueso, Leyla Andrea Arroyo Muñoz, Julia Cogollo, Zulia Mena, Betty Ruth Lozano, Teresa Cassiani, Dorina Hernández, Isabel Mena, Doris García y Rosa Carlina García, por nombrar sólo a algunas, yo hago parte de un grupo de intelectuales activistas que sostenemos que los descendientes de los esclavizados traídos en el marco de la trata negrera transatlántica a la Nueva Granada son un grupo subalternizado al cual el Estado colombiano actual debe reparar por tres razones.

Primero, por los grandes beneficios económicos que obtuvo la economía colonial de esta institución económica durante tres siglos: el oro, las grandes haciendas azucareras, los extensos hatos, las artesanías del Caribe y de buena parte del occidente colombiano fueron obra del trabajo esclavizado, al menos durante el siglo XVIII (Múnera 2005: 194). Permítaseme apoyarme en un historiador de la talla intelectual de Jaime Jaramillo Uribe (1963: 20): “la economía neogranadina del siglo XVIII reposaba sobre seis actividades: minería, agricultura, ganadería, artesanía, comercio y trabajo doméstico. Ahora bien: de éstas, las

---

<sup>10</sup> Ver el artículo del maestro Jaime Arocha y Lina del Mar Moreno Tovar en este mismo libro.

de mayor importancia por su volumen y representación en la riqueza privada estaban basadas en el trabajo de la población esclava”.

Parte de esta acumulación no se utilizó como indemnización decorosa en el momento de la abolición de la esclavitud, lo cual habría tenido el mérito de no dejar desamparados a los nuevos *libres*. Cínicamente ¡fueron los antiguos propietarios de negros esclavizados a quienes se indemnizó! En este período de la historia colombiana se *racializa* al esclavizado negro, lo cual será un lastre que lo excluirá de las esferas en donde se operará el reparto de los bienes y privilegios. El término *racialización* —en inglés, *racialization*— se utiliza generalmente para designar los procesos por los cuales la sociedad les atribuye una significación social a algunos grupos por motivos físicos superficiales, como el fenotipo o el color de la piel. Las personas que así se catalogan son reducidas al rol de minorías raciales inferiores en función de su relación con el grupo dominante (Li 1994; 1998). Aunque la biología ha deslegitimado la idea de raza desde el punto de vista científico, existe una *raza social* históricamente construida de forma particular por cada sociedad.

El Virreinato de la Nueva Granada, que funcionó gracias a una economía y una sociedad esclavistas, se benefició de la deshumanización y la cosificación de los esclavizados, es decir, de su tratamiento como mercancías, lo que justificaba la apropiación su fuerza de trabajo para beneficio de la economía neogranadina en su engranaje con la consolidación del colonialismo europeo occidental en el Nuevo Mundo. El historiador Patrick Wolfe (2001) sostiene que la noción actual de raza es endémica de la modernidad, y modernidad y colonialismo van a la par: “la Modernidad y la colonialidad pertenecen entonces a una misma matriz genética, y son por ello mutuamente dependientes. No hay Modernidad sin colonialismo y no hay colonialismo sin Modernidad, porque Europa sólo se hace *centro* del sistema-mundo en el momento en que constituye a sus colonias de ultramar como *periferias*” (Castro-Gómez 2005: 50).

Aníbal Quijano (2005: 203) afirma que

en América, la idea de raza fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista. La posterior constitución de Europa como nueva identidad después de América y la expansión del colonialismo europeo sobre el resto del Mundo llevaron a la elaboración de la perspectiva eurocéntrica del conocimiento y con ella a la elaboración teórica de la idea de raza como naturalización de esas relaciones coloniales de dominación entre europeos y no-europeos. Históricamente, eso significó una nueva manera de

legitimar las ya antiguas ideas y prácticas de relaciones de superioridad/inferioridad entre dominados y dominantes.

El actual Estado colombiano, heredero y continuador de este proyecto colonial, debe responder, pues “un Estado no es una estructura abstracta, desvinculada de toda realidad histórica. Él tiene un pasado que debe -en virtud de la Justicia y de su propia justificación frente a sí mismo- consentir y asumir” (Kattan 2003: 50).

En su interés en instalar un Estado liberal burgués, la República tampoco hizo gran cosa por quebrar esta construcción social, histórica y cultural que se hizo del negro esclavo durante la institución de la esclavitud. El modelo de ciudadano abstracto, genérico, sin color, sexo ni clase social, junto al principio de igualdad sobre el cual se cimentó la República, no tuvo en la mira a los negros. La ideología del mestizaje triétnico tampoco cumplió con su función neutralizadora de las relaciones raciales coloniales. La construcción de diferenciaciones raciales asimétricas en la Colonia hacía parte de un proyecto económico mundial, de un nuevo patrón global de control del trabajo del Otro, que continuó en la República. Aníbal Quijano (2005: 204) afirma:

De otro lado, en el proceso de constitución histórica de América, todas las formas de control y de explotación del trabajo y de control de la producción-apropiación-distribución de productos fueron articuladas alrededor de la relación capital-salario (en adelante capital) y del mercado mundial. Quedaron incluidos la esclavitud, la servidumbre, la pequeña producción mercantil, la reciprocidad y el salario. En tal ensamblaje, cada una de dichas formas de control del trabajo no era una mera extensión de sus antecedentes históricos. Todas eran histórica y sociológicamente nuevas. En primer lugar, porque fueron deliberadamente establecidas y organizadas para producir mercancías para el mercado mundial. En segundo lugar, porque no existían sólo de manera simultánea en el mismo espacio-tiempo, sino todas y cada una articuladas al capital y a su mercado, y por este medio entre sí. Configuraron así un nuevo patrón global de control del trabajo, a su vez un elemento fundamental de un nuevo patrón de poder, del cual eran conjunta e individualmente dependientes histórico-estructuralmente.

De esta manera, la República representaba una continuidad de la consolidación del capitalismo mundial, por lo cual quebrar la matriz racial que se había creado para asentarlo no era tarea fácil. Sólo de esta manera podemos entender los hallazgos de Margarita González en su análisis sobre la República del siglo XIX: “Por lo demás, como hemos visto, desde el punto de vista puramente local,

era mucho más el interés por mantener la esclavitud que por suprimirla [...] La estipulación sobre supresión de tráfico negrero en la ley 21 trata de conciliar el compromiso contraído con Inglaterra y la tendencia preponderante en el país, o sea la afirmación de la Esclavitud” (González 1976: 24).

Por los estudios acerca de la colonialidad del poder sabemos que los rasgos fenotípicos y culturales son insuficientes para producir diferenciaciones raciales y que en efecto existe una confusión entre los rasgos fenotípicos utilizados para justificar la construcción de la idea de raza y las características sociales, culturales e históricas atribuidas a los grupos racializados (Li 1994; 1998). Por ello, los negros, afrocolombianos y raizales son un grupo social racializado como inferior, situación que naturaliza el que hoy sufran y vivan en condiciones de vida infrahumanas.

No es el color de la piel o los rasgos fenotípicos en sí lo que debe ser objeto de análisis científico social: es la construcción social, cultural e histórica que se ha hecho de los mismos y según la cual se justifican jerarquías asimétricas en el reparto de bienes y privilegios, que excluye a los negros, afrocolombianos y raizales. De todas formas, el color de la piel y los rasgos fenotípicos sí pueden utilizarse como marcadores sociales objetivos que nos permiten juzgar las diferencias entre grupos sociales, observar y hasta cuantificar el reparto de privilegios que resultan de tener tal o cual color de piel o esta o aquella apariencia (ibíd.).

Este país, que desea ser inclusivo con su diversidad étnica-racial, no puede avanzar en este *desideratum* sin el reconocimiento público de la existencia de la institución de la esclavitud y de su carácter ignominioso, vejatorio y racializante. No puede continuar en la subvalorización del peso que ella tuvo en la base de la construcción de la diferenciación étnico-racial asimétrica en Colombia.

Es en la construcción social de la diferencia racial del ser negro donde debemos buscar las razones del racismo estructural, social y cotidiano y de todas las discriminaciones asociadas. Sin el reconocimiento de todo esto será imposible transmutar la huella genealógica que la trata negrera y la institución de la esclavitud nos dejaron.

Sabemos que como es una construcción social, cultural e histórica y no está genéticamente determinada, toda identidad étnico-racial puede modificarse con la acción política y la intervención estatal por medio de políticas públicas dirigidas y espaciales. La percepción que se tenga de la identidad racial de una per-

sona puede cambiar de manera considerable con el tiempo. Las personas consideradas diferentes por su pertenencia étnico-racial en un espacio geográfico y en un tiempo determinado pueden verse colocadas en otra categoría, y hasta puede ocurrir que en otra temporalidad y especialidad dicha pertenencia no se tenga en cuenta (Loury 2002). El Estado colombiano debe trabajar en este sentido. De allí la necesidad de un debate sobre una justicia reparativa que promueva la inclusión social por medio de políticas y programas públicos audaces desde el punto de vista reparativo.

Las desigualdades sociales, económicas, simbólicas y políticas que sufren negros, afrocolombianos y raizales son de tipo sistémico y están cargadas de imaginarios y representaciones sociales que se instalaron a partir de la institución de la esclavitud, desde la cual se han esencializado y naturalizado unas supuestas inferioridad y subhumanidad de los negros, afrocolombianos y raizales (ibíd.). El racismo que se desprendió de la economía esclavista del siglo XVI no es el mismo del siglo XXI—“El racismo debe entenderse como un fenómeno históricamente específico en constante mutación” (Kincheloe y Steinberg 2002: 10)—, pero cumple con la misma función: impedir el reparto igualitario de oportunidades y privilegios valiéndose de cualquier explicación esencialista, por medio de cualquier discurso biológico, cultural, ontológico, cognitivo o histórico sobre un Otro.

La segunda razón por la cual el Estado colombiano debe reparar al grupo subalternizado que constituyen los descendientes de los esclavizados traídos en el marco de la trata negrera transatlántica a la Nueva Granada tiene que ver con la forma como dicho Estado *racializó* también la geografía nacional (Taussig 1978; Wade 1997; Almario 2001; Múnera 2005, Serje 2005) para justificar la exclusión territorial de vastas áreas del proyecto republicano. Para el caso del Pacífico, “según los geógrafos decimonónicos, determinadas clasificaciones raciales se correspondían con unas formas de vida social y unos espacios geográficos diferenciados de poblamiento, que configuraron una suerte de *topografía racial* en esta parte del país” (Almario 2001: 27). La nación se hizo por medio de la creación de unas *fronteras imaginadas* (Múnera 2005) en donde negros e indígenas fueron ubicados; eran zonas de frontera, baldías o calientes, alejadas de la *civitas*, la cual estaba ubicada en los Andes. Alfonso Múnera (2005: 22) sostiene que

desde la región andina se construyó una visión de la nación que se volvió dominante, hasta el punto de ser compartida por las otras élites regionales en las postrimerías del siglo XIX. La jerarquía de los territorios, que dotaba a los Andes de una superioridad natural, y la jerarquía y distribución espacial de las

razas, que ponía en la cúspide a las gentes de color blanco<sup>11</sup>, fueron dos elementos centrales de la nación que se narraba, sin que a su lado surgiera de las otras regiones una contraimagen de igual poder de persuasión.

Hoy esas zonas de Frontera contienen los recursos que una parte del capitalismo transnacional necesita, es decir, los recursos asociados a la biodiversidad. En Colombia son las áreas de mayor pobreza. Mostrar el hecho histórico, social, cultural y político de la creación de una *geografía imaginada* tendría el efecto de desnaturalizar el alarmante abandono estatal que viven los departamentos negros, que durante la Colonia, antes de la imposición del mito de la nacionalidad andina, constituido durante el siglo XIX (Múnera 2005: 197), tuvieron inmensa importancia. Es bueno recordar que el Chocó, uno de los departamentos más pobres de este país, fue el área más productiva para la minería esclavista durante el siglo XVIII. Los negros y afrocolombianos han sobrevivido hasta hoy en condiciones de gran desventaja frente a otros grupos sociales –habitantes de geografías de tierras frías– y se los acusa de vivir con los peores indicadores de calidad de vida por carecer de iniciativa individual y empresarial, por poseer un *ethos de la dejadez* que les impide ver que son dueños de zonas de gran riqueza y por haberse acostumbrado a sobrevivir en un mar de pobreza, discursos que los negros y afrocolombianos en unos casos han aceptado y a los que en otros se han opuesto afirmando que ellos han creado cultura en la adversidad, establecido pautas pacíficas de convivencia con los indígenas, cuidado la selva húmeda tropical antes de que llegara la guerra a estos territorios y, por medio de una eficaz ética del parentesco y de procesos de movilidad dentro y fuera del país, garantizado la permanencia en la zona de familias negras que han sido las guardianas de la hoy codiciada biodiversidad.

