



AIBR
Revista de Antropología
Iberoamericana
www.aibr.org
Volumen 19
Número 1
Enero - Abril 2024
Pp. 19 - 38

Madrid: Antropólogos
Iberoamericanos en Red.
ISSN: 1695-9752
E-ISSN: 1578-9705

Interculturalidad: Aportes desde los estudios afrocolombianos

Eduardo Restrepo

Centro de Investigación, Innovación y Creación

Departamento de Antropología. Universidad Católica de Temuco

eduardoa.restrepo@gmail.com

Recibido: 05.10.2023

Aceptado: 27.10.2023

DOI: 10.11156/aibr.190102

RESUMEN

Los estudios afrocolombianos son un campo consolidado que puede aportar a la conversación en torno a la interculturalidad en América Latina en tanto esta ha sido pensada más desde las existencias y experiencias de los pueblos indígenas en el marco de unas sociedades mestizas o blanco-mestizas dominantes. Nociones de *cultura* y *diferencia cultural* que se movilizan desde las discusiones sobre interculturalidad se muestran insuficientes para dar cuenta de las trayectorias y características de las poblaciones afrodescendientes, así como para encarar la modalidad del racismo en desmentida que articula el entramado de privilegios y desigualdades en Colombia.

PALABRAS CLAVES

Interculturalidad, estudios afrocolombianos, diferencia, racismo.

INTERCULTURALITY: CONTRIBUTIONS FROM AFRO-COLOMBIAN STUDIES

ABSTRACT

Afro-Colombian studies is a well-established field that could contribute to the conversation about interculturality in Latin America, as it has primarily been conceived from the perspectives and experiences of indigenous peoples within the framework of mestizo or white-mestizo dominant societies. Notions of culture and cultural difference that emerge from discussions on interculturality are mostly insufficient to account for the trajectories and characteristics of Afro-descendant populations, as well as to confront the pervasive racism that underlies the web of privileges and inequalities in Colombia.

KEY WORDS

Interculturality, Afrocolombian studies, difference, racism.

Introducción¹

Parte de la literatura existente sobre interculturalidad, por lo menos en ciertos países de América Latina, se ha elaborado teniendo en consideración la existencia de los pueblos indígenas en el marco de una sociedad mestiza o blanco mestiza dominante (Cruz, 2013; Dietz, 2012 y 2017; Rojas, 2011a; Walsh, 2009 y 2012). Los afrodescendientes son mucho menos mencionados, si es que aparecen. Cuando emergen tienden a ser subsumidos en un modelo de la diferencia cultural y de las relaciones entre culturas que supuestamente respondería más a cierta concepción de la indianidad tradicionalizada.

En este artículo retomaré el campo de los estudios afrocolombianos con el propósito de contribuir a complejizar la conversación en torno a la interculturalidad desde América Latina. Parto de esbozar la historia de este campo, así como de señalar las tres formas en las que puede ser entendido. Luego me centro en lo que podrían ser algunos de los aportes de los estudios afrocolombianos a esta conversación en torno a la interculturalidad.

Desde los estudios afrocolombianos se hace más claro cómo se han configurado los procesos de etnización que instauran ciertas articulaciones de la diferencia en torno a las comunidades negras. Estas articulaciones suelen ser tomadas por sentado cuando nos referimos a las poblaciones indígenas, siendo a menudo los puntos de partida no examinados de gran parte de las conversaciones en torno a la interculturalidad.

Igualmente, desde el campo de los estudios afrocolombianos se ha mostrado cómo las trayectorias y experiencias de los afrodescendientes nos invitan a pensar en otros términos las articulaciones de *cultura* y de *diferencia cultural* que operan en los acercamientos más convencionales a la interculturalidad. La predominancia de lo urbano, las distinciones generacionales y de clase social, así como la heterogeneidad y contrariedad de las subjetividades políticas suponen una multiplicidad constitutiva de las gentes negras en Colombia que solo mediante una descomunal violencia epistémica puede subsumirse en la idea de un grupo étnico, un pueblo étnico o una cultura negra.

Finalmente, se aborda cómo la particular modalidad de racismo en Colombia que se caracteriza por la negación de su existencia o de su relevancia para dar cuenta de las configuraciones del privilegio y de la desigualdad social no puede ser encarado adecuadamente desde las categorías

1. Este artículo es la adecuación para su publicación de la conferencia inaugural. 9º Congreso Internacional de Antropología AIBR. «El desafío intercultural: dialogo y diversidad». Ciudad de México, del 8 al 11 de agosto de 2023.

de *cultura y diferencia cultural* que suelen circular en las conversaciones en torno a la interculturalidad.

Hall (2010, p.181) insistía en que cambiar los términos de un argumento se convierte en una tarea altamente compleja, debido a que la definición predominante de un problema adquiere una firmeza arraigada mediante la repetición y recibe respaldo de figuras de autoridad y personas creíbles, logrando así ser aceptada como sentido común. Es precisamente una dificultad de tal envergadura, la de cambiar los términos sedimentados de un argumento armado desde ciertos supuestos sobre la cultura y la diferencia cultural, sobre el racismo y la desigualdad social, lo que hoy constituirían los aportes de los estudios afrocolombianos a la conversación en torno a la interculturalidad en América Latina.

El campo de los estudios afrocolombianos

Las configuraciones demográficas de los distintos países, al igual nuestros cuerpos, son la cristalización de historias particulares. Estas configuraciones constituyen, a su vez, unas materialidades sobre las que se parapetan contradictorias narrativas que se transforman en el tiempo y que suelen ser objeto de disímiles disputas. La mayor o menor presencia, en términos absolutos y relativos, de indígenas y afrodescendientes en relación al total de la población de un país, pero también las geografías de esta presencia y su lugar en los imaginarios de *nación*, son el resultado de procesos históricos que marcan especificidades y contrastes en lo que Claudia Briones (2008 y 2015) y Rita Segato (2007) han denominado *formación nacional de la alteridad*.

