



Vol. 6, No. 2, Winter 2009, 191-211

www.ncsu.edu/project/acontracorriente

Debate

Bettina Ng'weno, *Turf Wars, Territory and Citizenship in the Contemporary State*. Stanford: Stanford University Press, 2007.

Invisibilidad y espejos para las ciudadanías afrocolombianas en debate

Jaime Arocha

Universidad Nacional de Colombia

De los estudios sobre los africanos y sus descendientes en las Américas preocupa la primacía que tienen las plantaciones azucareras del Caribe insular y Brasil, en detrimento de las visiones sobre el cautiverio para la minería del oro dentro de la región norte de América del sur (Arocha y Maya 2008: 399, 400). Del mismo modo concierne que no hayan preponderado los problemas étnico-territoriales de los pueblos afrodescendientes. Dentro de ese

contexto, un libro como el de la antropóloga keniana Bettina Ng'weno es bienvenido. Deletrea la fortaleza de los pueblos afrocolombianos en su propósito de cambiar el sentido de la nación, a partir del espacio político que se ganaron dentro de la reforma constitucional de 1991, de la cual se derivó la Ley 70 de 1993 que les reconoció su etnicidad y les dio medios para legitimar sus dominios sobre territorios ancestrales (Ng'weno 2007: 39). De esa manera contradice predicciones según las cuales, para finales de los años de 1980, la gente negra habría sido absorbida por el resto de la población (Ng'weno 2007: 29). Más adelante reconocerá cómo ella misma se sorprendió por el trato igualitario que las comunidades anfitrionas le ofrecieron, para las cuales, sin embargo, no era redundante el que una mujer negra fuera tan educada y no perteneciera a las clases más pobres de la sociedad (Ng'weno 2007: 105-108). De esa manera, experimentó los efectos de la intersección de la raza con la clase en Colombia (Ng'weno 2007: 106).

El trabajo etnográfico de campo tuvo lugar entre 1998 y 1999 en dos comunidades afrocolombianas del norte del Departamento del Cauca (Colombia), Cerro Teta y Alsacia. Ambas luchan a favor de reivindicaciones territoriales a partir de la Ley 70 de 1993, a veces llamada ley de negritudes, derivada del artículo transitorio 55 de la Constitución colombiana de 1991. Se trata de descendientes de aquellos cautivos que durante la época colonial y según la época del año, intercalaron la extracción del oro con la agricultura (Ng'weno 2007: 103). Hoy los miembros de la primera de las dos comunidades se identifican como agricultores, quienes pugnan por legitimar el derecho a extraer el oro del cerro en mención, mientras que los de Alsacia se definieron como antiguos mineros, en trance de adoptar la agricultura y la silvicultura como modos de vida permanentes, luego de que su trabajo minero quedara truncado por la construcción de la hidroeléctrica de La Salvajina y los terrenos que les daban su sustento hubieran sido inundados, sin que el gobierno nacional

hubiera hecho las consultas previas—que hoy garantiza la Ley 70 de 1993—sin las cuales hoy en día sería difícil realizar una obra de esa magnitud. Del mismo modo, la obra da muestras de la habilidad de su autora para sintetizar problemas complejos, como el de la crisis económica que afrontaron las comunidades que estudió, no sólo porque la represa entró en funcionamiento, sino porque los precios del café de los cuales dependían los agricultores se desplomaron cuando los Estados Unidos dejaron de hacer parte del pacto internacional del café, y por si fuera poco, la producción de los cafetales se derrumbó por una enfermedad que los atacó, la cual se conoció con el nombre de broca (Ng’weno 2007: 35).

Conforme lo señalan Joanne Rappaport y Donald Moore en los resúmenes que aparecen en la contracarátula de la publicación, se trata de gente cuyas reivindicaciones étnico-territoriales las ponen en conflicto con vecinos indígenas, terratenientes, sembradores de cultivos de uso ilícito, grupos paramilitares de derecha, guerrilleros de izquierda, funcionarios estatales y empresas transnacionales. A semejante “polivictimización” (el término es mío, no de la autora a quien reseño), es necesario añadir racismo y discriminación, que no obstante el ser ejercidos de manera implícita, tienen graves consecuencias y en este caso se manifiestan en la falta de solidaridad y desatención “[...que practican] antropólogos locales, científicos sociales, políticos, administradores regionales, organizaciones de ayuda internacional y gobiernos [con respecto a los reclamos...] étnico-territoriales [de las comunidades negras...], en comparación con el apoyo que sí están dispuestos a ofrecerles a las comunidades indígenas[...].” (Ng’weno 2007: 93 ¹).