La última razón tiene que ver con la forma como el Estado colombiano salvaguarda una *memoria nacional neutra* sin pensar que ésta nunca puede ser única, que la memoria nacional “debería estar compuesta de una multiplicidad de tramas e hilos narrativos, a menudo heterogéneos y contradictorios, que remitan a una diversidad de interpretaciones del devenir histórico” (Kattan 2003: 50). Con la salvaguarda de esta memoria nacional neutra se han promovido el olvido y el silencio ante la institución colonial de la esclavitud, algo que se ha logrado de manera parcial. Reconozco que, en la Modernidad, el olvido hace

---

<sup>11</sup> Santiago Castro Gómez (2005: 68) amplía esta idea cuando nos dice que “ser blancos no tenía que ver tanto con el color de la piel, como con la escenificación de un imaginario cultural tejido por creencias religiosas, tipos de vestimenta, certificados de nobleza, modos de comportamiento y formas de producir conocimientos”.



parte de nuestra forma de sociabilidad y de nuestras ideologías culturales (Meléndez 2002: 394) y que no es un fenómeno potestativo de la sociedad colombiana, pues es común “a toda una serie de sociedades donde el pasado se mitifica a partir de negar/olvidar determinados aspectos que cuestionarían la(s) identidad(es) construida(s)” (ibíd.). La institución de la esclavitud y sus secuelas de hoy hacen parte de fenómenos sujetos a procesos de olvido y silencio, abanderados por varios tipos de actores: el Estado, la Iglesia católica, la disciplina histórica, las ciencias sociales y humanas y una buena parte de los descendientes de la trata negrera transatlántica, de manera individual y colectiva.

La sociedad colombiana, en su conjunto, necesita crear más conciencia de su pasado esclavista y asumir los perjuicios del *continuum* que esta institución económica les causó a los esclavizados y les sigue ocasionando actualmente a sus descendientes por medio de los racismos. El silencio que se ha guardado frente a esta institución económica muestra varias dimensiones del asunto. La primera de ellas es que se trata de un hecho histórico del pasado que causa molestias porque se mira según los valores éticos del hoy. La segunda es el recelo de las antiguas familias esclavistas, que no desean ser señaladas como tales hoy y que también pretenden ocultar que sus fortunas de hoy tienen su origen en esta ignominiosa actividad, aunque desde la creación de la República, quizá desde mucho antes, han permanecido en puestos importantes de poder tanto en el Estado como en la actividad económica privada, acumulando privilegios históricos, cuidando celosamente la memoria neutra del Estado y asumiendo el rol de guardianes del orden sociorracial heredado de la Colonia. Es curioso, pero con excepción de los pocos historiadores expertos en la trata negrera transatlántica y en sus relaciones con el Virreinato de la Nueva Granada, con la institución de la esclavitud y con una parte de la élite económica, casi nadie sabe en Colombia cuáles fueron las familias ligadas a la economía esclavista ni qué papel desempeñó en ella la Iglesia católica, en especial la Compañía de Jesús<sup>12</sup>, junto a otros agentes económicos de la época ligados al comercio esclavista. Volveré a referirme a los fenómenos de olvido y silencio más adelante.

Con la aceptación de la existencia de grupos racialmente subalternizados de manera histórica, la sociedad colombiana en su conjunto necesita reflexionar sobre las afrorreparaciones, las cuales pasan por pensar la justicia social, pero con perspectiva reparativa. No se trata de ver a los negros, afrocolombianos o

---

<sup>12</sup> Es interesante recordar la preocupación exclusiva por la salvación de las almas y la indiferencia frente a los maltratos infligidos al cuerpo y a la libertad tan fuertemente enraizados en la tradición cristiana. Esta dicotomía cristiana sirvió para legitimar la esclavización de los cuerpos de los africanos, cuya alma recibiría la fe cristiana (Fredj 2001: 390).

raizales como faltos de *competencias mestizas* (Cunin 2003) o incapaces de adherirse a los principios liberales clásicos, con su insistencia en la iniciativa y en un proyecto de vida individual: se trata de verlos como un grupo subalternizado que ha sido sometido a variados procesos de dominación y opresión, de racismo y discriminaciones, y al que se le ha negado la igualdad de oportunidades:

La fusión de la justicia distributiva y de la política del reconocimiento es la consecuencia natural de la promesa moderna de justicia social en un contexto de *modernidad fluida* [...] Este contexto es el de la reconciliación con la coexistencia perpetua, luego entonces de una situación que más que otra necesita del arte de la cohabitación pacífica y humana. Es una época que no puede más (o no desearía) entretener la esperanza de la erradicación radical y súbita de la miseria humana, liberando la condición humana de todo conflicto y de todo sufrimiento. Porque la idea de *humanidad compartida* tiene sentido en el contexto de la *modernidad fluida*, ella debe significar simplemente la preocupación de *darle a cada uno oportunidades* y suprimir de una vez por todas aquello que impida aprehender esta igualdad de oportunidades que se pone de manifiesto en las sucesivas reivindicaciones de reconocimiento. Todas las diferencias no tienen el mismo valor, ciertos tipos de vida en comunidad son más *deseables* que otros. Pero no hay forma de descubrir cuáles, en la medida en que cada uno de estos tipos no ha tenido la oportunidad equitativa y real de reclamar, de mostrar que eran válidos estos reclamos (Baumann 2003: 35).

### **3. Memorias de la Esclavitud hechas de fragmentos, procesos de olvido y comunidad de resentimiento**

Al recibir la literatura académica asociada a los temas de la memoria y el olvido, parece que el debate socioantropológico, político, jurídico y ético actual sobre un pasado traumático de guerras, genocidios, desplazamientos forzados, tráfico de seres humanos y dictaduras militares se encuentra inmerso en tres corrientes. La primera es la que aboga por el olvido en pos de la reconstrucción en el presente de la vida cotidiana, la que propende a impedir que la víctima se constituya como tal y aboga por la aparición del individuo como agente capaz de renacer haciendo tábula rasa del pasado doloroso.

Desde aquí se argumenta que “desarrollar relaciones sociales cotidianas, a partir del vivir, implica no sólo la reproducción del presente, sino la constante producción de olvidos de procesos, sujetos y experiencias cuya presencia actualizada limitaría la posibilidad de vivir/convivir” (Meléndez 2002: 394). La se-

gunda corriente ve en el pasado una fuente de enriquecimiento de la identidad social por medio del ejercicio de la anamnesia como derecho y de la posibilidad de reclamar un *vínculo constitutivo* con los ancestros y con aquéllos que han sufrido a causa de un crimen de lesa humanidad. Y la tercera corriente se pregunta por el impacto que puedan tener en la comunidad política las *comunidades de resentimiento* (Das 2003)<sup>13</sup>.

Ante estos dilemas, Emmanuel Kattan, uno de los defensores de la segunda corriente expuesta, realiza un ejercicio reflexivo que me parece interesante; se pregunta:

¿Esta preocupación acentuada por el pasado no entra en contradicción con uno de los principios fundamentales de la Modernidad: la libertad del individuo de escoger su propia existencia, de darle forma a su vida, de liberarse de las obligaciones que lo ligan a su *comunidad*, a su pasado, a sus ancestros? Los deberes que nos damos en torno al pasado, los esfuerzos que desplegamos para conmemorar las tragedias de nuestro siglo, para perpetuar la Memoria de las víctimas de genocidio parecieran incompatibles con una vocación de libertad que nos implica a cuestionar las certezas del pasado y a definir nuestra existencia separándonos del peso de la Historia y de la tradición (2003: 36).

Una pregunta pertinente para quienes nos afiliamos a esta corriente.

Desde otra orilla, Veena Das se pregunta sobre cómo hablar del pasado sin formar una comunidad de resentimiento. Y encuentra que ante esta preocupación parecen existir dos respuestas: “en la primera, el énfasis en el sufrimiento de las víctimas dentro de una cultura popular herida hace difícil reconocer el pasado, y por lo tanto, comprometerse con la creación de sí en el presente. En el segundo se pregunta si el resentimiento es visto como el destino inevitable de un intento por enfrentar el problema del sufrimiento y la reparación” (Das 2003). Ante esta bipolaridad, la misma autora se interroga: “no obstante, aún me pregunto si es posible una imagen diferente de las víctimas y de los supervivientes en la que el tiempo no esté congelado sino que se le permita hacer su trabajo”

---

<sup>13</sup> En la Escuela de Francfort se resalta la idea de la “Memoria del sufrimiento”. Pues debe recordarse que el presente se funda en el dolor de sujetos pasados, y recordar ese dolor permite determinar la justicia o la injusticia del bienestar presente. En todo caso es curioso -parte del prejuicio eurocéntrico- que las sociedades occidentales acepten con más facilidad la reparación cuando las víctimas son grupos blancos (Alemania) que cuando la reclaman sujetos de color.

(ibíd.). Tomando el caso de los descendientes contemporáneos de africanos esclavizados en la Nueva Granada, creo que el temor a ser considerados una comunidad de resentimiento ha impedido mirar el pasado como un acto insurgente; no se ha querido enfrentar de manera pública ni en el interior de la vida privada el tema del sufrimiento social y de las huellas de la trata y de la institución de la esclavitud. Creo que, en un primer momento, asumir colectivamente el debate de la afrorreparación pasa por asumarnos como resentidos, pasa por aceptar el costo público pero emancipador de sabernos miembros de una comunidad de resentimiento y por admitir que tenemos razones para ello. Veamos.

Según la Defensoría del Pueblo (2003), la población afrocolombiana presenta unas tasas de analfabetismo de 43% en las áreas rurales y de 20% en las zonas urbanas; estos mismos datos son, para todos los colombianos, de 23,4% a nivel rural y de 7,3% en las zonas urbanas. La cobertura de la educación primaria es de 60% en las áreas urbanas y de solo 41% en las zonas rurales, siendo los promedios nacionales 87% y 73%, respectivamente. La cobertura de la educación secundaria llega apenas a 38%, siendo exclusiva de los centros urbanos, mientras para la zona andina del país alcanza el 88%. En la región del Pacífico, cuya población negra supera 92% del total, de cada cien jóvenes afrocolombianos de ambos sexos que terminan la secundaria sólo dos logran ingresar a la universidad. El 95% de las familias no pueden enviar a sus hijos a la universidad por carecer de recursos suficientes. La calidad de la educación secundaria en el Pacífico es inferior en 40% a la de otras zonas del país. El Pacífico colombiano, con más de 1.300 kilómetros de costa y 1.264.000 habitantes, sólo posee dos universidades públicas, ubicadas en Quibdó y Buenaventura, y éstas tienen déficit de presupuesto, personal docente y adecuación tecnológica.

La educación en la costa Pacífica ha sido deficitaria con respecto a la demanda educativa. Las tasas de analfabetismo en 1997 eran de 43% en lo rural y 20% en lo urbano, mientras en todo el país fueron de 23,4% en lo rural y 7,3% en el urbano. La cobertura de la educación primaria para el mismo año fue de 60% en las áreas urbanas y de 41% en las rurales, siendo de 87% y 73% respectivamente a escala nacional. La cobertura de secundaria es de 38% mientras que el promedio nacional es de 88%. El ingreso a la universidad es de 2%, y la calidad de la educación es 40% menor que en el interior. Existen 148 colegios de bachillerato, pero sólo 54 tienen el programa completo. Ocho universidades prestan sus servicios en forma presencial y a distancia.

En Colombia, el desempleo afecta con fuerza especial a los jóvenes, a las mujeres, a los más pobres y a otras poblaciones en situación de vulnerabilidad,

y dentro de estos la población afrocolombiana es la que con mayor frecuencia presenta niveles inferiores a la línea de pobreza. El desempleo ha llegado a 44,7% entre los menores de diecisiete años y a 34,8% entre los jóvenes de hasta veinticuatro años; la situación de las mujeres de estas mismas edades se torna más grave todavía, pues los índices llegaron a 51,9% y 39,1%, respectivamente. En ciudades de mayor concentración afrocolombiana, como Buenaventura, el nivel de pobreza se explica, entre otras causas, por la alta tasa de desempleo (29%) y subempleo (35%) y los bajos niveles salariales (63% de los ocupados ganan menos de un salario mínimo), que impiden que las cabezas de hogar lleven los recursos necesarios para cubrir las necesidades de alimentos y el consumo de otros bienes y servicios básicos (Conpes 3310/ 2006).

En su estimulante artículo sobre el trauma y el testimonio, Das (2003) muestra –y se distancia de ella– la manera como un importante intelectual zaireño, Achille Mbembé, explica por qué el sujeto africano ha tenido tanta dificultad para contarse su propia historia y ha sido incapaz de dejar de sufrir por la que han contado otras voces. Para Mbembé existe una necesidad de “hablar con su propia voz” sobre aspectos del pasado africano.

Dice Das que, para Mbembé,

la Historia como magia parte de la premisa de que, a diferencia de la memoria judía del Holocausto, no hay, propiamente hablando, una memoria africana de la esclavitud, la cual, en el mejor de los casos, se experimenta como una herida cuyo significado pertenece al dominio de lo inconsciente, más en el ámbito de la brujería que en el de la Historia. Entre las razones que explican la dificultad del proyecto de recuperar la memoria de la esclavitud, Mbembé identifica la zona de penumbra en la cual la memoria de la esclavitud entre los afroamericanos y los africanos continentales oculta una escisión. Para los africanos, se trata de un silencio de culpabilidad y la negación de los africanos a enfrentar el aspecto perturbador del crimen que compromete su propia responsabilidad en este estado de cosas. Argumenta, adicionalmente, que el eliminar este aspecto del sufrimiento de la esclavitud negra moderna consigue crear la ficción (o ilusión) de que la temporalidad de la servidumbre y el sufrimiento eran iguales a ambos lados del Atlántico (ibíd.: 298).

