



LENGUAJES INCLUYENTES:

ALTERNATIVAS DEMOCRÁTICAS



USAID
DEL PUEBLO DE LOS ESTADOS
UNIDOS DE AMÉRICA



OIM
ONU MIGRACIÓN

LENGUAJES INCLUYENTES:

ALTERNATIVAS DEMOCRÁTICAS



“Lenguajes Incluyentes”

PRIMERA EDICIÓN - OCTUBRE, 2020

Organización Internacional para las Migraciones (OIM)

Misión en Colombia

Cra. 14 # 93 B - 46 - Conmutador: 639 77 77

<https://colombia.iom.int/>

Ana Durán-Salvatierra,

Jefe de Misión

Alessia Schiavon

Directora de Programas

Mauricio López

Coordinador Programa de Inclusión para la Paz

Equipo técnico OIM

Leidy Angulo Marínez

Gerente Senior Innovación, Patrimonio y Diversidad Cultural

Programa de Inclusión para la Paz

Marcela Pinilla

Especialista Senior de Patrimonio y Diversidad Cultural Programa de Inclusión para la Paz

©Organización Internacional para las Migraciones (OIM), 2020

Agencia de Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID)

Misión en Colombia

<https://www.usaid.gov/es/colombia>

Lawrence J. Sacks

Director de USAID/Colombia

Elizabeth Ramírez

Directora de la Oficina de Construcción de Paz y Gobernabilidad

Cristina Barrera

Gerente Senior Grupos Étnicos, Oficina de Construcción de Paz y Gobernabilidad

Autores

María Isabel Mena G. Consultora Programa de Inclusión para la Paz

Yeison Arcadio Meneses Copete, Consultor Programa de Inclusión para la Paz

Antonia Agreda, Consultora Programa de Inclusión para la Paz

Castriela E. Hernández-Reyes, Consultora Programa de Inclusión para la Paz

ISBN: 978-958-5137-16-5

Corrección de estilo

Nathalie De La Cuadra Núñez

Diseño y diagramación

Procesos Digitales

Ilustración portada

Juan Ricardo Angulo con el apoyo de Alfredo Palacios

Título: Obra Mural “Identidad del Pacífico sur colombiano”

Dimensiones: 13 mts. x 16,5 mts. aproximadamente

Lugar: Auditorio Luis Santander de la Universidad de Nariño- Pasto

Año de creación: 2016

Impreso en Colombia. Printed in Colombia

Queda hecho el depósito legal.

Las opiniones expresadas en las publicaciones de la Organización Internacional para las Migraciones (OIM) corresponden a los autores y no reflejan necesariamente las de la OIM. Las denominaciones empleadas en esta publicación y la forma en que aparecen presentados los datos que contiene no implican, juicio alguno por parte de la OIM sobre la condición jurídica de ningún país, territorio, ciudad o zona citados, o de sus autoridades, ni respecto del trazado de sus fronteras o límites.

La Organización Internacional para las Migraciones (OIM) está consagrada al principio de que la migración en forma ordenada, en condiciones humanas beneficia a los migrantes y a la sociedad. En su calidad de principal organización internacional para las migraciones, la OIM trabaja con sus asociados de la comunidad internacional para ayudar a encarar los desafíos que plantea la migración a nivel operativo; fomentar la comprensión de las cuestiones migratorias; alentar el desarrollo social y económico a través de la migración y velar por el respeto de la dignidad humana y el bienestar de los migrantes.

Esta publicación “Lenguajes Incluyentes” se hace posible con el apoyo del pueblo estadounidense a través de la Agencia de Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID). El contenido de ésta es responsabilidad exclusiva de sus autores y no refleja necesariamente las opiniones de USAID o del Gobierno de Estados Unidos.”

Quedan reservados todos los derechos. La presente publicación no podrá ser reproducida íntegra o parcialmente, ni archivada o transmitirla por ningún medio (ya sea electrónico, mecánico, fotocopiado, grabado u otro), sin la autorización previa del editor.

CONTENIDO

Presentación.....	8
Introducción.....	9
Referencias	12

CAPÍTULO I

El prolongado debate sobre la raza en Colombia	13
El prolongado debate de la raza en las Américas.....	14
La travesía de la raza en las Américas poscoloniales.....	15
Construyendo la raza, ampliando el racismo	17
Construyendo un sujeto de raza desde la biología.....	19
El debate entre la raza y la cultura	24
La relación entre la raza y el racismo.....	27
Glosario	37
Bibliografía	39
Acerca de la autora	43

CAPÍTULO 2

Nombrar las africanías de Colombia desde las suficiencias	45
De un universo de colores a un mundo en blanco y negro	46
Introducción.....	49
Los orígenes de determinados discursos referidos a los pueblos de ascendencia africana en Colombia.....	51

A su imagen y semejanza. De los intereses, efectos históricos y cotidianos de la colonización.	57
De las suficiencias íntimas, la resignificación y la revisita de sí: claves para nombrar las africanías en Colombia desde sus dignidades.	66
Las y los raizales, isleños y afro-raizales	75
Palenquero o palenquera: emblema de la suficiencia afrocolombiana	76
Algunas propuestas.	77
Glosario	78
Bibliografía	79
Acerca del autor	84

CAPÍTULO 3

Relación pueblos indígenas, Estado y sociedad	87
Los lenguajes excluyentes hacia los pueblos indígenas y caminos hacia un lenguaje incluyente	87
¿Por qué partir desde la historia hacia el diálogo intercultural?	89
Hitos históricos de la política indígena que marcaron ejercicios de poder económico, político, social y cultural subyacentes en expresiones excluyentes hacia los indígenas de Colombia	89
Análisis de conceptos, expresiones y términos que crearon estigma y discriminación de los pueblos indígenas de Colombia	99
Reflexiones en torno a los ejercicios de poder que reproducen discursos de exclusión hacia los pueblos indígenas en la modernidad	102
Del lenguaje excluyente al lenguaje apreciativo para una relación intercultural e integral con enfoque de derechos	103
Glosario	109
Bibliografía	110
Acerca de la autora	113

CAPÍTULO 4

Género, lenguajes excluyentes y racismo: descolonizando la historicidad de las mujeres afrodescendientes e indígenas en Colombia	115
Introducción.....	117
Estructura del capítulo.....	118
Lenguajes excluyentes y violencias epistémicas.....	120
Prácticas discursivas excluyentes y jerarquías racializadas.....	121
Ambigüedades en los discursos legales: ¿inclusión o exclusión?.....	123
Pueblos indígenas y “ciudadanías” fragmentadas.....	127
El mestizaje y los lenguajes excluyentes de homogenización de las identidades negras e indígenas.....	128
Violencia epistémica y lenguajes excluyentes: desafiando las ausencias de las mujeres afrodescendientes en Colombia.....	129
Mujeres indígenas entre violencia epistémica y lenguajes excluyentes.....	131
La construcción de la “Negra fina” y repertorios de representación racializados.....	132
Autoprotección y clandestinización de la cultura propia.....	133
Frasas y prácticas discursivas racistas contra mujeres negras.....	135
Conclusiones.....	137
Glosario.....	138
Bibliografía.....	139
Acerca de la autora.....	143
Conclusión.....	144
Referencias.....	145

PRESENTACIÓN

El libro *Lenguajes incluyentes: alternativas democráticas*, tiene como propósito contribuir a la reducción de la invisibilidad histórica de los pueblos étnico-raciales en Colombia. Desde esta perspectiva, este texto se propone facilitar a distintos actores vinculados a los sectores educativo, cultural, y de producción o difusión de contenidos comunicativos, herramientas conceptuales y analíticas que les permitan avanzar hacia la búsqueda de alternativas enunciativas capaces de construir equidad en y desde el discurso. De esta manera, se pretende disminuir, incluso desde el lenguaje mismo, la exclusión institucional y estructural de las personas afrodescendientes e indígenas en el país.

Esta publicación es el resultado de una investigación que se desarrolló entre junio y diciembre de 2019, a partir del trabajo colaborativo entre cuatro autores pertenecientes a la comunidad afrocolombiana y a los pueblos indígenas. Quienes entretejieron un diálogo e intercambiaron conocimientos respecto al impacto del concepto de raza y el fenómeno de discriminación racial en la cotidianidad de la sociedad colombiana.

La mirada particular que aporta cada uno de los autores, se ubica en una perspectiva disciplinar de las ciencias sociales. Como resultado, el texto en su conjunto logra ofrecer una visión integral y si se quiere, complementaria de sus temáticas

centrales. Más allá de ser un libro concluyente, el presente texto aspira a situarse como un documento de consulta para estudiantes, docentes, actores institucionales y para integrantes o no de los grupos étnicos. De igual forma, para todos aquellos convencidos de que el reconocimiento, la valoración y el respeto por la diversidad cultural y étnica del país, debe partir de la deconstrucción de los mecanismos de pensamiento que hacen posible la discriminación y en los que el lenguaje juega un papel fundamental.

Enmarcado en las acciones del Programa Inclusión para la Paz de la Agencia de Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID), implementado por la Organización Internacional para las Migraciones (OIM), este libro tiene la intención de aportar a la conceptualización de los estudios sobre raza y discriminación racial, con el fin de comprender el peso de la raza en las diferentes realidades de la sociedad colombiana. Asimismo, es importante dejar por sentado que el racismo no puede explicarse sin la idea de raza como un conjunto de narrativas históricas que tienen un uso social que define, para las personas pertenecientes a un grupo étnico, el tipo de acceso y restricción a bienes y servicios en la sociedad.

INTRODUCCIÓN

La colección de textos *Lenguajes incluyentes: alternativas democráticas* recopila diferentes miradas reflexivas de tres intelectuales afrodescendientes y una indígena, en torno a las prácticas discursivas excluyentes producidas por el racismo y la discriminación racial sobre la población afrodescendiente en Colombia en diferentes contextos de interacción. Dichas prácticas discursivas excluyentes están intersectadas por la configuración histórico-mundial de la narrativa alrededor de la categoría interpretativa *raza*.

Las narrativas alrededor de la raza son de larga duración, amplias y complejas, y están arraigadas a los cimientos de la biología y de las ciencias sociales. Su surgimiento lo podemos ubicar en los enunciados del pensamiento raciológico del siglo XVIII de Immanuel Kant, uno de los intelectuales más influyentes de la Ilustración europea. Kant, a través de sus tesis basadas en la *antropología pragmática*, hizo una clasificación taxonómica de los “seres humanos”: separó a los “seres humanos” entre “blancos, europeos”; “amarillos, asiáticos”; “negros, africanos” y “rojos, indios americanos”.

Esta forma de agrupamiento/separación estaba fundada en lo que Kant categorizó como *marca de raza*, noción basada en un principio de superioridad e inferioridad. Este proceso de jerarquización dependía de la presencia o ausencia de lo que Kant conceptualizó como el *verdadero talento*, entendido como la capacidad de salir del estado natural, primitivismo/salvajismo. Este verdadero talento estaba determinado por el color de la piel. En ese sentido, dichos postulados filo-

sófico-ontológicos justificaron el hecho de que cuanto más oscura fuese la piel, más primitiva y salvaje sería la población. Este lenguaje de larga duración produjo un proceso de clasificación y jerarquización basado en la raza, que convirtió a las poblaciones africanas, americanas y asiáticas en sujetos inferiorizados racialmente (Chukwudi, 2001).

La producción de la humanidad subalterna racializada, es decir, las poblaciones “africanas, americanas y asiáticas”, está imbricada en el concepto racial del discurso filosófico de la modernidad. Lo que Dussel (1994) conceptualiza como el *encubrimiento del otro*, justificado en la violencia colonial, “cuando Europa pudo encontrarse con el ‘otro’ y controlarlo, vencerlo, violentarlo, puede definirse como un ego descubridor, conquistador, colonizador de la alteridad constitutiva de la modernidad”. Este lenguaje opera como un dispositivo de captura que regula las prácticas discursivas excluyentes a través de la idea de raza.

La idea de raza es, con toda seguridad, el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años. Producida con el mero comienzo de la formación de América y del capitalismo, durante el tránsito del siglo XV al XVI, en las centurias siguientes fue impuesta sobre toda la población del planeta como parte de la dominación colonial de Europa. (Quijano, 2010, p. 183)

La categoría raza ha sido utilizada para legitimar la existencia epistémica y praxiológica de la clasificación/jerarquización entre primitivos y civilizados. Este conjunto de enunciados opera como un dispositivo de captura que regula la traducción y representación de subjetividades/intersubjetividades racializadas. Estos juegos/reglas semánticas tienen una intencionalidad formada a partir de contextos geoculturales y georraciales en los cuales circulan las categorías que tipifican las “diversidades y diferencias humanas”, lo que crea tipologías. En América colonial la raza jugó y juega un rol fundamental, es un juego-regla que justificó un discurso racializado que permitió la esclavización de millones de africanas y africanos.

En el caso específico de las poblaciones africanas y su diáspora, el intelectual africano Achille Mbembe, en su libro *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo* (2016), plantea que el primer momento en la biografía del sujeto negro es el despojo llevado a cabo durante la trata atlántica entre los siglos XV y XIX, cuando hombres y mujeres originarios de África fueron transformados en hombres-objetos, hombres-mercancías y hombres-monedas de cambio. Al desarrollar este argumento, sugiere que la raza está constituida también por el acto mismo de asignación, por medio del cual se producen e institucionalizan ciertas formas de infra-vida, se justifican la indiferencia y el abandono, se ultraja, vela u oculta la parte humana del otro.

Las categorías interpretativas *raza* y *lenguaje* son la trama discursiva que guía cada uno de los cuatro capítulos de este libro. El primer capítulo, “Caminos hacia un lenguaje incluyente”, explora los vínculos entre raza y democracia en las Américas postesclavistas, además de la relación entre raza y racismo, haciendo énfasis en cómo se configuró históricamente un conjunto de operaciones visuales, gráficas y discursivas que dieron origen a la formación de un *sujeto de raza* en las Américas.

A partir de este recorrido por diferentes procesos narrativos impulsados por la biología, la Iglesia y las ciencias sociales, el capítulo devela cómo la raza es marcador social y estructural que regula el acceso a derechos de ciudadanía. Finalmente, hace referencia a algunas herramientas antirracistas como la inclusión de lenguajes incluyentes a través de la expedición de la Ley 1482 de 2011 en Colombia, “la cual tiene por objeto garantizar la protección de los derechos de una persona, comunidad o pueblo, que son vulnerados a través de actos de racismo o discriminación”. Igualmente, recomienda algunas salidas para resolver el racismo, lo que posiblemente constituiría la posibilidad de construir una agenda antirracista a corto, mediano y largo plazo.

El segundo capítulo, “Nombrar las africanías de Colombia desde las suficiencias”, reflexiona acerca de las relaciones raciales y los efectos de las mediaciones discursivas de nombrar al otro (construcción de etnónimos), a partir de una perspectiva sociolingüística, política e histórica. Acudiendo a experiencias cotidianas, el autor realiza la conexión autobiográfica entre un territorio colectivo de una comunidad negra campesina y su interacción, en una ciudad intermedia con una composición mayoritariamente blanca-mestiza. De esta manera, se describe el sistema de relaciones que produce el encuentro con el otro-otra, y la construcción de identidades étnico-raciales que emergen en dichos intercambios. En este texto, las articulaciones entre historia, política y discurso evidencian la disputa por la identidad étnico-racial y los vínculos territoriales dentro de la vida universitaria atravesada por el racismo cotidiano, estructural e institucional. Esta propuesta teórica-metodológica constituye para el autor la posibilidad de crear *lenguajes dignificantes* que brinden estrategias de enfrentar el racismo y la discriminación racial en todos los escenarios, apoyándose en la categoría de *suficiencias íntimas*.

El tercer capítulo, “Relación pueblos indígenas, Estado y sociedad. Los lenguajes excluyentes hacia los pueblos indígenas y

camino hacia un lenguaje incluyente”, presenta desde una perspectiva histórico-lingüística un análisis sobre las formaciones discursivas que producen los patrones de discriminación, tomando como contexto interpretativo las políticas públicas estatales de los pueblos indígenas en tres periodos interdependientes: 1) negación total de la civilización y del desarrollo de los pueblos originarios; 2) reduccionismo, y 3) integracionismo, para demostrar cómo el lenguaje es un mecanismo de poder que produce estigmas, estereotipos y discriminaciones históricas que reproducen discursos excluyentes sobre los pueblos indígenas. Por esto, propone la autora, debe crearse un lenguaje apreciativo que consiste en la consolidación de un sistema de relacionamiento que tenga como principio fundamental la interculturalidad para construir discursos incluyentes, equitativos y respuestas sobre los pueblos indígenas.

El último capítulo, “Género, lenguajes excluyentes y racismo: descolonizando la historicidad de las mujeres afrodescendientes e indígenas en Colombia”, toma como universo de

referencia en su análisis la teoría crítica de raza y el enfoque feminista negro/decolonial para explicar que la producción de lenguajes excluyentes es un dispositivo de poder, coerción y dominación en contra de las mujeres negras e indígenas. Este proceso de imaginación material actúa por medio de lenguajes excluyentes y verbales y no verbales que configuran un sistema de relaciones desiguales de poder que clasifica y jerarquiza en términos de género, sexo, raza, etnicidad, clase o lugar de origen.

En esa medida, el ejercicio de narrar y escribir —en sí mismo— constituye un lenguaje excluyente que crea criterios de marginalidad, exclusión y ausencias en la producción de conocimiento, en el sentido de que el lenguaje es un capital simbólico que se transforma en violencias simbólicas, ya que como formas de capital simbólico, el lenguaje, la clase social, el nivel educativo, la riqueza y las identidades étnicas, raciales, regionales y sexuales adquieren su valor en función de diferentes repertorios comunicativos, estructuran prácticas discursivas excluyentes y establecen jerarquías racializadas.



Fotografía Programa Inclusión Para la Paz

Referencias

Chukwudi, E. (2001). El color de la razón en Kant. En W. Mignolo (Ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (pp. 201-251). Buenos Aires: Siglo XXI.

Dussel, E. (1994). *1492: el encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*. Recuperado <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20111218114130/1942.pdf>

Quijano, A. (2010). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander, (Ed.), *La colonialidad del saber:*

eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas (pp. 201-245). Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso).

Mbembe, A. (2016). *Crítica a la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Barcelona: Futuro Anterior Ediciones.

Lander, E. (Ed.) (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso).

CAPÍTULO I

EL PROLONGADO DEBATE SOBRE LA RAZA EN COLOMBIA

María Isabel Mena G.
afromena@yahoo.com

Resumen

Este capítulo participa del reconocimiento del lenguaje como el conjunto de operaciones visuales, gráficas, discursivas y demás, que utiliza el ser humano para comunicarse con sus pares. Particularmente, este texto se ocupa de presentar algunas consideraciones sobre el significado y los significantes de los temas de raza, racismo y sus implicaciones para sociedades democráticas como la colombiana, que se precian de trabajar por la inclusión de la ciudadanía sin distinguir el color de piel, la creencia religiosa, la edad o el género.

Más allá de este planteamiento, que puede considerarse políticamente correcto, se trata de encuadrar los múltiples deba-

tes que se desencadenan en los temas raciales, para obtener unas reflexiones panorámicas que alarguen la comprensión sobre la persistencia de este prolongado fenómeno en el continente americano.

De esta manera, cuando las variables *raza* y *racismo* se someten al escrutinio social, se develan gran parte de los intereses políticos, económicos o sociales subyacentes a las retóricas igualitarias de la democracia y sus prolongados efectos en las Américas bicentenaristas. Esa es nuestra tarea en las siguientes páginas.

Palabras claves: raza, racismo, sujeto de raza, políticas raciales.

El prolongado debate de la raza en las Américas

Un capítulo sobre raza, racismo en las Américas posesclavistas, en un libro sobre lenguajes incluyentes, no solo se justifica por las altas inequidades que afectan de forma desproporcionada a la población negra en estos territorios, sino además porque la democracia no se podrá desarrollar eficientemente si se dejan por fuera millares de personas que aún están excluidas de los bienes más básicos de la sociedad, debido al fuerte racismo estructural que impregna al continente americano y que lo traspasa a lo largo y ancho de toda su historia.

En ese sentido, vale la pena reconocer la necesidad de adquirir mayores conocimientos sobre lo racial porque este es un fenómeno de larga duración. También se requiere estudiar sus complejas mutaciones, que lo mantienen en un lugar protagónico en el proyecto de vida de estas comunidades. Adicional a ello, es fundamental identificar las prácticas actuales que sostienen los regímenes raciales, para así articular las perspectivas teóri-



Fotografía Yesenia Martínez, Programa Inclusión Para la Paz

co-prácticas al ensamblar el modo operativo del racismo que lo convierten en un proyecto complejamente funcional.

Es muy importante revisar en el interior de las políticas raciales el alcance del lenguaje porque gran parte de los casos de racismo acontecen no solo en la esfera de lo material, sino también de lo simbólico. Muchos incidentes de tipo racial ocurren en el ámbito de la comunicación, por lo que es necesario investigar concienzudamente estos episodios desde el punto de vista discursivo. Entre otras precisiones, se trata de solventar el significado de los términos o palabras que complican la interlocución entre los seres humanos.