Cada formación nacional de la alteridad concibe a sus *otros* («los otros de la nación», Segato) al tiempo que establece un *nosotros* no marcado (Briones) que a menudo aparece encarnando naturalmente a la nación. Los indígenas y afrodescendientes no aparecen de la misma manera en las formaciones nacionales, que también se transforman con el tiempo. La presencia de la indianidad es crucial en la formación nacional de alteridad en Brasil, aunque proporcionalmente el número de población indígena es menor que en Argentina o Uruguay, donde se ha tendido a obliterar de su relato nacional a los pueblos originarios.

Esto también se puede evidenciar con las articulaciones de la negritud. En unas formaciones nacionales de alteridad la negritud ha aparecido como extranjería (como en Argentina), mientras que en otras se la regionaliza en la interioridad de la geografía de la nación (Colombia), o se la concibe como ingrediente constitutivo desde el imaginario de improntas de africanidad reconfiguradas (Brasil). En algunas formaciones

nacionales de alteridad había desaparecido del relato de nación, hasta hace relativamente poco y de manera bien acotada como la noción de «tercera raíz» en México.

Colombia es el tercer país de las Américas en el número de población afrodescendiente, después de Estados Unidos y Brasil, lo que lo coloca en el primer lugar entre los países hispanoamericanos. Esto ha sido un factor relevante para la configuración del campo de los estudios afrocolombianos, con una población que oficialmente se ha registrado en cerca del diez por ciento, mientras que su población indígena se encuentra en un poco más de dos por ciento (DANE, 2018). Entre otros factores, esto perfila la configuración demográfica del país en su conjunto, aunque se presentan contrastes sustanciales en términos regionales, ya que el Pacífico colombiano evidencia más del noventa por ciento de su población como afrodescendiente.

Los estudios afrocolombianos encuentran sus orígenes en los años cincuenta del siglo pasado con una serie de trabajos pioneros, entre los que cabe resaltar dos de los primeros antropólogos negros: Rogerio Velásquez, proveniente del Pacífico colombiano, y Aquiles Escalante, oriundo del Caribe continental (Hurtado, 2020). Desde entonces, un puñado de pioneros avanzaron en el estudio de diferentes aspectos de las trayectorias y presencias de las poblaciones negras en Colombia. Se realizaron las primeras etnografías de lugares tan emblemáticos hoy como San Basilio de Palenque, un poblado de descendientes de cimarrones que han conservado el único creole basado en el castellano de las Américas.

No obstante, estas tempranas contribuciones, la relación entre los estudios afrocolombianos y la antropología no ha estado exenta de tensiones. Para los años ochenta, por ejemplo, Nina S. de Friedemann (1984), una de las más destacadas figuras del campo en aquellos años, denunciaba el racismo de algunos colegas que consideraban que estudiar poblaciones negras no era antropología.² Por aquel entonces, en el modelo dominante de la antropología en Colombia las poblaciones indígenas constituían la problemática antropológica por antonomasia. Todo lo que

2. Friedemann planteó la noción de *invisibilidad* como una borradora de las trayectorias, presencias y contribuciones de las personas de ascendencia africana: «La invisibilidad, utilizada como táctica de control a lo largo de casi quinientos años en tiempo y espacio, se basa en la negación tanto del presente como de la historia de los afrodescendientes y sus descendientes en América» (1984, p.510). La invisibilidad supone un silenciamiento intencional, un encubrimiento que refleja claramente las ideologías racistas de las élites. En su perspectiva, es este racismo el responsable de que los «estudios negros» no fueran reconocidos como antropología por sus colegas en el Instituto Colombiano de Antropología, así como la razón detrás de la ausencia de cursos sobre las trayectorias y presencias afrodescendientes en las universidades.

no se relacionara directa y convencionalmente con estas poblaciones, no encajaba fácilmente en el orden de la pertinencia antropológica (Vergara Figueroa y Ariza-Araújo, 2023).

Para los años noventa, como resultado del giro al multiculturalismo, concretado en la Constitución Política de 1991 y en la Ley 70 de 1993, las comunidades negras son reconocidas como *grupo étnico* al igual que las poblaciones indígenas. La década del noventa fue la de un gran auge en los estudios de las comunidades negras, con particular énfasis en el Pacífico colombiano. Este auge estuvo estrechamente asociado al posicionamiento de las comunidades negras como sujeto político y a la relevancia que en el concierto nacional e internacional adquirió el Pacífico colombiano. Aunado a profundas transformaciones disciplinarias, el campo de los estudios afrocolombianos fue enriquecido con las contribuciones de muchos colegas, que confluyeron con las de arquitectos, historiadores, sociólogos, politólogos, entre otros (Velandia y Restrepo, 2017).

Como es ampliamente conocido, *campo* es un concepto asociado al trabajo de Pierre Bourdieu (1990). De manera esquemática, para los propósitos de este artículo, se puede afirmar que el entramado de relaciones que establecen los términos en los que opera y se disputa una serie de objetos definen las condiciones de existencia y transformación de un campo. Los variados acumulados por parte de los actores que confluyen en un campo constituyen los diversos tipos de capital (económico, social, cultural y político) que, en su peso diferencial, definen las desiguales capacidades de estos actores de conservar o transformar el campo.

Desde esta perspectiva, el campo de los estudios afrocolombianos puede ser entendido de tres formas distintas, que no necesariamente se excluyen, pero que sí establecen una serie de énfasis y problemáticas diferenciadas. En primer lugar, el campo de estudios afrocolombianos se entiende simplemente como el conjunto de investigaciones *sobre* las poblaciones negras o afrocolombianas. En este sentido, el campo estaría definido básicamente por el qué, esto es, si las temáticas trabajadas tienen que ver con las historias, trayectorias, presencias y características de los afrodescendientes en el país.

Sobre todo en las últimas dos décadas, en esta manera de entender el campo de los estudios afrocolombianos se ha posicionado una interesante discusión en torno a las políticas de la representación, es decir, a la pregunta de quién habla por quién, desde dónde se habla y con qué efectos concretos (Hurtado, 2020). Es una discusión política sobre la marginalidad en el campo de los intelectuales y académicos negros y un cuestionamiento al establecimiento académico que ha sido predominantemente blanco (o blanco-mestizo). Así, esta discusión sobre las políticas de la

representación buscaría unos estudios sobre las poblaciones afrodescendientes o negras *desde* los mismos negros o afrocolombianos.