Creo comprender por qué Das se aparta de la creación del metarrelato que parece defender Achille Mbembé (2002) y muestra la importancia de lo micro en la reconstrucción de una historia trágica. Para el caso colombiano asumo el riesgo de parecer esencialista, pero aunque comparto que “no hay un sujeto

colectivo unitario [...] sino formas de habitar el mundo en las que intentamos apropiarnos de él o hallar nuestra propia voz, tanto dentro como fuera de los géneros que están disponibles en el descenso a la cotidianidad” (Das 2003), veo plausible la creación de una narrativa menos micro, sin que con ello implique adoptar una narrativa generalizante. Negros, afrocolombianos y raizales necesitamos de un gran relato compartido, conformado de retazos de la tradición oral y de fuentes históricas y contemporáneas acerca de las diferentes memorias de la esclavitud en Colombia, y que trascienda, por ejemplo, “las identidades locales ancladas al río o al estero, a la vereda o a la parentela” (Restrepo 2001: 53). No veo otra vía para frenar la perpetuación y la difusión de las historias distorsionadas existentes en las áreas negras del país, desde las cuales se afirma, entre muchos ejemplos, que las gentes negras del Pacífico aceptaron la Esclavitud, que los del Caribe continental la resistieron y los del Caribe insular no la sintieron por su naturaleza benévola y laxa. Hay que crear un gran relato compartido que conecte todas las maneras de ser negro, afrocolombiano o raizal que existan en el país.

Pienso, como lo señala Das (2003), que

es posible la creación de sí [tanto de manera individual como colectiva] por medio de una nueva ocupación [de manera simbólica y reconciliada con el pasado] de un espacio marcado por la devastación [en nuestro caso, el dolor del sufrimiento diaspórico, del destierro a causa de la guerra] acogiendo los signos de la injuria y convirtiéndolos en maneras de convertirse en sujeto.

Pienso que esto no sólo es posible sino también deseable, sin necesidad de quedarse en el tropo de la víctima. Por otra parte, Das habla de la necesidad de impedir que la victimización les arrebate a personas la vida cotidiana (ibíd.). En defensa de su propuesta nos dice

no hay aquí pretensión alguna de un grandioso proyecto de recuperación, sino simplemente, la pregunta acerca de cómo pueden realizarse las tareas de sobrevivir –tener un techo para cobijarse, ser capaz de enviar a sus hijos a la escuela, ser capaz de realizar el trabajo de todos los días sin temor constante a ser atacado–. Encontré que la construcción de la identidad no estaba ubicada en la sombra de algún pasado fantasmal, sino en el contexto de hacer habitable la cotidianidad (ibíd.).

Entiendo el argumento como salida individual frente a la parálisis que nos impone la barbarie, pero me pregunto dónde queda la responsabilidad moral de

quienes cometieron los hechos: el nacimiento de un agente o de un actor social ¿tiene acaso como corolario la desaparición de la Memoria de lo que pasó?; hacer habitable la cotidianidad ¿equivale a adoptar prácticas de silenciamiento o de olvido? Aquí deseo poner en diálogo lo que plantea Das con la situación de los negros y afrocolombianos. La situación de guerra en Colombia nos obliga a pensar en dos registros históricos del sufrimiento social: el del pasado y el del presente. Antonio Caicedo, de 35 años, un interviniente que entrevisté en Cali en agosto de 2006, ante una pregunta sobre la percepción que tenía de la Ley de Justicia y Paz del actual gobierno –la cual, de la manera más inmoral, favorece la impunidad de los hechos violentos cometidos por los paramilitares–, expresó lo siguiente refiriéndose a las personas negras desplazadas que él atiende:

Ante cada persona que nos llega me pregunto qué espera del Estado o de la sociedad en relación con la Justicia, qué sentimientos morales abriga respecto de sus victimarios o qué les transmite a sus hijos respecto de lo que le ocurrió. Las respuestas son diversas y no es procedente generalizar, pero la impresión que recojo es que la gente busca ante todo vivir en paz, asegurar el futuro de sus hijos, poder llorar a sus muertos, poder saludar a sus vecinos y poder ofrecer algo al visitante en vez de tener que mendigar. No es la venganza ni el castigo lo que aparece en primera línea en la mayoría de los casos.

Ante estos casos habría que esperar, en efecto, que la vida cotidiana de estas personas se reestablezca, pero en un mundo irrigado por el derecho internacional, por el discurso de los derechos humanos, por pactos éticos aceptados por la Humanidad (Heller 1990: 51-66). Las personas que han sido víctimas de actos de barbarie y atrocidades de la guerra tienen el derecho a saber qué paso, a conocer la verdad, a que se haga justicia, a que se castigue a los culpables y a que el Estado se comprometa a que algo así no se repita.

Volviendo a la perspectiva histórica de un crimen de lesa humanidad, ¿qué pasa cuando la vida cotidiana de los descendientes de las víctimas de dicho crimen ha estado signada durante siglos por las afugias y el desespero diario ante la falta de oportunidades claras para vivir de la mejor manera el presente y proyectar el futuro? Los negros, afrocolombianos y raizales han tenido que vivir durante siglos la experiencia corporal y psíquica del racismo estructural, social y cotidiano, en el día a día, en todos los rincones del mundo de la vida, desde hace varias generaciones ya. Volvamos a los indicadores sociales y económicos de hoy; allí está la impronta de la huella genealógica de lo que se lee como un remoto pasado *casi inexistente*, que justifica que las posibilidades de enviar a la prole a la escuela disminuyan frente a las de otro grupo social, no subalternizado.

Yo veo un vínculo entre la construcción racializada de los territorios de frontera en donde habita el grueso de la población negra —a la que aún se ve como salvaje— y la justificación de que allí se cometan muchos de los atropellos de la guerra actual (Bello, Mantilla, Mosquera y Camelo 2000: 40).

Los subalternos contemporáneos, escolarizados o no, con poco, medio o mucho mestizaje biológico y cultural, podemos hacer uso de la *anamnesia*; es decir, podemos evocar voluntariamente el pasado, recordar en el espacio público la ignominia, no dejarnos amedrentar por el orden sociorracial vigente, que nos acusa de resentidos —aunque lo seremos hasta que los indicadores sociales y económicos mejoren, hasta que se juzguen los crímenes de lesa humanidad que esta guerra ha cometido contra los nuestros—. Podemos oponernos a la cooptación pública estatal, relativizar las sirenas de la movilidad social ascendente, que nos pide a cambio negar la existencia del *techo de vidrio* —sobre todo a los más negros entre nosotros—, que nos pide desconocer o negar la existencia de los racismos y de las discriminaciones por origen étnico-racial. No todos los sujetos subalternos son seres racionales en el sentido elsteriano, dispuestos a maximizar sus beneficios (Elster 1991); también existimos sujetos morales, como bien lo explicó Max Weber (1959). Para mí, esta sería *una* de las vías para explorar la búsqueda de una mejor forma de humanidad (Baumann 2003).

#### **4. El lugar del silencio-olvido en la preservación de las Memorias de la Esclavitud por parte de los negros, afrocolombianos y raizales**

La terapeuta y antropóloga húngara-belga-francesa Anne Marie Lozonczy es quien más ha insistido en la inexistencia de un registro oral importante sobre la esclavitud en Colombia, y ha argumentado que este silencio indicaría que

los pobladores negros de las áreas rurales del Pacífico labraron un mundo social guardando silencio sobre la esclavización, experiencia que desapareció de la *memoria narrada*, de su historia. El silencio remedió el dolor pasado, cerrando antiguas cicatrices [...] una suerte de amnesia tácita de un grupo subalterno sirvió para distanciar el dolor que inflige el recuerdo y así persistir, la lucha explícita, racional y emocional a la vez (Gnecco y Zambrano 2000: 20).

Es cierto: en Colombia no existe un registro oral importante, como sí ocurre en Brasil y en Cuba. Pero este hecho no implica un olvido total: existen retazos de recuerdos o, como los llama Anne Marie Lozonczy (1999), “regímenes de



memoria dispersos y discontinuos” sobre la llegada de África y la implantación de la institución de la esclavitud. Pese a la importancia del Chocó y del Pacífico Sur en la economía minera del oro habría que mencionar que existen lugares y procesos de memoria individual y colectiva entre negros y afrocolombianos sobre la institución de la esclavitud en Colombia, lo que demuestra que no existen el silencio total ni el olvido total señalado por la autora. En Cartagena de Indias, los guías turísticos les explican a los turistas que las piedras con las cuales se ensamblaron las murallas que hoy hacen parte de la ciudad Patrimonio Mundial de la Humanidad se pegaron con la sangre de los esclavizados, la cual se utilizó como cemento. En el norte del Cauca se dice que en algunas haciendas las paredes quedaron manchadas de la sangre derramada por los esclavizados en el laboreo y que es imposible deshacerse de ella limpiándola porque vuelve a aparecer (Mina 1975). Los palenqueros se presentan ante el resto de negros, afrocolombianos y raizales no sólo como lo auténticos herederos de las huellas de africanía, sino también como los que se resistieron a la institución de la esclavitud, y esta memoria cimarrona es transmitida a las generaciones siguientes. Algunas abuelas del Pacífico corrigen la corporeidad sumisa de sus nietas reprendiéndolas por cierta manera sumisa de presentar el cuerpo y recordándoles que esa actitud correspondía a la época de la esclavitud, en la cual las esclavizadas se presentaban así ante sus amas para demostrarles obediencia.

No obstante la existencia de estos fragmentos memoriales, lo que no existe en Colombia son expresiones activas de esa memoria (Meléndez 2002: 392), sobre todo a nivel político reivindicativo, que se expresen en el espacio público, que pongan en entredicho la narrativa de la institución de la esclavitud que los historiadores oficialistas han transmitido y según la cual los esclavos fueron pasivos ante esta institución y las negras esclavas que entraban al servicio de las familias españolas eran “tenidas como miembros de la familia, sin igualdad social, pero sí con la afectiva y las debidas a las persona humana, como hijas de Dios” (Porras 1959: 234). Dichas narrativas presentan la esclavitud como un fenómeno marginal y distanciado, sin relación con la contemporaneidad, con la vida concreta de los descendientes de los esclavizados. Óscar Almario y Eduardo Restrepo complejizan la discusión con su trabajo de campo en el Pacífico sur, una de las zonas esclavistas por excelencia, al lado del Chocó y Antioquia. Óscar Almario encontró en el río Tapaje, municipio de El Charco, un fragmento de memoria de la existencia del último gran esclavista local (Almario 2001; 2002). Restrepo, por su parte, rechaza el supuesto de la perspectiva instrumentalista, según el cual, después de la Constitución de 1991, el AT 55 y la ley 70 de 1993, se dio una invención de comunidad por parte de los líderes étnicos y los funcionarios que estaban a favor de dicha ley:

Si este silenciamiento en el registro de la tradición oral del origen y de la esclavitud responde a una modalidad de memoria dispersa y discontinua, en el proceso de etnización de comunidad negra nos enfrentamos a una recomodación de las identidades, memorias y olvidos. No es que ahora sí las comunidades negras conocen su verdadero pasado, que por extrañas razones (quizás por lo doloroso del mismo) habían arrojado al silencio colectivo en lo que a su tradición oral se refiere. No es que ahora la real historia perdida haya sido recuperada definitivamente por la toma de conciencia de las comunidades resultado del proceso organizativo. Tampoco es que unos personajes de afuera vienen a imponer a las poblaciones locales una historia que no es la de ellas. Menos aún que las modalidades de memoria dispersa y discontinuas desaparecen como por arte de magia, de la noche a la mañana, porque por fin recibieron la buena nueva que había sido escurridiza hasta entonces (Restrepo 2001: 51).

El análisis de los fenómenos de olvido de la institución de la esclavitud es una buena razón para revisar el papel que desempeñó la Iglesia católica en este proceso: durante el dominio colonial, la Iglesia fue la piedra angular del sistema simbólico de diferenciación étnica, exclusión social y estigmatización cultural que acompañaba la sobreexplotación de las poblaciones autóctonas y de los esclavizados africanos (Almario 2003: 43). Una lectura cuidadosa de la producción intelectual de Rogelio Velásquez nos recuerda el papel que cumplen los mitos y leyendas de la tradición oral, nicho privilegiado del universo simbólico, y la manera como también inscriben en lo divino la aceptación de las asimetrías sociorraciales existentes:

Dios hizo a los hombres de un solo color. Queriendo diferenciarlos, los dividió en tres montones y les ordenó bañarse cierta mañana que hacía mucho frío. A la hora de caer al pozo hizo tronar, llover, relampaguear y ventar. El primer grupo, sin decir esta boca es mía, se dedicó a hacer lo que se le mandaba. Al hundirse en el agua cada hombre notó que cambiaba de piel a medida que se frotaba la mugre. En una hora quedaron blancos los bañistas. Al salirse se arrodillaron y dieron gracias a Nuestro Señor por el beneficio que les había proporcionado. Como premio a su humildad Dios los puso de gobernadores de otros hombres. Al ver esto, el segundo montón se metió al agua, que se iba secando a medida que la tocaban los hombres. Para estos ya no hubo liquido bastante, por lo que quedaron del color de la caña amarilla y con el pelo pasado. Fueron los mulatos. Quedaron como alguaciles o segundones en el gobierno que se formaba. Tarde, después de muchos ruegos, pasó el tercer grupo al pozo, que ya no tenía agua. Los componentes sólo pudieron tocar la arena del fondo con los pies y con las manos. Puesto que no se hicieron ni blancos ni morenos, no bendijeron al que los había criado. Fueron, en

adelante, los negros del pueblo. Así se operó la diferenciación de las razas y la manera como ganó una el sitio que ocupa en la sociedad. Esto lo contaban los amos en las minas de Barbaocoas (Velásquez 2000: 184).