Para citar un ejemplo, si grandes capas de la sociedad prefieren nombrarse como Afrodescendientes y no autoidentificarse como personas negras, es necesario definir qué realidad se está enunciando y cuál se deja de nombrar, porque los términos pueden reemplazarse, pero si la lógica que los creó sigue intacta en la mentalidad ciudadana no se produce un cambio real en el imaginario. Entonces, no se trata simplemente de sustituir un concepto por otro, sino de transformar la imagen que la sociedad colombiana tiene de la población descendiente de las áfricas esclavizadas, como se expone en este capítulo. Así, es vital la idea de que si la sociedad colombiana no comprende las raíces de su propia personalidad está condenada a una identidad falsa que le impide construirse como un Estado nación sólido y cohesionado internamente.

De esta manera, se justifica acceder a un texto que aclare la tensión que supone la vitalidad del sistema racial en la sociedad colombiana, aproxime algunas definiciones teóricas y proponga elementos para erradicar este terrible invento de la humanidad contra sí misma, como lo enseñó el teórico Carlos Moore (2007, 2011).

Por lo anterior, se invita a las comunidades interesadas a leer este texto, compartirlo y discutirlo en diversos ámbitos donde se interesan por la lucha contra el racismo.



Fotografía Programa Inclusión Para la Paz

La travesía de la raza en las Américas poscoloniales

El uso teórico del concepto raza, como su empleo cotidiano, es problemático, no tanto por sus significados explícitos o implícitos sino porque adquiere características particulares según el tiempo y el espacio, que hacen de raza un concepto camaleónico.

(Mosquera Rosero-Labbé, 2011, p. 18)

A manera de introducción y teniendo presente el epígrafe de Mosquera Rosero-Labbé, hemos de decir que en la época colonial se cimentó un colosal problema que constituyó un dolor de cabeza para las élites que gobernaron estos territorios. Por un lado, las leyes de indias proscibieron las uniones interraciales y, por el otro, el territorio de la Nueva Granada estaba poblado de personas, llamadas en el vocabulario popular *de todos los colores*, porque eran la viva muestra de una sociedad producto de una intensa mezcla racial, fácilmente apreciable a primera vista.

En el caso normativo, a pesar de la explícita prohibición del intercambio sexual entre grupos y clases sociales distintas, esta reglamentación y el tabú social que representaba fueron desestimados por los dueños de personas, quienes usaron su poder para cruzar a través de la violencia sexual las fronteras de la censura interracial en la etapa colonial.

Por esto, adentrarse en los debates relacionados con la raza y el racismo en el contexto de una democracia como la colombiana, otorga la oportunidad de desentrañar los mecanismos por donde circuló la información más relevante sobre los sujetos considerados *negros, zambos, mulatos, salto atrás, tente en el aire*, entre otras denominaciones conocidas como gente de castas.

Por esa presunción de una realidad muy compleja, se asume a las personas de *castas* como un poderoso dispositivo no solo lingüístico, sino además eminentemente político, que tuvo por objeto mantener a cada grupo social en un sitio específico. A manera de ejemplo, notemos cómo los indígenas fueron confinados en resguardos y a los esclavizados se les segregó a las costas y climas cálidos. Por ello, el lenguaje colonial sigue presente en la cotidianidad de nuestras palabras con términos como *mulato* y *zambo*, que son claros vestigios de un vocabulario racial que aún posee un significado importante para muchas personas en Colombia.

De esta manera, las figuras lingüísticas que visualizaron a personas de carne y hueso actúan como construcciones imagi-

narias. Al traspasar el tiempo y acompañarnos en la época actual, deben ser examinados con todo el rigor analítico posible, porque al final las castas o los colores de la piel constituyeron un desafío en la posterior construcción de una democracia racial (Telles y Steel, 2012; Telles, 2015; Winkler y Cueto, 2004).

En términos metodológicos, es pertinente definir la naturaleza de este documento que surge de una investigación documental y su carácter es ensayístico. Es decir, que en las siguientes páginas se encontrará una lectura amena tanto para un público experto, como para personas menos conocedoras, pero interesadas en la agenda antirracista. Unos y otros fácilmente pueden leer y encontrar en estas líneas que, aunque amigables, no sacrifican la solidez argumentativa.

Desde la perspectiva temática, el tema de la raza y el proceso de la institucionalización del racismo se interpelan desde las dinámicas de los mismos sujetos racializados¹. Por ello damos paso a conceptos como *racismo estructural, racismo institucional, racismo lingüístico, racismo discursivo, racismo escolar* o *racismo psíquico*, por cuanto no son más que etiquetas de un mismo fenómeno con especificidades distintas que son útiles para la movilización social ante la agenda antirracista.

Asimismo, se presentan algunas propuestas para la eliminación del racismo, si fuese posible desaparecer este fenómeno, o por lo menos mitigarlo, considerando, como se advirtió en el epígrafe inicial, que este fenómeno se comporta de manera camaleónica para estructurar la sociedad colombiana.

1 Existe una enorme discusión entre los términos racismos, racialismo, rracizados, racialización que exceden a este documento y que podrían ampliarse con los trabajos de Catelli (2007), Campos García (2012), Restrepo (2013), entre otros citados en este capítulo.

Construyendo la raza, ampliando el racismo

En el 2013, a raíz de una comisión organizada por la Universidad Nacional de Colombia, con ocasión del bicentenario de la Independencia, el historiador Óscar Almarío García se preguntó por los temas pendientes para investigar en las conmemoraciones nacionalistas; uno de ellos fue el asunto del racismo en las regiones colombianas que, en su opinión, eran temas importantes para los programas colectivos de investigación. El segundo era el de hablar de racismos en plural y no en singular, debido a la presencia de estos fenómenos tanto en el Nuevo Reino de Granada, como en su continuidad en la República de Colombia (Almarío García, 2013, p. 41).

Teniendo en cuenta la provocación planteada por Almarío García, que este capítulo entre por la puerta de la Historia, implica varios asuntos enlazados en esta sección: por un lado, si bien existe amplia bibliografía sobre la raza y el racismo en las Américas poscoloniales (Mosquera Rosero-Labbé y Barcelos, 2007; Almarío García, 2013; Arcos Rivas, 2014; Arboleda, 2016)², también es cierto que aún existen zonas grises en la investigación de este tema, y permanecen lagunas que deben ser copadas con estudios serios y rigurosos, que contribuyan a pensar este asunto del racismo en la larga y profunda experiencia del mundo colonial y republicano, como invitó Almarío García en la mencionada comisión.

Cuando se entiende el racismo como un proceso histórico que hunde sus raíces en el pasado y se mantiene vigoroso en el presente, se pueden emprender las mejores acciones para su eliminación. Por esto, hay que comprender que la historia colombiana supuso que después del siglo XIX muchas situa-



Fotografía Yesenia Martínez, Programa Inclusión Para la Paz

2 En términos de tiempo, las Américas poscoloniales indican el periodo cuando este continente fue independizado del Imperio ibérico o español.

ciones deberían cambiar. Por ejemplo, las circunstancias que dejaron en estado deplorable a la cantidad de esclavizados que habitaban en la Nueva Granada para la fecha de la Independencia (Pita Pico, 2014; Múnera Cavadià, 1998).

Las élites de ese momento plantearon fórmulas mediante las cuales, sin abolir sus privilegios de clase, mantenían su estatus y el resto de la población conservaría sus históricas desventajas (Lasso de la Vega, 2013; Tovar Pizón, 1994). Ante esta necesidad no se buscó un método eficaz para darle a las poblaciones afrocolombiana, negra, raizal y palenquera³, un medio de subsistencia que garantizara su ingreso a la época republicana en condiciones igualitarias al resto de la sociedad⁴. Los datos oficiales siguen mostrando la perpetuación de brechas históricas para la población descendiente del tráfico interoceánico (Freire, Díaz-Bonilla, Schwartz Orellana, Soler López y Carbonari, 2018; Plan de Desarrollo, 2018-2022).

Los registros estadísticos confirman que la superación del racismo como principal barrera ante las desigualdades sociales es un hecho pendiente en el modelo de desarrollo contemporáneo⁵. Por ello, la exclusión de grandes capas de la sociedad, representadas en las personas descendientes de las africanías, supone la necesidad de medidas que permitan la superación de esta problemática.

Los remedios a la exclusión, imaginados por las élites criollas, discurrieron entre eliminar la raíz africana de la composición genética, conocida como la política eugenésica o del blan-

queamiento, hasta segregarlos, especialmente para evitar el contacto con el resto de la población.

Al respecto, ha circulado mucha información sobre el mito nacionalista o de una comunidad que se imagina (Anderson, 2006; Múnera Cavadià, 2005) a partir de un mito fundacional, y que llevaría -a los diversos grupos que formarían parte de ello- a una fusión armónica⁶ desde lo territorial, lo lingüístico y lo étnico-racial. En función de lograr esa armonía, la Constitución de 1886 estableció que el territorio sería uno solo, Colombia; que esta nación tendría una sola lengua, el castellano; y la mezcla de pueblos indígenas y los criollos que descendían de los españoles produciría a otro ser llamado, mestizo. Con estos dictámenes quedaban por fuera las comunidades descendientes de africanos.



Fotografía Programa Inclusión Para la Paz

3 Véase en el capítulo XX cómo esta sigla representa una gran discusión sobre cómo deben ser nombradas las comunidades y los efectos de frasear a este conjunto de ciudadanos.

4 En diversos escritos, los pensadores emblemáticos que describieron los sucesos acontecidos en el siglo XIX muestran su preocupación por la presencia de pardos y libres de todos los colores en la construcción de la nueva república. Por ello, resuelven hacer una política eugenésica basada en la limpieza de raza.

5 Durante 2009-2012, el Gobierno Nacional convocó a la Comisión Intersectorial para el Avance de la población Negra, Afrocolombiana, Palenquera y Raizal, y después de largas consultas y talleres de trabajo se llegó a la conclusión de que la variable más problemática para el avance de estas personas es el racismo. La importancia de este documento es la admisión explícita del problema racial por parte del Estado colombiano.

6 De hecho, la historiadora Marixa Lasso le llama mitos de armonía racial (2013).

Desde este acto fundacional que se conmemora por estos días con el título del bicentenario, ya se deja por fuera a la población negra. El mestizo sería la utopía cumplida por las élites del siglo XIX, en el sentido en que este nuevo ciudadano limpiaría la genética aportada por el africano y sus descendientes, pues el mestizaje constituyó la esperanza de olvidar, por un lado, la deuda concebida sobre la población esclavizada y, por el otro, permitiría eliminar de raíz eso que hoy conocemos como **composición racial**, que no es más que la presencia genética de la comunidad negra en la demografía colombiana.

Por ello, el espacio de todo este silencioso periodo sobre la población negra y su presencia desde la colonia fue inundado de imágenes prejuiciosas y estereotipadas que acunaron el racismo que ya se encontraba siendo inyectado en la sociedad colombiana. En adelante, esta comunidad debió empeñar todos sus esfuerzos en demostrar permanentemente que son mucho más que esas ideas fijadas por el mundo colonial.

En tal sentido, la Constitución de 1991 dio un paso histórico al reconocer que existen múltiples culturas, diversos grupos étnicos conformados por los pueblos indígenas, las comunidades negras y Rom. Sin duda, este principio constitucional señala nuevos retos a la democracia colombiana.

Teniendo las anteriores situaciones presentes, constreñimos la noción de raza para evitar la entrada a un callejón sin salida entre el debate biológico y el debate cultural. El primero indica que la raza es una noción que implicaba pureza genética, por eso los científicos del siglo XIX utilizaron este concepto para dar por sentado que sí había seres inferiores a otros porque sus fluidos, sus humores y su temperamento eran más cercanos a los animales que a las escalas evolutivas de los propiamente humanos (Firmin, 2013; Meillassoux, 1990). El segundo debate que pone el acento en la cultura señala que la problemática no es acerca del tono de piel, sino que es en la cultura donde se tendría que pensar este complejo fenómeno social.

Construyendo un sujeto de raza desde la biología

Al reducir el cuerpo y el ser vivo a una cuestión de apariencia, de piel y de color, al otorgar a la piel y al color el estatus de una ficción de raíz biológica, los mundos euroamericanos han hecho del negro y de la raza dos vertientes de una misma figura: la locura codificada. {...} el origen de varias catástrofes, la causa de devastaciones psíquicas insólitas, así como de incontables crímenes y masacres

(Mbembe, 2016, p. 27).

Esta es una cita elocuente. Más allá de si la raza es un marcador certero de las diferencias entre unos seres humanos y otros, esta debe ser comprendida como una ficción social, un mito que mantiene vigente el canon de la apariencia y que, lo más importante, aún funge como un organizador estructural en la sociedad.

Desde el punto de vista biológico la discusión sobre la existencia o no de la raza se focalizó en la idea central de que existen razas superiores e inferiores. Por ello, científicos como Darwin (1859), Linneo (1829), Gobineau (1853 y 1855) y muchos otros, se adhirieron a la premisa mediante la cual unos seres fueron dotados por la naturaleza con los medios necesarios para estar a la cabeza de la civilización, mientras otros, por esa misma razón de inferioridad, estarían perpetuamente subyugados.

En el centro de esta discusión hay dos poblaciones que, a través del descubrimiento de América en la edad moderna, emergieron como sujetos de raza: los pueblos indígenas y los pueblos negros. Es indudable que con la llegada masiva de europeos al continente americano se propició todo un imaginario para descalificar a esas comunidades, dotándolas de infantilidad, salvajismo, fealdad, falta de ética o de cuestionamientos sobre una supuesta sexualidad malsana y desorbitada.

A raíz de este contexto todavía vigente, cabe preguntar: ¿cómo se construyeron esos sujetos de raza? y ¿cuál es su lugar en las agendas contemporáneas que persiguen la eliminación del racismo? Al respecto señala Mbembe (2016):

La crítica de la modernidad permanece incompleta sin el examen exhaustivo acerca de cómo el principio de raza se afirmó como un corpus de saberes, discursos, fantasías y formas de explotación y dominio naturalizadas y al mismo tiempo, permanentemente renovadas como materia prima con la que se fabrica [] el excedente y la diferencia de la posmodernidad capitalista. (p. 14)

El espíritu de esta referencia invoca al conjunto de experiencias históricas que tuvieron lugar en esta etapa cuando el capitalismo, como modelo económico, edificó a las comunidades de raza a través de múltiples dispositivos que crearon falsas imágenes sobre la alteridad. En especial la Ilustración, o el *iluminismo* como movimiento político, motivó gran parte de las imágenes sobre algunos seres humanos que, por su supuesta experiencia histórica inacabada, estarían indefinidamente expuestos a la violencia radical desde los primeros momentos coloniales. Por supuesto, en la cúspide de los ilustrados estarían los europeos y en la base de la clase social, la población negra esclavizada.

Es claro que el capitalismo creó la raza para generar las ideas sobre las mercancías que dan sentido al gran capital (animalizando a las personas, restándoles su capacidad cultural e implantando sistemas espirituales ajenos, entre otras estrategias iluminadas). Además, el sistema capitalista apeló al

sentido de la diferencia biológica para subyugar personas que, según falsas concepciones, *no eran tan humanas como las humanas del mundo occidental*.

Teniendo en cuenta que la diferencia está en una suerte de caprichos de la naturaleza muy bien capitalizados por los humanos, se debe encarar la pregunta: ¿por qué esa diversidad racial, desde tiempos inmemoriales, constituye un problema para los seres humanos? Sin pretender agotar la respuesta planteamos que es ahí, en el origen de esta cuestión, donde se encuentra la fabricación de la raza, para lo cual es indispensable reconocer que Europa transgredió la lógica a través de la cual se sucedían los conflictos por la tenencia de los recursos naturales. Autores como Moore (2007, 2011); Meillassoux (1988), entre otros, han estudiado los acontecimientos tanto tecnológicos como sociológicos que permitieron la conquista y colonización de América y África.

Estos autores han analizado el impacto de la tecnología militar, así como los avances en la industria naviera; también estudiaron la circulación masiva de ideas a través de la imprenta, los diarios, los panfletos y demás mecanismos de propagación de particulares conocimientos sobre *los otros*. Estos pensadores coinciden en que con esas condiciones militares y simbólicas sería más fácil provocar guerras entre los europeos y los otros pueblos.

Basado en lo anterior, es importante mencionar que las conquistas anteriores a la modernidad se presentaban entre pueblos racialmente iguales, isocromáticos, bien sea por el control territorial, por las mujeres —y, por tanto, debido al linaje—, o por los recursos naturales. Cuando los europeos alteraron esa forma de vida las ideas que venían configurándose sobre *los otros* crearon sujetos a los que se les asignó una cualidad que llamaron *raza* para colonizarlos. Así es como emprendieron guerras raciales en los inicios de la historia moderna.

También hay que subrayar aquella línea de pensamiento donde la Iglesia como institución tuvo un papel protagónico en la concepción oscurantista sobre el color de la piel. Según esta premisa, lo oscuro está asociado al mal, al inframundo y el tono de la piel entraría en esta idea. Esta forma de pensar la raza desde lo impuro o lo malsano se origina en un complejo pasaje bíblico según el cual Noé maldijo a Cam por haberse burlado de su desnudez; según el antiguo testamento, en ese momento, el patriarca decidió que toda la descendencia de su hijo “sería esclava y andaría errante por la faz de la tierra” (Génesis 9:21-25).

Desde esta corriente de pensamiento, hay mucha retórica que se ocupa de afirmar que la descendencia de Cam es el origen de esa maldición sobre los pueblos negros, porque a través de este pasaje se origina la desgracia en los descendientes de



Fotografía Programa Inclusión Para la Paz

este linaje. También existen detractores de esta perspectiva, que consideran que si ningún sujeto se maldijera a sí mismo, menos haría tal atentado a su familia.

Lo cierto es que es importante tener presente la influencia de esta visión, porque de la consideración del color negro, vinculado a lo malsano, al luto, al inframundo, se desprende una serie de juicios de valores que se atan históricamente a las mentalidades modernas para instituir argumentos negativos sobre los sujetos de raza (Wieviorka. 2009). Para el caso del pueblo negro, nadie quisiera que el color de su piel fuese asociado a temas lúgubres como el día negro, la oveja negra de la familia, las aguas negras, entre otras narrativas racistas.

Hasta aquí se han planteado varias ideas respecto a la pregunta ¿qué es la raza?, desde el punto del origen del mismo concepto, para responder que la noción de raza se refiere al conjunto de rasgos fenotípicos que hacen que los seres humanos tengan variedad de tonos de piel, formas de labios, nariz o demás características físicas disímiles.

Asimismo, se ha dicho científicamente que los primeros humanos que poblaron el planeta fueron oriundos de África; por tanto, sus características originales eran negroides. Posteriormente y debido a las migraciones que acontecieron hace millones de años, estos abuelos de la humanidad tuvieron la necesidad de adaptarse a nuevos desafíos climáticos, producto del ajuste de la tierra a nuevos movimientos que no cesan.

Cuando esta migración llegó a Europa su piel requirió menos melanina para adaptarse al frío del continente europeo (Firmín, 2013). Por su parte, los grupos que migraron hacia el continente asiático tuvieron que achinar sus ojos para amoldarse a los vientos monzones que cruzan Asia a lo largo y ancho de este territorio. He ahí el conocimiento convencional de las tres razas o troncos raciales que habitan el mundo como se conoce hoy. Así señala Moore (2011):

El conocimiento histórico sobre cuándo, dónde y por qué habría surgido la proto-conciencia racializada, se torna imprescindible para la comprensión de las dinámicas raciales contemporáneas. Sin embargo, sufrimos de la ausencia de parámetros analíticos objetivos que nos permitan formular esquemas explicativos más o menos confiables para elucidar esa problemática. Aún seguimos usando marcos explicativos sobre el racismo que carecen de profundidad histórica y, por tanto, también les falta objetividad operativa. (2011, p. 2)

Consideremos que, en efecto, es necesario sofisticar el conocimiento sobre la raza para producir mejores comprensiones de este fenómeno, que asombra constantemente por su nivel de permanencia en la sociedad, lo cual señala su gran capacidad de adaptación o mutación.



Fotografía Yesenia Martínez, Programa Inclusión Para la Paz

Por ello, seguimos situando la complejidad de este concepto ilustrado por Moore en su célebre ensayo realizado para Colombia en el 2011:

La raza existe de *manera concreta y práctica como marcador* social/estructural. Ella es una realidad social definidora que normatiza las relaciones políticas, sociales, económicas y culturales entre los grupos humanos que ostentan entre sí características fenotípicas diferentes. La raza se fundamenta, no en marcadores biológicos, sino en marcadores fenotípicos. O sea, marcadores visibles y tangibles con los cuales los humanos se jerarquizan, se valorizan o se estigmatizan *racialmente*. De modo que, argüir que el racismo no existe porque *biológicamente* la “raza” no existe, es contribuir a la persistencia de toda una serie de *mistificaciones creadas por los propios racistas*. (p, 6)

Según Moore, la raza participa entonces de un sin fin de incógnitas respecto al pasado evolutivo y sobre nuestro presente. Las investigaciones científicas deben arrojar las luces necesarias para encontrar los eslabones que unen la cadena humana para descifrar el punto de inflexión de esta compleja situación. Mientras los hallazgos permitan desconectar las marcas históricas que produce el racismo, seguiremos destinados a predecir el lugar donde será ubicada cada persona dependiendo del grado de melanina que posee la piel.