Con respecto a una asimetría étnica, la cual tiene un trasfondo en el racismo, Ng’weno destaca parte de sus antecedentes históricos: desde los inicios del siglo XVI tuvo lugar la humanización de los

¹ Todas las traducciones del original en inglés son mías—nota del autor .

indígenas, quienes fueron excluidos del sistema esclavista (Ng'weno 2007: 102) y sus territorios y formas de gobierno reconocidas y salvaguardadas mediante una institución que ella no detalla, los corregidores nombrados por la administración colonial. Entre tanto, los cautivos negros permanecían como subhumanos, debido a que se les catalogaba como bienes muebles. De ahí que las solidaridades nacionales e internacionales con las reivindicaciones del movimiento indígena de las cuales hoy en día somos testigos tengan unos antecedentes tan profundos, y que no hayan cesado las asimetrías que seguimos constatando con respecto a la solidez y apoyo de los movimientos indígenas y negros. Antes de la reforma constitucional de 1991, las organizaciones de las comunidades negras nunca habían contado con un instrumento de blindaje territorial y político tan potente como la Ley 89 de 1890, de la cual ha dependido la defensa de resguardos y cabildos de indios, contra las arremetidas estatales y privadas a favor de la abolición de ambos (Ng'weno 2007: 129).

Me impresionó la explicación que ofrece sobre las razones de su investigación:

Cuando trabajada para el Centro Africano de Estudios Tecnológicos de Nairobi sobre políticas públicas del calentamiento global, me conmovió otra epifanía: parafraseando a Foucault, el poder es saber, o a la gente le encantaría que fuera así. Tomé conciencia de esta verdad, reflexionando sobre el tipo de razonamiento que tenía lugar [en ese contexto]: como la contaminación que los automóviles producían en América del norte y Europa era la responsable fundamental del calentamiento global, entonces había que impedir la tala de los bosques tropicales en Costa de Marfil. Los ocultamientos e inequidades que implicaba este tipo de argumentación me llevaron a buscar instrumentos para investigar la relación entre dos aspectos que me perturbaban y para los cuales no había encontrado respuestas satisfactorias. Me propuse entender la dinámica y los mecanismos de poder que vinculan a los sistemas de distribución de recursos, los cuales institucionalizan enormes injusticias y relegan a la mayoría del planeta a la pobreza, con la producción de saber sobre el funcionamiento del mundo, la cual más que todo justifica y racionaliza el estatus quo [...] (Ng'weno 2007: 15).

No obstante esas intenciones, el libro que reseñamos contiene argumentos que las contradicen. Señalar esas contradicciones me ha parecido más relevante que hacer una síntesis de la obra. Para comenzar, considero que cimienta demasiadas tesis sobre la contribución que Catherine Le Grand hizo en el decenio de 1980 a los estudios sobre las luchas campesinas, cuando el “giro afroamericanístico” no había tenido lugar y los problemas específicos de racismo y exclusión territorial y social que enfrentaban las comunidades negras poco les concernían a los académicos o a miembros de partidos políticos incluidos los de la izquierda. Entonces, es frecuente que uno sienta que Ng’weno fuerza los casos de las dos comunidades que estudió para que quepan dentro de la narrativa de Le Grand sobre las luchas campesinas en general. Otra opción que tomó la autora y que cabría dentro de los saberes que justifican el status quo es esa especie de ficción que los afrocolombianos habrían tenido que idear, a partir del transcurso del movimiento indígena y desde la reforma constitucional de 1991 con respecto a su identidad étnica, con la meta de ser acreedores de las ventajas que les ofrece la Ley 70 de 1993. Específicamente, Ng’weno escribe que

[...] En particular, [el antropólogo Eduardo] Restrepo argumenta que pese a las categorizaciones, ha permanecido el fantasma de la categorización del indígena con respecto a la cual se produce la conceptualización de la gente de ascendencia africana. El indio ha sido el espejo a través del cual son vistos los afrocolombianos (Ng’weno 2007: 11).

Como hoy en día, el modelo indígena presenta a la etnicidad como una diferencia espacio-temporal que distingue [a esos pueblos] con respecto al ‘resto de Colombia’, los afrocolombianos tienen que postular sus reclamos dentro de un tipo de diferencia parecido. Mientras que tratan de fracturar las conceptualizaciones legales, académicas y laicas de lo negro y de la etnicidad con el fin de hacer sus reclamos a favor de la igualdad, del mismo modo, los afrocolombianos tienen que funcionar dentro de ese marco de categorías. Así, operacionalizan su pasado (África) como diferencia étnica

para hacer reclamos sobre el futuro (por medio del territorio) a favor de la igualdad nacional (Ng'weno 2007: 101).