No obstante, en el curso de un trabajo de campo en el Chocó, doña Bárbara Mena, anciana de cien años para entonces, les contó a Dolores Palacios y al antropólogo Eduardo Ariza sobre la existencia de un personaje llamado Juanico Mena, testimonio que debe ser justipreciado por quienes sostienen el olvido de la época de la esclavitud o del origen africano:

Juanico Mena era un hombre negro de África o de Jamaica. Era extranjero. Él se voló porque era esclavo, le tuvo miedo a la esclavitud y entonces huyó y llegó y se instaló en una quebrada que se llama Guayabal. Entonces allá en un tiempo en Semana Santa, como Viernes Santo, vio el monte ardiendo y creyó que la candela lo andaba persiguiendo, por lo que se asustó y llamó a su mujer y le dijo que estaba perseguido. La candela subía y bajaba sobre un peladero grandísimo que tenía oro (el oro en Semana Santa arde). Así fue que después cuando ya amaneció y señaló el puesto y fue a buscar el oro y con el primer metal que sacó fue a comprar su libertad [...] Así compró su libertad y también la de su mujer (Vargas 1999a: 55-56).

Por otra parte, Óscar Almario también realiza valiosos aportes a esta discusión con la información empírica de su trabajo de campo realizado en el Pacífico sur y un fino análisis de esta Memoria, en el que nos plantea:

La limitada conciencia de su etnicidad por parte de estos grupos, como consecuencia de los obstáculos que para la misma representación representaba el discurso hegemónico, se expresa en las dificultades para construir una definición propia [...] En cambio lo que sí debió aumentar en forma creciente fue el sentimiento de pertenencia a algo que iba más allá de las sociedades locales, el sentido de distinción y de la diferencia. La religiosidad popular debió ser el instrumento o medio fundamental para dotar a estos grupos negros de un sentido de identidad más amplio que el río, de lugar y de familias fundadoras. En este contexto, año tras año, los ciclos de la vida cotidiana –la formación de familia (la nuclear y la extendida), los nacimientos y la muerte– eran ritualizados con las celebraciones religiosas como las fiestas patronales, las de Navidad y Semana Santa, con la finalidad de reafirmar la etnicidad y la identidad. La difusa *ancestralidad africana* debió ser ritualizada también, perviviendo en distintos saberes y prácticas cada vez más selectivas, pero sobre todo en la música y los cantos, esos sí colectivamente compartidos, en los cuales la emblemática ma-

rimba y sus evocadores tonos oficiaban de resonancia de la Memoria. En estas condiciones, ya que no podían definirse como *descendientes de africanos* por el temor de ser excluidos, por lo menos pudieron sentirse como renacientes de sí mismos, reproduciendo a escala humana el ciclo sobrenatural de nacimiento, muerte y resurrección de Jesucristo. Aunque para ser plenamente conscientes tuvieran que esperar otras etapas de su trayecto étnico (Almarío 2001: 27).

Lo que queda claro es que, si bien es cierto que no hay un relato de la memoria de la esclavitud ni de la ancestralidad africana, sí existe

otro tipo de recuerdos –recuerdos alternos, muchas veces recuerdos disidentes– que, aun cuando no logran el estatuto de memoria explícita, permanecen en leyendas, chismes, hábitos, rituales, instituciones, y en el mismo cuerpo humano. Una comprensión crítica de la memoria colectiva nos obliga a tomar en cuenta tanto los relatos socialmente aceptados del pasado como estos fragmentos que permanecen y operan desde el mismo seno de la sociedad, a veces sin que ella misma lo sepa (Ortega 2004: 104).

## **5. Mirarnos hacia adentro: la reconciliación de los sujetos étnico-racializados negros, afrocolombianos y raizales con las Memorias de la Esclavitud**

Empero, mirar el pasado esclavista y las repercusiones contemporáneas que aún tiene en el presente no es una tarea que incumba solamente a la sociedad colombiana como conjunto. Es una obligación moral de todos los descendientes de las víctimas de este crimen, como debe serlo recordar a quienes perecieron por diversas razones durante la travesía del Atlántico, habiendo partido de África y pasado por cualquier puerto europeo hasta llegar al Nuevo Mundo. La reacciones de los negros, afrocolombianos y raizales, supuestos interesados en este debate, no es homogénea. Por ello es posible catalogar dichas reacciones por grupos.

El primer grupo lo conforman los negros y afrocolombianos que, perteneciendo o no a organizaciones, se saben descendientes de esclavizados y además reconocen ese pasado histórico pero argumentan que la esclavitud es un hecho que debe olvidarse, pues su rememoración los inferioriza delante de los grupos hegemónicos de la nación y frustra sus aspiraciones de movilidad social.

Al segundo grupo pertenecen quienes desconocen el efecto histórico del color de su piel. Se trata de hombres y mujeres alienados por la ideología del mestizaje

triétnico e inmersos en dinámicas de *blanqueamiento*, que, aunque sean de piel oscura y tengan rasgos fenotípicos negros, niegan cualquier pertenencia a él o cualquier *vínculo constitutivo* (Sandel 1982: 10) con este grupo étnico-racial. Aquí, la memoria de la esclavitud es algo que no aparece en el repertorio cognitivo por falta de una reflexión histórica. En este sentido habría que elogiar a las organizaciones étnicas reivindicativas, las cuales han desempeñado un papel muy importante en el desarrollo de la ley 70 de 1993 y en la activación de esta Memoria en la reivindicación étnico-territorial.

La tercera reacción la encarnan los líderes del Movimiento Social Afrocolombianos, quienes asumen la existencia de esa institución y han reflexionado sobre el *continuum* de la misma hasta hoy. Ellos se oponen a la negación de nuestra raíz africana y a la invisibilización del legado de esta memoria y las denuncian. Saben de dónde vinimos y qué trajimos. Hablan en términos de la *deuda histórica* de esta nación con los negros y afrocolombianos. Han sido activos en la discusión de Durban y Santiago +5. Denuncian además el genocidio que ocasiona el conflicto armado interno. Ésta es la tendencia más activa en la denuncia del racismo en el país. Aquí hay que mencionar a los líderes Carlos Rosero, del Proceso de Comunidades Negras; Juan de Dios Mosquera, del Movimiento Nacional Cimarrón, y a Pedro Ferrín y a Carolina Cortés, de la revista *Afro América*.

La cuarta reacción la representan aquellos para quienes la esclavitud fue algo de tan poco impacto en la historia de la nación que casi niegan su existencia. Hablan en términos de una supuesta benevolencia de esta institución en la vida cotidiana de los esclavizados. Aquí se escuchan expresiones como ésta: “Nosotros hemos sido parte de una transformación humana: por medio de *eso* somos nuevas personas, armamos nuevas lenguas, nuevas culturas, nuevas músicas, todo esto en medio de *eso*. Si tal cosa existió, *inosotros* triunfamos sobre ella!”. Muchos líderes del movimiento raizal de San Andrés, Providencia y Santa Catalina emiten este tipo de discursos.

El último grupo lo encabezan los guardianes de la narrativa de los movimientos cimarrones y de arrojados o de procesos del autotransmisión. Ellos, en lugar de víctimas de la esclavitud, fueron agentes que se le resistieron y la doblegaron; de ellos recibimos la continua invitación a utilizar categorías como *esclavización*: no se nace ni se es esclavo sino que existen una condiciones estructurales de sometimiento, y no hubo “esclavos” sino “esclavizados”. No obstante la importancia de la narrativa que preconiza este grupo, es bueno recordar que el cimarronaje fue una práctica marginal en ese período: siempre fue la

excepción, no la regla, en la vida del grueso de los esclavizados, pese al número de palenques que se registran durante el siglo XVII. Los palenques no debilitaron la institución económica de la esclavitud. Para este grupo el palenque es la identidad étnico-racial máxima por reivindicar.

Como intelectual activista, yo me pregunto qué hacer con estas múltiples voces que indican las diferentes formas de apropiación de las Memorias de la Esclavitud. Sostengo que la coexistencia de estas distintas formas de ver, entender y apropiarse de las Memorias de la Esclavitud no es incompatible con la catarsis de esta Memoria trágica para entender mejor la dimensión contemporánea de este destierro.

## **6. En búsqueda de políticas públicas de inclusión socio-étnico-racial negra con perspectiva reparativa. Las Acciones Afirmativas: ¿una posible vía?**

Sabemos que, en un esquema de ciudadanías diferenciadas, es decir, de aquellas integradas por el conjunto de sujetos y colectivos socialmente marcados por su relación conflictiva con, antagónica a y subalternizada por los modelos de ciudadanía universal, esta relación antagónica se despliega en un contexto de violencia social y estructural, expresada como negación, exclusión y discriminación. Estas violencias están asociadas a desigualdades sociales en términos de capacidades y de capitales simbólicos acumulados en un contexto de relaciones de dominación. La acción de los grupos sociales frente a estos procesos tiene como objetivo el reconocimiento de la igualdad en la diferencia y genera ejercicios de participación para la reivindicación de los derechos sociales, económicos, políticos, culturales y ambientales. En algunos casos, estos derechos están ligados a reclamos de reparación histórica (Kymlicka 1996; Taylor 1994; Documento de Ciudadanías Diferenciadas 2006: 15).

Como parte de las demandas de igualdad en la diferencia nace el debate sobre las Acciones Afirmativas<sup>14</sup>. A nivel internacional, la Acción Afirmativa se entiende como un conjunto coherente de medidas de carácter temporal dirigidas a corregir la situación de los miembros del grupo al que están destinadas en un aspecto o varios de su vida social para alcanzar la igualdad efectiva (Naciones Unidas 2001). En Colombia, la Corte Constitucional se pronunció así a este respecto:

---

<sup>14</sup> Ver la excelente disertación de Libardo Herreño (2002) sobre este tema en lo que respecta a Colombia.

Obsérvese que las Acciones de Afirmación positiva, a diferencia de las medidas legislativas que se originan en el mandato del artículo 55 transitorio de la Constitución Política y de otras del mismo género, no se orientan a preservar la singularidad cultural de un grupo humano. En aquéllas el dato socioeconómico pone de presente una situación de debilidad manifiesta o de asimetría en relación con el resto de la sociedad. En este sentido, la ley se propone integrar dicho grupo humano a la sociedad de una manera más plena. De ahí que la función de la norma sea la de suprimir barreras que se opongan a la igualdad material y enfrentar las causas que la generan, sin eliminar—desde luego— los rasgos culturales típicos de una determinada comunidad (Sentencia T-422/96: 4).

Esta importante sentencia tiene otro mérito adicional: puso en evidencia las distintas denominaciones que el Estado y las legislaciones internacionales han construido para designar a los descendientes de los africanos que viven en el país: “población constitutiva de la diversidad étnica y cultural de la nación en situación de riesgo”, “grupo étnico”, “pueblo”, “población vulnerable”, “raizal” y “población afrocolombiana en extrema pobreza y discriminación”.

De conformidad con la sentencia de la Corte, las Acciones Afirmativas beneficiarían a los negros, afrocolombianos y raizales que no viven en la cuenca del Pacífico colombiano o que no hacen parte de las *comunidades negras*, tal como las define la ley 70 de 1993.

En esta perspectiva, los sujetos de las Acciones Afirmativas están inmersos en situaciones de extrema pobreza, sufren otros tipos de discriminación que se intersectan con la pertenencia racial negra y están expuestos a prácticas racistas de manera constante e insidiosa.

Antes indiqué tres razones con las cuales se podrían argumentar las afrrreparaciones en Colombia. En estos tres argumentos deben asentarse las políticas públicas que concreten un programa viable de Acciones Afirmativas temporales.

Si se trata de reparar los efectos de la *racIALIZACIÓN* por medio de investigaciones cuantitativas, el Cidse de la Universidad del Valle ha demostrado que el mercado laboral es uno de los espacios reproductores de la construcción social, cultural e histórica de qué es un negro (Urrea, Ramírez y Viáfara 2004). Por esta razón, una política pública con perspectiva reparativa tendría que facilitar el ingreso masivo de personas negras y raizales racializadas a empleos públicos en niveles intermedios y altos de responsabilidad y visibilidad. Autores ya reseña-

dos en este escrito han mostrado la existencia de una *geografía racializada*; por ello es necesario emprender diversas acciones públicas de carácter territorial que abarquen las zonas deprimidas de mayorías negras en los departamentos, municipios y barrios de las ciudades. La existencia de dicha *geografía racializada* impone la focalización territorial del gasto público social en los departamentos de mayorías negras y raizales. Las Acciones Afirmativas deben trascender la mera focalización asistencial de programas sociales ya establecidos para el universo de colombianos pobres o en extrema pobreza.

