

Exoticism, invisibility and recreated
diasporas: the lawfulness of being
black in Colombia

Exotismo,
invisibilidad y
diásporas re-creadas:
la juridicidad del
negro en Colombia*

Fecha de recepción: 10 de Noviembre de 2010
Fecha de aprobación: 7 de Diciembre de 2010

*Martha Isabel Rosas Guevara***

RESUMEN

La forma en la que la otredad negra ha sido concebida por el discurso jurídico constituye un régimen de representación, que a la postre encarna una violencia simbólica (Rojas, 2001), reflejada en el exotismo, la amenaza, el servilismo y la invisibilidad, que de una u otra manera han estado presentes en las manifestaciones normativas destinadas a regular a los descendientes de africanos desde la emergencia de la diáspora y la institucionalización de la esclavización.

Sólo hasta las últimas dos décadas, se reconocerá la alteridad negra en términos de etnicidad, gracias a una serie de dinámicas organizativas de empoderamiento al interior de las comunidades negras, y la adopción del multiculturalismo a partir del cambio constitucional de 1991. Sin embargo, teniendo en cuenta los términos en los que la legislación nacional ha ontologizado a los descendientes de africanos, vale la pena advertir sobre el peligro de abordar el multiculturalismo como un “nuevo racismo cultural”, cuya lógica generaría nuevas formas de exclusión, al reducir la etnicidad a características “naturales” e inmutables, generalmente asociadas al folclor.

* El presente artículo es producto del proyecto de investigación denominado: “Representaciones Jurídicas de la Otredad Negra en Colombia. De la esclavización al multiculturalismo” desarrollado por el Grupo de Investigación “La Minga” de la Universidad Cooperativa de Colombia, sede Pasto, Nariño (Colombia).

** Abogada de la Universidad del Cauca. Estudiante de Maestría en Historia de la Universidad del Valle. Docente Investigadora de tiempo completo de la Universidad Cooperativa de Colombia, sede Pasto. Correo electrónico de contacto: martha.rosas@campusucc.edu.co, mrosas81@hotmail.com

ABSTRACT

The way in which black otherness has been conceived of in legal discourse is a system of representation, which ultimately embodies symbolic violence (Rojas, 2001), this violence is reflected in the exoticism, the threat, the subservience and the invisibility that in one way or another have been present in all norms designed to regulate the descendants of Africans from the emergence of the Diaspora and the institutionalization of slavery.

Only two decades ago black otherness was recognized in terms of ethnicity, this was due to a series of organizational endeavors within black communities for empowerment as well as the adoption of multiculturalism in the constitutional change in 1991. Notwithstanding, national legislation has had an ontological approach with regards to people of African descent; it is worth noting the danger of addressing multiculturalism as a “new cultural racism,” as this logic would generate new forms of exclusion by reducing ethnicity to “natural” and immutable characteristics which are usually associated with folklore.

Palabras clave

Comunidad negra, diáspora, esclavización, diversidad, multiculturalismo, etnicidad.

Key words

Black community, Diaspora, slavery, diversity, multiculturalism, ethnicity.



INTRODUCCIÓN

A partir de la emergencia de la diáspora africana, que introdujo oleadas de poblaciones negras al continente americano, empieza a configurarse un discurso jurídico que legitima y brinda sostén a la institucionalización de la esclavitud, que se caracterizó por su marcada raigambre ontoteológica, encubriendo la maquinación de todo un sistema de dominación, cuya impronta aún permanece.

El presente artículo pretende problematizar la forma en que la legislación ha dado cuenta de la otredad negra a partir de la colonia, ya sea construyendo representaciones de los hombres y mujeres negros como esclavos primero, luego, como cimarrones, libertos y ciudadanos; para finalmente asumir la diversidad de estas poblaciones en términos de etnicidad, al amparo del multiculturalismo.

Este trabajo de investigación se ha elaborado a partir del paradigma cualitativo, planteado desde el enfoque histórico hermenéutico, mediante el cual se pretende interpretar las ausencias y presencias del negro en el discurso jurídico como régimen de representación. Se acude a la Antropología Jurídica, debido a que esta subdisciplina tiene por objeto interpretar y estudiar el Derecho como sistema de control social en el marco cultural (Eljach, 2006). En contextos de diversidad cultural marcados por relaciones de colonialidad y subalternización como es el caso de la diáspora africana y el tratamiento jurídico de los esclavizados en el territorio que hoy es Colombia, la antropología jurídica permite analizar la ley como un elemento identitario, revelando el lugar que en el discurso oficial de determinada sociedad ocupan nociones como ser humano, libertad e igualdad y por contera, la forma en la que se aborda la diferencia¹.

DISCUSIÓN

“África es un teatro de títeres un tanto peligroso...” (Roland Barthes)

Desde los ignotos parajes africanos, miradas de hombres y mujeres de piel de ébano atravesaron el Atlántico, en una travesía incierta, prologada durante meses de hacinamiento, alienación, noches plagadas

de súplicas a Changó, Ananse y Yemayá², que entonces se antojaban distantes –flotando entre las sabanas y desiertos de la natal África-, pero que desembarcarían en América, a través del babélico susurrar de voces yorubas, bantúes y congos, en el retumbar de los cueros del tambor, las diáfanas notas de la marimba y los lóbregos plañidos del lumbalú³.

La conquista de América, lejos de representar un idílico “encuentro entre dos mundos” (Dussel, 1992)⁴ implicó el establecimiento de un sistema de dominación en los ámbitos territorial, político, económico y cultural, en el que el invasor europeo se autoerigió en el referente central por antonomasia. La diáspora africana representó el ingreso de un significativo número de esclavizados a las tierras americanas, durante poco más de trescientos años⁵. El establecimiento de este tipo de esclavización, presentó ciertas particularidades respecto a los sistemas esclavistas otrora implementados en diversas sociedades⁶, incluso al interior de la propia África, donde los esclavos solían tener derechos de diversa índole y varias modalidades de emancipación, y por lo general, “el esclavo se integraba rápidamente a la familia que lo poseía” (Wagbou, 2008, p. 101).