Por ello, aquellos pensadores que pretenden estudiar al racismo sin la raza son presa de difíciles y acalorados debates que no aportan a la construcción de salidas oportunas a las crisis contemporáneas que padecen las comunidades negras y que son fácilmente perceptibles en la cotidianidad, en la cual estas poblaciones son **las más pobres entre las pobres**, como señalan algunos reportes nacionales e internacionales (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo [PNUD], 2011, Comisión Económica para América Latina y el Caribe [CEPAL], 2017, Freire *et al.*, 2018).

De esta manera, la ciencia, en cabeza de la biología, la antropología y otras disciplinas, registra hipótesis como la que plantea Firmin (2013) en su influyente trabajo:

Según los naturalistas más competentes en Botánica y Zoología, se reconoce con el nombre de razas las variedades de una especie determinada, cuando esas variedades se han establecido por la reproducción con particularidades, primero imprecisas o peculiares, pero que han terminado por convertirse en constantes y transmisibles por la herencia, sin que se violen las leyes generales de la especie. (p, 115)

Entonces, la raza implica el ensamblaje de viejas ideas constituidas sobre lo negro, que terminan construyendo toda una ideología racial que fundamentó en el pasado y continúa movilizando en el presente violentas prácticas como la esclavitud, el racismo o el colonialismo.

No obstante lo anterior, la palabra raza también se vincula a un sentimiento universal capaz de hilar las historias esparcidas de la diáspora africana. Así como la trata y la esclavitud fueron fenómenos que unieron los continentes a través del tráfico de esclavos, igualmente el sentido diaspórico unirá a estas áfricas diseminadas por los diversos continentes del planeta tierra (Gilroy, 1993).



Fotografía Yesenia Martínez, Programa Inclusión Para la Paz

El debate entre la raza y la cultura

El segundo debate está dado en el contexto de la cultura. Esta corriente de pensamiento establece que la raza es una construcción social y que, por tanto, su naturaleza está dada en el orden cultural y no en el biológico. No obstante, el debate entre uno y otro aparenta no superarse y parece inevitable que cuando hablamos de raza sigamos, como afirma Wade (2014), oscilando entre “discursos de índole natural-cultural sobre los cuerpos, el medio ambiente y el comportamiento, en los cuales las dimensiones culturales y naturales siempre coexisten” (p, 7).

La corriente de seguidores de los estudios culturales ha consolidado toda una plataforma de pensamiento para incidir en el debate de la raza desde la lógica de una construcción social, poniendo el acento en la cultura. Según este grupo, la raza está firmemente atada a la clase social y al género. En cabeza de Stuart Hall, comparte junto con el giro lingüístico, el descubrimiento de la subjetividad y otros aportes disciplinares la

idea en torno a la representación como la forma a través de la cual se da cuenta de las estructuras racializadas. Para lo anterior plantea el autor referido un claro ejemplo:

Durante muchos años las sociedades occidentales han asociado la palabra negro con todo lo que es oscuro, malo prohibido, diabólico peligroso o pecaminoso. Sin embargo, piensa en cómo la percepción de la gente negra en Norteamérica en los 1960 cambió después de que la frase *black is beautiful* se volvió un slogan popular en el que el significante negro se hizo significar exactamente lo opuesto de sus asociaciones anteriores. (1997, p, 16)

Este proceso de resignificación del lenguaje racista, sus características más peyorativas, pero también la estrategia a través de la cual las personas racializadas resisten a esta narrativa, serán estudiadas en profundidad en el segundo capítulo.



Fotografía Programa Inclusión Para la Paz

En el sentido práctico de una agenda social, las dos posturas anteriores (biológica y cultural) no son contrarias sino complementarias, realmente los seres humanos son diversos en su naturaleza, aunque hayan creado escalas para diferenciarse entre grupos.

Por esa idea de que la raza se representa problemáticamente para algunas personas, mencionamos al movimiento de los ilustrados, cuyos propósitos basados en la suposición de una razón única y universal se irguieron a lo largo del siglo XVIII para determinar las posiciones gráficas de los sujetos. La ilustración tuvo un papel relevante en el lenguaje de la época a través de menciones como las siguientes:

Si tuviera que defender el derecho que hemos tenido de esclavizar a los negros, diría lo siguiente: Los pueblos de Europa, después de haber exterminado a los de América, tuvieron que esclavizar a los de África para emplearlos en la roturación de tan gran cantidad de tierras.

El azúcar sería demasiado cara si no se emplearan esclavos en el trabajo que requiere el cultivo de la planta que lo produce. Estos seres de quienes hablamos son negros de los pies a la cabeza y tienen además una nariz tan aplastada que es casi imposible compadecerse de ellos.

No puede cabernos en la cabeza que siendo Dios un ser infinitamente sabio, haya un alma buena, a un cuerpo totalmente negro.

Es tan natural pensar que la esencia de la Humanidad la constituye el color, que los pueblos de Asia, al hacer eunucos, privan siempre a los negros de la relación que tienen con nosotros de una manera más señalada. (Montesquieu, 1748, p. 304-305.)

La naturaleza de esta cita es particularmente importante, no solo porque surge de una de las voces más influyentes de la ilustración, sino porque, además, este pensamiento de Montesquieu fue el cimiento de los debates morales por donde corrió la esclavitud; por eso, vale la pena discutir los elementos de forma pormenorizada, que pueden verse en la cita.

1. Se invoca el derecho de las personas blancas a convertir en esclavos a las personas negras. Según esta lógica, la piel clara autorizó a las personas europeas a esclavizar a la población descendiente de africanos. Según esta reflexión, hay una condición natural otorgada a los europeos para sacrificar la condición humana de los esclavizados.
2. Se reconoce explícitamente el exterminio de los pueblos originarios por los europeos.
3. Se menciona que estos fueron llevados desde África a las Américas; es decir, que este pensador reconoce el tránsito interoceánico como parte de la lógica de saqueo y sometimiento de los africanos en América.
4. Se suma el hecho de los costos del azúcar como principal mercancía en los orígenes del mundo moderno; estos serían impagables si no fuera por la población esclavizada.
5. Eleva esa profecía a designio divino, porque Dios dijo que así debía funcionar la sociedad. Concluye este filósofo mencionando que el ser supremo no se hubiera equivocado al ponerle alma al cuerpo negro; por tanto, los esclavos no eran considerados estrictamente humanos con un cuerpo habitado por un alma, porque Dios no se equivocaría de tal manera.

El punto por resaltar es cómo ese tipo de argumentos, elaborados por los ciudadanos ilustrados, inundó el inconsciente colectivo, lo llenó de estereotipos y prejuicios, y le fijó un repertorio estático de lo que debía acontecer con la población africana y sus descendientes.

Por otro lado, la Ilustración se quedó en la escuela contemporánea a través de las imágenes que consume la infancia en su paso por la institución educativa. Digamos, entonces, que los dibujos de los textos son ilustrados por tres razones fundamentales: la primera tiene que ver con la manera como estas ilustraciones vienen de ese periodo histórico donde se graficó a las personas de acuerdo con el orden ilustrado (las personas más oscuras en la base y en la cúspide la población europea). La segunda tiene que ver con el oficio del ilustrador y cómo este se profesionalizó. De hecho, actualmente existe la figura del ilustrador de textos escolares que son los encargados de los dibujos que aparecen en los materiales didácticos. La tercera razón im-

portante es que ese orden ilustrado se sigue perpetuando en la escuela, porque socialmente no se cuestiona *quién* ilustra y *cómo* están ilustradas las comunidades negras en las páginas de los libros didácticos. En consecuencia, la perenne legitimidad de la institución educativa hace que no se dude del manual educativo y, con ello, se consagra y valida toda una cultura visual a través del filtro ilustrado (Mena García, 2009, 2017).

Por todo lo anterior, queda clara la multiplicidad de intereses académicos, políticos y, por supuesto, económicos para enjaular la discusión sobre los efectos de la raza en las sociedades contemporáneas.

La respuesta a la pregunta ¿cómo se constituyeron sujetos de raza? o ¿la raza está en la biología o en la cultura? queda en suspenso cuando se agrega el interrogante a la Ilustración que, en el interior del sistema capitalista, desarrolló unos dispositivos “pro blancos” para excluir a las comunidades negras.



Fotografía Yesenia Martínez, Programa Inclusión Para la Paz

La relación entre la raza y el racismo

El racismo sería un *orden sistémico* de gran profundidad histórica y de amplia cobertura geográfica que se habría desarrollado, fundamentalmente, con la finalidad de garantizar la separación automática de un segmento humano específico del usufructo de sus propios recursos. En su génesis, se presenta como una forma de *conciencia grupal históricamente constituida* de la cual derivarían posteriormente construcciones ideológicas basadas en el fenotipo/raza”. Su función central, desde el inicio, sería regular los modos de acceso a los recursos de la sociedad de manera *racionalmente selectiva* en función del referido “fenotipo/raza”. (Moore 2011, p. 19)

La raza se relaciona con el racismo, así como las nubes se relacionan con el agua, por ello la explicación del racismo como orden sistémico. La cita anterior indica su carácter estructurado y, por lo mismo, está dotado de una profunda relación con la historia y la geografía⁷.

En este sentido, tanto en publicaciones como en eventos académicos y demás escenarios de discusión se plantea que debido al repudio implícito en el concepto de raza habría que reemplazarlo por el concepto de *etnia*. Desde nuestro punto

de vista, si se reemplaza ese concepto de forma automática, se estaría tratando por igual fenómenos que, en su naturaleza, son distintos. No creemos que sea tan simple.

Pensando en ello, algunos sectores académicos y de movilización social llaman la atención acerca del uso social de la categoría raza y demandan la aparición de un nuevo concepto que permita reemplazar este término tan cuestionado por distintas fuerzas en tensión. No obstante, la tarea no está agotada, por el contrario, cada vez cuenta con mayores seguidores y detractores que hacen de esta discusión una agitada polémica. Así lo señala Guerrero (2006):

Sin embargo, esta suplantación de términos lleva a confusión. Por etnia se entiende un conjunto de personas que comparten ciertas características culturales como la lengua, la religión o creencias, las costumbres, tradiciones, etc., pero sin que ninguno de estos aspectos sea completamente necesario para pertenecer a una etnia. Por otro lado, dentro de una misma etnia puede haber personas que difieren en rasgos fenotípicos tradicionalmente asociados a las razas, así como entre etnias distintas se pueden encontrar personas del mismo perfil fenotípico. Es decir, el concepto de etnia nos remite a aspectos fundamentalmente culturales. El de raza, en cambio, nos remite a aspectos fundamentalmente fisonómicos y periféricos (como el color de piel). (p. 9)

7 Esas fueron las primeras disciplinas sociales en penetrar el discurso escolar; los estudiantes fueron adoctrinados por el sistema educativo pensando en la bondad de los territorios andinos en contraposición a las geografías racializadas habitadas en las costas Caribe y Pacífico.

Como si la tensión anterior no fuera suficiente, esta propuesta de intercambio automático de un término por otro —que para mucha raya en la inocencia— se encuentra con un gran problema por resolver: ¿si no existe la raza, cómo existe el racismo? Mayor problemática representa una agenda en busca de la eliminación del racismo sin que la sustancia llamada raza sea el concepto central de esta problemática.

Antes de cerrar esta sección, es necesario repasar los hilos conductores en cuanto a algunos interrogantes que hacen posible el recorrido sobre la noción de raza.

Primero: ¿es con este término que se designa a un conjunto visible de rasgos humanos que diferencian a unos humanos de otros? La respuesta es sí. Se puede afirmar que la raza o el fenotipo son el conjunto de rasgos visibles mediante los cuales la naturaleza se expresa en los seres humanos. En este sentido, la raza no es biológica porque la humanidad es una sola que se originó en África hace millones de años. A pesar de esa verdad irrefutable, el color de la piel sigue siendo un problema para la convivencia social.

Segundo: ¿esta noción sigue vigente a la hora de jerarquizar a los seres humanos de acuerdo con su color de piel? Exactamente. La raza como categoría sigue siendo vigente; de hecho, los sujetos de tonos más oscuros tienden a sufrir mayores episodios de racialización que aquellos con otros colores de piel más claros.

Tercero: ¿cómo y para qué Europa construyó sujetos de raza? De manera simple, se contesta que se edificaron esas ficciones para validar la esclavitud y el colonialismo. La novedad es que estas violaciones se basaron en la diferencia fenotípica.

Adicional a lo anterior, es preciso mencionar que para contrarrestar los efectos del racismo se han diseñado políticas raciales

o acciones afirmativas, herramientas que se verán más adelante. Así, una vez ubicado el contexto histórico donde se revelan los principales sedimentos de la raza, se nombran algunos referentes del estudio de la raza y el racismo abordados desde tres perspectivas: la institucional, la académica y la normativa; a estas se anexan algunas herramientas prácticas que acompañan las movilizaciones sociales que se motivan alrededor de lo que podríamos llamar el *campo de las políticas raciales*.

En el contexto de la perspectiva institucional se sitúan informes producto de consultorías, asesorías y demás, que ayudan a pensar en brechas o en desigualdades que, al quedar pendientes en el tiempo y en el espacio, afectan la estructura social. Si frente a los temas de desarrollo humano no se toman las medidas necesarias, esas brechas seguirán consolidando un modelo económico desigual para la realización del proyecto de vida de las personas afrocolombianas, negras, raizales y palenqueras (Rodríguez Garavito, Alfonso Sierra, y Cavalier Adarve, 2009; PNUD, 2011; CEPAL, 2017; Freire *et al.*, 2018).

Frente a la perspectiva académica, se toman en cuenta ciertas etiquetas que se especializan en determinar los impactos del racismo en distintos ámbitos. Así, aparecen conceptos integrales como *racismo estructural*, *racismo institucional*, *racismo lingüístico o discursivo*, *racismo escolar*, *racismo simbólico*, entre los más conocidos, de los cuales se hacen unas sintéticas menciones:

- **Racismo biológico:** a lo largo del texto, se planteó la idea sobre la superioridad de unas razas sobre otras. Ya vimos también que no es tan fácil desmontar estas erradas ideas porque en buena parte hacen explícito el papel de la genética o de la herencia en nuestro proceso evolutivo.

- **Racismo estructural:** es una categoría usada para significar que toda la estructura social está permeada por el sistema racial. También se define como el conjunto de vectores o valores simbólicos y fácticos que reproducen los imaginarios comunes sobre las personas de ascendencia africana. Este tipo de racismo, que involucra todas las fuerzas de la sociedad, hace de este concepto un universo gigantesco (camaleónico) de prácticas, teorías, símbolos arraigados en el inconsciente colectivo y, por lo tanto, muy difíciles de erradicar debido a que están enraizados en las ideologías de los grupos humanos.

Por lo mismo, si el racismo compete a toda la estructura deberíamos separar sus ámbitos de acción para entender los efectos y superar aquellos que sean posible eliminar, porque decir que el racismo es estructural es una especie de antifaz que no deja ver en concreto los sectores donde opera con mayor profundidad este fenómeno. En este sentido, el pensamiento crítico ha discutido con efervescencia el vínculo entre clase social, género y raza, entendiendo la profunda ligazón de estas perspectivas a la hora de estudiar el impacto del racismo en la sociedad.

- **Racismo institucional:** se refiere al conjunto de instituciones que disponen institucionalmente de patrones de poder para excluir a las comunidades renacientes de la esclavitud. Este tipo de racismo es fundamental entenderlo porque al ser el Estado, a través de sus instituciones, el encargado de garantizar los derechos humanos, permite la vulneración a capas enteras de la sociedad. Es un contrasentido, por ejemplo, que la policía, que es la institución encargada de la protección a la sociedad civil, vulnere a las comunidades negras que son seleccionadas como sospechosas a partir de perfiles raciales. Según Bonilla (2010):

La perspectiva institucionalista ha contribuido a disipar algunos de los mitos perpetuados por el paradigma dominante del racismo. Los investigadores que se han inspirado en esta perspectiva han reunido datos para demostrar las desventajas que los negros enfrentan en los sistemas económico, educativo, judicial e incluso salud []. Además, su afirmación de que todos los blancos reciben ventajas del orden racial y su insistencia en cuestionar todas las instituciones sociales politizaron a más de una generación de activistas y académicos y los animaron a combatir el racismo, donde quiera que estuviera y como quiera que operara. (p. 657)

Esta perspectiva de poner el privilegio blanco o al sistema de la blanquitud como una corriente específica de análisis concuerda con algunos postulados que visibilizan el tema del color de piel como una especie de profecía cumplida en el ordenamiento social. En este mismo sentido y si bien el racismo en la escuela pudiera entrar en esta misma categoría institucional, por la situación estratégica que conlleva ante la reproducción y transformación de los imaginarios sociales, lo mencionamos aparte como un fenómeno complejo que, al presentarse desde los primeros años, opaca el proyecto de vida de las personas afrocolombianas, negras, raizales y palenqueras.

- **El racismo escolar:** se identifica como uno de los principales dispositivos de la blanquitud, porque en gran parte la escuela es la institución encargada, junto con la familia, de resignificar la convivencia.

En palabras muy básicas, el racismo escolar sería definido como el conjunto de piezas engranadas en la escuela para invisibilizar el aporte de la comunidad afrocolombiana, negra, raizal y palenquera a la construcción de la nación, puesto que es en la escuela donde germina con mayor preponderancia el sentimiento nacionalista a través del museo, el mapa, el censo de poblaciones, las izadas de bandera y las conmemoraciones de fechas emblemáticas.

El racismo escolar⁸ también se conoce como racismo en la infancia (Mena García, 2019b), debido a que el sujeto que está en la escuela atraviesa su primer ciclo vital. Las experiencias que cuentan acudientes de estos menores son realmente estremecedoras, con ocasión básicamente del color de piel y el cabello de los infantes, como fue señalado en su momento:

Los ejemplos de esta publicación mostraron que en un tema tan básico como al pintar la figura humana, los niños determinen su condición racial. En este caso, niños y niñas negros, se convierten en seres expertos en la comunicación de necesidades y sentimientos de resistencia ante los embates de un mundo racializado; los infantes dan la batalla por su presencia en el campo estudiantil, pero también sus historias cotidianas están señalando elementos raciales en las escuelas. (Mena García, 2016, p. 91)

En este mismo conjunto de dispositivos se ubican temas tan fundamentales como los textos escolares, el currículo y, en general, la política educativa. Si bien Colombia cuenta con



Fotografía Programa Inclusión Para la Paz

la etnoeducación y la Cátedra de Estudios Afrocolombianos (CEA) como herramientas contra el racismo escolar, su implementación tiene un saldo bastante lento.

Continuando con las tipologías del racismo, no se puede dejar de mencionar el *racismo discursivo* (Arocha, 2002; Foucault, 2009; Soler Castillo, 2008; Meneses Copete, 2016). Es sabido que a través del lenguaje la sociedad da cuenta de sus imaginarios y prácticas, que no solo actúan al nivel de lo políticamente correcto; el discurso devela aquellos conceptos escondidos que en ocasiones saltan a lo público a través de chistes, mofas, comparaciones, apodos, entre otras manifestaciones. Este tipo de racismo que incluye los gráficos o las imágenes es muy peligroso, porque en la sociedad actual circula por las redes sociales, y esto convierte las agresiones visuales en un comportamiento colectivo. Vandjick (1997) reconoce que:

8 En la base del racismo escolar está la compleja lucha por erradicar el color piel de la caja de colores con las cuales pintan los estudiantes.

El discurso racista es una modalidad de la práctica social discriminatoria que se manifiesta tanto en el texto, como en el habla y la comunicación. Lo habitual es que se lleve a cabo mediante la expresión, confirmación o legitimación de las opiniones, actitudes e ideologías racistas del grupo étnico dominante. (p 1)

Por su supuesto, el discurso racista es una modalidad de violencia que agrede a la víctima haciéndole sentir humillada y avergonzada de sus características fenotípicas; en el caso de los niños y niñas, los somete a una crueldad sin precedentes. Así registró la silla étnica un evento de este tipo de racismo:

La señora que trabaja en el oficio doméstico me contó que su hijo no quería ir más a su escuela. Al preguntarle ¿qué pasó?, ella me relata que el chico contó que su profesor le llamaba ‘golero’ y a su vez sus compañeritos de clase empezaron a llamarle así, por eso se sentía desmotivado, avergonzado y atormentado porque su piel era igual a la de esta ave carroñera” (el “golero” es también conocido como chulo, gallinazo, o buitre pequeño en algunas regiones del país). (Mena García, 2017, s. p)

En relación con lo anterior, y en un estudio en curso, se ha encontrado que las tipologías del racismo escolar se sitúan en los siguientes grupos de apodos: a) animalidad (parece un golero); b) cosificación (su pelo es de bombril, es negro como el carbón); c) fuerza bruta (soporta mayor dolor que otros huma-

nos); d) comida (usted parece una galleta oreo o chocolate); e) hiper-sexualizados (quien no ha estado con negra/negro no conoce la gloria), entre muchos otros sobrenombres que se dicen a la comunidad racializada.