En este sentido se encuentra el documento 3310 del Consejo Nacional de Política Económica y Social (Conpes), titulado *Política de Acción Afirmativa para la población negra o afrocolombiana*. Pese a su nombre, este documento no responde al enfoque de derechos que inspira las Acciones Afirmativas, pues se adhiere a las estrategias del Plan de Reactivación Social (PRS) diseñado por el gobierno del presidente Álvaro Uribe Vélez, para todos los colombianos en situación de pobreza. Por esta razón, la *Política de Acción Afirmativa para la población negra o afrocolombiana* resulta más bien un catálogo de buenas intenciones para con los negros, afrocolombianos y raizales como individuos, en donde se hacen recomendaciones a instituciones estatales del nivel nacional, departamental y local para que trabajen en las áreas de salud, vivienda y educación básica primaria y con población rural, pero sin ningún carácter de obligatoriedad. Lastimosamente, este documento Conpes es demasiado general y no contiene un enfoque de justicia reparativa. Busca responder por los derechos individuales básicos o de primera generación que cualquier Estado moderno debe proporcionarle a cada uno de sus ciudadanos, y las políticas asistenciales diseñadas buscan llevar condiciones mínimas de supervivencia a los afrocolombianos. Pero en él no se aborda un tema tan sensible como lo referente a un sistema de cuotas para permitir el acceso de afrocolombianos al sistema público de educación superior y garantizar su permanencia en las universidades que lo conforman. Tampoco se menciona el acceso masivo de negros, afrocolombianos y raizales a empleos públicos ni se trata la posibilidad de su participación en las licitaciones públicas que abre el Estado en la búsqueda de proveedores para todas las áreas de su funcionamiento ni su acceso masivo a cargos de nivel decisivo en la estructura de la Administración Pública.

Como la honorable Corte sentenció que “en este sentido, la Ley se propone integrar dicho grupo humano a la sociedad de una manera más plena. De ahí que la función de la norma sea la de suprimir barreras que se opongan a la igualdad material y enfrentar las causas que la generan, sin eliminar –desde luego– los rasgos culturales típicos de una determinada comunidad”, es necesario que



las Acciones Afirmativas a la colombiana piensen en la importancia de impactar el espacio público con los nombres de los y las grandes adalides de la larga lucha negra, afrocolombiana y raizal bautizando o rebautizando con ellos avenidas, calles, aeropuertos, plazas, autopistas, etc.

De la misma manera no se puede dejar de lado el desarrollo de acciones que tengan un impacto simbólico intersubjetivo. Pierre Nora afirma que los museos cumplen con esta función. Por esta razón, el Museo Nacional de Colombia debe asumir en serio la inauguración de una sala permanente sobre cultura negra y raizal en sus diálogos con África y la contemporaneidad de los descendientes de esclavizados. Pero no se puede desechar la idea de crear museos comunitarios locales que implementen otras formas de representación museística en los lugares de mayorías negras, afrocolombianas y raizales.

La *violencia epistémica* inaugurada en la Colonia ha ignorado los saberes que trajeron los esclavos africanos, saberes que contribuyeron a forjar la nación (Maya 2005) y también ha impedido el ingreso masivo de gentes negras a las universidades públicas del país, en especial a la Universidad Nacional de Colombia. El ingreso masivo de gentes negras y raizales a la Universidad Nacional de Colombia es perentorio, pues esta es la universidad pública que más recibe recursos del presupuesto nacional y se considera patrimonio de todos los colombianos. Boaventura de Sousa Santos ha propuesto que las universidades públicas ubicadas en los países latinoamericanos que se han declarado pluriétnicos y multiculturales deben responderle a este tipo de nación, algo que no se está haciendo (Sousa Santos 2004: 54-72). Las universidades públicas latinoamericanas y caribeñas son cada vez más cuestionadas por los contribuyentes por su carácter corporativo, por tener unos excesivos costos de funcionamiento y sobre todo por no responder de manera real a los retos de la inclusión social. El autor mencionado afirma que la universidad debe responder positivamente a las demandas sociales de su democratización radical y ponerle fin a la historia de exclusión de varios grupos sociales y de sus saberes de la cual las universidades de estas latitudes –tan ligadas a la reproducción del saber eurocéntrico– han sido protagonista a lo largo del tiempo.

Por ello, la universidad debe responder a los retos que contiene la construcción de una nación pluriétnica y multicultural como Colombia, para lo cual se debe pensar en otras formas de acceso a los cupos universitarios. Si bien es cierto que la Universidad Nacional se asienta en la idea del mérito y de la excelencia académica, ésta no puede desconocer que ha existido una *violencia epistémica* que ha excluido a grupos sociales y a personas portadoras de diferencias cultu-

rales ni que la nuestra es una sociedad en donde el racismo es un factor de discriminación que ha impedido el acceso a este centro del saber de grupos étnicos racializados asentados en zonas racializadas de la geografía nacional. Esto demuestra la importancia de pensar en programas de Acción Afirmativa para negros y raizales en ese ente educativo. Dichos programas deberán garantizar no sólo el acceso sino también el acompañamiento para impedir la deserción escolar de esta población. Por otra parte, la Cátedra de Estudios Afrocolombianos y otra de estudios africanos deberán entrar a este espacio emblemático y transversalizar todas las áreas del saber académico y profesional que se imparte en este centro de pensamiento liberal.

Si bien soy partidaria de las Acciones Afirmativas para afrocolombianos, negros y raizales, también soy consciente de la necesidad de emprender varias reflexiones; el debate apenas empieza, y no creo que nadie tenga ya la receta de la implementación de acciones afirmativas para este grupo. Pienso que los planteamientos de Nancy Fraser (1999) en cuanto a la necesidad mezclar demandas de reconocimiento con demandas culturales deben tenerse en cuenta. Una propuesta de acciones afirmativas debe entrar en diálogo con el contexto en el cual se ubica el debate. Por este motivo no se trata de importar un debate estadounidense o brasilero al país, pero sí de analizarlos todos con cuidado para adoptar las lecciones y asimilar los aprendizajes de otras experiencias.

Las Acciones Afirmativas deben pensarse en Colombia en relación con los derechos colectivos y en relación con los derechos individuales. No obstante debe tenerse en cuenta el fenómeno de cooptación de las élites por parte del Estado que emergen de este tipo de medidas. Deben pensarse lo rural y lo urbano, y no debe olvidarse que existen personas racializadas inscritas en otros vectores de discriminación: por género y generación, por ejemplo.

Las Acciones Afirmativas deben también atender las reparaciones en lo simbólico. Por ejemplo, hay que establecer en el Museo Nacional de Colombia una sala permanente de cultura negra y raizal; esta sala hoy no existe pese a la voluntad expresada en el Plan de Desarrollo del museo y de la iniciativa de crear un comité encargado permanentemente de este delicado asunto y liderado por Doris de la Hoz y Consuelo Méndez, del Ministerio de Cultura; por la directora del museo, Gladys de Robayo, y por las curadoras Cristina Lleras y Carolina Vanegas. Este comité debe hacer suya la discusión sobre reparaciones simbólicas desde el Museo Nacional.

## 7. Las reparaciones por la guerra en Colombia para negros y afrocolombianos

En este libro, un artículo se refiere a la masacre de Bojayá. Me interesa en este punto llamar la atención sobre el hecho de que, en la actualidad, la reflexión en torno al tema de las reparaciones está circunscrita a los actores ilegales del conflicto armado interno: las guerrillas y los paramilitares. Me parece, por lo tanto, importante superponer a esta discusión el tema de las reparaciones étnico-raciales. El tema de las reparaciones en el contexto de la guerra en Colombia se toca en la llamada “Ley de Justicia y Paz”. El Pacífico, algunas áreas de los Montes de María y el Magdalena medio son zonas en disputa de los actores armados legales e ilegales, pero también territorios ancestrales de negros y afrocolombianos quienes, como grupo étnico o como “ciudadanos sin ciudadanía”, se convierten en sujetos que hacen parte de esta manera contemporánea de ver las reparaciones por la guerra. Las masacres de Machuca, Bojayá y el alto Naya, en las que perecieron tantos negros y afrocolombianos, serán juzgadas en su momento crímenes de lesa humanidad. Ni la Ley de Justicia y Paz ni ninguna otra ley creada para resarcirlas por la barbarie podrá nunca reparar la experiencia del dolor de las víctimas y de sus familiares; tampoco el dolor que se le infligió al tejido social comunitario. La Ley de Justicia y Paz nunca dimensionará “toda la materialidad herida del recuerdo: densidad psíquica, volumen experiencial, huella afectiva, trasfondos cicatriciales de algo inolvidable que se resiste a plegarse con tamaña sumisión a la forma meramente cumplidora del trámite judicial” (Richard 1998: 66).

Deseo ilustrar la experiencia del dolor de las víctimas de la guerra con una narración del ya citado Antonio Caicedo, un interviniente de una ONG que atiende a diario a personas y familias desterradas por la guerra del Pacífico colombiano en la más brasilera de las ciudades colombianas desde el punto de vista de las relaciones raciales –me refiero a Cali–, relato que muestra cómo esta persona comprende la fuerza del impacto diferencial de la guerra en las mujeres negras cuando se las inscribe en un *continuum* histórico de destierro; ayer el de la trata negrera transatlántica, hoy el del desplazamiento forzado:

La de Cándida es una historia muy dura, ella es hija de un Colono que se va para el Putumayo cuando ella era niña –familia negra, tumaqueños creo que son, en todo caso de la costa Pacífica–, se van para el Putumayo. Allí se fundan y hacen una finca y construyen una vereda y el papá de ella se vuelve como un líder local y ayuda a construir la escuela, cuando fueron construyendo la vereda, el camino vecinal, las molineras de caña entre todos, las mingas para levan-

tar la escuela, para arreglar el camino; todo lo que es esa historia un poquito heroica de las primeras... de la colonización cuando se empieza, de las solidaridades que se tejen y tal.

Luego viene... va entrando la guerra, va entrando el conflicto. Por un tiempo sobreviven, el papá de todas formas es un hombre muy respetado y tal, y no lo tocan mucho, pero llega un momento a él también lo tocan. Y finalmente pues muy en contra de la voluntad del papá tienen que salir de allá porque pues si el hombre no sale lo matan. Entonces la familia pierde su finca, pierde todo su trabajo, todo lo que tenían allá y ella sale para Tumaco... desplazada pues para Tumaco. Siempre se queda pues con la nostalgia, se ve que ella tenía muchos nexos allá.

Sale para Tumaco, en Tumaco zona rural, se fundan por ahí en algún sitio y ella empieza a interesarse por el tema de la palma africana, la industria de la palma y consigue que algún ingeniero la acepte para trabajar en la cosecha de palma, en la... como palmicultora. Enfrenta muchas resistencias por negra y por mujer. “¿Cómo es posible que una negra de allá va a ser la que coordine un grupo de hombres que recogen palma?, ¿usted si se siente capaz de eso?” “Sí, yo me siento capaz de eso, es que yo me crié amarrando las mulas... es que yo sé de eso, eso es lo que he hecho toda la vida”. Es una mujer despierta y empieza a aprender algunas cosas. Finalmente logra que la vinculen en su tarea y entonces deja un poquito su tarea de finquera pequeña se va convirtiendo en una persona pues vinculada a la empresa... a la gran empresa de la palma, como una jefe, o jefa de una cuadrilla de hombres, y negra, y mujer y joven, pues una mujer de veintisiete –puede tener más, pero puede estar por los treinta años, no es mucho mayor–.

Sobrevive pues con todos los retos a eso, prueba que es capaz y empieza a generar una asociación de palmicultores pobres, que consigan un crédito para hacer pequeños cultivos de palma de dos, tres hectáreas, vendérselo obviamente para beneficio de las empresas grandes, pero ser pequeños empresarios, digamos de la palma. Entonces esta mujer que viene del Putumayo, del monte, de la colonización se va convirtiendo primero en una contratista jefe, de una escuadra, esas que recogen la palma para llevarla, y luego en una empresaria.

Me llamó mucho la atención esa historia por la... esa capacidad de ir asumiendo cosas que nunca habían estado en su programa y que nadie la educó para eso. Se mete con el tema de los créditos, de los estudios de factibilidad, de la explotación de la palma, de aprenderles a los ingenieros los detalles del cuento, cómo se hace, las plagas, el manejo de toda esa cosa. Y se va volviendo no solamente una pequeña empresaria de palma, sino una líder de una organización de pequeños palmicultores que no recuerdo ahorita el dato –que ella me lo dio– pero pueden ser cuarenta o cincuenta, es decir, es una mujer con capacidad de generar cosas nuevas y organizar.

Bueno, uno mira los tropiezos ¿dónde van apareciendo? El primer tropezón grande que la llevó a salir de ahí fue que uno de esos ingenieros empieza a acosarla y que “si usted no se acuesta conmigo, pues no tiene más contratos”, eso termina en que ella tiene que abandonar su trabajo allí por eso, porque después de poner las quejas y todo eso... pues eso lógicamente no prospera y su única salida es perder el trabajo, dejar el trabajo... no la echaron pero le tocó irse. Le quitaron vuelo. Y no hubo ningún camino para ponerle orden a eso, digamos que se hiciera justicia, no claridad, ni nada de eso.

Se concentra en su pequeña finca y pues... tuvieron un crédito que no será como varios millones de pesos para sembrar y tal. Siembra unas tres hectáreas de palma y cuando ya está empezando a producir llega el vecindario de la coca, empiezan a sembrar coca alrededor de la finca. “Que si quiere sembrar coca”. “Yo no quiero sembrar coca”. Ahí se teje su enemistad con los coqueros porque ella no quiere y los otros sí quieren. Se le empieza a perturbar su nuevo proyecto de ser una pequeña empresaria de la palma.