Ya he objetado la tesis de que el movimiento negro “clona” el indígena, pero en este caso ofreceré otro ángulo con respecto a esta tesis (Arocha 2005). A comienzos de octubre de 1992, en el marco de las fiestas de San Pacho, la Comisión Especial de Comunidades Negras se reunió en el teatro Jorge Isaacs de Quibdó, hoy convertido en una iagencia de encomiendas! Mediante su gesto, la Comisión reconocía el enorme valor simbólico con el cual los afrochocoanos han dotado a San Francisco de Asís—para muchos, el oricha Orula. El tema de esas sesiones fue el de las organizaciones locales, regionales y nacionales para la representación de las comunidades negras ante el Estado en sus luchas políticas y territoriales, a ser especificadas dentro del proyecto de ley que preparaba esa Comisión y que más tarde se convertiría en Ley 70 de 1993. Por unanimidad, los miembros consideraron que esas entidades deberían ser *palenques* y responder al espíritu autonomista propio de ese medio para buscar la libertad que los cautivos impusieron desde el siglo XV. Esa figura fue sustituida por la de los *consejos comunitarios* que aparece en el texto definitivo de esa ley, por varias razones, quizás siendo la principal la presión de los funcionarios estatales involucrados en el proceso, quienes obraban por ignorancia o por los efectos de ese miedo imaginado con respecto a los alzamientos de los negros, el cual existe desde la época colonial, como también lo documenta Ng'weno.

Ella tiene razón al escribir que “[...] Los afrocolombianos han tenido que [...] confrontar [...] una historia que no les ha permitido vocalizarse como afrocolombianos [...]” (Ng'weno 2007: 101). Así, en la coyuntura de la reforma constitucional de 1991, los miembros de las organizaciones estaban buscando la manera de vencer las limitaciones que imponía y sigue imponiendo el sistema educativo con sus formas de ocultamiento y estereotipia de la vida y aporte de

los africanos y sus descendientes (Arocha et al. 2007). En ese período, dos contribuciones de Nina S. de Friedemann fueron importantes, los libros *Ma Ngombe, guerreros y ganaderos en Palenque* y *De Sol a Sol*. Realzaban cómo los africanos y sus descendientes en Colombia habían militado en pro de su libertad e inclusión social mediante diversas formas de cimarronaje, como el que involucraba el uso de armas y la formación de palenques fortificados. Según esos trabajos, a quienes se apalencaron desde finales del siglo XVI en la región de los Montes de María, alrededor de Cartagena, el Estado español les reconoció su autonomía territorial, lingüística y cultural, durante casi todo el siglo XVII. El instrumento legal para alcanzar ese propósito fue el *Entente Cordiale* que firmó el obispo Antonio María Cassiani con los cimarrones. Si se ha identificado un documento tan importante para la formación de la etnicidad de los afrocolombianos, el cual además incluye prescripciones sobre autonomía territorial, ¿no es parte del indoeurocentrismo imperante el ocultar su importancia e insistir en esa especie de plagio del proceso indígena en el cual consistirían los reclamos territoriales de la gente negra?

Otra institución que merece atención como protagonista de la formación de la identidad afrocolombiana es la de los cabildos de negros de Cartagena de Indias, congregados alrededor de identidades como la arará, lucumí y carabalí. Como medios de resolver problemas de salud y adaptación de los cautivos, los españoles estimularon su funcionamiento, a partir de las experiencias que habían ganado con sus equivalentes de Sevilla y otros lugares de Andalucía establecidos en el siglo XV. No imaginaron que mediante el toque de tambor, entre otras memorias que portaban, los africanos convertirían esos cabildos en refugios de autonomía. En otras sesiones de la misma Comisión, la historiadora Adriana Maya resumió sus hallazgos sobre la manera como otros esclavizados “cimarronearon” practicando sus rituales religiosos y de curación, y

de esa manera también aterrorizaron a sus amos o sabotearon sus empresas de minería, agricultura y ganadería, hasta volverse blancos predilectos de la persecución del tribunal inquisitorial de Cartagena. Años más tarde, esas hipótesis aparecieron en el libro *Brujería y reconstrucción étnica entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada, siglo XVII* (Maya 2005)