Una segunda manera de entender el campo se desplazaría del estudio de unas poblaciones hacia una serie de problemáticas que, aunque vinculadas a estas, van mucho más allá. No es entonces un estudio circunscrito a la gente negra o a los afrocolombianos, sino una problemática que compete a los colombianos en general como la discriminación racial y el racismo o lo que implican historias e improntas afro en distintas poblaciones. Esta forma de entender el campo de estudios afrocolombianos tiene que ver con un cuestionamiento o reescritura de cómo se entiende el pasado, presente y futuro de la nación en su conjunto teniendo en cuenta la presencia, aportes y articulaciones de las poblaciones afrodescendientes.

Finalmente, el campo de estudios afrocolombianos se puede entender como una perspectiva analítica que puede ser relevante para pensar otras poblaciones o situaciones más allá incluso del contexto colombiano. Esta perspectiva estaría constituida por una serie de conceptos como el de *invisibilidad/estereotipia* sugerido por Friedemann (1984), así como por unas problemáticas nodales en nuestras experiencias del presente como la del racismo y el privilegio racial que permiten abordar diferentes contextos. Aquí el campo opera desde una posición heurística que habilita comprensiones de ámbitos y configuraciones sociales no directamente relacionadas con los afrocolombianos.

Me he detenido en precisar algunos aspectos del campo de los estudios afrocolombianos porque este es el marco desde el que se pueden retomar una serie de asuntos relevantes para el enriquecimiento de la conversación desde América Latina en torno a la interculturalidad. Constituyen una serie de insumos para que esta conversación incluya asuntos o se pregunte por cuestiones sustanciales que no aparecen tan fácilmente cuando el anclaje empírico y teórico gravita en materiales y elaboraciones derivadas de los pueblos indígenas.

Etnización

En el campo de los estudios afrocolombianos se ha estudiado el proceso que constituye a las comunidades negras como grupo étnico que posee un territorio colectivo, unas prácticas tradicionales de producción, una cultura e identidad propias. Con el artículo transitorio 55 de la Constitución Política de 1991 y con su desarrollo con la Ley 70 de 1993, las comunidades negras devienen por vez primera en un sujeto jurídico y político articulado como grupo étnico, al igual que lo había hecho para las comunidades indígenas.

En el informe de la Comisión de la Verdad, entregado hace un año, se registra una transformación en el vocabulario jurídico-político al referirse no como grupos étnicos a negros e indígenas sino como *pueblos étnicos*. Esta transformación recoge el sentir de muchas organizaciones y líderes que han argumentado que los indígenas y los negros son pueblos, no minorías étnicas.

Hasta la segunda mitad de los años ochenta, nadie en Colombia pensaba a las poblaciones negras en los términos de *grupo étnico*, como el que se establece en la Constitución Política, ni mucho menos como *pueblo étnico*, como aparece ya en el informe de la Comisión de la Verdad. Por supuesto que algunos académicos, intelectuales o figuras políticas utilizaron mucho antes el término de *grupo étnico* o el de *etnia* para referirse al negro en Colombia, pero el significado de esos términos no es equivalente al que opera en el giro al multiculturalismo de los años noventa. Aquellos académicos, intelectuales o figuras políticas que utilizaban el término de *grupo étnico* o de *etnia* lo hacían como un equivalente a *grupo racial* o a *raza*. No estaban considerando la existencia de territorialidades colectivas, tradicionalidades y comunalidades ruralizadas que establecían una diferencia cultural y una identidad cultural propia.

Comunidades negras como grupo étnico no se constituye como un sujeto jurídico y político racializado, no es un simple sinónimo o eufemismo de persona negra o población negra, sino uno que apela a la diferencia cultural, a las prácticas tradicionales de producción, al territorio colectivo, a las autoridades propias. De ahí que fuera la región del Pacífico colombiano, específicamente las zonas rurales del curso medio y alto de los ríos, el paradigma que constituye este nuevo sujeto jurídico-político de las comunidades negras como grupo étnico.

Algunos autores (Cárdenas, 2012; Pardo, 1998; Romero, 2012; Wade, 2004) han indicado que en esta etnización de lo negro ha primado cierto modelo de la indianidad. Son ciertas imágenes de lo indígena, donde la diferencia, la tradición, la comunalidad, la territorialidad con propiedad colectiva, las autoridades ancestrales y la identidad cultural se habían constituido en los criterios para concebirse como un grupo étnico, con las implicaciones jurídicas y políticas que se derivaran de la ratificación por el Estado colombiano del convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales.

Este modelo indígena inspira la etnización de las comunidades negras en la segunda mitad de los años ochenta, para encarar unas luchas muy concretas que se enunciaban en términos de campesinos negros en el medio Atrato, como resultado de una serie de mediaciones por parte de sectores de la Iglesia inspirados por la teología de la liberación y del

Concilio Vaticano II, así como de un grupo de expertos articulados a un proyecto de desarrollo de la cooperación internacional de los Países Bajos conocido como DIAR (Desarrollo Integral Agrícola Rural) (Villa, 1998).

Desde la sanción de la Ley 70 de 1993, parte importante de las disputas de las movilizaciones y organizaciones negras ha sido precisamente la de complejizar esta noción de *comunidades negras* muy vinculada a unas particulares experiencias de la gente negra, las que habitan el Pacífico rural ribereño. Con sus sentencias, la Corte Constitucional ha ampliado el significado de las comunidades negras como grupo étnico, para incluir experiencias de la gente negra que se encuentra por fuera del Pacífico colombiano y en contextos urbanos.