Finalmente o no finalmente pero pues el paso siguiente a eso es que llega la fumigación y barre con la coca de los vecinos y con la palma de ella. Bueno... desconsuelo pues de ella y se le plantea el dilema: bueno la ley dice que yo tengo derecho a que me indemnicen porque esto no debe ser así, la fumigación, un cultivo legal debe ser indemnizado. Dos obstáculos para eso que no logra remontar uno... sabe que denunciar el hecho y morir es lo mismo, y otro es que si llegara a denunciar y no la matan ella tendría que documentar pues que sí fue por fumigación y tal, y ella no está en condiciones de mostrar porque ella no maneja los aviones, ni los itinerarios, ni nada eso; ella no tiene pues modo de probar eso.

Esa historia... pues todas las historias lo impactan a uno mucho, pero esa historia me impactó mucho porque uno ve por una parte un país que produce gente así y que la sigue produciendo, es un país extraordinario, es decir, gente realmente extraordinaria. Y por otra parte esa incapacidad de las instituciones, de las empresas, de tantas cosas, de ver lo que hay detrás... es que detrás no hay simplemente una trabajadora que corta palma, ni la otra que siembra palma... todo lo que significa como asesinato simbólico derrotar una persona de esas, es decir lo que significa para ella y para sus hijos ese mensaje ¿no?, y lo que siembra en algunos casos a lo menos de resentimiento y de... en ella no creo, pero en su hija sí... en ella o en sus hijos... lo que se siembra con eso.

No sé si me haga entender. Lo que me impacta es como esa incapacidad de ver... que eso es muy grave, que el daño que se hace con eso es tan grave como una masacre; no es que las masacres no sean graves, pero que eso es tan grave como una masacre, eso masacrar una historia de esfuerzos, de esfuerzos honrados, ¿no?, de creatividad, de iniciativa, de defensa de su dignidad como mujer negra, de protección de sus hijos, de abrir otros espacios de organización social,

de... muchas cosas. Ella sufre por medio de la guerra el mismo destierro de hace siglos, es otro destierro más de una historia de destierros.

También reproduzco, para ilustrar todo el dolor que la guerra le ha causado a la gente negra y afrocolombiana, un documento epistolar que llevó un desterrado a una ONG que trabaja en el distrito de Aguablanca de Cali para que le hicieran el favor de “ponerla como marconi”<sup>15</sup> al comandante del grupo armado ilegal que había producido su desplazamiento y que hoy domina el territorio ancestral negro. La carta de esta persona negra desplazada muestra la desesperanza ontológica de no encontrar cómo reconstruir la vida cotidiana en una ciudad tan racista y discriminatoria como Cali.

Marzo 25 de 2001

Señor Comandante [...]:

Apresiado señor humildemente le solicito a usted si algun dia llo puedo tener la oportunidad de volver ami tierra osi por lo contrario debo perderlas para siempre las esperanzas de poseerlas de nuevo [...] mi esposa i llo somos 2 viejos cansados no tenemos otra esperanza que esa pequeña fincaohi me encuentro en cali pero es mucha la tristesa que me agobia en una ciudad como esta que esta llena mendigo i que uno como campesino no tiene nada que or eserles [...] tambien le pongo en conocimiento los 6 niños oerfanos estan sufriendo calamidades por aberlos desalojados de su funca [...] le ruego comandante pongase en mi lugar como hombre como padre i como hijo i mire si merezco un poco de consideración de su parte

Atte Epifanio Balanta Mena.

## Una pequeña práctica a manera de conclusión

Para quienes hemos aceptado de manera individual que poseemos un vínculo constitutivo con la trata negrera transatlántica y que esta memoria trágica también hace parte de nuestra identidad social, propongo un sencillito ejercicio personal de actualización de la memoria contra la desmemoria de la actualidad (Richard 1998: 77) para interiorizar este vínculo en nosotros mismos y luego

---

<sup>15</sup> El marconi o telegrama fue hasta los años ochenta el medio a través del cual las personas se comunicaban entre sí de manera expeditiva. Ha sido superado con la llegada del correo electrónico a nuestra cotidianidad.

transmitirlo a nuestra descendencia social o biológica. Propongo que de manera tranquila todos los *negros, negritos, mulatos, morenos, renacientes, timbos, niches, palenqueros, fifty-fifty, half-and-half, raizales, lavaditos, coloraditos, morochos*, etc., que hacemos parte de la diáspora africana en Colombia al mirarnos al espejo nos digamos con dignidad:

Sé que mi genealogía familiar alberga la presencia de por lo menos un ancestro que llegó a la Nueva Granada colonial en calidad de esclavizado y que mi color de piel, mi corpo-oralidad, algún rasgo de mi apariencia fenotípica, algo en mi carácter cimarrón o sumiso guarda la huella indeleble de ese crimen de lesa humanidad. También sé que este hecho ha naturalizado en este país que unos vivan mejor que otros y que tengan la mayoría de las veces inmerecidos privilegios. Me laceran la crueldad de la guerra en Colombia y el nuevo destierro que está ocurriendo en los territorios ancestrales negros. Mientras esto no se solucione con acciones públicas estatales decididas con perspectiva reparativa, me declaro miembro permanente de una comunidad de resentimiento.

El olvido y la no recreación de las memorias trágicas tienen un costo ético, político y psíquico muy alto. Aceptar estas reglas de juego de la modernidad nos hace cómplices de un Estado inmoral y nos expone a repetir la historia del genocidio, la barbarie, el abuso y el atropello del Otro por alimentar el olvido y no tener memoria. Hay que oponerse firmemente a la amnesia que exculpa al Estado de su incumplimiento del Contrato Social y lo exime del cumplimiento de su deber de proteger física y simbólicamente a todos sus ciudadanos. Saberse subalterno, subalternizado o vinculado de manera constitutiva a una memoria trágica no tiene nada de vergonzoso ni de inhabilitante, no impide que se pueda aspirar a tener éxito desde el punto de vista de la economía de mercado; también puede ser parte del repertorio de la doble conciencia o del trabajo que hay que realizar para aspirar a ser sujetos emancipados sin el peso de la historia contada por otros. Para concluir pienso como Hugo Vezetti, quien asegura que

si la Memoria es una dimensión activa de la experiencia, si la Memoria es menos una facultad que una práctica [...], el trabajo de la rememoración requiere de quienes (políticos, pero, sobre todo, intelectuales, escritores y artistas, instituciones y espacios colectivos de producción) sean capaces de sostener una compleja construcción permanente. La actualización del pasado depende de cierta *elección*, de cierta libertad, en el presente, de modo que el pasado no nos impone su peso sino que es recuperado por un horizonte que se abre al porvenir (1996: 2).

## Bibliografía

- Almario, Óscar. 2001. “Tras las huellas de los Renacientes. Por el laberinto de la etnicidad e identidad de los grupos negros o “afrocolombianos” del Pacífico sur”: 15-39, en Mauricio Pardo (ed), *Acción colectiva, Estado y Etnicidad en el Pacífico colombiano*, Instituto colombiano de Antropología e Historia- Colciencias.
- . 2002. “De la diferenciación étnica negra en el Pacífico sur colombiano. 1749-1810: desesclavización y territorialización: el trayecto inicial”: 45-73, en Claudia Mosquera, Mauricio Pardo y Odile Hoffmann (eds.), *Afrodescendientes en las Américas, Trayectorias sociales e identitarias. 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia – Instituto Colombiano de Antropología e Historia - Institut de Recherche pour le Développement (IRD) - Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos.
- . 2003. *Los renacientes y su territorio. Ensayos sobre la etnicidad negra en el Pacífico sur colombiano*. Medellín, Colección Pensamiento Político Contemporáneo, Universidad Pontificia Bolivariana- Concejo de Medellín.
- Angulo, Alberto. 1999. *Moros en la Costa: vivencia afrocolombiana en la cultura colectiva*. Bogotá, Docentes Editores.
- Appiah, Kwame Anthony. 2004. “Comprendre les réparations. Une réflexion préliminaire”, *Cahiers d'Études Africaines* XLIV (1-2), 173-174: 25-40.
- Arboleda, José Rafael. 1952. “Nuevas investigaciones afrocolombianas”, *Revista Javeriana*, 37: 197-206.
- Arboleda, Santiago. 2002. “Paisanajes, colonias y movilización social afrocolombiana en el suroccidente colombiano”: 399-420, en Claudia Mosquera, Mauricio Pardo y Odile Hoffmann (eds.), *Afrodescendientes en las Américas, Trayectorias sociales e identitarias. 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia – Instituto Colombiano de Antropología e Historia – Institut de Recherche pour le Développement (IRD) – Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos.



- Arocha, Jaime. 1998. "La inclusión de los afrocolombianos: ¿meta inalcanzable?", *Geografía Humana de Colombia*, VI (*Los afrocolombianos*): 341-389.
- et al., 2001. *Convivencia interétnica dentro del sistema educativo de Bogotá*. Vol. 1. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, CES – Secretaría de Educación del Distrito Capital de Bogotá, Programa de Fortalecimiento de la Capacidad Científica en la Educación Básica y Media RED.
- 2004. *Utopía para los excluidos*. Bogotá, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia (Colección Centro de Estudios Sociales).
- Arrázola, Roberto. 1970. *Palenque, primer pueblo libre de América*, Cartagena, Ediciones Hernández.
- Barbary Olivier, Ramírez Héctor Fabio, Fernando Urrea. 2004. "Identidad y ciudadanía en el Pacífico y Cali": 245-279, *Gente negra en Colombia. Dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*. Olivier Barbary, Fernando Urrea (editores). Medellín, Editorial Lealon, Cidse- Universidad del Valle, IRD, Colciencias.
- Barret-Ducroq, Françoise. 1998. *Académie Universelle des Cultures: Pourquoi se souvenir?* Paris, Grasset Éditeur.
- Baumann, Zygmunt. 2003. "L'Humanité comme projet", *Anthropologie et Société*, 27: 13-38.
- Bello Albarracín, Martha Nubia; Mantilla Castellanos, Leonardo ; Mosquera Rosero, Claudia; Camelo Ingrid. 2000. *Relatos de la violencia: Impactos del desplazamiento forzado en la niñez y la juventud*. Bogotá, Unibiblos.
- Bonilla Maldonado, Daniel. 2006. *La Constitución multicultural*. Bogotá, Universidad de los Andes, Facultad de Derecho – Pontificia Universidad Javeriana – Siglo del Hombre.
- Borrego Pla, María del Carmen. 1973. *Palenques de negros en Cartagena de Indias a fines del siglo XVII*. Sevilla (España), Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
- Caicedo Licon, Carlos Arturo. 2002. *Por qué los negros somos así. Bases Históricas para descifrar la psiquis del negro-Pacífico de Colombia*. Medellín, Lealón.

- Castro-Gómez, Santiago. 2004. “Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la ‘invención del otro’”: 285-306, en Saurabh Dube, Ishita Banerjee Dube y Walter D. Mignolo (coords.), *Modernidades coloniales*. México, El Colegio de México.
- . 2005. *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.
- Chandler, David. 1981. Family Bonds and the Bondsman: The Slave Family in Colonial Colombia. *Latin American Research Review*, 16, 2: 107-131.
- Chotard, Yvon. 2001. *Cahiers des Anneaux de la Mémoire*, Nantes, Unesco.
- Colmenares, Germán. 1979. “Popayán: una sociedad esclavista, 1680-1800”, en *Historia económica y social de Colombia*. T. II. Bogotá.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). 2002. *Etnicidad, “Raza” y Equidad en América Latina y el Caribe*; LC/R.1967/REV.1, Santiago de Chile.
- Cunin, Elizabeth. 2003. *Identidades a flor de piel: lo “ negro” entre apariencias y pertenencias. Categorías raciales y mestizaje en Cartagena*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia – Universidad de los Andes – Instituto Francés de Estudios Andinos – Observatorio del Caribe Colombiano.
- Dantziger, S. y Gottschalk, P. 1995. *America Unequal*. Michigan: Russell Sage.
- Das, Veena. 2003. Trauma and Testimony: Implications for Political Community. In Veena Das, *Anthropological Theory*: 293-305. London: Sage Publications.
- De Carvalho, José Jorge y Segato, Rita Laura. 2002. “Uma proposta de cotas para estudantes negros na universidade de Brasília”, *Revista do Departamento de Antropologia Universidade de Brasília*, 314: 1-52.
- Defensoría del Pueblo, 2003, Informe del desplazamiento en Colombia. Bogotá, Portal electrónico.
- Del Castillo Mathieu, Nicolás. 1981. *La llave de las Indias*, Bogotá, El Tiempo.

———. 1982. *Esclavos negros en Cartagena y sus aportes léxicos*. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo.

Departamento Nacional de Planeación-Comisión para la Formulación del Plan Nacional de Desarrollo de la Población afrocolombiana. 1998. *Hacia una nación pluriétnica y multicultural*.

Deyanova, Liliana. 2006. “Commentaires sur les textes de C. M. Rosero-Labbé, K. Sindani et D. D. Dibwe dia Mwembu”: 157-163, en Michèle Baussant, *Du Vrai au Juste, la Mémoire, l'histoire et l'oubli*. Laval (Québec), Les Presses de l'Université Laval.

DNP-PNUD. 2006. *Los municipios colombianos hacia los objetivos de desarrollo del milenio*.

Documento para la constitución de un Centro de Excelencia sobre Ciudadanías Inclusivas. (2006). Elaborado por la Universidad Nacional, Sede Bogotá, la Universidad del Valle y el Instituto Pensar de la Universidad Javeriana. Centro de Estudios Sociales (CES).