Una narrativa adicional sobre búsqueda de libertad y formación de una etnicidad propia es la que se refiere a los distritos mineros como los de Citará y Nóvita. Allá, desde la segunda mitad del siglo XVII, en especial las mineras, extrajeron oro de minas vecinas a las de sus amos, sustrayendo esos granos de las cuentas que deberían rendir (Arocha 1999). De ese modo fueron comprando cartas de libertad para sus hijas, sobrinas y nietas. El impacto de las automanumisiones comenzó a sentirse desde 1690, fecha anterior a la que ofrece Ng'weno, de modo tal que a mediados del siglo XIX, cuando llegó la abolición oficial, ya era muy significativo el número de quienes habían logrado autodenominarse *libres* (Ng'weno 2007: 103). En lugares como el Pacífico sur, esos mismos liberados optaron por el nombre de *renacientes*, y en ambos casos se alejaron de los entables mineros coloniales para crear aquellos territorios propios que a lo largo del siglo XX—*de manera arbitraria*—serían clasificados como *baldíos*—vacíos de población—, y por lo tanto, parte del patrimonio estatal. 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 las tierras de la nación, y por lo tanto susceptibles de ser expulsados a voluntad del gobierno de turno. En el contexto de esa región hizo falta que la autora sea más precisa con respecto al lugar, el tiempo y la fuente de un suceso de enorme importancia histórica, pero que no queda precisado: “[...] al final del siglo XIX, a los afrocolombianos del Chocó les dieron títulos colectivos sobre sus tierras porque habían vivido allá desde ‘tiempos inmemorables’,

dándoles así una posición comparable a la de los indígenas” (Ng’weno 2007: 104).

Si algunos de los relatos a los cuales hago mención fueron publicados hace años y los libros con los más recientes aportes no son difíciles de conseguir, ¿por qué no han sido incorporados, de modo que las narrativas no persistan en la idea de que las comunidades negras clonaron las reivindicaciones territoriales de los indígenas? Un caso sería el de aquellas organizaciones de la base que optan por otras alternativas, respondiendo a los patrones de invisibilización, característicos del sistema educativo dentro del cual se formaron (Soler 2009). Otro el de los funcionarios estatales y abogados que comenzaron a trabajar en pro de las reivindicaciones de la gente negra, pero partían de los marcos de referencia indigenistas que habían manejado durante los años a lo largo de los cuales se formaron y se desempeñaron como asesores dentro del movimiento indígena (Arocha 1998b). Sin embargo, la tercera instancia causa perplejidad, la de los creadores de discursos académicos alternativos que, infortunadamente, terminan reiterando el patrón referente a que las comunidades negras son receptoras—mas no creadoras—de conocimientos y prácticas de los indígenas.

La siguiente afirmación hace parte de este mismo marco de referencia:

[...] El artículo transitorio 55, la Ley 70 y el decreto 1745 reducen la etnicidad negra a la cuenca del Pacífico. Aunque la Ley 70 de hecho amplía esa opción para las comunidades que hayan retenido sus prácticas tradicionales de producción y que estén ocupando baldíos ribereños en otras partes del país, no ha habido voluntad política o financiera para que eso suceda (Ng’weno 2007: 45).

Es un raciocino que debe ser matizado, en especial con respecto a comunidades afrocaribeñas como la de La Boquilla, cerca de Cartagena, cuyos miembros llevan más de 10 años luchando

contra la invasión de la industria turística, a partir de la Ley 70 de 1993. Pese a los innegables problemas que tiene el diseño de esa ley, dejó salidas para incluir a pueblos que no fueran del litoral Pacífico, al dar origen a medios de participación política como las comisiones consultivas que se han ido formado desde los niveles locales a los nacionales en las principales ciudades del país. En el caso de Bogotá, desde 1994 se instaló la Comisión Consultiva Distrital y hoy sigue operando, pese a los tropiezos que ha enfrentado. Otro mecanismo para aplicar esa ley por fuera del litoral Pacífico ha sido el de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos introducida para los niveles de la educación básica primaria y secundaria, dentro de las instituciones de educación pública, pero que también ha sido incorporada por instituciones del sector privado. En lo que sí es difícil contradecir a Ng'weno es en la falta de voluntad política y oficial para implantar esa ley.

El siguiente desacuerdo con el escrito de Ng'weno se debe a la siguiente idea:

No solo la inclusión del Artículo Transitorio 55 fue una lucha mayor para los afrocolombianos, sino que todos los relatos indican que el gobierno hizo poco para convertirlo en ley. *El apoyo crucial y la presión para legislar este artículo transitorio provino del Banco Mundial, el cual lo hizo parte de los requisitos que impuso para financiar el programa de manejo de recursos naturales de la cuenca del Pacífico. Debido a un taller que se llevó a cabo en Yanaconas para que las organizaciones comunitarias revisaran el préstamo del Banco Mundial, la Autoridad Nacional de Planeación (sic) del gobierno colombiano acordó garantizar la articulación del At55 en una ley.* Este proceso desembocó en la creación de la Ley 70 en agosto de 1993, la cual define a los afrocolombianos como grupo étnico y provee el reconocimiento para los afrocolombianos de derechos territoriales, culturales y de ciudadanía” (Ng'weno 2007: 44, énfasis mío).