En América hispánica, a las categorías de “indio” y “español” –pioneras en la diferenciación social- se le sumó la de “negro” para designar a los africanos que desembarcaban en las colonias metropolitanas e insulares. Las relaciones de colonialidad establecidas entre los invasores y las poblaciones invadidas, enmarcadas en el eurocentrismo⁷, propiciaron la emergencia de un complejo entramado de identidades, jerarquizadas en un rígido sistema de castas, que co-

2 Deidades del panteón africano.

3 Ritual fúnebre de origen bantú.

4 Esta famosa alusión del “encuentro entre dos mundos” no es otra cosa que un eufemismo presto a ocultar la violenta dominación del “yo” europeo sobre el mundo del “otro”, en este caso, del indio. (Dussel, 1992). Además, es de considerar que esta noción –aparte de encubridora-, es reduccionista, puesto que invisibiliza por completo el componente africano.

5 Nina de Friedemann (1986), se refiere en términos de “cuentas rosas” a la incertidumbre que rodea el número de esclavizados africanos que se introdujeron al continente americano, el cual fluctúa –de acuerdo a varios historiadores-, entre tres y medio a diez millones.

6 Davis (1996), resalta las connotaciones geográficas y raciales que adquirió la esclavización africana, protagonizada en buena parte por mercaderes y comerciantes que habían ganado su libertad, y ahora emprendían expediciones con el ánimo de esclavizar y someter a una raza diferente, situada en otro territorio.

7 Siguiendo a Dussel (1992), el eurocentrismo puede definirse como la auto interpretación que hace Europa como centro del mundo y el despliegue de su horizonte “particular” como “universal”.

1 Al respecto, véase la obra de Krotz, E. (2001). Antropología Jurídica: Perspectivas socioculturales en el estudio del derecho. México: Anthropos. (Quien es quizá el teórico con mayor renombre y trayectoria en el estudio de esta subdisciplina).

dificaba las diferencias con base en representaciones, roles e imaginarios soportados en la noción de raza. De acuerdo a Quijano:

La idea de raza, en su sentido moderno, no tiene historia conocida antes de América. Quizás se originó como referencia a las diferencias fenotípicas entre conquistadores y conquistados, pero lo que importa es que muy pronto fue construida como referencia a supuestas estructuras biológicas diferenciales entre estos grupos [...] La formación de relaciones sociales fundadas en dicha idea, produjo en América identidades sociales históricamente nuevas: *indios*, *negros* y *mestizos* y redefinió otras. Así términos como *español* y *portugués*, más tarde *europeo*, que hasta entonces indicaban solamente procedencia geográfica o país de origen, desde entonces cobraron también, en referencia a las nuevas identidades, una connotación racial (2005, p. 202).

La diáspora africana, como fenómeno complejo, se produce de manera paralela a procesos como la consolidación de Europa en centro del poder mundial, la vigorización del capitalismo como patrón de producción y el establecimiento de un comercio triangular entre Europa, África y América, que se nutrió de la expansión ibérica en las costas atlánticas y africanas, iniciada un siglo antes por los portugueses. La postrimería del siglo XV representa un hito para estos tres continentes, que merced a los descubrimientos geográficos y al expansionismo imperial, triangularon sus relaciones y nunca jamás serían los mismos. Las relaciones de cautiverio interétnico practicadas entre africanos –que a la postre entrañaban el establecimiento de relaciones familiares– adquirieron matices nunca antes imaginados a partir de la intervención lusitana.

El tratamiento de los esclavizados durante la travesía transatlántica, evidencia el proceso de reificación sobre los cuerpos de los hombres y mujeres africanos cuyo hado siniestro los empujó a la captura y hacia la puerta del no retorno. Nina de Friedemann, efectúa la siguiente aproximación a las escenas que debieron ser cotidianas en un barco negrero:

Dos meses duraba la travesía por el Atlántico. Las embarcaciones eran pequeñas... Los esclavos eran acomodados en la bodega del barco de seis en seis, asegurados a cadenas con argollas que les rodeaban el cuello; y de dos en dos, con grillos en los pies, de

tal suerte que, encerrados bajo cubierta, no podían moverse y ni siquiera vislumbrar el sol o la luna. A este sistema de empaque de seres humanos se le llamaba armazón. Cada barco llegó a transportar una armazón de trescientas, cuatrocientas, quinientas y hasta seiscientas personas. [...] Día y noche de las bodegas de los barcos salían quejidos y lamentos, maldiciones y gritos envueltos en el vaho de la muerte que impregnaba las plegarias de acción de gracias a Cristo y a Jesús que a mañana y tarde debían recitar los miembros de la tripulación (Friedemann & Arocha, 1986, pp. 146-147).

El desarraigo que tenía lugar desde la captura misma y que se prolongaba en las factorías establecidas en las costas africanas, se nutría de estrategias que pretendían deshumanizar al máximo a los cautivos, refrenar cualquier atisbo de sublevación y resistencia, impidiendo incluso la posibilidad de comunicación, por cuanto los factores se aseguraban de garantizar la diversidad del origen étnico y lingüístico de los capturados, “mediante la atomización cultural de cada víctima” (Friedemann, 1993, p. 47).