Racismo epistemológico

Sin dudas, es fundamental comprender este tipo de racismo para identificar tanto su aparato teórico, como la praxis misma que está inserta en este campo. Cualquier persona sensible que identifique la necesidad de formarse, en aras de aportar a la lucha antirracista, debe comprender algunos asuntos implicados en las matrices de conocimiento:

- 1) Todo conocimiento sobre la sociedad goza de un privilegio ontológico, lo cual significa que los saberes fundantes de las disciplinas, así como la definición de objetivos de investigación pasan por el lente de sujetos, instituciones u organismos de investigación que vuelven importantes estos temas, reciben financiación y consolidan líneas estratégicas en las universidades o en los institutos para su estudio.
- 2) Por lo general, este patrón epistemológico deja por fuera del canon epistémico occidental todo aquello que no sea oriundo del continente europeo. Así, en la filosofía, por ejemplo, se conocen los aportes de Sócrates, Platón y demás padres del saber, pero comúnmente se desconoce a filósofos tan influyentes como Adchile Mbembe o nombres como Adchinua Adchebe, Toni Morrison o Chimamanda Adichie, para citar algunos. De esta forma, se reproduce el racismo epistémico que hace ver que el pensamiento europeo es universal y los otros son demasiado locales y, por lo tanto, no alcanzan el nivel de la reflexión intelectual europea. Por ello, al racismo epistémico también se le llama *eurocentrismo*.

- 3) Ningún conocimiento es neutral ni universal y mucho menos está despolitizado de los mandatos institucionales donde se aseguran los temas más prioritarios en las universidades o redes de investigadores. Es tan poderoso el circuito epistémico que inicia en la educación preescolar, continúa en la básica y prosigue en la universidad, que pocas personas se percatan del nivel de profundidad que hay en esta tipología del racismo. Por ello, señalamos el aporte de Grosfoguel (2011):

Si la epistemología tiene color —como tan bien lo señala el filósofo africano Emmanuel Chukwudi Eze (1997)— y tiene género/color —como lo ha argumentado la socióloga afroestadounidense Patricia Hills Collins (1991)— entonces la epistemología eurocéntrica que domina las ciencias sociales tiene color y tiene género. La construcción de la epistemología de los hombres “occidentales” como superior, y del resto del mundo como inferior, forma parte inherente del racismo/sexismo epistemológico que ha prevalecido en el sistema mundo durante más de quinientos años. (p. 344)

Racismo psíquico

Curiosamente, este tipo de racismo es de los menos estudiados tanto por la academia, como por el mismo movimiento social. Las premisas que permiten hablar de racismo psíquico se encuentran en los orígenes de las ciencias de la conducta. Al ser la psicología y la psiquiatría creadas en Europa para analizar los estragos de la posguerra europea en las víctimas del holocausto, estas disciplinas no tuvieron dentro de sus bases formativas cómo observar el sufrimiento psico-emocional de

las personas victimizadas por actos racistas sobre la población descendiente de las africanías.

En palabras simples, cuando ocurre un acto de racismo en contra de las personas afrocolombianas, negras, raizales y palenqueras, queda bloqueada la subjetividad del sujeto agredido, quien debe encontrar, de forma individual y casi siempre silenciosa, los mecanismos emocionales para sanarse internamente. Por supuesto, la intención no es solo reconocer la gran capacidad resiliente del pueblo negro, que ha demostrado una agencia sin igual ante dramas como el racismo o el colonialismo. El tema psico-emocional es mucho más profundo al tratarse, en este caso, de una comunidad que tuvo que reinventarse después de la abolición de la esclavitud. Aun así, también es importante reconocer que la persona racista se priva de gozar los beneficios de una sana convivencia social, que surge de forjar relaciones entre pares.

Más aún, se debe tener en cuenta este tipo de racismo cuando en el entorno contemporáneo los traumas de la esclavitud son recordados permanentemente a través de las graffías, los chistes, los medios de comunicación, entre otras estrategias del racismo que le permiten su persistencia en el tiempo y que comprometen las memorias de los renacientes (Vergès, 2010, Kalulambi, 2002),

En este sentido, es fundamental apelar al trabajo de Fanon (1973) cuando señala que “Si queremos comprender psicoanalíticamente la situación racial, concebida no ya globalmente, sino a través de conciencias particulares, habremos de conceder una gran importancia a los fenómenos irracionales” (p. 132).

Fanon (1973) nos recuerda, en un texto que no pierde vigencia titulado *Piel negra, máscaras blancas*, que no se puede subestimar la violencia racial, por cuanto ella es el síntoma de una profusa enfermedad colonial de la cual no ha podido curarse el mundo poscolonial, porque este padecimiento

está enraizado en la médula espinal del capitalismo, en su fase expansionista. Esa violencia irracional implica terapias clínicas que por ahora no se han empleado para tratar los síndromes producto del racismo.

Por ello, es urgente que las ciencias de la salud atiendan de forma especializada los temas pertinentes al dolor mental ocasionado por el racismo, y que se dispongan la psicología y la psiquiatría a crear herramientas terapéuticas para aliviar síntomas como la depresión o el estrés que debieran ser tenidos en cuenta en el diagnóstico y el tratamiento clínico cuando se atiende a este tipo de víctimas.

En conclusión, los distintos niveles en los cuales opera el racismo le otorgan a este un carácter estructural. En respuesta a ello, hemos señalado algunos campos específicos para dar cuenta de su enorme articulación en los ámbitos o sectores sociales.

Herramientas antirracistas

La normatividad

Existe una ley en Colombia que penaliza los actos de racismo y discriminación racial, conocida como la Ley 1482 de 2011. Se debe registrar que el Gobierno nacional sancionó esta ley en un hecho sin precedentes. Claramente, lograr la norma no es suficiente para resolver la batalla contra el racismo, pero esta normativa, sumada a otros instrumentos, empieza a crear el ambiente en la sociedad para reconocer que el tema del racismo es un asunto serio, que amerita acumular los mejores aprendizajes para convivir de forma fraterna en esta nación.

Es importante mencionar que Colombia es de los pocos países en la región del Cono Sur que tiene una Ley que penaliza los actos de racismo. Se llegó a sancionar una norma que protege a las víctimas gracias a la insistencia de las comunidades, algunos apoyos políticos de sectores y cantidades de quejas y



Fotografía Programa Inclusión Para la Paz

denuncias que se conocen en este país sobre el tema. Y si bien aún existe una limitada cultura de la denuncia formal ante las instituciones garantes de los derechos humanos, la utilización de la ley de acuerdo con la magnitud de los episodios raciales constituye un gran desafío para el sistema jurídico y para el movimiento social colombiano.

En este proceso de dar a conocer dicha ley y sensibilizar a la ciudadanía para prevenir violaciones a los derechos, es crucial el papel de instancias como los observatorios, las redes de activistas, los grupos de militantes que tienen como misión observar permanentemente el fenómeno racial a través de investigaciones, acompañamiento a denuncias, eventos de capacitación, publicaciones y demás actividades que den cuenta de los esfuerzos gubernamentales y académicos ante el fenómeno de la discriminación racial y sus efectos en las sociedades contemporáneas.

Asimismo, los decretos que crean la CEA (1122 de 1998) y la Etnoeducación (804 de 1995) son herramientas jurídicas que debieran proveer novedosas claves en las instituciones educativas para mitigar el racismo. Pensando en estas normas, se promueve la idea de una CEA bien diseñada, con docentes idóneamente preparados y estructurada a través de ejes curriculares problemáticos. Esta herramienta tanto jurídica, como pedagógica permitiría conocer seriamente la afrocolombianidad o la negritud, y se convertiría en un antídoto contra los prejuicios raciales. Desafortunadamente, después de casi tres décadas de vigencia de estas normas en la nación, su implementación es bastante precaria.

Ahora bien, si existe el racismo y este es considerado una grave problemática para millones de personas negras en Colombia, la pregunta que flota en el aire es: ¿que debe pasar para eliminar este fenómeno? La respuesta desde luego implica

involucrar muchos ámbitos, recordemos que estamos ante un tema estructural que hunde sus raíces en la historia de la humanidad.

Dichos esfuerzos se han venido encaminando principalmente hacia la promoción de las movilizaciones sociales contra la estigmatización, los prejuicios y la falta de oportunidades para la gran masa que compone a la comunidad afrodescendiente-negra. En esta estrategia se movilizan acciones como el plantón, el paro cívico, las huelgas las campañas mediáticas, entre otras manifestaciones de inconformidad social. Entre estas herramientas, la sociedad civil ha logrado instituir en Colombia la marcha del 21 de marzo que conmemora la masacre de Shaperville en Sudáfrica. Esta fecha es internacional contra el racismo, a razón de que ese día, en 1960, la política del *apartheid* abrió fuego a los manifestantes y asesinó a miles de personas en el país de Nelson Mandela.



Fotografía Programa Inclusión Para la Paz

Por otro lado, están las campañas publicitarias que visibilizan los aportes positivos de estas comunidades, hoy tan estratégicamente utilizadas por vía de las redes sociales. Este tipo de medios pretende llamar la atención contra el uso de imágenes racistas, bien sea a través de figuras emblemáticas como las personalidades de la farándula, como también puede pasar que se utilicen los grandes medios de comunicación para sensibilizar sobre la agenda antirracista. Frente al tema mediático, es importante hacer notar que las franjas de televisión y las redes sociales tienen una tarea fundamental en el imaginario del televidente, pues a través de estas se ventilan los temas sociales de importancia estratégica. En este contexto el objetivo es que las personas afrocolombianas cada vez tengan más presencia y representación digna en los medios de comunicación.

También se tienen las políticas de corte afirmativo, como las leyes de cuotas, los porcentajes de ingreso al mercado laboral o a las universidades como el fondo Icetex en Colombia. La importancia de este fondo reside en que, a través de estos recursos estatales, se vincula a una cantidad importante de jóvenes que no tienen la capacidad económica para ingresar a la educación superior. Este avance surgido de la -Ley 70 de 1993 o Ley de Negritudes, como se conoce popularmente en Colombia, representa un gran logro del movimiento social.

Adicional, existen otros mecanismos de acción surgidos de mandatos de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), como dos observatorios que existen en el país: el Observatorio en Contra de la Discriminación Racial y el Racismo (OCDR) y el Observatorio de Discriminación Racial de la Universidad de los Andes (ODR), que son quizás las instancias más visibles que cumplen el papel de observar el fenómeno racial para investigar su dinámica.

El primero, situado en la Dirección de Asuntos para Comunidades Negras del Ministerio del Interior, es un grupo de trabajo que se encarga de difundir la existencia de la ley contra el racismo, divulgar publicidad contra el racismo e investigar este fenómeno⁹. Por su parte, el ODR está situado en una de las universidades privadas con mayor litigio estratégico. De hecho, este observatorio con su grupo de abogados, a través de los años, ha acompañado varias denuncias por discriminación racial y racismo que han sonado en el radar de la sociedad civil.

Curiosamente, sobre ambas instancias cabe reconocer que aún tienen una participación débil ante la intensidad de casos que se denuncian día a día en esta nación. Si los observatorios son los mecanismos para indagar la persistencia del racismo, así como las mejores herramientas para su erradicación, entonces su principal fortaleza sería la investigación y la denuncia. Por consiguiente, podría pensarse que estos trabajaran de la mano con la sociedad civil, para ajustar las rutas de atención, protección y seguimiento, cuando las víctimas denuncian problemáticas de esta índole.

¿Cuáles son las salidas para resolver el racismo?

Debido a lo estructural del fenómeno, no es posible salir de este callejón desde un solo ámbito. Se requieren muchos esfuerzos, mucha tenacidad, persistencia y gran coraje para sobreponerse a la complejidad de lo racial. Por ahora, solo se plantean algunas tareas para el corto, mediano y largo plazo en la agenda antirracista:

9 De hecho, en este momento se desarrolla, con apoyo de la Organización Internacional para las Migraciones (OIM) y en alianza con el OCDR, una investigación sobre racismo en niñez escolarizada.

- 1) Desinstalar las ideas piramidales de raza. Para lograr ese cometido, el sistema educativo tiene una función estratégica en la erradicación de imaginarios prejuiciosos. No se trata, como ya se planteó, de desaparecer este concepto para reemplazarlo automáticamente por otro, sino de comprender la función de lo racial, en la convivencia entre los seres humanos.
- 2) Educar, desde una educación inicial y transversal a todo el sistema educativo, a las personas en la lucha contra el racismo. Para que esta labor rinda sus mejores frutos, las acciones deben ser permanentes y guiadas, sin descanso, porque el inconsciente funciona sin tregua.
- 3) Realizar campañas permanentes en los grandes medios de comunicación para sensibilizar a la sociedad, respecto al compromiso de eliminar el racismo de las prácticas institucionales.
- 4) Perfeccionar rutas y protocolos de atención a víctimas de racismo, pues es la única manera de probar la utilidad de las leyes y normativas que combaten al racismo estructural.
- 5) Las universidades cumplen un papel estratégico en la promoción de novedosas herramientas para trabajar el antirracismo. Tal sería el caso de desarrollar, en todos los semestres de las carreras, cursos sobre la raza, el racismo y la discriminación racial. En esos espacios formativos es donde se forjan los nuevos profesionales que modifican o perpetúan las maneras como se considera a la población afrocolombiana, negra, raizal y palenquera.
- 6) El Estado, en conjunto con los colectivos progresistas, tiene el deber de monitorear el trabajo que se hace en las instituciones educativas sobre la CEA y la etnoeducación, en la educación básica y en las universidades.
- 7) Lo propio debe pasar con el seguimiento a las denuncias de casos de racismo, puesto que cuando la ciudadanía cumple con el rol de quejarse o denunciar este fenómeno, el Gobierno debe actuar en consecuencia.



Fotografía Yesenia Martínez, Programa Inclusión Para la Paz

Glosario

Esta sección se realiza con el propósito de facilitar la lectura de todo el texto, tanto si desea leer el capítulo o algún concepto, noción o referencia.

Blanquitud: se conoce con este nombre al sistema de beneficios que usufructúan algunas personas por el hecho de tener la piel clara. En el texto se explica que este régimen nada tiene que ver con el mérito o los talentos.

Bicentenario: durante el 2019, Colombia festeja los pasos recorridos por el libertador Simón Bolívar cuando atravesó la nación buscando la libertad del yugo español.

Castas o gente de castas: fue un sistema venido de la Europa medieval que impedía la movilidad de las personas entre las clases sociales. Si se nacía esclavo, poco se podría hacer para ascender socialmente; de esta manera, se mantuvo a cada grupo en sus propios límites, ya que se consideraba impuro mezclarse entre unos y otros.

Comunidad imaginada: es un concepto que inició y popularizó Benedicto Anderson, quien trabajó en la creación de una noción que diera cuenta de cómo los nacionalismos constituyeron el mito de la cohesión nacional.

Colorismo: concepto acuñado por Alice Walker para designar al conjunto de elementos simbólicos y prácticos que interactúan sobre la expectativa social derivada del color de la piel.

Conciencia racializada: se trata de un referente conceptual muy utilizado en los estudios raciales para significar la

presencia de circunstancias que permiten a un sujeto actuar de acuerdo con las expectativas sociohistóricas que define una comunidad.

Democracia racial: es un concepto que pone en evidencia la pregunta: ¿hasta dónde en las naciones americanas se puede hablar de democracia racial si las personas están por fuera de los bienes y servicios sociales?

Eugenesia: conocida como una política oficial durante el siglo XIX y gran parte del siglo XX, que pretendió aplicar leyes biológicas hereditarias para transformar la composición racial de la población colombiana. Esta política se preocupó principalmente por perfeccionar la especie humana a través de cruces con poblaciones extranjeras, en especial con los europeos.

Etnia: se define como el conjunto de rasgos físicos, culturales lingüísticos y territoriales que determinan al grupo que comparte esa sumatoria de características.

Ilustración: movimiento político que escribió, ordenó y graficó la sociedad de acuerdo con los ideales filosóficos de los Iluminados, como se hicieron llamar este grupo de pensadores.

Raza: desde el punto de vista biológico, es un polémico concepto utilizado en las ciencias naturales, sociales y humanas para designar al conjunto de rasgos fenotípicos que diferencian a unos seres humanos de otros. Desde los paradigmas sociales, la raza es una construcción de los seres humanos para designar diferencias corporales.

Racismo: sistema que define los recursos de la sociedad basándose en la escala de los tonos de piel. Las personas más oscuras tienen menos acceso a los bienes y recursos, y en la medida que se aclaran tienen mayores ofertas sociales.

Racismo discursivo: una tipología del racismo que pone en evidencia las construcciones discursivas, las narrativas y los argumentos para la exclusión de las personas afrocolombianas, negras, raizales y palenqueras.

Racismo simbólico: tiene que ver con el lenguaje en su más amplia acepción, incluye las imágenes, las representaciones o los símbolos que se utilizan para racializar a la sociedad.

Racismo escolar: se trata de un tipo de racismo que opera efectivamente en la sociedad, pues permite que las personas desde el inicio del ciclo vital respondan al sistema escolarizado que es intrínsecamente racista.

Racismo psíquico: es una noción que permite situar el dolor psíquico producto del racismo y la discriminación

racial. A partir de este tipo de racismo se produce la necesidad de acopiar instrumentos terapéuticos para atender a estas víctimas.

Negritud: es un concepto propuesto por Aimé Césaire, con el cual llamó la atención acerca de la cultura construida sobre la base de fragmentos espirituales, artísticos, económicos y epistémicos, producto de la colonización europea sobre el negro.

Pigmentocracia: sistema basado en una escala cromática donde a mayor color de la piel menos privilegios se tienen y cuanto más clara la piel, más beneficios sociales se consiguen.

Sujeto de raza: los pueblos negros e indígenas fueron convertidos en sujetos de raza a través de una serie de estrategias, dentro de las cuales las más relevantes son: la necesidad de convertirlos al cristianismo, la obligatoriedad de imponerles el castellano y conducirlos a la civilización occidental con la expulsión de sus territorios.

Bibliografía

- Almarío García, Ó. (2013). *Castas y razas en la independencia neogranadina, 1810-1830. Identidad y alteridad en los orígenes de la nación colombiana*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Anderson, B. (2006). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Arboleda, S. (2016). *Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano*. (Tesis doctoral). Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador. Recuperado de <http://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/2816/1/TD018-DECLA-Arboleda-Le%20han%20florecido.pdf>
- Arcos Rivas, A. (2014). *Ser como ellos. Esclavización, cimarronaje y republicanismo en el siglo XIX en Colombia*. Bogotá: Colectivo de Investigaciones Afrocolombianas (CIA).
- Arocha, J. (2002). *Relaciones de convivencia dentro del sistema escolar de Bogotá*. [Inédito].
- Bonilla, E. (2010). ¿Qué es el racismo? hacia una interpretación estructural. En C. Mosquera Rosero-Labbé, y C. Rodríguez Garavito (Eds.), *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas negras* (pp. 649-698). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Universidad del Valle.
- Campos García, A. (2012) Racialización, racialismo y racismo un discernimiento necesario. *Universidad de La Habana*, (273), 184-199.
- Catelli, L. (2017). Lo racial como dispositivo y formación imaginaria relacional. *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*, 6(12), 89-117. Recuperado de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/18900>
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). (2017). *Situación de las personas afrodescendientes en América Latina y desafíos de políticas para la garantía de sus derechos*. Santiago de Chile: autor.
- Fanon, F. (1973). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Editorial Abraxas.
- Firmin, A. (2013). *Igualdad de las razas humanas. Antropología positiva*. La Habana: Editorial de las Ciencias Sociales de la Habana.
- Foucault, M. (2009). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Freire, G., Díaz-Bonilla, C., Schwartz Orellana, S., Soler López, J. y Carbonari, F. (2018). *Afrodescendientes en Latinoamérica. Hacia un marco de inclusión*. Washington, D. C.: Grupo Banco Mundial.
- Hall, S. (Ed.). (1997). *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. Londres: Sage Publications.
- Kalulambi, M. (2002). Memoria de la esclavitud y polémica sobre las reparaciones en afrodescendientes en las Américas. En C. Mosquera, M. Pardo y O. Hoffmman (Eds.), *Trayectorias sociales e identitarias* (pp. 453-476). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

- Guerrero Moreno, S. (2006). *El desarrollo de la toma de conciencia racial: un estudio evolutivo con niños españoles de 3 a 5 años*. (Tesis doctoral). Universidad Complutense de Madrid, España. Recuperado de <https://eprints.ucm.es/7495/1/T29614.pdf>
- Gilroy, P. (2014). *Atlántico negro. Modernidad y doble conciencia* (Trad. J. M. Amoroto Salido). Madrid: Editorial Akal.
- Grosfoguel, R. (2011). Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales. *Tabula Rasa*, (14), 341-355.
- Lasso, M. (2013). *Mitos de armonía racial. Raza y republicanismismo durante la era de la revolución, Colombia 1795-1831*. Bogotá: Universidad de los Andes, Banco de la Republica.
- Mbembe, A. (2016). *La crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Barcelona: Futuro Anterior Ediciones.
- Mena García, M. I. (2009). *Investigando el racismo y la discriminación racial en la escuela*. Bogotá: Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID), Secretaría de Educación del Distrito (SED).
- Mena García, M. I. (2009). La ilustración de las personas afrocolombianas en los textos escolares para enseñar historia. *Revista Historia Caribe*, (15), 105-122.
- Mena García, M. I. (Coord.) (2010). *Si no hay racismo, no hay Cátedra de Estudios Afrocolombianos*. Bogotá: Editorial Ketzacapa.
- Mena García, M. I. (2016a). *La ilustración de las comunidades negras: textos escolares para la enseñanza de la historia en Colombia*. Jalisco: El Colegio de México.
- Mena García, M. I. (2016b). *Racismo e Infancia. Aproximaciones a un debate en el Decenio de los pueblos negros-afrodescendientes*. Bogotá: Docente Editores.
- Mena García, M. I. (2017). *La raza como pedagogía de la crueldad*. Recuperado de <https://lasillavacia.com/silla-llena/red-etnica/historia/la-raza-como-pedagogia-de-la-crueldad-66392>
- Mena García, M. I. (2018). *El golero*. Recuperado de <https://lasillavacia.com/silla-llena/red-etnica/historia/el-golero-63126>
- Mena García, M. I. (2019a). La representación histórica de la infancia de la negritud, estado y situación del debate publicado. En A. Martínez Moya, C. Rincón Verdugo y A. V. Triviño (Coords.), *Sobre la vida de la infancia latinoamericana* (pp. 26-36). Bogotá: Amaya.
- Mena García, M.I. (2019b). A África que incomoda, a escola branca: perspectivas em torno do ensino de história. En A. Bueno, D. Estacheski, E. Crema, J. M. Sousa Neto (Orgs.), *Aprendendo história: etnicidades* (pp. 22-28). União da Vitória: Sobre Ontens.
- Meillassoux, C. (1990). *Antropología de la esclavitud. El vientre de hierro y dinero*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Meneses Copete, Y. A. (2016). La etnoeducación afrocolombiana: conceptos, trabas, patriarcado y sexismo. A propósito de los 20 años de la Ley General de Educación 115 de 1994. *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, 18(27), 35-66.
- Montesquieu, C. (2003). *El Espíritu de las leyes*. Editorial Tecnos. Madrid, España.