Dentro de la legislación colombiana, es imposible el mecanismo que describe Ng'weno. Al Departamento Nacional de

Planeación—y no “autoridad”, como escribe la autora—no le corresponde hacer el trámite que ella dice que hizo, sino al Congreso de la República, donde diferentes personas interesadas en que se diera el cambio a favor de la gente negra hicieron sus respectivos cabildeos. Respondo por el que llevamos a cabo con Nina S. de Friedemann ante los senadores Piedad Córdoba y Julio Gallardo Archbold, quienes desempeñaron un papel significativo a la hora de las votaciones que le correspondieron a cada senador y representante a la Cámara a favor de la aprobación de lo que sería la Ley 70 de 1993. Por otra parte, a partir de la experiencia que tuve como miembro del a Comisión Especial de Comunidades Negras que redactó el proyecto de ley, considero que no es cierto que “[...] el Partido Comunista [...] junto con movimientos regionales del Pacífico, como ACIA, pudieron gestionar más de veinte artículos dentro de la Asamblea Constituyente [...]” (Ng’weno 2007: 86). Ese partido tuvo desacuerdos con la reforma constitucional, entre otras razones, porque uno de sus orígenes fue el proceso de paz que la guerrilla del M19 había pactado con la administración del presidente Virgilio Barco.

Ahora, sin desconocer el influjo que tuvo el Banco Mundial por medio de personas como Sheldon Davis, más bien habría que situar la capacidad de maniobra de esa entidad para dar origen, dentro del Programa Nacional de Manejo de Recursos Naturales del Ministerio del Medio Ambiente, a cuatro subprogramas que fueron fundamentales para alcanzar un nivel de titulación colectiva superior a los 4,5 millones de hectáreas, al cual hace referencias Ng’weno en varios apartes del libro. Esos subprogramas fueron:

1. *Zonificación Ecológica*. Lo [ejecutó] el Instituto Geográfico Agustín Codazzi con el objetivo de cartografiar la distribución de ecosistemas y las percepciones comunitarias sobre sus propios territorios. Los mapas que elaboran sus expertos deben apoyar las peticiones de constitución de nuevos resguardos indígenas, ampliación de los ya existentes

- o expedición de títulos colectivos de *comunidades negras* (DNP 1994).
2. *Titulación de Resguardos Indígenas* bajo la responsabilidad del Instituto Colombiano de Reforma Agraria (INCORA) (*ibid.*).
 3. *Titulación a Comunidades Negras*, [desarrollado] por el mismo instituto (*ibid.*), y
 4. *Comités Regionales*, coordinado por la Red de Solidaridad Social con la meta de crear espacios para que las organizaciones de base de ambos pueblos, entre otras tareas, [negociaran] y [alcanzaran] los consensos requeridos por la ley para delimitar los territorios de cada quien (*ibid.*) (Arocha 1998b).

En términos más generales, someto a consideración las reflexiones que siguen con el propósito de complejizar la narrativa de Ng'weno: en esa coyuntura del decenio de 1980, se inició la lucha para reformar la Constitución de 1886, la cual había introducido una ciudadanía que partía de la unidad religiosa alrededor del catolicismo, de la raza como consecuencia de un mestizaje que privilegiaba el blanqueamiento, y del idioma, por la adopción del castellano como la sola lengua legítima de los colombianos. Para esos años, fue evidente que esa alternativa ya no podía detener las presiones autonomistas que los pueblos étnicos venían ejerciendo desde la época colonial. Por otra parte, las reformas que a lo largo del siglo XX se le habían hecho a esa carta instituían una democracia restringida que criminalizaba la protesta civil y ejercía el poder mediante el estado de sitio. Otros factores a favor de redactar una nueva constitución consistían, por una parte, en la urgencia de enfrentar las guerras que se habían desatado desde 1985 por la consolidación del narcotráfico y el surgimiento del paramilitarismo, y por otra, en proteger los territorios ancestrales del Afropacífico amenazados por aquellos proyectos que comenzaron a hacer carrera durante el gobierno de Belisario Betancur, consistentes en integrar ese litoral a la cuenca del Pacífico, ofreciéndoles a esos países los abundantes recursos naturales de esa región, lo cual requería un

ambicioso programa de desarrollo de las comunicaciones terrestres, fluviales y marítimas.