Una vez en América, estos hombres y mujeres esclavizados, fueron privados de su corporalidad, categorizados colectivamente como “negros”, rótulo que aludiendo a la pigmentación de la piel, les asignó características ontológicas y esenciales, que serán determinantes de sus deberes y obligaciones dentro de la sociedad colonial americana. Frente al problema de la esclavización de buena parte de un continente, en las condiciones en las que tuvo lugar la diáspora africana, aparte de las justificaciones de índole económica, no tardaron en esgrimirse otras de carácter teocéntrico, que contribuyeron a forjar una otredad negativa sobre la figura del negro, proceso en el que se recurrió a los mitos presentes en el imaginario colectivo –heredados de la iglesia católica–, que permitieron situar la representación del esclavizado negro “en el nivel más exagerado y estereotípico [como] los miembros de la “otra especie” (Feierstein, 2000, p. 38). Muchos de los relatos exóticos que abundaron referentes al territorio africano como un desierto plagado de caníbales, legitimaron una construcción reduccionista del otro, confirmando que “en el fondo, el negro no tiene una vida plena y autónoma: es un objeto curioso; se reduce a una función parásita: distraer a los hombres blancos con su extravagancia oscuramente amenazante” (Barthes, 1999, p. 40).

Los negros o etíopes como habían sido denominados, descendían de Caín según una tradición, otros, le atribuían a la raza negra, el oprobio de ser la simiente de Cam, maldito por su padre Noé tras hacer mofa de su desnudez. En uno y otro caso, el color oscuro de este pueblo representaba la impronta del pecado, y la esclavitud se concebía como un sacrificio que a la postre permitiría la redención de aquellas almas anatematizadas.

Eurocentrismo y discurso jurídico en la construcción del “otro” negro

La construcción de la otredad negra que hará el europeo a partir de la institucionalización de la trata, se basará en buena parte en la corporalidad de los esclavizados y en la nominación que les será impuesta en virtud de la pigmentación de su piel –cuyo tono para el colonizador es una reminiscencia de anatemas míticos-. La reificación de los esclavizados que arribaron a tierras americanas, procedentes de África, pasó por el borrado de las huellas de su historia, sus saberes y culturas, gestados durante miles de años de fastuosos imperios. Este rasgo del incipiente eurocentrismo que se consolidaría a lo largo del periodo colonial, ya se había manifestado respecto al tratamiento de los indios desde el instante mismo en que Colón efectúa una mención en sus crónicas; Todorov (2005), resalta el hecho de que a los ojos del marinero genovés, la desnudez física de los indios equivale a una carencia de cultura y a una ausencia total de costumbres, ritos, leyes, religión e incluso lengua.

La destrucción y el olvido de “la conciencia histórica siempre ha formado parte de las técnicas de colonización, sumisión y embrutecimiento de los pueblos” (Diop citado por Friedemann, 1993, p. 22). De esta forma, el hegemonismo europeo concibió a la miríada de hombres y mujeres africanos que durante más de trescientos años ingresaron a tierras americanas, como mercancías procedentes de un territorio sin pasado, creando mitos pseudocientíficos reduccionistas del rol histórico de África⁸, que serían posteriormente reforzados con el argumento hegeliano del movimiento Este-Oeste de la historia universal.

Bajo esta égida eurocéntrica, las crónicas y relatos de viaje se encargarían de representar al continente afri-

cano como una topografía dantesca, una suerte de bestiario que alojaba a quienes portaban en su piel el sino trágico de la maldición divina. De esta manera, se configuró el discurso escatológico del que fue objeto el cuerpo de los etíopes o negros y los territorios habitados por éstos. En este orden de ideas, todos los saberes, sabores y memorias del África lejana fueron relegados al nivel de supersticiones; las voces del tambor fueron silenciadas y demonizadas; primero por el discurso moral, que posteriormente impregnaría al discurso jurídico.

Eljach (2006), tras referenciar varios autores que han abordado el estudio de la juridicidad de los esclavizados durante el periodo colonial, evidencia que el tratamiento de la alteridad negra tuvo por telón de fondo una urdimbre de imaginarios sustentados en juicios heredados de la tradición judeo-cristiana. La anatematización de la que fue objeto el cuerpo negro, concebido como monstruoso e hiperbólico, encarna una forma de violencia representativa y simbólica, que a su vez delimitaría territorialmente los diversos ámbitos en los que transcurriría la cotidianidad de los esclavizados y su interrelación con los esclavizadores.

“Los esclavizados de la Colonia eran sencillamente negros, su identificación es el color, su gradación cromática. Para el esclavizador no había diferencias culturales, ni aportes a la vida cotidiana: simplemente eran negros” (Eljach, 2006, p. 66). Respecto al simbolismo de lo negro, legitimado por el cristianismo, Davis señala como “los fenómenos más deprimentes eran asociados al color negro. Negra era la noche, negras las tinieblas, negros el infierno y el diablo, negras la tristeza y la melancolía, negra la magia mala” (Davis, citado por Díaz, 2004, p. 286).

La moral cristiana presente en la retórica del jesuita Alonso de Sandoval, justificó la trata esclavista bajo el entendido de la necesidad de salvar las almas de los etíopes –proceso que sin la mediación de la labor pastoral encomendada al esclavizador, no podrían cumplir aquellos, debido a su incapacidad racional⁹, por lo que era indispensable que los amos, además de asegurarse de administrar a sus esclavizados la unción en las aguas bautismales, velaran por su adoc-

8 En este orden de ideas, “la historia de los africanos y sus descendientes en el Nuevo Mundo resultaba así una cuestión sin importancia ni valor, y hablar de sus contribuciones en las sociedades donde vivían era más que un exabrupto” (Friedemann, 1993, p. 23).

9 Las incipientes manifestaciones normativas relativas a los esclavizados, permiten percibir entre líneas la demonización heredada de las representaciones sobre los etíopes, cuya presunta inclinación a la maldad y la permanente amenaza de rebelión, debían conjurarse mediante un estricto adoctrinamiento sobre las almas y cuerpos, administrado mediante una disciplina de hierro.

trinamiento y controlaran de cerca su conducta mediante la amenaza del castigo físico (Ariza, 2005).