- Moore, C. (2007) *Nuevas bases epistemológicas para entender el racismo*. Belo Horizonte: Editorial Nandy Ayala.
- Moore, C. (2011). *La humanidad contra sí misma para una nueva interpretación epistemológica del racismo y de su papel estructurante en la historia y la contemporaneidad*. [Inédito].
- Mosquera Rosero-Labbé, C. y Barcelos, L. C. (Eds.) (2007). *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros afrocolombianos y raizales*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Mosquera Rosero-Labbé, C. y Rodríguez Garavito, C. (2011). *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas negras*. Bogotá: Universidad del Valle, Universidad Nacional.
- Múnera, A. (1998). *El fracaso de la nación. Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1819)*. Bogotá: Banco de la República, E1 Áncora Editores.
- Múnera, A. (2005). *Fronteras imaginadas: la construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano*. Bogotá: Planeta.
- Naciones Unidas. (2001). *Informe de la Conferencia Mundial Contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia*. Recuperado de https://www.un.org/es/events/pastevents/cmcr/durban_sp.pdf
- Naciones Unidas. (2006). *Manual de los Afrodescendientes en las Américas y el Caribe*. Panamá: Mundo Afro.
- Naciones Unidas. (2015). *Decenio internacional para los afrodescendientes 2015-2024. Reconocimiento, justicia e igualdad*. Recuperado de <https://www.mincultura.gov.co/prensa/noticias/Documents/Poblaciones/DecenioAfroEnLasRegiones%202015-1.pdf>
- Naciones Unidas. (2017). *Objetivos de desarrollo sostenible*. Recuperado de <http://www.un.org/sustainabledevelopment/es/objetivos-de-desarrollo-sostenible/>
- Pita Pico, R. (2014). *La manumisión de esclavos en el proceso de independencia de Colombia: realidades, promesas y desilusiones*. Bogotá: Kimpres.
- Programa de las Naciones Unidas para el desarrollo (PNUD). (2011). *Los afrocolombianos frente a los objetivos de desarrollo del milenio*. Recuperado de <https://www.undp.org/content/dam/colombia/docs/ODM/undp-co-odmafrocolombianos-2012.pdf>
- Restrepo, E. y Rojas, A. (2012). Políticas curriculares en tiempos de multiculturalismo: proyectos educativos de/para afrodescendientes en Colombia. *Currículo sem Fronteiras*, 12(1), 157-173.
- Restrepo, E. y Rojas, A. (2013). *Etnización de la negridad: la invención de las comunidades negras como grupo étnico en Colombia*. Cauca: Editorial Universidad del Cauca.
- República de Colombia. (2019). "Plan de desarrollo 2018-2022". Bogotá, Colombia.
- República de Colombia. (2011). "Ley 1482 de 2011". Bogotá, Colombia.

- República de Colombia. (2012). "Resolución 1154 de 2012". Por la cual se crea el Observatorio contra la Discriminación y el Racismo. Fue modificada por la resolución 949 de 2017. Bogotá, Colombia.
- Restrepo, E. (2013). *Estudios afrocolombianos hoy: aportes a un campo transdisciplinario*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Rodríguez Garavito, C., Alfonso Sierra, T. y Cavelier Adarve, I. (2009). *Raza y derechos humanos en Colombia. Informe sobre discriminación racial y derechos de la población afrocolombiana*. Bogotá: Universidad de los Andes, Centro de Investigaciones Sociojurídicas (CIJUS).
- Rogers R., Mosley, M. y Dumont, J. L. (2009). Alfabetización racial en una clase de segundo grado: teorías críticas de la raza, estudios de la blancura e investigación de la alfabetización. *Discurso & Sociedad*, 3(3), 513-579.
- Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes.
- Soler Castillo, S. (2008). Pensar la relación. Análisis crítico del discurso y educación: el caso de la re- presentación de indígenas y afrodescendientes en los manuales escolares de Ciencias Sociales en Colombia. *Discurso y Sociedad*, 2(3), 642-678. Recuperado de [http://www.dissoc.org/ediciones/v02n03/DS2\(3\)Soler.pdf](http://www.dissoc.org/ediciones/v02n03/DS2(3)Soler.pdf)
- Telles, E. y Steele, L. (2012). Pigmentocracia en las Américas: ¿cómo se relaciona el logro educativo con el color de piel? *Perspectivas desde el Barómetro de las Américas*, (73). Recuperado de https://www.academia.edu/38507651/Pigmentocracia_en_las_Am%C3%A9ricas_c%C3%B3mo_se relaciona_el_logro_educativo_con_el_color_de_piel
- Telles, E. E. (2015). *Raza en la otra América. El significado del color de la piel en Brasil*. Cali: Editorial Universidad Valle.
- Tovar Pinzón, H. (1994). *Convocatoria al poder del número: censos y estadísticas de la Nueva Granada 1750-1830*. Bogotá: Archivo General de la Nación.
- Vandjik, T. (1997). *Prólogo. El discurso racista*. Recuperado de <http://www.discursos.org/oldarticles/Discurso%20racista.pdf>
- Vergès, F. (2010). *La memoria encadenada. Cuestiones sobre la esclavitud*. Barcelona: Antrophos.
- Wade, P. (2014). Raza, ciencia, sociedad. *Interdisciplina*, 2(4), 35-62.
- Winkler, D. R. y Cueto S. (2004). *Etnicidad, raza y género y educación en América Latina*. Santiago de Chile: Preal.
- Wieviorka, M. (2009). *El racismo: una introducción*. Barcelona: Gedisa.

Acerca de la autora

María Isabel Mena G.

María Isabel Mena G. es una orgullosa hija de una empleada doméstica y un pescador, ambos chocoanos. Nació en el Bagre, municipio de Bajo Cauca antioqueño. A estas tierras llegaron sus padres buscando oportunidades para criar una familia de cinco hijos. Esa circunstancia, de su origen social, racial y cultural, para la autora define su lugar de enunciación. En tal sentido, este primer capítulo del libro narra casi en primera persona la voz de una mujer negra racializada que, a partir de la fortaleza de su madre, estudió Historia en la Universidad del Valle y luego realizó una Maestría en Investigación Social Interdisciplinaria en la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Actualmente María Isabel es madre de dos hijos Amor Isabella y Jesús Andrés, y junto a su papá, Jair Mena, les inculcan la necesidad de habitar la conciencia histórica de la negritud. En paralelo la autora investiga sobre la identidad racial de los niños y niñas negros, cuyas fuentes son los dibujos infantiles para la tesis doctoral.

Recientemente recibió el grado de Honoris causa por parte de Amigos Unesco, como reconocimiento a su trabajo en torno al fortalecimiento de la identidad en las comunidades negras. También fue premiada con la estatuilla Benkos Biojó de la Alcaldía de Bogotá, el Guachupé de Oro por parte de la Fundación Colombia Negra e igualmente fue distinguida con el reconocimiento Afro del Ministerio del Interior. Estos reconocimientos por parte del Estado y el movimiento social afrocolombiano, debido al impacto de sus investigaciones sobre racismo en la escuela.



Entre sus principales experiencias se destacan:

- Exasesora del Programa Presidencial para la Población Afro, Ministerio de Educación Nacional, del Ministerio de Cultura, la Secretaría de Educación Distrital, la Organización Internacional para las Migraciones, Escuela Superior de Administración Pública, entre otras instituciones.

- Asesora de organizaciones de base de las comunidades negras.
- Catedrática universitaria.
- Coordinadora académica del evento “África en la escuela”.
- Columnista de la Silla Vacía.
- Ponente en varios eventos sobre las comunidades negras a nivel nacional e internacional.
- Sus líneas de interés incluyen:
 - Formación de docentes para la implementación de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos.
 - Investigación en la representación de la imagen de la negritud en los textos escolares.
 - Fundamentos de la afroetnoeducación.
 - Estudios raciales en la infancia. Un reconocimiento a las mujeres negras.
- Si no hay racismo, no hay Cátedra de Estudios Afrocolombianos (2010). Alcaldía de Bogotá.
- Indagando el racismo, interpelando al docente: estudio de caso sobre manifestaciones de racismo y discriminación racial en las escuelas públicas de Bogotá (2011). Instituto de Planeamiento educativo de la Unesco.
- Racismo e infancia: aproximaciones a un debate en el decenio de los pueblos negros afrodescendientes (2016). Editorial Ketzakapa.
- “Construir identidad” (2017). Revista Rosa Sensat. Infancia Latinoamericana.
- “La representación histórica de la infancia de la negritud, estado y situación del debate, publicado”. En A. Martínez Moya, C. Rincón Verdugo y A. V. Triviño (Coords.), Sobre la vida de la infancia latinoamericana. Amaya Ediciones.
- A África que incomoda, a escola branca: perspectivas em torno do ensino de história. En A. Bueno, D. Estacheski, E. Crema, J. M. Sousa Neto (Orgs.), Aprendendo história: etnicidades (pp. 22-28). União da Vitória: Sobre Ontens.

Entre sus publicaciones sobresalen:

- La ilustración de África, los africanos y las africanas en los textos escolares de Ciencias Sociales (2008). Ministerio de Educación de Chile.
- Investigando el racismo y la discriminación racial en la escuela. Informe ejecutivo (2009).
- “La ilustración de las personas afrocolombianas en los Textos escolares para enseñar historia” (2009). Revista Historia Caribe, (15), 105-122.
- Artículo de investigación en construcción: “El color de la historia escolar. Visiones sobre el bicentenario de la independencia”.

Actualmente diseña una guía metodología para trabajar cuerpo, infancia y racismo. El primer avance fue publicado por la Agencia Española de Cooperación Internacional (AECID). Mayor información en el CvLAC de Colciencias: http://scienti.colciencias.gov.co:8081/cvlac/visualizador/generarCurriculo-Cv.do?cod_rh=0000490393

CAPÍTULO 2

NOMBRAR LAS AFRICANÍAS DE COLOMBIA DESDE LAS SUFICIENCIAS

Yeison Arcadio Meneses Copete

yearmeco@gmail.com

Resumen

El presente artículo propone, desde una perspectiva histórico-crítica, un acercamiento a las lógicas de poder discursivo y simbólico implícitas en el acto de nombrar a las personas de ascendencia africana. Luego, se adentrará en los orígenes históricos de determinadas palabras, nociones y discursos referidos a los etnónimos adoptados para/por los pueblos de ascendencia africana en Colombia. Posteriormente, aborda los intereses y entramados políticos, económicos y sociales subyacentes a las retóricas excluyentes referidas a estos pueblos. Asimismo, intenta desarrollar un análisis sobre los efectos históricos y cotidianos del uso de los lenguajes racistas en

las realidades de las comunidades y pueblos de ascendencia africana. Por último, propone críticamente a partir de las *suficiencias íntimas* de las comunidades, que posibiliten la comprensión y masificación de autoetnónimos con anclaje en la historicidad en perspectivas de lenguajes dignificantes de la diversidad de las comunidades de ascendencia africana en Colombia.

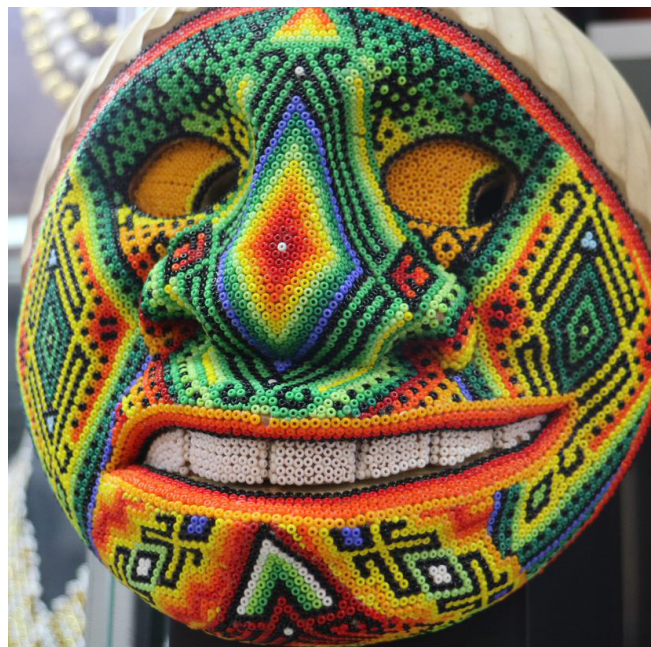
Palabras clave: lenguaje, afrodescendientes, afrocolombianos, exclusión, inclusión.

De un universo de colores a un mundo en blanco y negro

A finales de agosto del 2003 llegué a la ciudad de Manizales para realizar en la Universidad de Caldas la Licenciatura en Lenguas Modernas. En términos reales era la primera vez que salía del Chocó. Apenas hacía semanas había ido a Cali para participar como músico clarinetista en el Festival de Música del Pacífico Petronio Álvarez, pero por ser menor de edad estaba bajo el cuidado del director del grupo de chirimía Son Palenque. Generalmente, quienes tenían las posibilidades económicas de salir a estudiar iban a Bogotá, Medellín y Cali. El eje cafetero era poco atractivo. Mi familia no tenía recursos económicos, pero había una fuerza espiritual que me animaba a caminar hacia adelante. Estando en el Hospital Universitario del Valle, ya desahuciado de cáncer del estómago mi abuelo paterno, mi papá, me dijo: cuide a su mamá, mi abuela, a quien llamamos siempre mamá, y estudie. No podía ser inferior a esa fuerza. Así que me dejé llevar.

En ese entonces llegó la buena nueva a Condoto sobre las acciones afirmativas en las universidades públicas del país. Caminé por el municipio buscando esta opción, no la conseguí. Pero mi mamá, la que me parió, trabajando en Tadó como enfermera auxiliar conoció algunas personas de la Asociación Campesina del Alto San Juan (ASOCASAN), que le brindaron más información sobre las becas de comunidades afros y con tranquilidad me entregaron el aval para que me fuera a Manizales. En esta ciudad no conocía a nadie realmente. Sí me habían hablado de algunos paisanos condoteños y tadoseños que ya estaban en la ciudad, pero no los conocía.

Manizales es una ciudad intermedia, amena, limpia y muy bien estructurada. Con un amigo quibdoseño, a quien conocería años después, decimos: “esta gente ha sabido jugar con la topografía para construir una bella ciudad”. Sin embar-



Fotografía Programa Inclusión Para la Paz

go, también está caracterizada por un ideal o una nostalgia criollo-europea que rápidamente se hace evidente en algunos nombres de ferias, edificios, sectores y en la cotidianidad cuando se presentan los orígenes de las familias. “Mis orígenes son más bien italianos”, me decía alguna compañera de estudio. Casi la ciudad blanca, después de Popayán.

El encuentro con el otro, la otra y lo otro se convierte en elemento fundamental para la elaboración del **yo**. Es decir, es en ese encuentro con la diferencia donde mi particularidad cobra sentido. Empero, generalmente por la historia que hemos vividos como pueblos violentados por la colonización, estos encuentros devienen en desencuentros, en la medida en que la diferencia no adquiere un lugar de complementariedad y en dignificación, sino que, por el contrario, se convierte en el dispositivo excusa para el separatismo y la subalternización del ser.

En lugar de reconocer y valorar, desde la incorporación a la vida universitaria, la riqueza lingüística, cultural, intelectual, científica, tecnológica y los valores que las sociedades diversas de nuestra colombianidad han construido, el día a día se torna un poco desesperanzador y desmotivador porque deja de ser academia y se convierte en un campo de disputa por la identidad.

En este sentido, continuamente debes estar defendiéndote de la mirada racializada del otro, colegas y docentes. “El que nos va a enseñar a bailar salsa”; “calimeño, ete negro se mató”; “more”; “niche”; “el hablar de los chocoanos”; “ustedes hablan muy rápido”; “espere, no le entiendo”; “es que ustedes se comen las letras”; “hablan muy raro”; “el negro del *swing*”; “el negro del tumbao”, entre otros. Y cómo no nombrar los “ejemplos” perfectos de “la pobreza” en Colombia, el Chocó, que presentaban algunos profesores sin el mayor detenimiento y profundidad propios del nivel de formación superior.

De manera que esta experiencia se convirtió en un mundo en blanco y negro. En Condoto la vida se veía en colores, realmente. Además, tenía algo preciado: un nombre. Poco hablábamos de blancos, estamos más habituados a decir *paisa*. Así, tanto un boyacense, un bogotano, un italiano, un francés o un estadounidense de tez clara resulta ser un paisa, en términos generales. Se me viene a la mente una noche cuando le pregunté a mi mamá por una “paisa” que era amiga suya. Realmente era de Estados Unidos. De igual modo, se entendía que era necesario aprenderse el nombre de la persona. Recuerdo a “Marcela Chaparro”, la “paisita”, cuando se hablaba con alguien que no la conocía o la distinguía, con quien estu-dié la primaria.

Los primeros días en la Universidad de Caldas transcurrían, por un lado, en ponerme al día en cuanto a los contenidos de la primera semana, ya que por la pérdida de mi abuelo solo pude llegar para la segunda semana, casi la tercera si cuen-

to con la semana de inducción. Por el otro, en hacerme a un lugar de dignidad y de horizontalidad, como ahora lo llamo. Además, rebuscarme a través de la música el complemento para los pocos recursos que podían enviarme desde Condoto. No concebía que hiciera el esfuerzo por identificar los nombres de todos mis colegas y que para ellos fuera tan complejo aprenderse el mío. Definitivamente, algo andaba muy mal. No era una negación de mi ascendencia africana o de mi negritud, como se lo hacía ver una coordinadora escolar a un niño de 8 años (según ella si el niño afro golpea a sus compañeros cuando le dicen negro “es falta de aceptación”), sino lo incómodo de ser nombrado no como te quieres nombrar y desde el lugar de dignidad que han construido tus ancestros, abuelos, abuelas y el que has construido tú durante tu vida, tu historicidad, sino desde los prejuicios raciales, supremacistas y vacíos culturales del otro, en este caso, sujeto colonial mestizo. Es la injusticia, el encasillamiento y el trato desigual desde el nombrar.

No fue nada casual que al inicio del segundo semestre, por fortuna, nos encontráramos estudiantes afrocolombianas de Guapi, Cali, Putumayo, Condoto y Buenaventura pensando en consolidar la Asociación de Estudiantes Afrocolombianos de la Universidad de Caldas, la cual después nombramos Palenque Vivo. Tampoco fue sorpresa que coincidiéramos en que nuestros objetivos estarían no en mostrar nuestros talentos desde el baile y los deportes, sino que centraríamos nuestros esfuerzos en ser reconocidos como sujetos académicos, históricos, culturales y sobre todo autónomos. Por consiguiente, emprendimos procesos de autoformación en las historias de la africanía con nuestros propios esfuerzos.

Al final de nuestro primer evento, conmemorando el 21 de mayo de 2004, bailamos currulao y bunde, eso sí, con una antesala de la relevancia histórica y política para nuestras comunidades de las danzas. Fue realmente en este proceso donde vine a asumir la africanía como lugar de enunciación y

de batalla. Antes sí la asumía desde la cotidianidad en la vida familiar y comunitaria, pero incansablemente la buscaba en la escuela y en el bachillerato en el Chocó con muy poco éxito. Más elementos para confrontar el racismo que desde el lenguaje transmitían mis colegas y, sobre todo, para retar la formación eurocéntrica que ofrecía la Universidad. Para algunos fue más fácil retirarse. Tal vez por ello fueron muy pocas las amistades que se lograron consolidar. Estoy seguro de que no soy, y lamentablemente no seré, la única persona afrocolombiana que viva esta experiencia.