Ese proceso, que explica el énfasis de la Ley 70 de 1993 sobre el Afropacífico, también catapultó el movimiento de las más diversas organizaciones de la base afrodescendiente, alrededor de seis grandes innovaciones que quedaron incluidas dentro de esa ley: (i) reconocimiento y legitimación de la etnicidad de los pueblos afrocolombianos; (ii) titulación colectiva de territorios ancestrales de las comunidades negras, no solo del litoral Pacífico, sino de cualquier otra región colombiana cuya gente presentara características de etnicidad comparables a las de las comunidades de ese litoral; (iii) manejo sostenible del territorio, en calidad de patrimonio de las generaciones futuras; (iv) constitución de consejos comunitarios y comisiones consultivas nacionales, regionales y locales, como medios de realizar el modelo de democracia participativa que introdujo la constitución de 1991; (v) derecho a una educación propia que hiciera visibles tanto el pasado africano, como los logros y aportes de los pueblos afrocolombianos a la formación nacional, y (vi) participación en el diseño de los planes nacionales de desarrollo, sobretodo a partir de modelos que se basaran en el pasado, logros y necesidades de la propias comunidades negras.

Con respecto a los orígenes étnicos de los afrocolombianos del norte del Cauca, sorprende la estrategia de la cual se valió Ng'weno:

[...] las expectativas de la gente me pusieron en la posición de ser experta en África, y tuve que buscar respuestas acerca del origen de los apellidos y [de] bailes [como el de la *fuga* que se practica con ocasión de las Adoraciones del Niño Dios...] Sin embargo, no fue sino hasta que mi hermana vino a visitarme que ella, habiendo estado en Ghana, me dijo: “los apellidos de la gente de aquí suenan ghaneses.” Decidí, entonces, preguntarle a un amigo de Ghana sobre los apellidos acerca de los cuales ella me estaba hablando. Él dijo, “Mi tío es Aponzá”, pronunciando el apellido exactamente como lo hacía la gente en Colombia, al mismo tiempo que me confirmaba que Guazá, Golú, Amú y Popó también existen en Ghana, pese a que no encontré libros que mencionaran estos nombres. Estos

apellidos (y sus nexos con África) fueron una de las maneras como los afrocolombianos del norte del Cauca se identificaron y crearon su comunidad (Ng'weno 2007: 120).

No es claro si a propósito del tema consultó clásicos como los de Gonzalo Aguirre Beltrán o Nicolás del Castillo Mathieu (1982: 113), quien tiene referencias a los *minas*, hablantes del twi afiliado con la familia lingüística akán. Sin embargo, otra obra anterior a la de Ng'weno dedica un capítulo completo a esa familia (Maya 2005: 173-193), entre cuyos miembros también figuran afiliados a los pueblos étnicos que Ng'weno menciona y cuya documentación no es tan abundante como la que existe para la gente de origen yoruba o bantú (Dago-Dadié 2000). Semejante vacío es preocupante por cuanto “La Costa de Oro fue le paraíso de los negreros porque un esclavo de esta área valía por tres congolese y era el más apreciado entre sus hermanos de infortunio” (Dago-Dadié 2000: 131) y porque, además, la acumulación que tuvo lugar en la colonia en gran medida dependió de los conocimientos de minería y orfebrería del oro que portaban ashanties, fanties y demás miembros de la familia akán. Y una tercera añoranza por una aproximación más sistemática a tales orígenes étnicos tiene que ver con que entre todas las Afrocolombias, el norte del Cauca es la que conserva más apellidos africanos. El que no hubieran sido sustituidos por los de los amos, como tenía que hacerse después de que estos otorgaban la carta de libertad dentro del proceso de las manumisiones, sería indicativo de formas de resistencia muy profundas. Otra publicación (Arocha et al 2008: 11-14), señala que los indivisos o *baldíos* coloniales habrían operado como áreas de cimarronaje, dentro de las cuales cautivos y cautivas se habrían opuesto a la sujeción, y de esa manera habrían originado territorialidades muy particulares cuya descripción reforzaría la hipótesis a favor de luchas afrocolombianas que no se llevaron a cabo usando el espejo de los indios. Esa hipótesis también la documenta Michael Taussig en la publicación que hizo con el seudónimo de Mateo Mina y que Ng'weno cita en su bibliografía. Del mismo modo,

las fuentes de la misma autora incluyen el artículo de Isabel Castellanos y Jaime Atencio, “Las raíces hispanas en las fiestas religiosas de los negros del norte del Cauca”, pero no la obra clásica de ellos, referente a la conexión de las adoraciones del Niño Dios con el oricha Eleguá y los Ibeyis, los orichas mellizos, en calidad de posibles memorias yorubas, retenidas desde la época colonial. La tesis de esos dos autores lleva a la pregunta sobre el destino de las herencias akanes: Anansé (Ananse en el Afropacífico), el héroe de esas etnonaciones, ¿se ocultaría por detrás de Eleguá, a su vez escondido en los ropajes del Niño Dios? A mí no me conciernen esos posibles legados por sí mismos, sino en función de la incesante búsqueda de la libertad, la cual moldeó las particularidades de la territorialidad afrodescendiente en Colombia, con relativa independencia—por lo menos en esa región del norte del Cauca—de su equivalente indígena.