El discurso jurídico concebido para La América colonial se caracterizó por la creación y legitimación de categorías socio raciales, bajo el signo del solipismo eurocéntrico, para tratar de regular los ámbitos en los que interactuaban los sujetos colonizadores, colonizados y aquellos objeto de esclavización; para lo cual, la legislación se encargó del establecimiento de roles, la delimitación de territorios y el disciplinamiento de los cuerpos.

En este sentido, el aparato administrativo metropolitano instauró una tecnología de poder destinada a corregir o normalizar a “los otros”, que por una parte se ocupaba de sus almas –y por otra-, domesticaba sus cuerpos. El cuerpo negro, desde el momento del desembarco en los puertos negreros se encontró sujeto a procesos de estigmatización: su exhibición pública como objetos de subasta, el riguroso examen físico para identificar defectos, y –como ritual antecedente-, la marca de la carimba debía ser impresa sobre las pieles de los hombres, mujeres y niños, que de ese modo exhibirían en su cuerpo durante el resto de su vida, su condición de esclavizados. Así, la carimba como máxima expresión de la violencia de la representación sobre el cuerpo como territorio, “marcaba, segregaba, clasificaba, nominaba, negaba y a la vez, construía al negro, y al construirlo en el otro facilitaba su interlocución con el entorno” (Eljach, 2008, p. 22).

Esta biopolítica, revistió diversas modalidades, en lo que respecta al tratamiento jurídico otorgado a indígenas y negros. Si bien, ambas categorías de la otredad fueron adornadas con matices teratológicos, la población indígena tendió a ser confinada territorialmente mediante la institución del resguardo, a contrario sensu de lo ocurrido con los esclavizados, que mantuvieron un contacto constante con el esclavizador¹⁰, constituyendo una especie de “otro no distante”, es decir, si bien el negro como categoría ontológica se encontraba lejos de ser considerado igual, tampoco encajaba a la perfección en la noción de *otro*, atribuida con mayor facilidad al indígena.

Los primeros esbozos legislativos que regulaban la alteridad negra, se referían a aspectos como la delimitación de labores, la prohibición de portar armas,

movilizarse en caballos (Ramos, 2000), hasta la imposibilidad de portar accesorios y determinados vestidos. Una constante en la normatividad alusiva a los esclavizados, radica en la circunscripción del sujeto negro a las labores agrícolas, estableciendo para la gente de color, la prohibición de ejercer artes, oficios, profesiones o el acceso a las ciencias, la cual se prolongaba incluso hasta la quinta generación (Friedemann, 1993).

La normatividad que empieza a gestarse durante los siglos XVI y XVII¹¹, y que establece las diversas categorías que engendrarían el complejo y rígido sistema estamental que regiría a lo largo del periodo colonial, se caracteriza por la construcción de la otredad negra sobre las concepciones exóticas alusivas al continente africano –plagado de barbarie e inmadurez- (Giraldo, 2001). De esta manera, desde los incipientes conatos normativos relativos a la institución de la esclavitud, se pretendió regular todos los aspectos de la cotidianidad de los esclavizados y su relación con los amos, prestando particular atención a la catequización.

Este corpus jurídico se complementaría para las colonias españolas, con la expedición de la real cédula de 1789, inspirada a su vez en los llamados Códigos negros o Códigos del sol (Friedemann, 1986) cuyo paradigma es el *Code Noir* de 1685, expedido por Luis XIV y destinado a regir en las colonias francesas del Caribe. Esta cédula real –elaborada bajo la égida borbónica-, trataría en detalle el régimen de vida de los esclavizados, consagrando incluso obligaciones precisas para los dueños y mayordomos, llegando a contemplar sanciones en el caso de incumplimiento frente a los deberes de educación, alimentación y tareas, o por exceso en el ejercicio de las penas correccionales.

El escenario en el que se gestan los códigos negros, es el mismo en el que surgen las ciencias sociales durante los siglos XVII y XVIII, por lo que cuentan con el mismo sustento conceptual y epistemológico, que tiene por eje el imaginario de progreso, que privilegia la creación de una subjetividad hegemónica apta para la implementación de medidas modernizadoras, y a su vez, legitima la exclusión de aquellos sectores no reducibles al prototipo deseado (Castro & Gómez, 2005).

10 Pineda (1997) refiriéndose a la ambigüedad de la situación de los esclavos y libertos durante el periodo colonial, afirma que hacia mediados del siglo XVI, buena parte de las élites cartageneras habían sido criadas por esclavas negras.

11 Las primeras manifestaciones normativas referidas a los esclavos en las colonias americanas, datan del siglo XVI y revistieron la forma de Ordenanzas, siendo pioneras las de Santo Domingo, expedidas en 1522, que tenían por objeto principal, el control de la rebelión de los esclavos ocurrida en aquella isla a fines de 1521 (Lucena, 2004).

En este contexto, se construyó un intrincado sistema de castas para dar cuenta de las diferencias entre los sectores hegemónicos y periféricos, en el que puede evidenciarse la producción de alteridad como parte de un dispositivo de poder (Castro & Gómez, 2005). De este modo, se acuñaron términos para designar una escala sociorracial en la que el blanqueamiento representaba el último peldaño. Bozales, ladinos, mulatos, zambos y albarazados transitaban por tan singular pirámide, observando un rígido código de conducta, que regulaba desde los oficios a los que podían dedicarse quienes pertenecían a cada rango social, hasta la forma de vestir adecuada para cada casta. “Si alguien incumplía estas normas, podía ser formalmente acusado ante los tribunales. Y la ley se iba con todo su peso contra el culpable de usurpar insignias de hidalguía” (Friedemann, 1986, p. 40).