Esto no quiere decir que en el Chocó no se experimenten las cargas de violencia racial desde el lenguaje. En Condoto también escuché el “chorro de humo”, “negrumino”, “color del culo del sartén”, “azul”, “azúcar” (sarcasmo), “parece chamón (un pájaro de plumas negras)”, por un lado; y en el caso de las personas de tez clara de la familia y la comunidad es aún frecuente escuchar “blanca”, “blanquita”, “paisita¹⁰”, “mulata”, por el otro. Las formas de nominación marcaban representaciones sobre la estética y formas de relacionamientos diferentes. Sin embargo, fácilmente se volvía al reconocimiento del otro. No era una marca de supremacía. No era el borramiento de tu historia. No era un comenzar de cero: tu nombre es Tobi, como en raíces. Se queda en una ofensa, pero no en el sepultamiento y en la elaboración del no-lugar. No se hace costumbre, menos sentido común. Las significaciones cambian profundamente. Yo dije no, “me llamo Kunta Kinte”.

En breve, yo corrí con la suerte de haberme encontrado y *apalencado* con estudiantes afrocolombianos de diferentes regiones del país para darle un mayor sentido a la academia, bastante colonial y colonizadora. Seguro que, de no ser por ello, tal vez hoy sería un lingüista puro y estaría burlándome de las particu-

laridades lingüísticas que me habitan y perviven en el país. Tal vez estaría trabajando para que “se mejorara el habla de algunas comunidades”, con todo el peso racista que esto contiene. Me hubiera perdido de todo el acervo intelectual y humanista que desde orillas africanas ha nutrido al mundo. Sin embargo, por nuestro trabajo desde la organización afro-estudiantil, supimos de casos en los cuales el racismo triunfó. Algunos colegas afros terminaron asumiendo el rol impuesto.

Unos lograron concluir sus profesiones con mínimos niveles identitarios y otros salieron del sistema educativo. Del mismo modo, la carga de este lenguaje que sitúa al otro llevó a que algunas corrales desearan de la carrera de Sociología; por ejemplo, después de un discurso introductorio de un profesor sociólogo, ya fallecido, en el que se dirigió hacia ellas y manifestó que “la sociología no era para todo el mundo” y que “podían irse a Desarrollo Familiar o Trabajo Social”. Más adelante, frente a otro estudiante afrochocoano, diría: “cuando un negro es inteligente es porque es muy inteligente”. Ellas ya habían iniciado perdiendo la asignatura con él sin conocerlo como académico. Entonces, el lenguaje carga con las historias y ejerce poder en la cotidianidad de las personas. Quién nombra, cómo nombra, cuándo nombra, en qué espacio nombra y cuántas veces nombra, dan cuenta del lugar no solo en su psique, sino también en sus prácticas cotidianas. Fácilmente contribuye a la determinación de destinos de personas y colectividades.

De ahí la importancia para que este capítulo sobre el nombrar sea acogido para el reconocimiento de las dimensiones de un problema sistemático. Debemos enfrentar el racismo y la discriminación racial desde todos sus tentáculos para lograr sociedades mucho más equitativas, igualitarias, democráticas y justas.

10 En el Chocó no se hace la distinción entre una persona blanco-mestizo llegada de Bogotá, Medellín e incluso del extranjero. A las personas de tez clara se les llama comúnmente paisas.

Introducción

La acción de nombrar es un hecho político y con gran poder simbólico. A través de la nominación pueden generarse violencias simbólicas que imponen un lugar a las y los sujetos, que dan forma a sus realidades y deconstruyen subjetividades; o, por el contrario, se establecen formas de dignificación, historización y humanización de las personas y los pueblos. De este modo, el hecho de nombrar o la condición de tener el poder de nombrar está revestido de “fundamentos ideológicos y simbólicos que son necesarios de explicitar. El acto de nombrar es una violencia simbólica puesto que él supone siempre o al mismo tiempo, otro acto, aquel que consiste en desnombrar, en desbautizar” (Lavou Zoungbo y Viveros Vigoya, 2004, p. 62).

En este sentido, los debates relacionados con el lenguaje guardan un vínculo directo con los marcos históricos, culturales, intelectuales y políticos sociales, pues las palabras, como construcciones socioculturales, tienen contextos de emergencia e intencionalidades concretas que necesitan ser examinados rigurosamente en aras de instaurar, desde el lenguaje, procesos sustantivos de reconocimiento de la otredad, los hijos e hijas de la trata transatlántica y transmediterránea africana. Así, el lenguaje como agente potencial configurador de la realidad posibilita otros sentidos, otras comprensiones, connotaciones, ideas, relaciones y prácticas en las cotidianidades.

Por tanto, cobra gran sentido adentrarnos en la comprensión histórica, sociológica y antropológica de vocablos como “negro/a”, “mulato/a”, “cuarterón/a”, “zambo/a”, “trigueño/a”, “güero/a”, “prieto/a”, “carbón”, “negro carbón”, “persona negra”, “comunidad negra”, “afrodescendiente”, “afrocolombiano/a”,

“afroamericano/a”, “africano americano”, entre otros¹¹, y en las implicaciones sociohistóricas y culturales pasadas y del presente en perspectiva de dignificación de la memoria de los hijos y las hijas del desarraigo, las tratas africanas subsaharianas, crímenes contra la humanidad, y en la confrontación con los constructos ideológicos, simbólicos y discursivos racistas que transitan en las cotidianidades en nuestra sociedad.

No es un debate terminado el que se pretende proponer a través de este escrito. Sí, una provocación para hurgar en la historia de la presencia africana en Colombia y las Américas, y las encrucijadas políticas, económicas, sociales, culturales, simbólicas y psicológicas de la racialización instituidas a través de las ideologías en disputa del nombrar. Se pueden abrir nuevas preguntas por quienes, aún en tiempos de instauración de *la desdicha* (el crimen contra la humanidad que implicó la esclavización), lograron encontrar formas de nombrar las africanías mucho más cercanas a la historicidad de los pueblos y comunidades esclavizadas. Vale decir, nominaciones no desprovistas de los marcos de la “etnografía de los africanos”, pero un poco más reconocedora de las diversidades existentes en África y el reconocimiento de las autoridades, formas organizacionales, familias lingüísticas, entre otras.

La figura del jesuita Alfonso de Sandoval y la de su discípulo Pedro Claver, desde este marco del nombrar, podrían ser revisitadas para comprender formas de relacionamiento establecidas con los esclavizados y esclavizadas que permitieron reconocerles, en parte, sus diversidades étnico culturales, evadiendo el término negro y nombrando según la procedencia cultural,

11 El investigador Sébastien Lefevre (2004) en su investigación doctoral en la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca de México logró evidenciar poco más de un centenar de formas de nominación y calificación peyorativa de las personas de ascendencia africana de tez oscura.

lingüística o geográfica de las y los esclavizados, por ejemplo, más allá de la reconocida figura del curarles y prepararles espiritualmente para continuar el proceso de esclavización.¹²

Adicionalmente, es necesario profundizar las investigaciones en torno a las nominaciones elaboradas por y entre los subalternizados y subalternizadas en contextos coloniales y pos-coloniales. Por ejemplo, “los emberas rebautizaron a los Tules, que se autorreclamaban ‘hijos del sol’, como los ‘Jurabá’, ‘los de la tierra del diablo’, dado que eran los ocupantes de las tierras que los emberas buscaban ocupar, por tanto, sus enemigos” (Perechalá Alumá, 2004, p. 146). ¿Cómo nombra o nombraban las comunidades y los pueblos indígenas a los pueblos y comunidades africanas y sus ascendencias?, ¿Cómo las comunidades y pueblos de la africanía de Colombia nombraban a los pueblos y a las comunidades indígenas diversos de Colombia?, ¿Cuáles son los entramados simbólicos, culturales y políticos presentes en estos discursos desde la colonia hasta la actualidad?

Estos lenguajes de la exclusión, colonización, esclavización, estereotipación, deshumanización, animalización, deshistorización y despolitización, siempre contestados desde las *suficiencias íntimas* y la resignificación, son reproducidos en las cotidianidades por sujetos, sujetas e instituciones hasta lograr su *objetivación*. Esto es, tratar de instaurar en la psiquis de la sujeta o sujeto ascendiente de la africanía ideas, comportamientos, creencias, discursos, prácticas y formas de relacionamientos conformes a lo que el sujeto esclavócrata y colonizador en su deshumanización quiso hacer de ellos y ellas: la condición de no-lugar, no humano, casi humano, esclavo, sucio, condenado, oprimido, subalterno, salvaje, incivilizado, subdesarrollado, *patologizado* (Murray, 2017), entre otros.

Las familias, las instituciones educativas, las universidades, los medios de comunicación, la publicidad y el *marketing* callejero, las instituciones de la administración pública y privada, fábricas, organizaciones, redes y colectivos intervienen en la reproducción de la pirámide socio-racial desde el lenguaje; pero también pueden convertirse en escenarios de posibilidad para la dignificación. De ahí que sea necesaria su interpelación.

Finalmente, las comunidades y los pueblos de ascendencia africana en las Américas han construido y adoptado, desde lo que denominaremos *suficiencias íntimas*¹³ y la resignificación, formas de nombrarse a sí mismas. El acto de nombrarse o nombrar al otro y la otra debe concebirse como un acto político de dignidad y dignificación de un sujeto, sujeta o colectivo. En este contexto, bajo el reconocimiento de su historicidad, por tanto, la toma de conciencia, situar el nombre o nombres por parte de los hijos e hijas de la diáspora africana implica o comprende, al menos debería en perspectiva de justicia y equidad, las elaboraciones filosóficas, tecnológicas, científicas, espirituales, lingüísticas, axiológicas, ontológicas, artísticas, entre otras, que en la larga duración, reconocen en las personas y colectivos sujetos y sujetas humanas; por consiguiente, históricos, culturales, creativos, políticos e intelectuales.

El nombre utilizado para llamarnos no nos fija pura y simplemente. Recibir un nombre injurioso nos desacredita y nos humilla. Pero ese nombre transmite además otra posibilidad: recibir un nombre, es también la posibilidad de existir socialmente, de entrar en la vida temporal del lenguaje, posibilidad

12 Al respecto, se recomienda leer a Bernand (2004).

13 Teoría del historiador Santiago Arboleda Quiñones. Hace referencia a las capacidades desarrolladas en la larga duración por las y los ascendentes de las Áfricas sometidas a las tratas esclavistas para continuar o reconstruirse. El poder creativo e imaginativo que no se restringe a la contestación o resistencia, una reacción determinada por el grado de violencia que el colonizador, esclavista, extractivista o capitalista imprime.

que excede las intenciones primeras que animan la apelación. Así una dirección injuriosa puede parecer fijar o paralizar la persona interpelada, pero ella puede también producir una respuesta inesperada y habilitante. Si ser el objeto de una dirección es ser interpelado, una apelación ofensiva corre el riesgo también de engendrar en el discurso un sujeto que habrá recurrido al lenguaje para lo contrario. Cuando la dirección es injuriosa, su fuerza se ejerce sobre aquel que ella hiere. (Butler, 2004, p. 22)

Los orígenes de determinados discursos referidos a los pueblos de ascendencia africana en Colombia

Kizzy se lavó y luego se acostó, sin saber cuál de los ultrajes la enfurecía más. Había pensado que “Kunta” o “Kinte” sería un buen nombre, aunque no sabía cuál sería la reacción del amo, pues los consideraría extraños. Pero no se atrevía a enojarle poniendo inconvenientes por el al nombre que él había elegido. Pensó, horrorizada, lo que hubiera dicho su padre, dada la importancia que concedía a los nombres. Kizzy se acordaba que su padre le había contado que, en su tierra natal, lo más importante de todo era darle un nombre al hijo, “¡porque los hijos se convierten en

los hombres de la familia! Se quedó pensando que nunca había logrado entender por qué su padre se había sentido siempre tan amargado contra el mundo de los blancos; les llamaba toubods. Se acordó que Bell solía decirle: “eres tan afortunada que me da miedo, hija, porque no sabes realmente lo que significa ser un negro, y ruego a Dios que nunca lo sepas”. Ahora ya lo sabía, y no había límites a la angustia que podían causar los blancos a los negros. Pero lo peor que hacían, decía Kunta, era mantenerles ignorantes de su identidad, impedirles ser humanos. (Haley, 1978, p. 299)

El lenguaje es el medio a través del cual los seres humanos han articulado su relación consigo mismos y con su entorno. En este sentido, es la expresión misma de la capacidad creativa e imaginativa de la persona, puesto que solo a través de él transitan los saberes, sentires, pensares, quehaceres; los modos de ser y habitar el mundo, así como las comprensiones que el ser humano hace de ellos. El lenguaje construye y da cuenta de la cosmogonía de los pueblos, sea este verbal o no verbal, es una de las más firmes evidencias de la evolución del pensamiento humano a lo largo de la historia de la humanidad (Meneses Copete, Lozano Mena y Minotta Valencia, 2019).

Sin embargo, las disposiciones del lenguaje o sus condicionamientos pueden responder también a hegemonías del poder político y del establecimiento de ordenamientos simbólicos en las sociedades en momentos históricos precisos o en trayectos históricos. En este sentido, quien tiene o asume el poder de nombrar *historiza* a su manera y de acuerdo con sus intereses. Por esta relación, aunque el lenguaje, el etnónimo, no es *per se*, el corazón de la *racialización* o la estructura racista americana, sí constituyen un campo de posibilidad para

complementar las reflexiones y confrontaciones que —frente a este *sistémico invento*— puedan desarrollarse en diferentes escenarios culturales, psicológicos, sociales, políticos, económicos y ambientales.

Las ideologías supremacistas de raza, clase, etnia, género y sexo, imaginadas todas o constructos sociohistóricos, imponen en la colonización un orden discursivo para impactar las relaciones humanas, las formas de ser-estar de las personas, los desarrollos del conocimiento y el ejercicio del poder para edificar y consolidar un sistema económico moderno en el cual, hasta hoy, se exacerban las estrategias de explotación, invasión, dominación, colonización y deshumanización. Empero, esta fábrica de opresiones simbólicas y políticas se alimentaba de intercambios continentales previos a la invasión y posterior colonización americana por alianzas de los imperios de ese momento. Por consiguiente, los orígenes de palabras, nociones y discursos referidos a los pueblos afroamericanos deben entenderse desde una perspectiva de *longue durée* (larga duración). En este orden de ideas, la mirada a la genealogía de los vocablos relacionados se hace desde un *espiral de la historia*, pues los eventos, aunque pueden ser situados en fechas o periodos concretos, responden a largas trayectorias de articulaciones entre pueblos, geografías y circunstancias precisas.

Las periodizaciones de la historia (historia, prehistoria, antigüedad, modernidad, etc.) también obedecen a lógicas colonialistas, como se percibe aún en diferentes textos, los pueblos son imaginariamente convertidos en pueblos “sin historia”, siguiendo el ejemplo que presenta el historiador Ranajit Guha (2003) frente al caso de la India en la historia universal: “*we had been left out in the cold of Prehistory*.” (p. 72). Lo anterior se entendería, para el caso afroamericano, como la *historia congelada* (Meneses Copete, 2015). En este marco, los relatos colonizantes sobre la historicidad de la persona africana y sus descendientes en las Américas carece de antecedentes de ci-

vididad a la esclavización, y luego emerge una verticalidad en la narración del *holocausto africano*, que se autodescompone por la falta de científicidad y la ideologización de la historia; esto es, excluye los relatos de las *suficiencias* íntimas, resistencias y *re-existencias* (Valencia Angulo, 2019).

Nombrar no es un hecho aislado de la dominación. De hecho, el poder de nominar pueblos, personas y geografías implica evidentemente un acto simbólico de poder inquisitivo sobre quién o qué se ejerce. Como lo narra Haley en *Raíces*, el nombre en las culturas africanas está revestido de significado y poder en la esencia de la persona; esto nos lleva a preguntarnos por el peso psicosocial, político y cultural en la persona desarraigada de dicho peso. En este sentido, el primer elemento de dominación que se implementa contra los pueblos africanos y sus herederos de la diáspora es la nominación, la cual pretendía conducir al desarraigo. Este último implica no solo el ser arrancados de territorios de las Áfricas occidentales, mayoritariamente, sino que mediante la *imposición del lenguaje del imperio* (Diop, 1954) y de un nombre se pretendió vaciar de humanidad, cultura, civilidad, intelectualidad, politicidad, historicidad y, por supuesto, del lenguaje.

Con lo anterior, sin duda alguna, lograr este cometido facilitaría los procesos de invasión, sometimiento, dominación y colonización; porque no bastaría con convencer solo a los países europeos colonialistas, sus élites intelectuales, políticas y científicas hasta llevarlo al sentido común popular, sino que se propendió a instituir en la mentalidad de las personas y pueblos africanos. Sin embargo, vale precisar que no existe dominación sin el correlato de la liberación. La disputa por los sentidos, significados y la representación acompañan las historias de las colonizaciones.

Entonces, el proceso de colonización y de destierro africano se desarrolla de forma espiral desde los vínculos precoloniales entre África y Europa, en los cuales no solo se daban intercam-

bios comerciales sino también culturales; entendiendo esto último como intelectuales, tecnológicos, lingüísticos, arquitectónicos, entre otros, que pueden ser rastreados en la actualidad sobre todo de la presencia de la África septentrional, hasta llegar a las Américas en las formas particulares como negro. Además, aunque las conquistas más recientes de los pueblos afroamericanos encuentren en la etnicidad una perspectiva distinta a la racialidad, esta hace parte no solo de invenciones antropológicas para profundizar en la comprensión de la humanidad y sus culturas producto de la creación, sino que se establecen igualmente formas de subalternización y racialización desde mucho antes de la colonización americana. Algunos de los acercamientos a esta perspectiva los desarrolla el egiptólogo Ben-Jochannan-Matta (2004) cuando plantea que:

Los pueblos africanos no aparecen etiquetados con los nombres como los de arbustos, Chamita, Bantú, Dandkill, Fuzzy, Wozzy, Pigmeo, Negro y otros superlativos colonialistas europeos. Estas designaciones han sido impuestas sobre el africano por los conquistadores europeos y los dueños de esclavos. Esto representa uno de los medios por el cual los europeos mantuvieron a los africanos separados uno del otro basado en que cada uno de ellos pertenecía a algún tipo de “raza separada” o “grupo étnico” [...] dichas nominaciones no fueron confidenciales, sino planeadas como se evidencia en el caso de la palabra “negro” cuando se aplica a un grupo específico del pueblo africano. Esta palabra no tiene origen ni relevancia histórica previa a la esclavización africana por parte de los europeos y americanos europeos durante la primera parte del siglo 16 d. C. (p. XVI).”

Los etnónimos aplicados a partir del siglo XVI hasta la actualidad a las poblaciones africanas y sus ascendencias se circunscriben a los marcos de la colonización africana, tratas esclavistas en la Europa ibérica (Wagbou, 2016) y posterior en las Américas pues, antes de estos periodos de la humanidad, las nominaciones “negro”, “negra”, “mulato”, “indio”, “zambo”, “cuarterón”, “salto atrás”, “no te entiendo”, “sostente en el aire”, “razas inferiores”, “carboncito”, entre otros, no tienen ninguna relevancia histórica, sociológica, antropológica, ontológica, ni política en lo datado hasta el momento.

Es perentorio señalar que, en este mismo orden de ideas, lo blanco o la blanquitud hacen parte de los relatos, sujetos y sociedades imaginadas que una vez el proceso de invasión se consolida y se profundiza la colonización se radicalizan desde la *supremacía e inferioridad ilusorias* (Meneses Copete, 2015, p. 242). Estos vocablos son estructuras centrales del lenguaje del esclavizador aplicado a las personas en condición de esclavización y sometimiento forzado. En contraposición, en este mismo momento histórico se construyó la categoría “blanco”. Los etnónimos hacen parte de las esencializaciones del ser, de las hegemonías del poder, de la instrumentalización del saber (Mosquera, 2017, p. 253) y de la construcción imaginada del ser africano, afrodescendiente, europeo, eurodescendiente y aborígen americano.

En el tratamiento a la población de origen africano se pueden hallar muchos elementos semejantes a los que definen la condición del indio como colonizado, solo que frecuentemente acentuados por el régimen de esclavitud; así, por ejemplo, la “marca del plural”: la falta de discriminación en cuanto a sus orígenes y filiaciones étnicas, la negación de su individualidad, el englobamiento dentro de una sola misma categoría (el negro/ los negros). “Negro” e “indio” son, en resumen, las dos categorías que designan al colonizado en América. (Bonfil Batalla, 1972, pág. 114)

Otras perspectivas históricas señalan que, previo al proceso de invasión y colonización africana por parte de los “imperios” europeos del momento, ya existía esta forma de nombrar a los pueblos. Así, serían primero los árabes y europeos españoles y portugueses quienes nombrarían inicialmente a las personas y pueblos del centro y occidente de África, con quienes tenían relaciones comerciales, a partir del siglo XV (Valencia Angulo, 2019, p. 35). Empero, tal apelativo podría remontarse a momentos más antiguos si consideramos el nombre originario o más antiguo de la gran civilización africana, actualmente conocida como Egipto, Kemet, la cual traduce “tierra de gente piel oscura o tierra de gente negra”. Pero sería en la modernidad europea cuando se fundarían las bases de una clasificación binaria de deshumanización (Mosquera, 2017), subalternidad y superioridad, elementos estructurantes del sistema económico capitalista (Quijano, 2007; Maldonado-Tores, 2007; Williams, 2011; Valencia Angulo, 2019).