La genealogía de la etnización de los afrodescendientes en Colombia permite entender no solo cómo, cuándo y en qué contexto se constituye la idea de que la gente negra o los afrocolombianos se caracterizan por una cultura particular, que —a semejanza de las poblaciones indígenas— se caracteriza por su tradicionalidad, comunalidad y ancestralidad, sino que también cómo esto que los constituye en un sujeto jurídico y político particular ha tenido multiplicidad de efectos en las movilizaciones sociales, en las subjetividades políticas y en los imaginarios sociales (Restrepo, 2013).

Para la conversación en torno a la interculturalidad, la genealogía de la etnización de los afrodescendientes en Colombia nos invita a historizar las tecnologías y los términos en los que se nos presenta la *diferencia cultural* a partir de la cual se movilizan múltiples discursos y estrategias de la interculturalidad en América Latina. Qué aparece como diferencia y cómo se la culturaliza otterizándola no puede ser un componente menor, ni algo que se puede dar por sentado, en la conversación en torno a la interculturalidad.

Con base en una amplia literatura (Bocarejo, 2014; Caicedo, 2010; Figueroa, 2000; Gros, 2000; Rojas, 2011b; Ulloa, 2004), se puede argumentar que también las poblaciones indígenas han articulado un proceso de etnización, en el cual emergen como un sujeto jurídico y político a partir de una culturalización otterizada, donde la tradición, ancestralidad, comunalidad e identidad son garantes de una diferencia radical que requiere ser visibilizada y posicionada en el marco de unas formaciones nacionales y sociales que les han marginado y subordinado.

Todo este proceso de etnización de poblaciones afrodescendientes e indígenas ha estado articulado desde lo que me gusta denominar el *antropologesco*. No solo desde el Estado y sus funcionarios, sino también desde las organizaciones sociales y los activistas, el vocabulario desde el cual se despliega la jurisprudencia, el diseño de políticas y programas, así como

la inteligibilidad de las luchas, supone y reproduce una serie de conceptualizaciones estrechamente asociadas al conocimiento experto de la antropología. Es en nombre de la cultura, identidad, territorio, tradición, comunidad, diferencia y patrimonio que se administran ciertas poblaciones, pero también que se exigen unos derechos y se enuncian determinadas luchas.

Muchas de estas conceptualizaciones pertenecen a teorizaciones en antropología que han sido ampliamente cuestionadas en el campo disciplinario desde hace muchas décadas, por lo menos en las formulaciones más difundidas. Muchas son concebidas desde los más simplistas esencialismos, incluso desde necesarias correspondencias entre lugar-gente-cultura-identidad. No obstante pertenezcan a unas problematizadas anterioridades, estas conceptualizaciones encuentran en el antropologesco su asidero como discurso experto, uno que ha escapado hace muchas décadas al control de los antropólogos y que dista mucho de las discusiones teóricas que hoy habitan el establecimiento académico.

Cultura y diferencia cultural

Desde el campo de los estudios afrocolombianos, también se puede contribuir a la conversación en torno a la interculturalidad en América Latina en relación con un enriquecimiento de la noción de *cultura* y de *diferencia cultural* que suele primar en los discursos de la etnización ya planteados. Empecemos por exponer, así sea de manera muy general, algunas de las características de la población afrodescendiente en Colombia.

Colombia se destaca como uno de los países con una de las mayores poblaciones afrodescendientes en toda América, ocupando el tercer lugar en el continente y el primero en la región de Hispanoamérica. Según las cifras oficiales, los afrocolombianos representan cerca del diez por ciento de la población total del país, aunque para algunas organizaciones negras el porcentaje es mucho mayor.

Es importante mencionar que hay lugares en Colombia donde la presencia de la población afrodescendiente es particularmente significativa. En la región del Pacífico colombiano, por ejemplo, los afrocolombianos constituyen una amplia mayoría, comprendiendo entre el 90 y el 95% de la población. El Caribe, tanto insular como continental, también evidencia una notable presencia de personas negras, al igual que en los valles interandinos.

En contraste con los imaginarios sociales dominantes que consideran que la población afrocolombiana se encuentra en las zonas rurales, la mayoría de los afrocolombianos habitan en los contextos urbanos, sobre

todo en ciudades como Bogotá, Cali, Cartagena y Medellín. Cali, con más de un millón de afrocolombianos, la convierte en la segunda ciudad con mayor presencia negra en América Latina, solo superada por Salvador de Bahía, en Brasil. Viven más personas negras o afrocolombianas en Cali que en toda la región del Pacífico colombiano. En esta región, incluso, el grueso de su población se encuentra asentado en cascos urbanos, entre los cuales se destacan las ciudades de Tumaco, Buenaventura y Quibdó.

Los afrodescendientes son mayoritariamente urbanos, pertenecen a dinámicas económicas y sociales que no encajan en las tersas descripciones de las comunidades negras como grupo étnico, con tradiciones y tierras colectivas. Las experiencias negras urbanas no son un asunto de ahora, ni son marginales con respecto al relato de las comunidades negras rurales ribereñas del Pacífico (o comunidades rurales de cualquier otro lugar de la geografía nacional, como el Caribe, los valles interandinos o incluso en las zonas montañosas de los Andes) (Urrea, Viáfara y Viveros, 2019).

En las grandes y medianas ciudades, las personas negras, particularmente los jóvenes, no están desconectadas de las múltiples expresiones culturales que en estos contextos se crean y reproducen. Aunque se pueden trazar conexiones con prácticas y entramados de significación existentes en los lugares de origen de algunas poblaciones afrodescendientes que han llegado huyendo de la violencia armada, no son pocas las personas negras o afrocolombianas que han nacido y crecido en las ciudades, que son hijas y nietas de ciudadanos. La gente negra en las ciudades no es advenediza, no todos acaban de arribar a estos contextos urbanos y no siempre buscan reproducir desesperadamente una cultura tradicional en estos nuevos ámbitos.

En términos de la conversación en torno a la interculturalidad en América Latina, el hecho de que la población afrocolombiana sea predominantemente urbana tiene varias implicaciones relevantes. En primer lugar, se complejizan las nociones de *cultura* y *diferencia cultural* sobre las que se ha edificado parte de la literatura sobre la interculturalidad de unos grupos autocontenidos con tradiciones, prácticas y saberes ancestrales que son abiertamente contrastantes con las poblaciones urbanas y sus entramados de sentido modernos y globalizados (Rojas, 2011b).