Un episodio narrado por Alfonso Múnera (2008), ilustra la rigidez del sistema de castas colonial: En la Cartagena del siglo XVIII, el mulato Cristóbal Polo presentó ante la corona una solicitud consistente en la permisión para ejercer la práctica del derecho, pese a su *condición de mulato*, argumentando ser hijo legítimo y el hecho de encontrarse en una posición avanzada en la escala del blanqueamiento, lo que hace presumir que fenotípicamente pudo haber pasado por blanco, pero su origen mulato representaba claramente una cortapisa en la vida cotidiana de la elitista sociedad cartagenera de la época.

De esclavizado a ciudadano: el “problema” del negro en la construcción de la Nación

El advenimiento del proceso independentista de la metrópoli, trajo consigo la dificultad para las élites criollas de crear el nuevo proyecto de nación, ante el cual emergían interrogantes sobre el basamento político, administrativo, cultural e identitario que tendría la naciente república; es decir, se hacía necesario forjar lo que a la postre se erigiría en la mítica *unidad nacional*.

La cuestión de la diversidad cultural en un territorio que pretendía cohesionarse en torno a intereses y características comunes, y que a su vez, anhelaba tomar distancia de los parámetros coloniales, (Rojas & Castillo, 2005) sería una de los escollos con los que tropezarían las clases dirigentes. En este contexto, el tratamiento de la alteridad cultural durante el proceso de construcción del Estado nacional como proyecto ideológico, oscilará entre la diáda exclusión/asimi-

lación, en la que la idea del mestizaje actuará como catalizador. En este contexto, emerge la ciudadanía, considerada como el vínculo político por excelencia, hacia el cual debían transitar todas las formas de agregación social periféricas, calificadas a partir de entonces, de incivilizadas y arcaicas (Bolívar, 2006).

El prototipo del indígena idealizado inspiró buena parte del imaginario cultural sobre el que se cimentó la nueva identidad nacional durante el periodo republicano. No obstante, si por un lado se exaltaba la ancestralidad *ideal* –bajo una iconografía nostálgica de caciques, reinos y guerreros-, por el otro, se pretendía la asimilación y la integración de la población indígena *real*, tildada de salvaje y decadente (Pineda, 1997, pp. 112-113).

Respecto a la población negra, se configura lo que Nina de Friedemann (1986) ha denominado “Invisibilidad”¹², ya que contrariamente a lo ocurrido con la población indígena, que será objeto tanto de segregación como de integración a lo largo del siglo XIX, el negro no sólo se halla ausente de las representaciones iconográficas, sino que incluso permanece jurídicamente como esclavizado hasta 1851 (Rojas, 2005).

La abolición jurídica de la esclavitud no tuvo otro alcance para las poblaciones negras que el reconocimiento de la igualdad formal frente al resto de la sociedad, persistiendo la exclusión social y la discriminación, de que eran objeto, amén de la marginalidad económica, debido a que el largo imperio del régimen colonial les había impedido el acceso a los medios de producción, y por ende, a la autosuficiencia (Jojoa, 2008). De modo que, pese al arduo trabajo que millares de esclavizados realizaron durante siglos de sol a sol, cuando sus descendientes finalmente rompieron sus cadenas a mediados del siglo XIX, quedaron expuestos –en palabras de Friedemann- a la “libertad sin cuatro cabezas de plátano ni dos libras de carne” (Friedemann, 1986, p. 241).

El mestizaje constituyó la herramienta que –reforzando la política de blanqueamiento- intentaría borrar ciertos rasgos de la población considerados como escollos en el proceso modernizante, a fin de concebir una nueva identidad que, aunque diferente de

12 Si bien a partir de la utilización del término por Friedemann, su recepción en el ámbito antropológico ha sido prácticamente unánime, Elizabeth Cunin, llama la atención sobre el peligro que encarna el asumir la invisibilidad como paradigma, pues de tal manera se corre el riesgo de olvidar la multiplicidad y la omnipresencia de formas de exclusión y discriminación de lo negro. (Cunin, 2003).

la europea –de ahí la exaltación de la ancestralidad americana-, dejara incólume los privilegios de los sectores dominantes¹³. De este modo, el mestizaje¹⁴ se erigió en una de aquellas múltiples formas de discriminación frente a las poblaciones indígenas y afrodescendientes –calificadas como minorías- y “como ideología de acción política [...] sigue siendo útil para aniquilar diversidades socio-raciales que reclamen derechos de identidad”. (Friedemann, 1993, p. 20).

Hombres y mujeres negros serían sometidos a una segunda esclavización, representada en la prolongada ausencia de sus rostros y el silenciamiento de sus voces en los diversos ámbitos de la vida nacional. En efecto, los aportes del negro no sólo fueron invisibilizados en los escenarios culturales, sociales, lingüísticos y literarios, (Friedemann, 1986) sino que también la historia colombiana se narró borrando toda impronta de africanía. Asimismo, en el imaginario teórico de las ciencias sociales, durante mucho tiempo, las poblaciones negras no constituyeron un objeto de práctica disciplinar, (Rojas, 2004). Tan sólo hacia mediados del siglo XX aflora el interés académico en el ámbito antropológico por las colombianas negras (Friedemann, 1993), mientras que los estudios etnográficos y etnológicos relativos a las poblaciones indígenas ya constituían un volumen considerable.

En el discurso jurídico, la ausencia del negro –difuminado en la categoría de ciudadano- se extendería por más de un siglo, antes de irrumpir en el teatro de las representaciones bajo el rótulo de *afrocolombiano*, lo que alegóricamente marca el tránsito de la invisibilidad a la visibilización.

CONCLUSIÓN

La etnicidad afrocolombiana en el marco del multiculturalismo: la re-creación de una diáspora

El último tercio del siglo XX presenció la eclosión de fenómenos de reindigenización y etnización en América Latina en general, y Colombia en particular. Un ejemplo paradigmático de reivindicación “autogestionaria” (Gros, 2000) corresponde al movimiento

13 Es interesante anotar que el proceso de descolonización política que produjo la ruptura del sistema colonial metropolitano, no implicó el fin de la colonialidad del poder. (Villegas, 2008, Quijano, 2000).