Desde estas lógicas de poder colonial y esclavista se hizo de la persona africana una máquina de producción y al mismo tiempo se le cosificó como objeto de mercado, pieza de indias.



Fotografía Yesenia Martínez, Programa Inclusión Para la Paz

El del esclavizado es un cuerpo máquina, si bien no producido por la tecnicidad humana, sí resulta acondicionado por regímenes disciplinarios y tecnologías de control y dominación para operar bajo designios de dirección mediatizada. Así, al esclavizado se lo diseña como un instrumento reproductor al que se priva del trato y la consideración correspondiente a sujetos humanizados o humanizables; lo cual sólo pudo ocurrir bajo la invención del negro como sujeto depoderado, inerte e inferior. El negro, si bien no es hecho materialmente; sí resulta pensado artificialmente por una racionalidad dadora de sentido a la relación de oprobio y negación a partir de la cual se lo usa, se lo instala como instrumento útil y se lo valora como mercancía. (Arcos Rivas, 2019)

En lo más reciente del desarrollo histórico de los pueblos afroamericanos, interrumpido con los procesos de invasión, colonización, esclavización y neocolonizaciones, los etnónimos asignados, como ya se ha señalado, obedecen a órdenes hegemónicas más exacerbadas para construir *el retrato del colonizado* y con fines muy lucrativos (Memmi, 1985). Aunque sería necesario un debate para profundizar en las comprensiones o en los trazos culturales, sociales, económicos y políticos de “lo negro, lo blanco y sus grises” desde diferentes lenguas-imperios y lenguas-pueblos, es preciso decir que hasta ahora solo en el proceso colonial es donde se ejerce una multidimensionalidad en la violencia que, aunque no se queda en los rasgos fenotípicos, sí serían estos centrales en la creación de condiciones para unos sujetos y sujetas.

En efecto, los procesos esclavistas precedentes en la historia de la humanidad no habían logrado juntar las voluntades de tan diferentes sectores para perpetuarlos. Tampoco habían logrado constituir, fundados en la epidermis, una condición que sería llamada negra. Los rasgos melanodérmicos del África occidental y central serían explotados, cosificados, “maquinizados” y luego perseguidos en algunas sociedades hasta lograr extinguirlos. Y en las sociedades donde permaneció, hasta nuestros tiempos, sigue en la base de la *pirámide pigmentocrática*.

En el curso del despliegue de esas características del poder actual, se fueron configurando las nuevas identidades sociales de la colonialidad (indios, negros, aceitunados, amarillos, blancos, mestizos) y las geoculturales del colonialismo (América, África, Lejano Oriente, Cercano Oriente, Occidente y Europa). Las relaciones intersubjetivas correspondientes, en las cuales se fueron fundiendo las experiencias del colonialismo y de la colonialidad con las necesidades del capitalismo, se fueron configurando como un nuevo universo de relaciones intersubjetivas de dominación bajo la hegemonía eurocentrada. Ese específico universo es el que será después denominado modernidad. (Quijano, 2007, p. 94)

Inicialmente, desde la llegada a los puertos de la trata esclavista las y los africanos recibían nombres según las costas de

donde provenían, que por lo general respondían a los oficios que luego desempeñaban en minas, haciendas, en la ciudad o en casas. Mina, Ararat, Luando, Viáfara, Chocó, Ocoró, Banguera, entre otros, son apellidos africanos que hasta la actualidad permanecen en comunidades del Cauca, Valle del Cauca, Nariño y el Chocó. De ahí que sea necesario recalcar que la escogencia de las personas y los oficios no era al azar, pues los europeos desde siglos anteriores a la esclavización conocían de las capacidades y los conocimientos de los pueblos africanos del Occidente, Norte y Centro¹⁴. Luego, les fueron asignados nombres cristianos, mayoritariamente la religión de los mercaderes y esclavistas. Por supuesto, este no era un proceso de “cristianización” —el cristianismo nacido en África representaba otros relacionamientos entre los humanos—, sino que, precisamente, se iniciaba la configuración de un desarraigo del espíritu, el lenguaje y de la memoria histórica africana a través de una *violencia psico-religiosa* (Mosquera, 2017, p. 162), producto del nuevo invento: el catolicismo.

Como lo expone Arboleda Quiñónez (2011) Benkos Biojó es el fundador de *una tradición afrolibertaria* en el siglo XVI, que en el marco de las luchas por las libertades de los pueblos africanos sitúa la relevancia de permanecer como Rey Benkos Biojó y no Domingo Criollo, como lo nombraron los esclavistas de Cartagena. De manera que *la tradición afro-libertaria* y *la descolonización* pesan por el lenguaje principalmente para la persona afro; sin dejar de decir que este nombrar en dignidad desde las otras poblaciones (mestizas, indígenas, gitanas, caucásicas, etc.) implica otros relacionamientos, en la medida en que se permean las concepciones fundadas en el sujeto colonial.

14 “Mucho antes del comercio transatlántico de esclavos, los africanos viajaban voluntariamente a lo largo y ancho del mundo. Viajaron como mercaderes y marineros, y muchos de ellos se establecieron en Europa, Oriente Medio y Asia; algunos lucharon como soldados en esas zonas y se quedaron allí permanentemente. Otros sirvieron como misioneros para el islam y el cristianismo y se asentaron en el Oriente Medio, Asia y Europa. Varios monjes etíopes acompañaron a europeos que lideraban las cruzadas a Roma, Florencia y Venecia, así como a Portugal y España”. (trad. propia, p. 105). (Harris citado por Wagbou (2016, p. 83).

Luego, las violencias coloniales fueron articulando y consolidando un complejo régimen de castas mediadas por dos inventos que desde entonces han determinado la vida y la muerte en sus matices: “el color de la piel” y “la raza”.

Antes de la modernidad/colonialidad, el color no se registra como clasificador de las gentes en las relaciones de poder, fue el establecimiento del eurocentrismo que dio origen, explicación y sentido, a la imposición de la categoría “raza” y del “color”, como su marca externa, desde el siglo XVI hasta hoy, y esa gradación racial, del color, aleja o acerca a la humanidad, porque el europeo/blanco se edificó como el prototipo de lo humano. (Mosquera, 2017, pp. 202-203)

Asumirse como totalidad humana les llevó a la deshumanización, como lo señalarían dos dignos representantes de la intelectualidad universal y afrodiaspórica del siglo XX, el psiquiatra Frantz Omar Fanon (2007, 2011) y el poeta-escritor Aimé Césaire (1955). La colonización no solo deshumaniza al colonizado sino también al colonizador. “Se tendría primero que estudiar cómo la colonización trabaja en descivilizar al colonizador, en embrutecerlo en el sentido propio de la palabra, en degradarlo, en revelar los instintos ocultos, la avaricia, la violencia, el odio racial, el relativismo moral” (Césaire, 1955, p. 2).

En lo que respecta al contexto americano en general, y particularmente colombiano o de Nueva Granada del entonces, es “a partir del siglo XVIII cuando con mayor énfasis y como resultado del cientifismo de las ideas de la ilustración, cuando empieza a ser más fuerte la construcción de un sistema clasificatorio racial en las colonias americanas del imperio es-

pañol” (Mosquera, 2017, p. 202). Además, de esta manera se consolidan, no por azar, nuevas identidades y se logra precisar mejor la pirámide socio-racial, que hasta la actualidad trastoca la concepción del sujeto, la humanidad, el Estado, la Nación (la pertenencia a esta), las políticas públicas, el sistema educativo, la justicia, entre otros.

Nuevas identidades fueron creadas en el contexto de la colonización europea en las Américas: europeo, blanco, indio, negro y mestizo, para nombrar sólo las más frecuentes y obvias. Un rasgo característico de este tipo de clasificación social consiste en que la relación entre sujetos no es horizontal sino vertical. Esto es, algunas identidades denotan superioridad sobre otras. Y tal grado de superioridad se justifica en relación con los grados de humanidad atribuidos a las identidades en cuestión. En términos generales, entre más clara sea la piel de uno, más cerca se estará de representar el ideal de una humanidad completa. (Maldonado Torres, 2007, p. 132)

El mestizaje en medio de abusos, violaciones, obsesiones, caprichos y también palenquerismos permearía el sistema de castas y le complejizaría a la imaginación del esclavócrata; esto desplegaría mediante estas “nuevas identidades”, nominaciones *animalizantes* y *desterradoras* de toda entidad en el sujeto. El caso del *etnónimo* o *casta, mulato*, significaba para el colonizador y esclavócrata europeo, no solo un caso aberrante que dos seres, hombre blanco y mujer africana, de diferentes razas se aparearan y procrearán, sino que también era una extensión de lo que acontecía entre dos animales, el caballo y la burra, que al aparearse engendraban un mulo o mula (Mosquera, 2017).

Aunque, citando a Elizabeth Cunin (2002), “el mestizaje constituiría una amenaza para el sistema esclavista en el sentido en que se borrarían las fronteras identitarias y resultaría más complejo el establecimiento de controles jerárquicos” (p. 289). Por esta razón, se procura en la armada que “cada uno se mantenga en su clase; de lo que proviene todo el buen orden de la República. Asimismo, repudiaban cualquier posibilidad de matrimonios entre miembros de castas diferentes y entre blancos y pardos de manera especial” (Almarío García, 2015, p. 191).

De este modo, el esclavista adoptó normativas para impedir tal encuentro de etnias. Desde sus imaginarios se formularon amenazas permanentes, ligadas al proceso de mestizaje, y al fortalecimiento del prejuicio de color, del blanqueamiento y de una racialización de las relaciones sociales. Para seguir abriendo debates de la racialización, la pirámide de castas en la Nueva Granada se asemeja en algunos aspectos a la mexicana, salvo la utilización de categorías como cuarterón, quinterón, etc.; adicional, a las más reconocidas. Según el historiador Sergio Mosquera (2017) el sistema clasificatorio en sociedades como la mexicana fue el siguiente:

1. Español con india: mestizo.
2. Mestizo con española: castizo.
3. Castizo con española: español.
4. Español con negra: mulato.
5. Mulato con española: cuarterón.
6. Cuarterón con española: salta atrás.
7. Salta atrás con india: chino.
8. Chino con mulata: lobo.
9. Lobo con mulata: jíbaro.
10. Jíbaro con india: albarazado.
11. Albarazado con negra: cambujo.
12. Cambujo con india: zambaigo.
13. Indio con mulata: calpamulato.
14. Calpamulato con zambaiga: tente en el aire.
15. Tente en el aire con la mulata: no te entiendo.
16. No te entiendo con india: ahí te estás.

A su imagen y semejanza. De los intereses, efectos históricos y cotidianos de la colonización

A su *imagen y semejanza*, el colonizador y esclavócrata exteriorizaba y exterioriza su ser y sus ambiciones.

La servidumbre del colonizado habiendo parecido escandalosa al colonizador, le parecía que debía explicarla, con el riesgo de reducirla al escándalo y a la inseguridad de su propia existencia. Gracias a una doble reconstrucción del colonizado y de él mismo, él va al mismo tiempo a justificarse y aseguarse. (Memmi, 1985, p. 94)

La condición del negro, mulato, zambo, indio, por supuesto, del blanco, entre otros, son fundamentalmente productos objetivados en sus *imagocoloquias* (Arcos Rivas, 2019). Así, miedos, estereotipos, prejuicios y odios raciales perviven en su consciente e inconsciente construyendo una especie de *fantasma* que les sigue en cada momento, en cada hora y que hay que mantener vivo.

Al respecto, se pueden retomar algunos discursos que varían con el tiempo, geografías que mantienen algunas particularidades racializantes frente a lo construido como África, la negritud, la afrodescendencia, chocoanidad, región Pacífica, por ejemplo, intentando construir una moralidad y una ética que la persona afroascendiente debe aprender de la *cultura superior*, pero que profundiza en las contradicciones de la deshumanización del *imaginado blanco, conquistador, descubridor*,

colonizador, imperio, heterosexual, cristiano-católico, superior y dominante. Todo desde el firme propósito de hacer más rentable el abominable negocio. Trastocadas las identidades milenarias y las que iniciaban a formarse desde las suficiencias íntimas, despejaba el camino para perpetuar la institución de la esclavización. Nombrar es rentable.

También, las nociones, ideas y frases asociadas a los pueblos y las comunidades de ascendencia africana develan la encrucijada de un negacionismo del racismo sistémico y se entrecruza con formas discursivas del pasado en la esclavización, el igualitarismo republicano (Cunin, 2002, p. 286) y la cotidianidad con las ciudadanías liberales (Mosquera y León, 2015). Asimismo, desnudan la imaginería de la persona blanco-mestiza hegemónica (colonizadora) que busca sostener vivo el *fantasma* del *otro*, la extensión de sus representaciones mentales, una urdimbre metafísica contra la otredad o alteridad. Según Memmi (1985)

[...] al escuchar al colonizador (*actualmente su heredero criollo-mestizo*) se descubre que él no está muy disgustado por la pereza *supuesta o real*. Él habla sobre esta con una complacencia divertida, se burla de esta; él retoma las expresiones habituales y las perfecciona, él se inventa otras. (p. 100)

Consecuentemente, estas características, conductas o comportamientos del imaginario colonial se generalizan, se vinculan

con un grupo humano o una etnia, una raza, un color de piel. De este modo, el vocablo “negro” frecuentemente fue acompañado de algún adjetivo degradante de la subjetividad: “negro perezoso”, “negro bruto”, “negro feo”, “negra fea”, “negra bruta”; “trabajar como negro para vivir como blanco”, “los negros son muy violentos”, “los negros son resentidos”, “hablar costeño”, “hablar mocho”, “hablar muy rápido”, “al hablar inentendible”, “los negros son muy engreídos”, “negro que no la caga a la entrada la caga a la salida”, “negro chochoano” (nuevo insulto en las escuelas), “no hay más racista que los mismos negros”, “aislado”, “negro ni mi caballo”, y algunas más actuales como las pronunciadas por funcionarios del Estado colombiano, diputados, ministros, alcaldes.

Es frecuente leer y escuchar en medios de comunicación, universidades, calles, redes sociales y a través de actores políticos discursos triviales sin mayores indagaciones y problematizaciones como: “los negros, los más pobres de Colombia”, “abandonadas por el Estado”, “subdesarrollados”; “las comunidades negras e indígenas constituyen un obstáculo para el desarrollo del país”, “corruptos”, “a ellos les gusta vivir así” (es decir, en la miseria y son responsables de ello), “no pertenecientes ¿un paisa negro?¹⁵”, “lo que se le invierta al Chocó es como perfumar un bollo”, “en el Chocó solo hay negros y mosquitos”, “es imposible llegar a estas comunidades porque están muy lejos”, “el Presidente de Colombia Iván Duque no se desplaza al Cauca donde lo esperaban comunidades indígenas y afrocolombianas porque teme por su seguridad”, “en Colombia no hay racismo, lo que hay son desigualdades sociales”, “los aportes de las comunidades afrocolombianas a la nación”, “¿alguna vez se ha preguntado por los aportes de la población mestiza?”, entre otros.

15 Las personas de ascendencia africana en las principales ciudades de Colombia (Bogotá, Medellín, Cali, Cartagena, Barranquilla, Pereira, Manizales, etc.) pocas veces son asumidas como pertenecientes a ellas. Generalmente, por el imaginario de las geografías racializadas, se las remite a la región Pacífica, Chocó en particular, aunque ciudades como Cali tengan sobre el 50% de población afrodescendiente. Asimismo, Medellín, que hacia 1700 era un territorio mayoritariamente habitado por personas africanas y sus descendientes y también Antioquia, gran región de palenques y kilombos africanos del siglo XVII. Y finalmente, las demandas por los derechos de las comunidades han evidenciado disputas implícitas en el racismo cordial de las clases políticas cuando, por ejemplo, manifiestan que “se pueden ir para África.” “Si se admite el origen polinesio de los aborígenes americanos, se tiene que aceptar que la sangre y la cultura negroides están presentes en estas tierras desde épocas precolombinas” (Mosquera Rentería, 1999, p. 45). Viendo en perspectiva histórica la americanidad, ¿quiénes serían los llegados?

Es necesario precisar que las representaciones sociales sobre estas comunidades y sus culturas activan los dispositivos mediadores en las relaciones de poder que intentarán convertir las comunidades y comportamientos imaginados, inicialmente, logren convertirse en realidades. Las ideas, prejuicios, estereotipos, relaciones y prácticas se reproducen y configuran acciones ciudadanas e institucionales contra las comunidades imaginadas. De este modo, no se educa o se forja una conducta de la persona de ascendencia africana, sino que se evidencia la conducta del colonizador, esclavócrata y actualmente personas blanco-mestizas colombianas que aún en su peor condición de degradación humana (la drogadicción y la habitación en la calle) logran establecer y ratificar su superioridad racial frente a una persona afrocolombiana. “Manizales se está llenando de negros, no queremos más negros en esta ciudad” decía un habitante de calle a unos jóvenes universitarios. Por consiguiente, su conducta al asumir escenarios de poder, altos cargos de decisión en la política o en procesos de intervención estatal responderá a estos imaginarios.



Fotografía Programa Inclusión Para la Paz

Por ejemplo, en el marco de los liberalismos y capitalismo actuales, en Colombia, vemos cómo la idea de “igualdad liberal” esconde no solo prejuicios y estereotipos racistas, sino que además oculta las necesarias diferenciaciones étnicas y raciales que el Estado debería asumir para la consolidación de una democracia sustantiva, reparativa y justa, entendiéndose desracializada. “La ausencia de una reflexión sobre la pobreza de la gente negra, como un fenómeno que resulta de exclusiones sociales, económicas, culturales y raciales, históricamente acumuladas y entrecruzadas, impide valorar el peso que tiene la pertenencia étnica-racial” (Mosquera y León, 2015, p. 52).

Este efecto político de la imagoología privilegia además la reinterpretación y vinculación de la noción de mayorías al homogeneizar al grueso de la población por sobre aquellas y aquellos adscritos a culturas, identidades y tradiciones étnicas, articulando un nosotros artificial que subsume, mistifica y desafora la diferencia. Así, el otro, el diferente, frecuentemente resulta situado del lado de la barbarie, el salvajismo, la pobreza, la delincuencia, la minusvaloración, los oficios y las asignaciones folclóricas, manuales e iletradas; privilegiando espacios, labores, tradiciones, rasgos físicos, idiomas, formas idiosincráticas e incluso manera de ser, contrarias, opuestas o diferenciadoras de aquellas que se radicalizan y se rechazan abiertamente. (Arcos Rivas, 2016)

Las sociedades contemporáneas viven la negación del sistema del racismo o la encrucijada del racismo. La encrucijada se comprende como una red organizada de instituciones (del saber y del poder hegemónico), medios de masas y serpenteos

o estrategias de acomodación para dar continuidad y nutrir prácticas, relaciones y discursos sociales, políticos, económicos y culturales sustentados a partir de la melaninocracia.

El racismo es un modelo económico, social, político y cultural que reconfigura y actualiza sus redes, medios e instituciones para la continuidad. Se torna camaleón. En este contexto, encuentra en la inclusión, en el reconocimiento, en algunos discursos interculturales, en la diversidad, la diferencia, el otimismo, etc., sus mejores aliados discursivos; a pesar de que agudiza su fiereza y modos de actuación. Las estrategias de acomodación para la continuidad se evidencian en dispositivos multidimensionales, las formas ya mencionadas previamente y otras como la exotización, la reducción estadística, el manto del negacionismo frente al racismo, el posicionamiento del “otro” como minoría, y la suprarrepresentación social que se promueven desde instituciones, medios de masas (Viveros vi-goya, 2004), normativas, igualdad universalista, etc.

La representación de lo otro se ha dado a partir de las formas de estabilización o “narrativas de estabilización y codificación” epistemológica, política y económica. En la situación de representar a los pueblos del tercer mundo, los europeos han condicionado la producción y modelación del lenguaje y, en ese marco, los idearios políticos, epistémicos, económicos, raciales y religiosos, entre otros, no advertían sobre las problemáticas que se escondían en lo que hoy ha sido llamado colonialidad de poder y de saber, en tanto patrón que alimenta en la contemporaneidad los lenguajes racializados de inferiorización y distanciamiento existentes entre los pueblos. (Villa Amaya y Villa Amaya, 2008, p. 9)

En este contexto, no hay nominación sin ideología. Las jerarquías de la racialización buscaban otorgar lugares concretos en la sociedad a estas poblaciones. Podría advertirse con toda seguridad que las realidades sociales, económicas, políticas, culturales, ambientales y sociales de las comunidades responden a la trascendencia en la imagería, pues esta permea todos los campos de acción del sujeto y resultan observables en las estadísticas de las poblaciones afrocolombianas e indígenas frente a las necesidades básicas insatisfechas y el desarrollo humano en comparación con las poblaciones mestizas. ¿Cómo podría explicarse, si no es desde una matriz de la racialización, que estos indicadores acompañen a las comunidades afrocolombianas e indígenas en cualquiera de sus geografías desde los albores de la república hasta nuestros días? Al mismo tiempo, debemos preguntarnos cómo se ha posicionado jerárquicamente, en términos generales, en la punta de la pirámide, la persona mestiza que aún se nombra blanca. Por supuesto, dicho *lugar* traducido en acceso a la cultura, la economía, regímenes de representación dignificantes, bienes y servicios, mayor goce de derechos humanos, entre otros, con marcadas y sostenidas diferencias en relación con las poblaciones afrocolombianas e indígenas desde tiempos coloniales.