Por otro lado, como han evidenciado varios autores (Gil, 2010; Viveros, 2020 y 2021), no toda la gente negra en contextos urbanos pertenece a los sectores más empobrecidos y precarizados. Aunque sean un sector más pequeño, también existen clases medias negras en Bogotá, Cartagena o Medellín. En algunas ciudades como Tumaco, Quibdó, Buenaventura y Cali, incluso se pueden encontrar familias e individuos negros con grandes fortunas y capitales políticos ampliamente consolidados.

Para la conversación en torno a la interculturalidad en América Latina esto introduce la problemática de la clase, la cual ha sido desconocida o subsumida en un terso contrastante entre indígenas de un lado, y mestizos (blancos o blanco-mestizos) del otro. Sin duda las distinciones de clase social no son un patrimonio exclusivo de los afrodescendientes. Tampoco implica un conjunto de necesarias correspondencias entre clase y cultura, aunque los sectores privilegiados no constituyen sus distinciones de clase simplemente en términos económicos, sino también simbólicos.

La problemática de la clase social constituye un asunto que pareciera estar ausente en no pocas elaboraciones en torno a la interculturalidad, o cuando aparece tiende a ser subsumida en una tersa correspondencia con unas contrastantes y prefabricadas entidades culturales (indígenas/mestizos, indígenas-negros/blancos). Desde los estudios afrocolombianos, entonces, no se puede pensar simplemente en la diferencia cultural sin encarar las problemáticas de clase social. No se la puede endosar a una simple exterioridad, ni tampoco como una ajenidad.

Finalmente, entre quienes se posicionan como afrodescendientes o negros existen múltiples y contradictorias subjetividades políticas. En parte por la heterogeneidad y complejidad de las trayectorias y experiencias de la gente negra en el país, en parte por las disímiles interpelaciones políticas que han producido el sujeto negro, encontramos individuos y organizaciones con posicionamientos políticos con énfasis y sensibilidades no solo distintas, sino también abiertamente contrastantes.

Encontramos figuras como la actual vicepresidenta, Francia Márquez, que encarna el discurso del pueblo étnico negro, siendo ella misma una visible lideresa del Proceso de Comunidades Negras en la zona rural del Norte del Cauca; pero también en la esfera pública se encuentran personajes como el actual representante por comunidades negras a la curul en la Cámara de Representantes, Miguel Polo Polo, que se enuncia orgullosamente de derecha, amante del capitalismo y del libre mercado, que niega el racismo estructural y cualquier política de acción afirmativa. Igual pasa con las organizaciones negras, incluso entre las que tienen una agenda de luchas antirracistas. No se puede suponer, por tanto, que la gente negra, ni siquiera la que encuentra organizada, despliegue una única posición política.

Por lo tanto, para la conversación en torno a la interculturalidad en América Latina es relevante vislumbrar la heterogeneidad en los posicionamientos y subjetividades políticas que de ninguna forma pueden ser englobados o subsumidos en una noción de *cultura* y de *diferencia cultural* como la que a menudo aparece en la literatura para referirse a los pueblos indígenas o afrodescendientes. *Pueblo* es una construcción polí-

tica, no una cultural o étnica. Ante todo, supone más un proyecto político con un horizonte de futuro que una reificación de pasados inmutables, de bagajes culturales estáticos.

Racismo

Uno de los aportes nodales de los estudios afrocolombianos a la conversación en torno a la interculturalidad en América Latina consiste en entender las singularidades del racismo en nuestros contextos y así comprender los alcances y los límites de superponer el registro de las categorías racializadas con el de las diferencias culturales.

La modalidad de racismo imperante en Colombia se caracteriza por la negación de la existencia del racismo o que se lo reduce a unas puntuales prácticas de discriminación y odio racial por parte de unos cuantos individuos. Con las pasadas elecciones presidenciales esto se hizo particularmente evidente. Después de que el entonces candidato presidencial Gustavo Petro confirmara a Francia Márquez como su compañera de fórmula para la vicepresidencia, las redes sociales y los medios de comunicación se inundaron de comentarios abiertamente descalificadores y racistas, al tiempo que se afirmaba que en Colombia no existía el racismo.

Francia Márquez, con sus propuestas para vivir sabroso, sus respuestas irreverentes y su uso del lenguaje inclusivo, propiciaron una avalancha de comentarios, memes y burlas que pusieron en evidencia de manera descarnada el profundo desprecio racializado y enclasado de ciertos sectores privilegiados, muchos con posiciones de derecha, que rara vez se ven forzados a mostrar en público. Estas ofuscadas reacciones y ansiedades representan justamente lo que se intenta negar con firmeza, son manifestaciones de ese racismo en desmentida.

Inspirado en Stuart Hall (2017), he venido proponiendo el concepto de *racismo en desmentida* para examinar esta modalidad de racismo que opera a partir de la negación de su existencia y de su relevancia como una de las dimensiones constitutivas de la desigualdad social. Al negar la existencia del racismo, se apela a otros factores como la clase social o la inadecuación moral de los individuos para explicar los evidentes contrastes en las condiciones de existencia entre individuos y sectores sociales. Este racismo en desmentida trivializa la dimensión estructural del racismo al reducirlo a un asunto de relaciones entre individuos que, por falta de la educación adecuada, reproducen prejuicios raciales.

Para la conversación en torno a la interculturalidad en América Latina, entender cómo se constituyen y operan estas modalidades del racismo en desmentida es pertinente porque permite vislumbrar cómo

ciertas apelaciones a la cultura y la diferencia cultural no desmontan ni interrumpen esa particular negación del racismo, sino que lo refuerzan cuando se enuncia en términos de cultura, pueblo, grupo étnico o diferencia cultural lo que son marcaciones y categorías racializadas.