A propósito del enfoque más general sobre el Estado y las ciudadanías multiculturales, la autora escribe:

A finales del siglo XX, en muchos países poscoloniales, grupos de ciudadanos comenzaron a formular reivindicaciones territoriales a partir de la distinción cultural. No obstante las enormes variaciones locales dentro de esos reclamos, comparten similitudes a lo largo de los continentes. Más que todo, los reclamos han tendido a basarse en la diferencia cultural (sobretudo étnica), con respecto a una población general imaginada desde lo nacional. Como tales, han tendido a afirmar el poder local descentralizado con peticiones de autogobierno y autonomía que reafirman o realzan las estructuras de autoridad étnica y religiosa. Basados en la distinción cultural, esos reclamos destacan no solo la importancia de la organización social y estatal de la diferencia, sino el concepto de que las categorías implican mapas territoriales. Estas propiedades colectivas con frecuencia son inalineables, imprescriptibles, inembargables e inarrendables, por lo cual quedan restringidas de ingresar al mercado de bienes raíces (Ng’weno 2007: 14).

Al leer esta afirmación pensé en su acierto al ver las reivindicaciones en común que tienen esos movimientos a favor de las ciudadanías

étnicas. Sin embargo, cabe interrogarse si la pregunta debía referirse al hecho de que supuestamente hayan surgido a finales del siglo XX, o más bien a porqué, luego de años quizás siglos de lucha por el reconocimiento del carácter multicultural de formaciones sociales como las de América Latina, tan sólo en el lapso identificado por Ng'weno es que esos movimientos étnicos de indígenas y afrodescendientes fueron escuchados.

Ng'weno destaca la paradoja de que el auge en la búsqueda de alternativas ciudadanas alrededor de la diferencia étnica haya tenido lugar a medida que avanzaba la consolidación a nivel global de políticas neoliberales (Ng'weno 2007: 94-96). En ese sentido, aportes como los de José Jorge de Carvalho hacen énfasis en el debilitamiento que a partir del nuevo milenio registró el multiculturalismo a medida que tomó fuerza lo que él denominó “exofilia”, o afiliación e inclusión de los pueblos étnicos por la vía de sus capitales simbólicos y estéticos, y de manera simultánea, exclusión social, laboral y territorial de los miembros de los mismos pueblos. Resalta, además, que esas afiliaciones e inclusiones obedecen a nuevas formas de participación en mercados globalizados de bienes culturales, para los cuales las multinacionales del entretenimiento patentan músicas ancestrales, cuyos intérpretes originales entonces pasan a ser violadores de los derechos de autor que han pasado a ser patrimonio de esas multinacionales. Para el caso colombiano, hemos acuñado la noción de “etnoboomb”, referente a la exaltación contemporánea, oficial e institucional por parte del gobierno del presidente Álvaro Uribe, con respecto a expresiones étnicas en música, plástica, culinaria y estética corporal (Arocha 2006). Semejante exaltación ocurre en marcos de violación de derechos humanos y establecimiento de grupos paramilitares de derecha, responsables de la expulsión territorial de muchas de las comunidades negras que durante el decenio de 1990 lograron los títulos colectivos referidos por la autora comentada. En ese sentido,

el multiculturalismo no sólo se vuelve cosmético sino mampara para la desposesión territorial y etnocidio de las comunidades negras (Arocha 2008a). Incluso en lo que tiene que ver con la libertad de cultos religiosos, también consagrada en la constitución de 1991, la participación militante del presidente de la república y sus ministros en ritos católicos, como el rezo del rosario que cada miércoles celebran en la Casa de Nariño, el palacio presidencial, dan fe de la tendencia a recuperar para la religión Católica el lugar que la constitución de 1886 le había dado como culto oficial de la nación (Arocha 2008b).