14 La política de mestizaje, como estrategia de normalización social, legitima un racismo estructural que, siguiendo a Foucault (1992), una sociedad ejerce contra sí misma, sus propios elementos y sus productos, en aras de una purificación permanente.

indígena, gestado durante la década del 70, que si bien no contó con características unívocas en todo el hemisferio, basó buena parte de sus demandas políticas y jurídicas en la recuperación de tierras y la implementación de un sistema educativo acorde con sus particularidades étnicas. Este tipo de política cultural agenciada por las organizaciones indígenas –y que precedió en poco más de una década a la emergencia de organizaciones de base de campesinos negros en el Chocó- coadyuvó a cambiar la cultura política nacional, que finalmente efectuó un viraje hacia el multiculturalismo (Rojas, 2005) a inicios de los noventa.

Si bien la multiculturalidad –entendida como “la confluencia en un lugar y tiempos determinados de conglomerados sociales con expresiones culturales diversas”- (Restrepo, 2008, p. 37) ha sido una constante a través de la historia, el multiculturalismo como proyecto político y jurídico que pretende dar cuenta de esa diversidad cultural, es un fenómeno más bien reciente, y de evolución multilineal¹⁵.

Durante la postrimería del siglo XX, múltiples ordenamientos legales latinoamericanos efectuaron el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural de sus poblaciones, y por contera, iniciaron la implementación de políticas públicas enmarcadas en lo que se ha denominado “constitucionalismo multicultural” (Van Cott citado por Walsh, 2002). Si bien, a primera vista, el tránsito de la asimilación a la exaltación de las diferencias étnicas y culturales, experimentado por regímenes otrora monocromáticos, monolingües y monoteístas, constituye un logro significativo en la larga lucha de resistencia agenciada por los grupos étnicos, representa a su vez el riesgo de cooptación por parte del Estado, de un proceso emancipatorio, mediante la esencialización de la diversidad, lo que a la postre establece nuevas formas de subalternidad.

Los textos jurídicos constituyen una de las formas más importantes de la representación oficial de la otredad o alteridad étnica. La representación, en la manera en que la entienden Gómez & Gnneco (2008), como

15 En este sentido puede hacerse referencia a la existencia de varios tipos de multiculturalismos, dependiendo de lo que se entienda por diferencia cultural, Restrepo –citando a Hall- alude a multiculturalismos liberales, neoliberales, conservadores y corporativistas. (Restrepo, 2008). Catherine Walsh, (2002) desde una postura crítica, prefiere referirse a la interculturalidad, como proyecto que pretende construir relaciones entre grupos, lógicas y conocimientos distintos, a fin de transformar las relaciones estructurales de poder que han legitimado asimetrías sociales. Esta noción, superaría la de multiculturalismo, limitada al reconocimiento de la diferencia.



un espacio retórico en el cual alguien (el representante) impersona a otro (el representado). Este teatro discursivo determina en gran medida la vida social, especialmente, las relaciones entre el Estado y aquellos sujetos representados jurídicamente por aquel. En este sentido, la “juridicidad del otro no es otra cosa que su reconocimiento (negativo o positivo) en el discurso del Estado, de manera que su (in)existencia legal es, simultáneamente, el signo de su (in)visibilidad nacional” (Gómez & Gnneco, 2008).

Así las cosas, resulta pertinente problematizar la forma en la que las representaciones oficiales han reconocido espacio y legitimación a la multiculturalidad en los ámbitos político y jurídico. Peter Wade llama la atención sobre la necesidad de considerar con beneficio de inventario estas inclusiones constitucionales de raigambre multiculturalista, argumentando que:

Estas reformas no son puntos de partida tan radicales como parecen, porque de un lado, varios países tienen ideologías *indigenistas* muy fuertes que, aunque sólo ofrecen un lugar simbólico para los *indígenas* idealizados y exotizados junto con prácticas asimilacionistas y racistas, consideran sin embargo heterogénea la nación y confieren cierta forma de reconocimiento oficial y popular, aunque en últimas perjudicial, a las comunidades indígenas... De otro lado, naciones que se enorgullecían de su carácter mestizo crearon también un espacio para los pueblos indígenas y de ascendencia africana en los relatos sobre cómo los mestizos y la nación mestiza surgen continuamente de la mezcla de negros, blancos e indígenas: los elementos constitutivos de la mezcla no desaparecen, sino que se mencionan continuamente en el discurso sobre la nación y sus rasgos culturales heterogéneos (Wade, 2006, p. 65).

Pese a que la irrupción del multiculturalismo en el texto superior adoptado en el 91 –bajo la impronta de instrumentos internacionales como el Convenio 169 de la OIT-, representó para los grupos étnicos en general, la potencialidad de convertirse en sujetos con capacidad de participación en la formulación de políticas públicas, en lugar de ser concebidos como sus simples receptores; el tratamiento obtenido por las comunidades indígenas y los afrocolombianos en el marco constitucional encarna una doble connotación: mientras que las disposiciones expresas relativas a los primeros sugieren una respuesta frente a las demandas reivindicatorias planteadas por el

movimiento indígena desde décadas atrás, la referencia a los afrocolombianos, manifestada en el artículo transitorio 55 –si bien no de manera explícita a nivel de identidad étnica-, y su posterior desarrollo legislativo, se erigieron en un insumo para su visibilización y configuración como actores sociales influyentes a través de los procesos organizativos que habían logrado fortalecerse hacia la década del ochenta.