Cuando se piensa y disputa el mundo en términos de cultura negra o afro, cultura india o indígena, cultura blanca o cultura mestiza, como si estas diferencias culturales se correspondieran tersa y directamente con esas categorías del pensamiento racial, se refuerza el racismo en desmentida. Con este lenguaje se suele purgar del análisis social términos como el de *raza* y el de *marcaciones raciales*, reemplazándolos y confundiéndolos con *cultura* y *diferencia cultural*. Este tomar algo por lo que no es nos recuerda el conocido argumento de Marx sobre el fetichismo de la mercancía, por lo cual estaríamos ante una expresión del fetichismo del diferencialismo cultural.

Así, en vez de abordar el racismo y la discriminación racial en sus propios términos e implicaciones se introduce todo un modelo explicativo alternativo que supone una reificación de la cultura al presentar a cada cultura como una entidad autónoma, soberana y autocontendida que entra en relación de intercambio o de poder con otra u otras culturas, como si fuesen entidades antropomórficas que al igual que los individuos toman decisiones, se imponen a otros o son sometidos. Es desde esta reificación de la cultura que se intenta dar cuenta de la desigualdad social y el privilegio de los sectores sociales marcados como indígenas o negros con respecto a los que aparecen como mestizos y blancos. Así, se contribuye a reproducir el racismo en desmentida porque este discurso del fetichismo del diferencialismo cultural desplaza el análisis de las particularidades de la configuración y operación del racismo en una formación social determinada.

Esto no quiere decir que la apelación política a la cultura, a los grupos étnicos o pueblos étnicos se quede solo en una celebratoria de la diferencia.³ En ciertos contextos, puede derivar la afloración de la discriminación racial y en el debate sobre el racismo, como lo señalamos con la candidatura de Francia Márquez. Desde esos lugares de enunciación, incluso, se pueden articular ciertas políticas antirracistas. Un ejemplo podemos encontrarlo en una de las acciones adelantadas por Francia ya como vicepresidenta.

3. Para un estudio sobre las diferentes gramáticas de las luchas antirracistas en América Latina, ver Wade y Moreno (2021).

El 12 de diciembre del 2022, luego de un fuerte debate, fue aprobada por el Congreso la creación del Ministerio de Igualdad y Equidad.⁴ Este Ministerio, una de las propuestas de campaña de Francia Márquez constituye, al menos en su conceptualización, una particular estrategia de lucha contra el racismo y otras formas de discriminación en aras de intervenir la desigualdad social. Francia es la encargada de dirigir este Ministerio, con lo cual —se puede argumentar— tenemos un ejemplo de una lucha antirracista derivada, al menos en parte, desde un discurso de las comunidades negras como cultura diferencial, comunalizada y tradicionalizada, es decir, como grupo étnico o pueblo étnico.

El informe de la Comisión de la Verdad⁵ también permite entender los alcances y límites del diferencialismo culturalista en entender y enfrentar una modalidad de racismo en desmentida como el que predomina en Colombia. El informe final de la Comisión de la Verdad (CVC) fue publicado el 28 de junio de 2022 y es un documento de más de 8.000 páginas que incluye una serie de hallazgos sobre el conflicto armado en Colombia.

Entre los hallazgos más novedosos, la CVC señala en su informe que el racismo es un problema estructural en Colombia y que ha jugado un papel importante en el conflicto armado. La Comisión de la Verdad argumenta que se puede trazar una relación entre conflicto armado y el racismo estructural, que el ejercicio de la violencia armada no ha sido ajeno en sus articulaciones ni expresiones con el racismo: «El conflicto armado interno, de naturaleza política, articuló diversas violencias [...] como las asociadas al racismo» (Comisión de la Verdad, 2022, p.93).

El racismo no se traduce directa y automáticamente en violencia armada. No estamos hablando de actores armados marcados racialmente como mestizos o blancos que llevan a cabo un exterminio y despojo de personas y poblaciones marcadas racialmente como negras o indígenas.

4. El Ministerio de Igualdad y Equidad de Colombia tiene la responsabilidad de concebir, supervisar, coordinar, fusionar, reforzar, administrar y llevar a cabo políticas que aseguren la inclusión y salvaguardia de los derechos de diversas comunidades, tales como mujeres, pueblos étnicos, la comunidad LGBTQ+, la población migrante, personas con discapacidad, habitantes de la calle, niños, campesinos, habitantes de territorios excluidos. Además, su tarea fundamental es garantizar y hacer efectiva la igualdad y el derecho para todos estos grupos.

5. Como uno de los resultados de Acuerdo de Paz firmado en 2016 entre el Estado colombiano y las FARC-EP, surge la Comisión de la Verdad de Colombia (CVC). Esta Comisión se crea con el objetivo de investigar y esclarecer los hechos ocurridos durante el conflicto, reconociendo la verdad de lo sucedido y brindando reconocimiento a las víctimas. Además de la Comisión de la Verdad, el acuerdo de paz también estableció otros mecanismos de justicia transicional, como la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP) y la Unidad de Búsqueda de Personas Dadas por Desaparecidas (UBPD), que también buscan abordar los crímenes cometidos durante el conflicto y garantizar la reparación a las víctimas.

En diferentes momentos y lugares, además, no siempre existe una relación de exterioridad entre los actores armados y las personas marcadas racialmente como negras e indígenas.

Sin embargo, como lo ha evidenciado la CVC, no se puede negar que la lógica de la violencia armada ha afectado de manera desproporcionada a ciertas poblaciones debido a que sus territorios y existencias han sido objeto de despojo y violencia impune por parte de los grupos armados, quienes han buscado acumular riquezas y prestigio a expensas de otros. Estos territorios y existencias también han involucrado a personas rurales que no son marcadas racialmente como negras o indígenas, sino que se ubican en categorías como mestizos o incluso blancos, asociados con el privilegio racial. Sin embargo, comparten con los primeros la condición de ser considerados dispensables y son víctimas de marginalización, despojo, violencia y asesinato con impunidad. Los sectores y clases empobrecidas comparten con aquellos marcados racialmente como inferiores las coordenadas existenciales de la vulnerabilidad en una sociedad profundamente indiferente y desigual.