Por último, me refiero a la perplejidad de Bettina Ng'weno ante el desconocimiento que sus sujetos de estudio manifestaron con respecto a África, así como ante la incredulidad de ellos a propósito de que existieran presidentes negros en ese continente (Ng'weno 2007: 122). Los testimonios que recoge la autora tienen un valor singular para demostrar el peso que ha tenido un sistema educativo que invisibiliza y estereotipa a los africanos y a sus descendientes. Los hallazgos de ella sobre formas de autoestima étnica bajas tendrían que verse—de nuevo—como muestras del poder que ha tenido la educación en Colombia, así como las cajas de resonancia que los medios le dan a ella. Ojalá que el trabajo comparativo que la antropóloga Ng'weno lleva a cabo en Colombia y México también llegara a involucrar la revolución educativa necesaria para superar los mecanismos de exclusión y racismo que ella identificó en el norte del Cauca.

Referencias

Aguirre, Gonzalo

1946 *La Población Negra en México*. México: Editorial Fuente Cultural.

Arocha, Jaime.

1998a “Etnia y guerra. Relación ausente en los estudios sobre las violencias colombianas”, en Jaime Arocha, Fernando Cubides, y Myriam Jimeno, eds., *Las violencias. Inclusión creciente*. Santafé de Bogotá: Colección CES, Centro de estudios sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, pp. 205–234

1998b “La inclusión de los Afrocolombianos. ¿Meta inalcanzable?”, en Adriana Maya, ed., *Los Afrocolombianos*, vol. 6 de *Geografía humana de Colombia*. Santafé de Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica, pp. 333–395

1999. *Obligados de Ananse. Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*. Santafé de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales.

2005 “Metrópolis y Puritanismo en Afrocolombia”, *Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología*, v.1, pp. 77 -108.

2006 “Afro-Colombia en los años post-Durban”, *Palympsestus* (Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia) 5, pp. 26–41.

2008a “Cosmética de la diversidad cultural”, *El Espectador*, noviembre 5, <http://www.elespectador.com/columna88482-cosmetica-de-diversidad-cultural>

2008b “Palabras divinas y hechos terrenales”, *El Espectador*, septiembre 24, <http://www.elespectador.com/columna-palabras-divinas-y-hechos-terrenales>

Arocha, Jaime et al.

2008 *Velorios y Santos Vivos: comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras*. Bogotá: Museo Nacional de Colombia.

Arocha, Jaime, Natalia Guevara, Sonia Londoño, Lina del Mar Moreno y Liliana Rincón

2007 “Eleguá y respeto por los afrocolombianas. Una experiencia con docentes de Bogotá en torno a la Cátedra de Estudios Afrocolombianos”, *Revista de Estudios Sociales*, Dossier *Raza y Nación II* (Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes, Bogotá), agosto, pp. 94–105.

Arocha, Jaime y Maya, Adriana

2008 “Afro-Latin American People”, en Deborah Poole, ed., *A Companion to Latin American Anthropology*. Oxford: Blackwell Publishing, pp. 399-425.

Atencio, Jaime e Isabel Castellanos

1982 *Fiestas de negros en el norte del Cauca : las adoraciones del niño Dios*. Cali: Universidad del Valle.

Dago-Dadié, Albert

2000 “Ananse, el hilo y el ombligo”, en Esperanza Biojó (Compiladora), *Encuentros de Africanía*. Bogotá: Fundación Colombia Negra, pp. 125-141.

de Carvalho, José Jorge

2004a “Las culturas afroamericanas en iberoamérica. Lo negociable y lo no negociable”, en *Los Afroandinos de los siglos XVI al XX*. Lima: UNESCO, pp. 177–205.

2004b “Las tradiciones musicales afroamericanas. De bienes comunitarios a fetiches transnacionales”, en Jaime Arocha (ed.), *Utopía para los excluidos. El multiculturalismo en África y América Latina*. Colección Centro de Estudios Sociales. Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, pp. 47–78.

Del Castillo, Nicolás

1982. *Esclavos Negros en Cartagena y sus Aportes Léxicos*. Bogotá: Instituto Caro Y Cuervo, LXII.

Friedemann, Nina S. de

1979 *Ma Ngombe. Guerreros y ganaderos en Palenque*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.

1984 “Estudios de negros en la antropología colombiana”, en Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann, eds *Un siglo de investigación social: Antropología en Colombia*. Bogotá: Etno, pp. 507-572.

Friedemann, Nina S. de and Arocha, Jaime

1986 *De sol a sol. Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*. Bogotá: Planeta Editorial.

Maya, Adriana

2005 *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada, siglo XVII*. Bogotá: Premios Nacionales a Obra Inédita, Ministerio de Cultura.

Soler Castillo, Sandra

2009 “Racismo y discurso en los textos escolares: Representación de la diversidad étnica y racial en los textos de ciencias sociales en Colombia”, en Jaime Arocha, ed. *Nina, Cronista de Resistencias y Disidencias*. Bogotá: Centro de Estudios Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, serie Estudios Afrocolombianos, 233-265 (en prensa).