Dussel, Enrique. 2004. “Sistema, mundo y transmodernidad”: 201-226, en Saurabh Dube, Ishita Banerjee Dube y Walter D. Mignolo (coords.), *Modernidades coloniales*. México, El Colegio de México.

Elster, Jon. 1991. “Racionalidad, moralidad y acción colectiva”: 43-69, en Fernando Aguiar (comp.), *Intereses individuales y acción colectiva*. Madrid (España), Pablo Iglesias.

Escalante, Aquiles. 1954. “Palenque de San Basilio: una comunidad de descendientes de negros cimarrones”, *Divulgaciones Etnológicas*: 199.

Fals Borda, Orlando. 1976. *Capitalismo, hacienda y poblamiento en la Costa Atlántica*. Bogotá, Punta de Lanza.

Fanon, Frantz. 2001. *Los condenados de la tierra*. México, Fondo de Cultura Económica.

Ferry, Jean-Marc. 2001. *La ética reconstructiva*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia – Embajada de Francia – Siglo del Hombre.

- Fook, Janis. 2002. Emerging Ethnicities as a Theoretical Framework for Social Work. In *Beyond Racial Divides: Ethnicities in Social Work Practice*, eds. Lena Dominelli, Walter Lorentz and Haluk Soydan: 9-21. Aldershot: Biddles Limited, Guilford and King's Lynn.
- Foucault, Michel. 1992. *Genealogía del racismo*. Madrid, La Piqueta.
- Fraser, N. 1999. Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation. In *Kritische Theorie der Gegenwart*, dirs. D. Claussen; M. Wertz: 37-60. Hannover: Institut für Soziologie an der Universität Hannover.
- Fredj, Jacques. 2001. "L'Esclavage des nègres est-il un crime contre l'humanité?", *Cahiers des Anneaux de la Mémoire*, 3: 385-399.
- Friedman, Jonathan. 2004. "Culture et politique de la culture. Une dynamique durkheimienne", *Anthropologie et Sociétés*, 28, 1: 23-43.
- Friedmann, Nina S. de. 1971. *Minería, descendencia y orfebrería, litoral Pacífico colombiano*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- 1980. *Mangombe palenque: ganaderos negros*. Bogotá, Carlos Valencia.
- 1989. *Críele, críele son: del Pacífico negro*. Bogotá, Planeta (Colección "Espejo de Colombia").
- 1998. "San Basilio en el universo Kilombo-África y Palenque-América": 81-98, en *Geografía humana de Colombia*. T. VI: *Los afrocolombianos*.
- Gamboa, Jorge. 1999<sup>a</sup>. "La manumisión de los esclavos del Chocó 1821-1851": 97-126, en Patricia Vargas Sarmiento (comp.), *Construcción territorial en el Chocó*. Vol. 1: *Historias regionales*. Bogotá, Icanh.
- 1999<sup>b</sup>. "La política de baldíos en el Choco durante la segunda mitad del siglo XIX": 127-158, en Patricia Vargas Sarmiento (comp.), *Construcción territorial en el Chocó*. Vol. 1: *Historias regionales*. Bogotá, Icanh.
- García Sánchez, José Daniel. 2006. *Interculturalidad: voz de los afrocolombianos*. Colombia, Fundación Universitaria del Área Andina.

- Garrido, Margarita. 1998. "Honor, reconocimiento, libertad y desacato: sociedad e individuo desde un pasado cercano": 99-121, en Gabriel Restrepo, Jaime Eduardo Jaramillo y Luz Gabriela Arango, *Cultura política y modernidad*, Bogotá, CES, Universidad Nacional.
- Giraud, Michel. 2004. "Le Passé comme une blessure et le Passé comme un masque. La réparation de la traite négrière et de l'esclavage pour les peuples des départements français d' Outre-mer", *Cahiers d'Études Africaines*, XLIV (1-2), 173-174: 65-79.
- Girón Duarte, Jaime. *Intervención del Jefe de la Delegación de Colombia ante la Conferencia Mundial Contra el Racismo*; Durban: Septiembre 7 de 2001; en portal de Internet: <http://www.un.org/WCAR/statements/colombiaS.htm>
- Gnecco, Cristóbal y Zambrano, Marta (eds.). 2000. *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*. Bogotá, Universidad del Cauca – Icanh – Ministerio de Cultura.
- González, Margarita. 1976. "El proceso de manumisión en Colombia", *Cuadernos Colombianos*.
- González Escobar, Luís Fernando. 2003. *Quibdó: contexto histórico, desarrollo urbano y patrimonio arquitectónico*. Medellín, Universidad Nacional de Colombia.
- Grupo de Estudios Históricos sobre Afrodescendientes (Griot). 2003. *La memoria de los Griots: la cátedra afrocolombiana desde las fuentes primarias*, Cali, Secretaría de Cultura y Turismo – En Cali Somos Gente Decente – Archivo Histórico de Cali.
- Guhl Corpas, Andrés. 2005. "La Comisión Corográfica y su lugar en la geografía moderna": 27-41, en *Geografía física y política de la Confederación Granadina*. Vol. IV: *Estado de Antioquia, Antiguas provincias de Medellín, Antioquia y Córdoba*. Obra dirigida por el General Agustín Codazzi. Edición, análisis y comentarios de Guido Barona, Gómez, Augusto, Domínguez Camilo. Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín, Universidad EAFIT, Universidad del Cauca.
- Hartog, François. 2003. *Régimes d' Historicité. Présentisme et expériences du temps*. France, Seuil.

- Helg, Aline. 2001. *La educación en Colombia: 1918-1957. Una historia social, económica y política*. Bogotá, Plaza & Janés.
- Heller, Agnès. 1990. *Más allá de la justicia*. Barcelona (España), Crítica.
- Hernández, Andrés (comp.). 2002, *Republicanism contemporáneo. Igualdad, democracia deliberativa y ciudadanía*. Bogotá, Siglo del Hombre.
- Herreño, Ángel Libardo. 2002. “Las políticas de discriminación positiva como formas de reparación”: 477-509, en Claudia Mosquera, Mauricio Pardo y Odile Hoffmann (eds.), *Afrodescendientes en las Américas, Trayectorias sociales e identitarias. 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia – Instituto Colombiano de Antropología e Historia – Institut de Recherche pour le Développement (IRD) – Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos.
- Hirschman, Albert O. 1991. *Deux siècles de rhétorique réactionnaire*. Paris, Fayard.
- Hoffmann, Odile. 2000. “La movilización identitaria y el recurso de la memoria (Nariño, Pacífico colombiano)”, en Cristóbal Gnecco y Marta Zambrano, *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*, Bogotá, Instituto de Antropología e Historia - Universidad del Cauca.
- Human Rights y Diócesis de Quibdó. 2005. *El cuento de la palma*. Colombia, Nuevo Milenio.
- Jaramillo Uribe, Jaime. 1963. “Esclavos y señores en la sociedad colombiana del siglo XVIII”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura (ACHSC)*: 20.
- 1969. “La controversia jurídica y filosófica librada en Nueva Granada en torno a la liberación de los esclavos y la importancia económica y social de la esclavitud en el siglo XIX”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 4.
- 1978. “Mestizaje y diferenciación social en la Nueva Granada”, en *Nueva historia de Colombia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura.
- Jewsiewicki, Bogumil. 2004a. “Déconstruire/reconstruire le corps politique : de la vulnérabilité”: 325-333, en Francine Saillant, Michèle Clément et Charles Gaucher, *Identités Vulnérabilités Communautés*. Québec, Nota Bene.

- 2004b. “Héritages et réparations en quête d’une justice pour le passé ou le présent”, *Cahiers d’Études Africaines*, XLV (1-2), 173-174: 7-24.
- Kattan, Emmanuel. 2003. “Le sujet libéral à l’épreuve du devoir de mémoire: John Rawls et le souvenir des morts”, *Politique et Sociétés*, 22, 2: 36-51.
- Kincheloe, Joel. 2000. “Multiculturalismo teórico: poder y democracia”: 87-113, en Joel Kincheloe y Shirley R. Steinberg, *Repensar el multiculturalismo*. España, Octaedro.
- y Steinberg, Shirley R. 2000. *Repensar el multiculturalismo*. España, Octaedro.
- Klein, Herbert. 2000. “Tendencias recientes en los estudios comparados del comercio de esclavos en Atlántico”: 3-30, en *Naciones, gentes y territorios. Ensayos de historia e historiografía comparada de América Latina y el Caribe*. Medellín, Universidad de Antioquia.
- Kymlicka, Hill. 1996. *Ciudadanía multicultural*. España, Paidós.
- Lavou Zoungbo, Victorien. 2003. *Du “Migrant Nu ” au Citoyen Différé*. Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan.
- Lefranc, Sandrine. 2005. *Políticas del perdón*. Bogotá, Grupo Editorial Norma.
- Li, Peter S. 1994. Unneighbourly Houses or Unwelcome Chinese: The Social Construction of Race in the Battle over “Monster Home”. In Danielle Juteau, *La Différenciation sociale: modèles et processus*, vol. 1: 14-33. Montréal: Les Presses de l’Université de Montréal.
- 1998. The Market Value and Social Value of Race. In *Racism and Social Inequality in Canada*, dir. V. Satzewich: 113-130. Toronto: Thomson.
- Lorente Molina, Belén y Zambrano, Carlos Vladimir (eds.). 1999. *Estudios introductorios en relaciones interétnicas*. Colombia, Red Iberoamericana - Humanizar.
- Losonczy, Anne-Marie. 1999. “Memorias e identidad: los negro-colombianos del Chocó”: 13-46, en Juana Camacho y Eduardo Restrepo (eds.), *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. Bogotá, Fundación Natura – Ecofondo – Instituto colombiano de Antropología.

- Loury, Glen. 2002. *The Anatomy of Racial Inequality*. Harvard University Press.
- Malagón Bello, Edgar. 2001. “Hipótesis sobre la historia del trabajo social en Colombia”: 11-27, en Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, *Trabajo social*. Núm. 3. Bogotá.
- . 2003. “Trabajo Social: ética y ciencia”: 11-22, en Departamento de Trabajo Social, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, *Trabajo social*. Núm. 5. Bogotá, Siglo del Hombre.
- Márquez, Germán. 2004. *Mapas de un fracaso. Naturaleza y conflicto en Colombia*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- Massey, D. y Denton, N. 1993. *American Apartheid*. Cambridge, Harvard University Press.
- Maya Restrepo, Luz Adriana. 1998. “Demografía histórica de la trata por Cartagena, 1533-1810”: 11-50, en *Geografía humana de Colombia*. T. VI: Los afrocolombianos.
- . 2005. *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos et sus descendientes en la Nueva Granada, siglo XVII*. Bogotá, Imprenta Nacional de Colombia.
- Mbembé, Achille. 2002. *African Modes of Self-Writing*. Berkeley: University of California Press.
- Medeiros, Carlos Alberto. 2004. *Na lei e na raça: legislação e relações raciais, Brasil-Estados Unidos*. Rio de Janeiro, DP&A.
- Meertens, Donny; Viveros, Mara y Arango, Luz Gabriela. 2005. *Discriminación étnico-racial, desplazamiento y género en los procesos identitarios de la población negra en sectores populares de Bogotá*. Ponencia presentada en el seminario internacional Pobreza, Exclusión Social y Discriminación Étnico-Racial en América Latina y en el Caribe. Cali, Clacso-Crop-Cidse.
- Megenney, William. 1986. *El palenquero: un lenguaje poscriollo de Colombia*. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo.