Los contextos en los que emerge la etnicidad afrocolombiana se encuentran mediados por los procesos organizativos de comunidades de campesinos negros en el Pacífico¹⁶ norte, en un periodo previo a la expedición de la Carta Política del 91, y la reglamentación del artículo transitorio 55, que tendrá como epicentro el Pacífico nariñense (Restrepo, 2002). A lo largo del siglo XX, los terrenos del Pacífico ocupados por cimarrones desde épocas anteriores a la abolición legal de la esclavitud, fueron declarados baldíos y por lo tanto, pertenecientes a la nación.

“Por esa razón, casi todos los afrodescendientes del país nunca fueron catalogados como personas en ejercicio de dominios territoriales creados por ellos mismos, sino invasores de tierras de la nación, y por lo tanto, susceptibles de ser expulsados a voluntad del gobierno de turno” (Arocha, 2009, p. 198).

Uno de los factores que complejiza la construcción étnica de la población negra –visibilizada ahora como afrocolombiana- es el molde indígena con el que se han trazado las políticas multiculturales, constituyendo una suerte de “indianización del negro” (Wade, 1996). Resulta problemática la aplicación de la concepción idealizada de “alteridad indígena” a las poblaciones negras, puesto que al pretender trasladar la clásica triada territorio-identidad-comunidad, el marco jurídico constitucional –y posteriormente legal- alusivo a las comunidades negras, pretendió circunscribirlas al área rural del Pacífico, lo que evidencia no sólo una reminiscencia de la biopolítica segregacionista colonial, sino también cómo el multiculturalismo se diseña a partir de un modelo estático y esencialista de la etnicidad (Cunin, 2004).

Determinar si la etnicidad afrocolombiana corresponde a un hecho natural, a una construcción o re-creación, traspasa las meras cuestiones terminológicas y se proyecta en el plano político (Restrepo). Si bien

16 Un estudio exhaustivo sobre las relaciones entre raza, geografía y movimientos sociales de comunidades negras en el Pacífico como “espacio acuático” puede encontrarse en Oslender (2008).

no puede afirmarse tajantemente que la etnización es una imposición de la institucionalización de las políticas multiculturales introducidas a partir de la constitución de 1991, si debe tenerse en cuenta que éstas fueron un factor de interlocución importante en la construcción de aquella. Por ello la eclosión de la comunidad negra como grupo étnico se da precisamente en los noventa (Restrepo, 2001, p. 68).

El texto superior del 91 y posteriormente, la Ley 70 de 1993¹⁷, construyen un nuevo actor étnico al que dotan de ciertas particularidades y ubican en un espacio determinado. Además de no consagrar una alusión expresa del carácter étnico de las comunidades negras¹⁸, el artículo transitorio 55 se caracteriza por el matiz territorial al que subordina la protección a la identidad y el fomento del desarrollo económico y social de las comunidades negras, situación que en buena parte obedece a la emergencia simultánea del Pacífico biogeográfico como espacio significativo de conservación en el marco del llamado “desarrollo sostenible”.

17 La ley 70, conocida como “de comunidades negras” reglamenta el artículo transitorio 55 de la Constitución Política y es quizá la manifestación normativa más significativa relativa a las poblaciones afrodescendientes en Colombia desde la abolición jurídica de la esclavitud en 1851.

18 El término mismo de comunidad negra como categoría es problemático, puesto que se asume la etnicidad como una identidad en bloque que actúa a la manera de un todo monolítico, lo que diluye bajo una noción comunitarista –y a la postre, estigmatizadora–; la multiplicidad de identidades que pueden coexistir al interior del conjunto.

La gestación de la Ley 70 de 1993, implicaría un proceso de empoderamiento y movilización social en la zona del Pacífico, en el que confluyen elementos como la conformación de los consejos comunitarios, la titulación de los territorios colectivos y la etnoeducación afrocolombiana. En este proceso se entretajan cual filigrana, representaciones e imaginarios de índole académica, gubernamental y comunitaria que a la postre producen nuevas subjetividades (Restrepo, 2001) para las que cobran protagonismo algunas nociones que no necesariamente se hallaban presentes en los referentes identitarios de las poblaciones locales. De este modo, el aludir a comunidades negras o afrocolombianas, “supone la existencia de poblaciones caracterizadas por su homogeneidad, alrededor de rasgos como el territorio, las prácticas culturales tradicionales, la defensa de la biodiversidad, formas de organización, y un pasado común africano y de esclavización” (Rojas, 2004, pp. 161-162).