El informe de la CVC evidencia la potencia de la interculturalidad para las luchas antirracistas ya que, al conectar conflicto armado y racismo, colocando a los pueblos étnicos en su lugar de víctimas desproporcionadas del conflicto, habilita una agenda en términos del diferencialismo étnico-cultural para el establecimiento de la verdad, la reparación y la no repetición. Los pueblos étnicos emergen, entonces, como un sujeto moral y político en un régimen de victimidad del racismo estructural, en el que el conflicto es una de sus más descarnadas expresiones. Esta sería, a mi manera de ver, la gran potencia de la interculturalidad en las luchas antirracistas en una formación nacional de alteridad como en Colombia.

Su limitación en términos de interculturalidad, sin embargo, radica en que no todos los individuos y poblaciones marcados racialmente como negros (con o sin su autorreconocimiento), por ejemplo, encarnan una única cultura ancestral, muchos viven en contextos urbanos desde siempre o, más recientemente, pertenecen a sectores y clases más o menos enriquecidas, compartiendo entramados de sentidos y prácticas culturales de gentes no marcadas racialmente como negros.

Como vimos, las distinciones culturales entre grupos humanos no siguen tersamente las categorías racializadas de negro, indio, mestizo, blanco. Tomar lo étnico o lo cultural como eufemismo de lo racial confluente y refuerza el problema que vengo señalando de confundir categorías raciales con diferencias culturales. Los agrupamientos racializados no se pueden confundir con grupos étnicos ni, mucho menos, con unas expresiones culturales necesariamente correspondientes.

No hay algo así como una única cultura negra o afrodescendiente en Colombia. Hay, por supuesto, múltiples y contrastantes expresiones culturales de las gentes consideradas o identificadas como tales. Existen múltiples culturas, incluso en regiones como el Pacífico colombiano donde se suele englobar felizmente a toda su gente en una sola cultura. Tumaco o Buenaventura, enclaves urbanos costeros, se diferencian no solo entre sí, sino también con poblaciones rivereñas *chocoanas* en el Norte del Pacífico colombiano como lo son Quibdó o Istmina.

En estos asentamientos urbanos, los sectores medios y las tradicionales clases políticas urbanas habitan mundos materiales y de sentido distintos de los sectores populares o de los contextos rurales. No todos los nacidos y criados por generaciones como quibdoseños o tumaqueños son considerados o se identifican como «negros», sino como «mestizos» o «blancos». Las zonas de los mares en el Pacífico sur, por ejemplo, son bien distintas en sus modos de vida de las cabeceras de los ríos o de las dinámicas ecológicas y culturales del medio y bajo Atrato.

Conclusiones

En el simposio sobre «Antropologías del mundo» realizado en la Universidad del Cauca en Popayán, Colombia, la lingüista *mixe* Yásnaya Aguilar argumentó que los términos de *indio* e *indígena* no suponen una cultura ni etnicidad sino que son una marcación racial nacida la primera del sistema colonial y la segunda a la configuración del Estado mexicano.⁶ Su planteamiento que la articulación de lo indígena como cultura o etnicidad era históricamente una invención antropológica es algo que para muchos colegas fue muy difícil de dimensionar. Formados en una tradición culturalista en la cual se reproducen no pocas inercias, que una mujer que asumían como perteneciente a un grupo étnico o una cultura indígena problematizara su sentido común disciplinario no deja de ser difícil de asimilar.

En las últimas décadas, las nociones de *cultura*, *diferencia cultural*, *grupo étnico*, *etnia*, *pueblo étnico* y *patrimonio* han ido calando, con mayor o menor fuerza, en los imaginarios sociales y han habilitado diversas subjetividades políticas. En este marco, se ha establecido una equiparación entre las marcaciones de la diferencia cultural y las marcaciones racializadas. Así, por ejemplo, se ha configurado un discurso político que

6. «Simposio Antropologías del Mundo». Universidad del Cauca. Jueves 2 de junio 2022, en la tarde. Su intervención empieza en el video de esa jornada a las 2 horas y 39 minutos de la grabación: <https://youtu.be/qVZjuKBKzm0>.

considera que el pueblo negro o afrocolombiano encarna una cultura tradicional propia: una caracterizada por las improntas de la diáspora, el territorio colectivo, las prácticas y conocimientos ancestrales, la comunalidad de la existencia y la ineludible resistencia a la dominación. Un pueblo étnico, con una historia y cultura propia.

Sin embargo, como vimos, uno de los aportes de los estudios afrocolombianos a la conversación en torno a la interculturalidad en América Latina consiste en que no se puede suponer que las categorías racializadas (o sus eufemismos) se correspondan con unas contrastantes, transparentes y autocontenidas culturas. Los mundos de los entramados materiales y simbólicos de lo que aparecen como singularidades culturales son más heterogéneos e impuros, responden a anudamientos mucho más complejos que el aplanado esquema de las categorías raciales. No se puede entonces confundir lo que aparece como diferencia cultural ancestralizada con el juego de marcaciones racializadas que legitiman y reproducen la desigualdad social.

Otro de los aportes de los estudios afrocolombianos a la conversación en torno a la interculturalidad en América Latina radica en indicar que una visión de la cultura que enfatice la homogeneidad resulta insuficiente, e incluso problemática, a la hora de comprender las poblaciones y los lugares en los que las diferencias, pero también las conflictividades y relaciones de poder de todo tipo, se hacen presentes. Diferentes aspectos como la predominancia de lo urbano, el de las distinciones de clase social y el de las contrastantes posiciones y subjetividades políticas que atraviesan las trayectorias y experiencias de los afrodescendientes hacen que un concepto de *cultura* y de *diferencia cultural* que enfatice en una homogeneidad imaginada se queda muy corto, por decir lo menos.