- Meisel, Adolfo. 1980. "Esclavitud, mestizaje y haciendas en la provincia de Cartagena, 1538-1851", *Desarrollo y Sociedad*, 4.
- Mejía Quintana, Óscar. 1997. *Justicia y democracia consensual*. Bogotá, Siglo del Hombre.
- Meléndez, Eduardo L. 2002. "El punto de vista del actor: homogeneidad, diferencia e historicidad": 309-396, en Eduardo L. Menéndez, *La parte negada de la cultura*. Barcelona (España), Bellaterra.
- Memel-Fotê, Harris. 1998. "La mémoire honteuse de la traite et de l'esclavage": 187-222, en Forum International Mémoire et Histoire, *Pourquoi se souvenir?* Paris, Bernard Grasset.
- Mignolo, Walter D. 2000. *Local Histories / Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- 2004. "Capitalismo y geopolítica del conocimiento": 227-258, en Saurabh Dube, Ishita Banerjee Dube y Walter D. Mignolo (coords.), *Modernidades coloniales*. México, El Colegio de México.
- Mina, Mateo, 1975, *Esclavitud y libertad en el valle del río Cauca*. Bogotá, La Rosca.
- Moore, H. L. 1999. *Anthropological Theory at the Turn of Century*. In *Anthropological Theory Today*, dir. H. L. Moore: 1-23. Cambridge: Polito Press.
- Moreno, Alejandro. 2005. "Superar la exclusión, conquistar la equidad: reformas políticas y capacidades en el ámbito social": 163-176, en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Clacso.
- Mosquera Rosero-Labbé, Claudia. 1998. *Acá antes no se veían negros: estrategias de inserción de la población negra en Santafé de Bogotá*. Santafé de Bogotá, Observatorio de Cultura Urbana, Instituto Distrital de Cultura y Turismo, Alcaldía Mayor de Santafé de Bogotá.
- 2005a. "Restauración de un silencio trágico", *UN Periódico*: 8.
- 2005b. "Sufrir el desplazamiento forzado para conocer los derechos: impactos del desplazamiento forzado en mujeres afrocolombianas residentes

- en Bogotá”, en Carmen Vargas Cabrales y Javier Hernández García, *Palobra*. Cartagena de Indias.
- 2006a. “Le pardon et la réconciliation: un regard depuis les études afrocolombiennes”: 120-130, en Michèle Baussant, *Du Vrai au juste, la mémoire, l’histoire et l’oubli*. Laval (Québec), Les Presses de l’Université Laval.
- 2006b. “La memoria del cimarronaje como patrimonio: reparación simbólica para los afrodescendientes habitantes de San Basilio de Palenque”: 19-26, en Oliva Díaz-Granados, *Anaconda*. Bogotá, Fernando Toledo.
- Pardo, Mauricio y Hoffmann, Odile. 2002. “Las trayectorias sociales e identitarias de los afrodescendientes”: 14-42, en Claudia Mosquera, Mauricio Pardo y Odile Hoffmann (eds.), *Afrodescendientes en las Américas, Trayectorias sociales e identitarias. 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia – Instituto Colombiano de Antropología e Historia – Institut de Recherche pour le Développement (IRD) – Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos.
- y Provensal, Marion. 2000. “Construcción de identidad caribeña popular en Cartagena de Indias a través de la música y el baile de la champeta”, *Aguaita*, 3: 98-112.
- Múnera Alfonso. 1998. *El fracaso de la nación. Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1810)*. Bogotá, Banco de la República, El Áncora.
- 2005. *Fronteras imaginadas. La construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano*. Bogotá, Planeta.
- Naciones Unidas. Consejo Económico y Social. Comisión de Derechos Humanos. 2001. *El concepto y la práctica de la acción afirmativa*. Documento de Naciones Unidas, E/CN.4/Sub.2/2000/11; E/CN.4/2001/15.
- Ortega, Francisco A. 2004. “La ética de la historia: una imposible memoria de lo que olvida”, *Desde el Jardín de Freud*, 4 (Memoria, olvido, perdón, venganza): 102-118.
- Oto, Alejandro de. 2003. *Frantz Fanon: política y poética del sujeto poscolonial*. México, El Colegio de México.

- Palacios Preciado, Jorge. 1973. *La trata de negros por Cartagena de Indias*. Tunja, Universidad Pedagógica de Colombia.
- Parekh, Bhikhu. 2000. *Repensando el multiculturalismo*. España, Istmo.
- Paris, Erna. 2001. *Long Shadows. Truth Lies and History*. Great Britain: Bloomsbury.
- Parsons, James J. 1949. *Antioqueño Colonization in Western Colombia*. Berkeley.
- Patiño Rosselli, Carlos y Friedmann, Nina S. de. 1983. *Lengua y sociedad en el Palenque de San Basilio*. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo.
- Piupc. 2004. *De cómo endulzarse. El caso de Cupica, Chocó*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- Poirier, Sylvie. 2004. “La (dé)politisation de la culture? Réflexions sur un concept pluriel”, *Anthropologie et Société*, 28, 1: 7-21.
- Posada, Eduardo. 1927. “La Esclavitud en Colombia”, *Boletín de Historia y Antigüedades (BHA)*, XVI.
- Porras Troconis, Gabriel. 1950. *Cartagena Hispánica*, Bogotá.
- Quijano, Aníbal. 2005. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”: 201-242, en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Clacso.
- Ratts, Alecsandro J. P. y Damascena, Adriane, A. 2004. “Experiências de ação afirmativa: interlocução com o ponto de vista da juventude negra”: 173-187, em Bernadino Joaze e Daniela Galdino, *Levando a raça a sério: ação afirmativa e universidade*. Rio de Janeiro, DP&A.
- Restrepo, Carlos. 1937. “Documentos de esclavos”, *Boletín de Historia y Antigüedades*, XXIV: 492.
- Restrepo, Eduardo. 2001. “Imaginando comunidad negra: etnografía de la etnización de las poblaciones negras en el Pacífico sur colombiano”: 41- 70, en Mauricio Pardo (ed.), *Acción colectiva, Estado y Etnicidad en el Pacífico colombiano*, Instituto colombiano de Antropología e Historia- Colciencias.

- . 2005. *Políticas de la teoría y dilemas en los estudios de las colombianas negras*. Colombia, Editorial universidad del Cauca.
- Richard, Nelly. 1998. “Políticas de la memoria y técnicas del olvido”: 62-85, en Luz Gabriela Arango, Gabriel Restrepo y Jaime Eduardo Jaramillo, *Cultura política y modernidad*. Bogotá, Panamericana.
- Rojas Martínez, Axel Alejandro. 2004. *Si no fuera por los quince negros. Memoria colectiva de la gente negra de Tierradentro*. Cali, Universidad del Cauca.
- . Castillo, Elizabeth. 2005. *Educación a los otros. Estado, políticas educativas y diferencia cultural en Colombia*. Popayán, Universidad del Cauca.
- Rosa Rivero, Alberto; Bellelli, Guglielmo y Bakhurst, David (eds.). 2000. *Memoria colectiva e identidad nacional*. España, Biblioteca Nueva.
- Saillant, Francine; Clément, Michèle y Gaucher, Charles. 2004. *Identités, Vulnérabilités, Communautés*. Québec, Nota Bene.
- Salcedo, Andrés. 2005. “Memoria y reconstrucción: desplazamiento forzoso hacia la ciudad de Bogotá de poblaciones campesinas, afrocolombianas e indígenas”: 1-22, en Martha Nubia Bello, Marta e Inés Villa, *El desplazamiento en Colombia. Regiones, ciudades y políticas públicas*. Medellín, Acnur – Universidad Nacional de Colombia – Corporación Región Medellín.
- Sánchez, Enrique. 1998. *Gobierno y geografía: Agustín Codazzi y la Comisión Corográfica en la Nueva Granada*. Bogotá, Banco de la República- El Ancora Editores.
- Sánchez, Gonzalo. 2003. *Guerras, memoria e historia*. Bogotá, Imprenta Nacional.
- . Wills Obregón, María Emma (coords.). 2000. *Museo, memoria y nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*. Memorias del Simposio Internacional y la Cátedra Anual de Historia “Ernesto Restrepo Tirado” Museo Nacional de Colombia (24, 25 y 26 de noviembre de 1999). Bogotá, Ministerio de Cultura – Museo Nacional de Colombia – PNUD – Iepri – Icanh.

- Sandel, Michael. 1982. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sartori, Giovanni. 2001. *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. España, Taurus.
- Sen K., Amartya. 1997. *Bienestar, justicia y mercado*. España, Paidós.
- Serje, Margarita. 2005. *El revés de la nación. Territorios salvajes, fronteras, y tierras de nadie*. Bogotá, Uniandes-Ceso.
- Serrano Amaya, José Fernando. 1998. “Hemo de morí cantando porque llorando nació: ritos fúnebres como forma de cimarronaje”: 243-277, en *Geografía humana de Colombia*. T. VI: *Los afrocolombianos*.
- Viveros, Mara. 2006. “Regímenes de ordenamiento social y representaciones de diferencia en Colombia contemporánea”, en Carlos Cáceres, Mariella Sala y Anna Paula Uziel, *Sexualidad, estigma y derechos humanos. Desafíos para el acceso a la salud en América Latina*. Perú, Universidad Peruana Cayetano Heredia – Clam.
- Sharp, William F. 1976. *Slavery on the Spanish Frontier. The Colombian Chocó, 1680-1810*. University of Oklahoma.
- Solar, Julio Enrique. *Colombia: Globalisation, poverty and inequality*; portal de Internet de Social Watch: <http://www.socwatch.org.uy>.
- Souffrant, Claude. 1978. *Une Négritude socialiste. Religion et développement chez J. Roumain, J. S. Alexis et L. Hughes*. Paris, l'Harmattan.
- Sousa Santos, Boaventura de. 2004. *A universidade no século XXI: para uma reforma democrática e emancipatória da Universidade*. Rio de Janeiro, Cortez.
- Spivak, Gayatri Chakavorty. 1994. Can the Subaltern Speak? In *Colonial and Postcolonial Theory. A Reader*. eds. P. Williams and L. Chrisman. New York: Columbia University Press.
- Taussig, Michael. 1978. *Destrucción y resistencia campesina: el caso del litoral Pacífico*. Bogotá, Punta de Lanza.

- . 1987. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study on Terror and Healing* Chicago: The University of Chicago Press.
- Taylor, Charles. 1994. *La ética de la autenticidad*. España, Paidós.
- Tovar, Patricia. 2006. *La ética del parentesco*. Bogotá (trabajo próximo a ser publicado).
- Tovar González, Leonardo. 2000. *¿Es posible la democracia intercultural en Colombia?* Bogotá, Ministerio de Cultura.
- Urrea Giraldo, Fernando; Ramírez, Héctor Fabio y Viáfara López, Carlos. 2004. “Perfiles sociodemográficos de la población afrocolombiana en contextos urbano-regionales del país a comienzos del siglo XXI”, en Mauricio Pardo Rojas, Claudia Mosquera Rosero y María Clemencia Ramírez, *Panorámica afrocolombiana. Estudios sociales en el Pacífico*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Icanh) – Universidad Nacional de Colombia.
- Vargas Sarmiento, Patricia (comp.). 1999a. *Construcción territorial en el Chocó*. Vol. I: *Historias regionales*. Bogotá, Icanh.
- . 1999b. *Construcción territorial en el Chocó*. Vol. II: *Historias locales*. Bogotá, Icanh.
- . 1999c. “Organización social, identidad de las gentes negras en el río Atrato durante el siglo XVIII y sus huellas en la actualidad”: 27-66, en Patricia Vargas Sarmiento (comp.), *Construcción territorial en el Chocó*. Vol. I: *Historias regionales*. Bogotá, Icanh.
- y Ferro, Germán. 1999. “Gente de mar y río de luna”: 13-26, en Patricia Vargas Sarmiento (comp.), *Construcción territorial en el Chocó*. Vol. I: *Historias regionales*. Bogotá, Icanh.
- Velásquez, Rogelio. 2000. *Fragmentos de historia, etnografía y narraciones del Pacífico colombiano negro*. Bogotá, Icanh.
- Vezetti, Hugo. 1996. “Variaciones sobre la memoria social”, *Punto de Vista*, 56: 2.
- Vila Vilar, Enriqueta. 1977. *Hispanoamérica y el comercio de esclavos. Los asientos portugueses*. Sevilla (España), Escuela de Estudios Hispanoamericanos.

Villa, William, 1998. "Movimiento Social de Comunidades Negras en el Pacífico Colombiano. La construcción de una noción de territorio y región": 433-448, en *Geografía humana de Colombia*. T. vi: *Los afrocolombianos*.

——— 2005. "Reforma y contrarreforma agraria en el Pacífico colombiano", *Etnias & Política*, 1 (*La política forestal en Colombia: expropiación y despojo territorial*): 52-60.

Viveros, Mara. 2006. "De diferencias y diferencias. Algunos debates desde las teorías feministas y de género", en Luz Gabriela Arango y Yolanda Puyana (comps.), *Género, mujeres y saberes en América Latina. Entre el movimiento social, la academia y el Estado*. Bogotá, Escuela de Estudios de Género, Universidad Nacional de Colombia.

——— "Dilemmes contemporains du féminisme colombien autour de la question de la différence", *Mouvements*, 47.

Vives Abello, Alberto; Zambrano Pantoja, Fabio y Mosquera Rosero, Claudia (coordinadores académicos). 2003. *150 Años de la abolición de la esclavitud en Colombia. Desde la marginalidad a la reconstrucción de la nación*. vi Cátedra Ernesto Restrepo Tirado. Bogotá, Ministerio de Cultura – Cerlalc – Fundación Beatriz Osorio Sierra – Aguilar – Conversatorio Andrés Bello – Museo Nacional de Colombia.

Wade, Peter. 1997. *Gente negra. Nación mestiza*. Santafé de Bogotá, Universidad de Antioquia – Instituto Colombiano de Antropología e Historia – Siglo del Hombre – Uniandes.

Weber, Max. 1959. « Le métier et la vocation de savant et le métier et la vocation d' homme politique » en *Le savant et le politique*, París, Plon.

Werbner, P. 1997. Introduction: The Dialectics of Cultural Hybridity. In *Debating Cultural Hybridity*, dirs. P. Werbner y T. Modood: 1-26. London and New Jersey: Zed Books.

——— Modood, T. (dirs.) 1997. *Debating Cultural Hybridity*. London and New Jersey: Zed Books.

West, Richard, 2005. *The Native Universe and Museums in the Twenty-First Century. The Significance of the National Museum of the American Indian*. Washington D.C.: Nmai Editions.

- Wieviorka, Michel. 1992. *El espacio del racismo*. España, Paidós.
- 1997, *Une Société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*. Paris, La Découverte & Syros.
- Wolfe, Patrick. 2001. *Land, Labor, and Difference: Elementary Structures Of Race*. Washington: American Historical Review.
- Zambrano, Carlos Vladimir. 2006. *Ejes políticos de la diversidad cultural*. Bogotá, Siglo del Hombre – Universidad Nacional de Colombia.



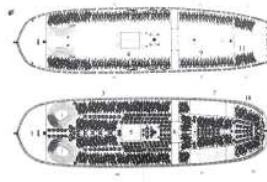




Foto: Liliana Angulo Cortés