La consagración constitucional y legal de derechos étnicos específicos tal y como se encuentra plasmada en el estatuto superior y sus normas complementarias, permite evidenciar dos fenómenos: por una parte, el marcado sesgo territorial con el que se ha revestido a la alteridad étnica, lo que condiciona el reconocimiento de los *otros* a su confinación en un entorno determinado (Gómez & Gnecco, 2008, p. 21). –la cuenca del Pacífico en el caso afrocolombiano–, y por otra, la construcción jurídica de sujetos colectivos notablemente inspirada en imaginarios académicos y disciplinares, lo que presupone *hasta cierto punto* la invención de una “comunidad negra” circunscrita en una topografía cultural y en una diáspora recreada tras las perennes huellas de la ancestralidad africana.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agudelo, C., Hoffman, O. y Rivas, N. (1999). *Política y Organización de Poblaciones Negras en Colombia. Hacer política en el pacífico Sur: Algunas Aproximaciones*. PROYECTO CIDSE-IRD. Documento de trabajo No 39. Cali: Universidad del Valle.
- Ariza, C. (2005). Los objetos con alma: legitimidad de la esclavitud en el discurso de Aristóteles y Alonso de Sandoval. Una aproximación desde la construcción del cuerpo. En: *Fronteras de la Historia, N°10, 1-33*. ICANH. [Versión electrónica]. Recuperado el 05 de diciembre de 2010 en: <http://www.icanh.gov.co/?idcategoria=1777#>
- Arocha, J. (2009). Invisibilidad y espejos para las ciudadanías afrocolombianas en debate. *A Contracorriente. Una revista de historia social y literatura para América Latina, N°6, (2), 191-211*. [Versión electrónica] Recuperado el 15 de marzo de 2010 en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3055253&orden=224288&info=link>
- Barthes, R. (1999). *Mitologías*. México: Siglo XXI editores.
- Bolívar, I. (2006). Identidades y Estado: Definición del sujeto político. En: Bolívar, I. (Ed.) *Identidades culturales y formación del Estado en Colombia: Colonización, naturaleza y cultura* (pp. 1-45). Bogotá: Universidad de los Andes.
- Castro-Gómez, S. (2005). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro". En: Lander E. (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 1-11) Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires: CLACSO.
- Cunin, E. (2004). De la esclavitud al multiculturalismo: el antropólogo entre identidad rechazada e identidad instrumentalizada. E. Restrepo y A. Rojas. *Conflicto e invisibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia* (pp. 141-156). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Cunin, E. (2003). El negro, de una invisibilidad a otra: permanencia de un racismo que no quiere decir su nombre. *Revista Palobra, No. 4. 1-12*.
- Davis, B. (1996). *El problema de la esclavitud en la cultura occidental*. Bogotá: El Áncora editores/ediciones Uniandes.
- Dussel, E. (1992). *1492 El descubrimiento del otro: Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. Bogotá: Ediciones Anthropos.
- Eljach, M. (2006). *La Construcción Jurídica del negro en la Colonia*. Popayán: Ediciones AXIS.
- Eljach, M. (2007). *La Impronta de Caín. Rastros de la esclavización*. Bogotá: Ediciones AXIS.
- Feirstein, D. (2000). *Seis estudios sobre genocidio. Análisis de las relaciones sociales: otredad, exclusión y exterminio*. Buenos Aires: Eudeba, Universidad de Buenos Aires.
- Foucault, M. (1992). *Genealogía del Racismo*. Madrid: La Piqueta.
- Friedemann N. y Arocha J. (1986). *De sol a sol: Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*. Bogotá: Planeta.
- Friedemann N. (1993). *La saga del negro. Presencia africana en Colombia*. Bogotá: Instituto de Genética Humana, Facultad de Medicina, Pontificia Universidad Javeriana.
- Giraldo, C. (2001). Esclavos sodomitas en Cartagena colonial. Hablando del pecado nefando. *Revista Historia Crítica*. No 20. 171-178.
- Gómez, H. & Gnecco, C. (2008). *Representaciones legales de la alteridad Indígena*. Popayán: Colciencias, Universidad del Cauca.
- Gros, C. (2000). Políticas de la Etnicidad: Identidad, Estado y Modernidad. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Bogotá: ICANH.
- Hintze, S. (2006). *Trueque y economía solidaria*. Buenos Aires: Editorial Prometeo.
- Jojoa, Y. (2000). Legislación, derechos humanos y derechos de los grupos étnicos. En: Rojas, A. (Comp.). *Cátedra de estudios afrocolombianos. Aportes para maestros* (pp. 302). Popayán: Universidad del Cauca.
- Krotz, E. (2002). *Antropología Jurídica: Perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*. México: Anthropos.
- Lucena, M. (2004). *Les Codes noirs hispaniques*. París: UNESCO.
- Múnera, A. (2008). *El Fracaso de la Nación. Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1821)*. Bogotá: Planeta.

- Pineda, R. (1997). La Constitución de 1991 y la perspectiva del multiculturalismo en Colombia. *Revista Alteridades*, 7(14), 107-129.
- Quijano A. (2005). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: E. Lander (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). Buenos Aires: CLACSO.
- Ramos, D. (2000). Sobre los códigos negros de la América española. En: *Anuario Mexicano de historia del derecho*. No. 11-12, pp. 309-314.
- Restrepo, E. (2008). Multiculturalismo, gubernamentalidad, resistencia. En: A. Oscar y R. Miguel (eds.). *El giro hermenéutico de las ciencias sociales y humanas* (pp. 35-48).
- Restrepo, E. (2002). Políticas de la alteridad: Etnización de "comunidad negra" en el Pacífico sur Colombiano. En: *Journal of Latin American Anthropology*. 7(2), 34-59.
- Restrepo, E. (2001). Imaginando comunidad negra: Etnografía de la etnización de las poblaciones negras en el Pacífico sur colombiano. En M. Pardo (ed.), *Acción colectiva, Estado y etnicidad* (pp. 41-70). Bogotá: Conciencias - Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Rojas, A. (2004). Subalternos entre los subalternos: presencia e invisibilidad de la población negra en los imaginarios teóricos y sociales. En: E. Restrepo y A. Rojas (Comp.) *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia* (pp. 157-172). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Rojas, A. & Castillo, E. (2005). *Educación a los Otros. Estado, políticas educativas y diferencia cultural en Colombia*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Todorov, T. (2005). La conquista de América. El problema del otro. México: Siglo XXI editores.
- Villegas, A. (2008). Nación y alteridad en Colombia: la población negra y la colonialidad del poder. *Revista Colombiana de Antropología*. Vol 44 (1), 71-94.
- Wabgou, M. (2008). Historia de África entre los siglos VII y XIV. En: A. Rojas (Ed), *Cátedra de Estudios Afrocolombianos. Aportes para Maestros*. (pp. 98-110) Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Wade, P. (2006). Etnicidad, multiculturalismo y políticas sociales en Latinoamérica. En: *Tabula rasa* N°4, 59-81.
- _____ (1996). "Identidad y etnicidad" En: A. Escobar y A. Pedrosa., *Pacífico: ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. (pp. 283-298) Bogotá: CEREC.
- Walsh, C. (2002). Interculturalidad, reformas constitucionales y pluralismo jurídico. Ponencia presentada en el *Coloquio sobre Administración de Justicia Indígena, Universidad Andina Simón Bolívar*, Quito. Ecuador.