Referencias

- Bocarejo, D. (2014). *Tipologías y topologías indígenas en el multiculturalismo colombiano*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Briones, C. (2015). Políticas indigenistas en Argentina: entre la hegemonía neoliberal de los años noventa y la «nacional y popular» de la última década. (21), 21-48.
- Briones, C. (2008). *Cartografías Argentinas: Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Bourdieu, P. (1990). *Sociología y cultura*. México: Grijalbo.
- Cárdenas, R. (2012). Multicultural Politics for Afro-Colombians. An Articulation 'Without Guarantees'. En J. Muteba Rahier (Ed.), *Black Social Movements in Latin America: From Monocultural Mestizaje to Multiculturalism* (pp. 113-132). New York: Palgrave Macmillan.

- Caicedo, A. (2010). El uso del ritual del yajé: patrimonialización y consumo en debate. *Revista Colombiana de Antropología*, 46, 63-86.
- Comisión de la Verdad (2022). Hallazgos y recomendaciones. Informe final *Hay futuro si hay verdad*. <https://www.comisiondelaverdad.co/hay-futuro-si-hay-verdad>.
- Cruz, E. (2013). Multiculturalismo e interculturalidad: una lectura comparada. *Cuadernos interculturales*, 11(20), 45-76.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) (2018). Censo nacional de población y vivienda. <https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/demografia-y-poblacion/censo-nacional-de-poblacion-y-vivenda-2018>.
- Dietz, G. (2012). *Multiculturalismo, interculturalidad, diversidad en educación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dietz, G. (2017). Interculturalidad: Una aproximación antropológica. *Perfiles educativos*, 39(156), 192-207.
- Figueroa, J.A. (2000). Ironía o fundamentalismo: dilemas contemporáneos de la interculturalidad. En E. Restrepo y M.V. Uribe (Eds.), *Antropologías transeúntes* (pp. 63-82). Bogotá: ICANH.
- Friedemann, N.S. de (1984). Estudios del negro en Colombia. En N.S. de Friedemann y J. Arocha (Eds.), *Un siglo de investigación social*. Bogotá: Editorial Etno.
- Gil, F. (2010). *Vivir en un mundo de «blancos». Experiencias, reflexiones y representaciones de «raza» y clase de personas negras de sectores medios en Bogotá D.C.* [Tesis. Maestría en Antropología]. Bogotá: Universidad Nacional.
- Gros, C. (2000). *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Hall, S. (2017). *Familiar Stranger: A Life Between Two Islands*. Durham: Duke University Press.
- Hall, S. (2010) [1982]. El redescubrimiento de la 'ideología': el retorno de lo reprimido en los estudios de los medios. En S. Hall, *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 154-191). Bogotá: Instituto Pensar-Envío Editores.
- Hurtado, R.A. (2020). «Quítate de mi escalera, no me hagas oscuridad»: Imágenes de lo «negro» en la antropología colombiana 1930-1970. *Revista CS*, 30, 141-172.
- Pardo, M. (1998). Construcción reciente de elementos de liderazgo en el Pacífico colombiano. En M.L. Sotomayor (Ed.), *Modernidad, identidad y desarrollo. Construcción de sociedad y re-creación cultural en contextos de modernización* (pp. 51-72). Bogotá: Colciencias-Instituto Colombiano de Antropología.
- Restrepo, E. (2013). *Etnización de la negritud: la invención de las 'comunidades negras' como grupo étnico en Colombia*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca-Observatorio de Territorios Étnicos.
- Romero, A. (2012). *Discursos y prácticas discursivas sobre racismo en la educación popular en Colombia (1991-2006)*. Disertación, Doctorado Interinstitucional en Educación Universidad Pedagógica Nacional. Bogotá.
- Rojas, A. (2011a). *Interculturalidad. El problema de las relaciones entre culturas*. [Tesis de la Maestría en Estudios Culturales]. Universidad Javeriana. Bogotá.

- Rojas, A. (2011b). Gobernar(se) en nombre de la cultura. Interculturalidad y educación para grupos étnicos en Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*, 47(2): 173-198.
- Segato, R. (2007). *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Ulloa, A. (2004). *La construcción del nativo ecológico: complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Urrea, F., Viáfara, C., y Viveros, M. (2019). Del mestizaje blando al multiculturalismo triétnico: raza y etnicidad en Colombia. En E. Telles y R. Martínez Casas (Eds.), *Picmentocracias: color, etnicidad y raza en América Latina* (pp. 108-158). México: Fondo de Cultura Económica.
- Velandia, P., y Restrepo, E. (2017). Estudios afrocolombianos: balance de un campo heterogéneo. *Tabula Rasa*, 27, 161-197.
- Vergara Figueroa, A., y Ariza-Araújo, Y. (2023). Afro-Colombian Studies. From the liberal reforms of the 1940s to the COVID-19 era in the 2020s. En B. Reiter y J. Antón Sánchez (Eds.), *Routledge Handbook of Afro-Latin American studies* (pp. 408-415). New York, NY: Routledge.
- Villa, W. (1998). Movimiento social de comunidades negras en el Pacífico colombiano. La construcción de una noción de territorio y región. En A. Maya (Ed.), *Los afrocolombianos. Geografía humana de Colombia* (Tomo VI, pp. 431-448). Bogotá: Instituto colombiano de cultura hispánica.
- Viveros, M. (2021). *El oxímoron de las clases medias negras. Movilidad social e interseccionalidad en Colombia*. Guadalajara: CALAS.
- Viveros, M. (2020). Los colores del antirracismo (en América Latina). *Sexualidad, Salud y Sociedad*, 36, 19-34.
- Wade, P. (2004). Los guardianes del poder: biodiversidad y multiculturalidad en Colombia. En E. Restrepo y A. Rojas (Eds.), *Conflicto e (in)visibilidad: retos de los estudios de la gente negra en Colombia* (pp. 247-268). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Wade, P. y Moreno, M. (2021). Alternative grammars of anti-racism in Latin America. *Interface: A Journal for and about Social Movements*, 13(2), 20-50.
- Walsh, C. (2012). *Interculturalidad crítica y (de)colonialidad. Ensayos desde Abya Yala*. Quito: Abya Yala.
- Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado, sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.