La ilustración sirvió para fundar los enclaves de la esclavización del África occidental y central, pero también constituyó las bases discursivas de una “élite intelectual emergente” en la Nueva Granada para dar continuidad al sometimiento, la dominación y la degradación humana de los sujetos coloniales; posteriormente del heredero de la matriz de occidente, el criollo. De este modo, científicos, intelectuales y políticos de la época aunaron esfuerzos en la consolidación de lo que concebían ellos como lo negro, zambo, mestizo, indio y lo mulato. Por ejemplo, dos de los más influyentes intelectuales de la época, Francisco José de Caldas y José Ignacio de Pombo, sustentarían la tesis de la superioridad de las razas de climas fríos o templados. De esta forma, se consolida casi hasta

institucionalizarse la idea de que las poblaciones que habitan las costas, llanos y zonas selváticas del territorio eran salvajes (hacia donde muchos huyeron por la filosofía libertaria) y, por lo tanto, inferiores.

Ese salvajismo estaría intrínsecamente amarrado al supuesto color de piel más oscuro de estas personas. La idea nacida en la ilustración - y retomadas (sic) por los intelectuales de que las características fenotípicas determinan a su vez las morales, intelectuales y espirituales de los individuos, tendrían un gran peso en el proyecto e imaginario nacional. (Camargo González, 2011, p. 53)



Fotografía Programa Inclusión Para la Paz

De ahí que muchos en el periodo de instauración de la república ayudaran, desde su lugar de intelectuales de la época, a construir y a consolidar el sujeto/objeto, la mercancía y su lugar. El racismo como ideología consolidada en el imaginario social, y particularmente del colonizador, poderes fundamentados en lógicas irracionales e inextricables. “Según la ideología dominante, las personas negras eran supuestamente incapaces de realizar progresos intelectuales. Al fin y al cabo, habían sido bienes muebles e inferiores, por naturaleza, a los arquetipos blancos de humanidad” (Davis, 2005, p. 107). Por tanto, el sujeto colonial, colonizador, se sentía con la autoridad de identificar lo blanco, lo negro y lo indio. En el caso de “el negro”, el sabio Caldas dijo:

Simple, sin talento, solo se ocupa con los objetos de la naturaleza conseguidos sin moderación y sin frenos. Lascivo hasta la brutalidad, se entrega sin reserva al comercio de la mujer. Éstas tal vez más licenciosas, hacen de ramerías sin rubor y sin remordimientos. Ocioso, apenas conoce las comodidades de la vida [...] aquí, idólatras, allí, con una mezcla confusa de prácticas supersticiosas, paganas, del Alcorán, y algunas veces tan bien del evangelio, pasa sus días en el seno de la pereza y de la ignorancia. (Citado en Cunin, 2003, pp. 70-72)

Tiene razón Cunin (2003) cuando expresa que “el mestizaje constituía una amenaza para los colonizadores”. En el reconocido discurso del expresidente Laureano Gómez queda muy evidente este supuesto, del cual podemos colegir fundó parte de lo que se objetivaría con formas de relacionamientos en las cotidianidades de la época con las personas reconocidas mestizas, zambas y mulatas. Lo anterior muestra que no siempre

estos tratos fueron de privilegios a razón de la racialización. Sí, mejor, un entramado discursivo, simbólico y político que según la época y los intereses sería utilizado para fragmentar y mantener las condiciones establecidas desde el racismo. Nos queda el interrogante sobre cómo se autorreconocería el expresidente: ¿tendrá alguna relación con el pequeño porcentaje que en la actualidad se autodefinen como blancos? Citando a Otto Ammon y a Livingstone, el político manifiesta:

En los mestizos se combinan las cualidades discordantes de los padres y se producen retornos hacia los más lejanos antepasados; las dos cosas tienen por efecto común, que los mestizos son fisiológica y psicológicamente inferiores a las razas componentes. Las aberraciones psíquicas de las razas genitoras se agudizan en el mestizo. En los viajes de Livingstone se lee, hablando del Zambezé, que halló siempre a los mestizos más crueles y sanguinarios que los portugueses. Un portugués decía al mismo viajero: Dios hizo al hombre blanco; Dios hizo también al hombre negro; pero al mulato lo hizo el diablo (Gómez, 1928, p. 53)

En este orden de ideas, el mulato y el zambo no se escaparían de sus racializadas interpretaciones.

El mulato y el zambo, que existen en nuestra población, son los verdaderos híbridos de América. Nada les debe a ellos la cultura americana. Ayarragaray afirma que los hijos de la unión de negros con zambos o con indios, son inferiores a sus padres por la in-

teligencia y por la fuerza física; tienen una voluntad débil, dominada por pasiones groseras. A la flaqueza de carácter unen una inteligencia poco lúcida, incapaz de análisis profundo, de método, de ideas generales; el amor al bullicio, el hábito de hablar a gritos, cierta abundancia oratoria y una retórica pomposa, que es precisamente lo que se llama “tropicalismo”. (Gómez, 1928, pp. 55-56)

Estos marcos del racismo estructural evidenciados a través del lenguaje y luego objetivados en las prácticas político-económicas del país pueden ser rastreados en los cuadros discursivos e interpretativos de la realidad social colombiana y latinoamericana realizada por la élite latinoamericana y particularmente la colombiana. En una disertación que hacía el reconocido Laureano Gómez, luego presidente de Colombia, titulada “Los interrogantes sobre el progreso de Colombia”, sustentaba que:

[...] el espíritu del negro, rudimentario e informe, como que permanece en una perpetua infantilidad. La bruma de una eterna ilusión la envuelve y el prodigioso don de mentir es la manifestación de esa falsa imagen de las cosas, de la ofuscación que le produce el espectáculo del mundo, del terror de hallarse abandonado y disminuido en el concierto humano. (Gómez, 1928, p. 51)

En este sentido, se había instaurado un imaginario llamado la *infantilidad del negro*, y la condición de opresión en la que se encuentran estas comunidades, a la cual no se hace una mínima crítica, había sido naturalizada en el discurso políti-

co. También, este reconocido político conservador colombiano expresaría sobre la composición de la *raza* colombiana que: “Nuestra raza proviene de la mezcla de españoles, de indios y de negros. Los dos últimos caudales de herencia son estigmas de completa inferioridad. En lo que hayamos podido heredar del espíritu español donde debemos buscar las líneas directrices del carácter colombiano contemporáneo” (Gómez, 1928, p. 47).

Y para consolidar su análisis, el político se refiere a los obstáculos del progreso económico y político del país. Por supuesto, nuevamente, para él, el lastre de la africanía configuraría la “enorme barrera” por derribar, si Colombia quería deparar un mejor porvenir. Estos discursos parecen seguir instalados en la idiosincrasia colombiana.



Fotografía Programa Inclusión Para la Paz

Con algunas modulaciones, pero guardando la esencia, se ha manifestado que “indígenas y comunidades negras son los grandes poseedores de tierras del país.” Pero no solo esto ha bastado; también se han implementado políticas o retrasado el cumplimiento de estas que, conforme a la Ley 70 de 1993, hacen necesaria la titulación colectiva de los territorios. O, en otros casos como el desplazamiento forzado, se dificulta que las personas desterradas puedan regresar a sus tierras con garantías, después de ser usurpadas por grandes terratenientes, grupos al margen de la ley y políticos colombianos. Es el costo que están pagando los consejos comunitarios, cabildos y resguardos, que defienden el territorio de grandes amenazas petroleras, mineras, empresas energéticas o megaproyectos del propio Estado colombiano. En los términos del expresidente conservador se explica de la siguiente manera:

En las naciones de América donde preponderan los negros reina el desorden. Haití es el ejemplo clásico de la democracia turbulenta e irremediable. En los países donde el negro ha desaparecido, como en la Argentina, Chile y el Uruguay, se ha podido establecer una organización económica y política con sólidas bases de estabilidad. (Gómez, 1928, p. 55)

Estos relatos no solo se reproducen y renuevan en diversos contextos (familias, escuelas, instituciones públicas, entre otros) y en la nacionalidad colombiana, y se objetivan en políticas públicas, sino que además permean la conciencia de las personas y se instalan estos *sinsentidos* de la supremacía blanca en la cotidianidad relacional. De ahí que el mestizaje no haya sido solo producto de los abusos, violaciones y suficiencias íntimas, sino que también fueron productos de estrategias para la *limpieza de sangre* o para *mejorar la raza*. Librar las sociedades de la “fealdad y la desdicha” de las que

quiere deshacerse Claudia, una niña afroestadounidense, en la novela de la gran escritora afroestadounidense y nobel de literatura, recientemente fallecida, Toni Morrison, Ojos azules.

En Colombia en general, más en regiones como Antioquia, Viejo Caldas y Cundinamarca, puede rastrearse no solo el hecho radical de menguar las poblaciones de tez oscura a través del mestizaje; también la magnificación de la “madre patria” (preciso, España) y la ancestría blanca colonial. No es un secreto el orgullo que genera hablar del abuelo o abuela italiano, español, portugués, alemán, inglés y de los rasgos físicos o legados heredados; claro está, “blanco”. No es siquiera imaginable la celebración del ancestro afroespañol o africano, aunque nunca haya existido una España blanca y homogénea, sí mezclada y plural. De igual forma, las mismas ciudades al nombrar sus barrios, calles, edificios, parques e instituciones terminan ratificando la *blanquitud*. ¿Por qué no se nombran estos con los nombres de las y los africanos y sus descendientes que han edificado esta nación? El nombrar ha dispersado la africanía constitutiva de las Américas para hacer de la pluralidad una imagen y semejanza de la *blanquidad*.

La preferencia por los europeos nórdicos, seguidos de italianos y españoles sobre todo vascos dominó el imaginario de la inmigración del siglo XIX colombiano. Las propuestas de inmigración no europea, que incluyeron a africanos y asiáticos para poblar las tierras cálidas, fueron siempre polémicas y no tuvieron éxito. El inmigrante deseado, europeo, blanco y católico, encarnaba al hipotético ciudadano ideal, en pleno proceso de creación de la propia nación. Su calidad, blancura y limpieza de sangre estaban ligadas a la imagen colonial que tenían las élites colombianas de sí mismas. (Martínez Martín, 2017, p. 106)

En otro momento histórico, los albores del siglo XX, 1910 y 1920, “grandes pensadores y científicos” se reunían para debatir el problema de la raza en Colombia. Desde la perspectiva de la eugenesia iniciada por Darwin, se desarrollaba en Colombia con mayor científicidad el blanqueamiento de la población o, en otros términos, el mejoramiento de la raza. Entre los factores que encontrarían problemáticos estarían el clima y la viciación ancestral del agregado étnico. Este último se combatiría con una reforma educacional y con la promoción de la inmigración con excepción de los gitanos y los sobrevivientes de guerras mundiales. Para Araujo (1920), “el discurso de la eugenesia tenía más que ver con las políticas de educación que el Estado debería implementar para poder educar incluso a los negros, los enfermos, y lo que se llamaba las razas débiles” (citado en Guerra y Acuña, 2015, p. 72).

De manera que, en el contexto colombiano y americano, las construcciones racializantes de “lo negro” son naturalizadas y politizadas por las élites criollo-mestizas desde escenarios de poder simbólico, como las ciencias y el ejercicio de la política. Intelectuales, políticos y pensadores colombianos siguieron y soportaron la misma perspectiva occidental de la subalternización, como se ha anotado previamente.

El racismo académico es tan antiguo como el racismo propiamente dicho. De hecho, se puede decir que en muchos sentidos el racismo moderno fue inventado por los académicos europeos entre los siglos XVIII y XIX que estaban empeñados en demostrar la superioridad de la “raza” blanca y en legitimar la esclavitud y el colonialismo. (Van Dijk, 2003, p. 217)

La idea de *lo blanco*, y con ella la supremacía blanca como inventos coloniales, tomó tanta fuerza que pasó de ser una ilusión a convertirse en un cuerpo ideológico y político instaurado en la psiquis del colonizador e increíblemente en los criollos y los llamados bastardos, hijos entre europeos e indígenas americanos. Este sujeto colonial, “los bastardos”, presenta una tercera dimensión que puede leerse como parte de los traumas poscoloniales, pues es de remarcar que los derechos de estos también fueron restringidos por no ser legítimos. Esto es una evidencia de la facilidad con la que la violencia colonial se reproduce y una víctima puede aliar y recrear las prácticas autoritarias, injustas y deshumanizantes de sus victimarios; también, las posibilidades de ascenso social en una sociedad pigmentocratizada.

Sin embargo, finalmente, en esta encrucijada discursiva, para el colonizador seguía siendo fundamental construir la culpa, con la iglesia católica como aliada central sobre las poblaciones africanas y sus descendientes. Esto es un sentimiento creado y desarrollado generalmente por grupos dominantes y opresores en pueblos oprimidos y dominados mediante estrategias metadiscursivas difundidas de forma masiva en aras de inmovilizar, dividir, manipular y menguar las fuerzas que pueden confrontar el statu quo.

El desarrollo de la culpa en la consciencia individual o colectiva del colonizado o subalternizado se da a través de métodos, prácticas, leyes y teorías producidas por instituciones de índole pseudocientífico, pseudoreligioso, necropolítico y pseudojudicial. Resulta necesario seguir las huellas de la religiosidad cada vez más notoria, ahora en iglesias “protestantes”, y sobre todo en contextos de abundante miseria y asediados por las violencias. Aquí las iglesias se riegan como verdolaga en playa, ¿tendrá que ver esto con las culpas que produce un Estado sistemáticamente racializado y violento?

El colonizador construye al colonizado —no importan los medios—, a su imagen y semejanza. El mío-otro. Es decir, el reco-

nocimiento de la humanidad y la dignidad de las personas determinada por la construcción externa otorgada por “el nosotros” de ese “otro” y los “otros”. El otro es en tanto se reconozca desde las concepciones, las ideas, los marcos epistémicos, los discursos, las prácticas y relaciones desde la perspectiva de lo que hemos denominado *el ostentoso superior*: la superioridad del “nosotros” como un lugar de enunciación sin bases epistémicas, sociales y científicas, pero sí con un fuerte aparataje social, político, económico y cultural. Por consiguiente, el esclavizado deshumanizado y deshistorizado es un autorretrato del esclavizador que siempre pretenderá mantenerle en esa condición. Un ejemplo de ello es cuando el “nicho” o “el negro del sabor” del salón reclama un lugar desde la reivindicación la complejización de la historicidad de la africanía y no en la folklorización. Del mismo modo, el sujeto autónomo y reivindicativo de su ancestría africana en instituciones puede ser fácilmente tildado de “problemático”, ante la demanda de derechos o en precisiones epistemológicas en la academia cuando asume su rol como sujeto o sujeta intelectual. Por tanto, como lo señala Ben-Jochannan-Matta (2004):

El hombre afro (africanos indígenas y sus descendientes) tiene que volver a escribir sobre sí mismo, sus culturas y su continente [...] puesto que a nadie le importa la historia de otro [...] cuando la historia de un hombre está escrita por la religión del amo o por filosofía económica, está siempre distorsionada para el beneficio de la relación amo-esclavizado [...] y si la historia de tal unión es de muy larga duración, muchos de los capturados comienzan a aceptar sus estatus de inferioridad. Ellos, por consiguiente, permiten que se les llamen por otros nombres. Naturalmente, con su nombre nuevo se desarrolla una sicología nueva y con la mente nueva, una nueva docilidad. Esto es lo que han hecho al afro. (p. 9)

De las suficiencias íntimas, la resignificación y la revisita de sí: claves para nombrar las africanías en Colombia desde sus dignidades

Las suficiencias íntimas

De los desarrollos histórico-lingüísticos presentados hasta el momento, podemos colegir la necesidad de poner en cuestión y someter a escrutinio cualquier nominación que no surja de los bordes de la autonomía, la científicidad y la dignidad. La propagación masiva y la naturalización de estos lenguajes no han logrado ni borrarán los contextos específicos de emergencia y sus influjos en los cuadros psicológicos, políticos, económicos, sociales y ambientales de los pueblos en las Américas, particularmente en Colombia. En efecto, el conocimiento de la historicidad los etnónimos relativos a las poblaciones de ascendencia africana, hijos e hijas de los sobrevivientes de un crimen de lesa humanidad, que hasta el momento solo Francia ha reconocido como tal, ha permitido desnudar los meandros del poder colonizador, esclavista y sus herederos en las ¿poscolonias? Además, nos permite profundizar en las lógicas de la exclusión que edificaron y dan origen a realidades sistemáticas e históricas de las comunidades esclavizadas en el pasado o en las formas contemporáneas. De manera que, aún, la resignificación se entiende como una problematizadora etapa en la construcción de la identidad y el nombrarse. Una conversación crítica entre la suficiencia, la resignificación o el zigzaguo de la sobrevivencia y el re-existir.

Así, con el transcurrir de los tiempos a las comunidades y los pueblos se les fueron imponiendo maneras de nombrarlos.

De este modo, el no asumir estas nominaciones hoy naturalizadas (negro, negra, negrito, mulato, etc.) se pagaba con la sangre. Perder una extremidad, un dedo, ser sometido al escarnio público, ser brutalmente golpeado ante su familia y el público, por cometer el *pecado capital* de resistirse a aceptar un nombre que no era el suyo. Empero, en este campo de disputa tridimensional por el sentido, algunos pueblos lograron mantener formas autonómicas o propias desde las suficiencias que dieron lugar al aislamiento palenquista, por ejemplo, y otros acudieron al zigzaguo en la sobrevivencia. Esto es, asumir en lo público los nombres del esclavista para evitar malos tratos, poner en riesgo sus familias y mantenerse vivos, por un lado, y dar continuidad al legado que imprime la lengua africana en la intimidad, por el otro, generalmente diluida con el pasar de los años. En otros casos, la recreación del universo y la añoranza del destierro que evoca lo íntimo en confluencia con las im/posibilidades que ofrecía el nuevo territorio fue la potencia para re-existir.

En la actualidad, encontramos resignificaciones y nuevas formas emergentes que avanzan en la medida en que las comunidades y pueblos adquieren o desarrollan nuevas capacidades desde el acceso a la educación. En este contexto, la revisita de sí, la *Sankofa*, que desarrollan afroamericanos, africanos, afroasiáticos y afroeuropéos fundamentalmente, de forma autonómica, poliléctica y transcontinental, ha llevado a impulsar nuevos sentidos, expresiones, vocablos y nominaciones: persona negra, lo negro es hermoso, cimarrones, comunidades negras, afrocolombianos, afrocolombiana, afroamericano, africano americano, afrodescendiente, afrodiaspóricos, palenqueros, raizales, etc.; cada uno con connotaciones particulares.

Aunque no se trata de imponer uno u otro etnónimo, dado que los procesos identitarios individuales y colectivos se van reconfigurando en la medida en que las personas, las comunidades y los pueblos se repiensen y se reelaboran autóno-



Fotografía Programa Inclusión Para la Paz

mamente o en ejercicios dialécticos y polilécticos con otros, sí es necesario dinamizar formas de nombrar que profundicen más en la alfabetización nacional sobre la presencia africana en la tierra, las Américas y en Colombia desde la cientificidad y en larga duración. Lo anterior es una manera de comenzar a forjar nuevos relacionamientos al margen del racismo, la discriminación racial, los prejuicios, odios y estereotipos raciales.

De ahí que cualquier ruta o estrategia que se pretenda ser efectiva y adecuada, que apueste por la implementación de un lenguaje incluyente y respetuoso, asociado a los pueblos de ascendencia africana en Colombia, en América y en la tierra, deben responder al campo tridimensional de disputa por el significado y el significante.

Con las olas de la autonomía, es decir, más allá de la inclusión o el respeto, los etnónimos deben ser entendidos desde

la memoria histórica (historicidad del sujeto), el autoconocimiento, la resignificación, creatividad y luego, en el marco de “dialogicidades”, construir la emancipación desde el discurso. Este último es estructurante de realidades. Es necesario anotar que pensar en una *nueva psicología* o *una nueva humanidad* (Fanon, 2011, p. 452) no responde solo a las comunidades de ascendencia africana en Colombia, sino también a todo *sujeto colonial* (Fanon, 2011), valga decir, imaginado; esto es blanco, indígena, mestizo, gitano, negro. Así, el sujeto colonial colonizador incorpora la “legitimidad” de su supremacía racial para limitar al sujeto colonizado y el sujeto colonial colonizado internaliza el racismo. En el caso primero, han de emerger manifestaciones de odio racial y violencia colonizadora y en el caso segundo, han de asumirse “límites y comenzar a limitarse a sí mismo” (James *et al.*, citados en Murray, 2017, p. 62). “El racismo internalizado puede expresarse a través de la tristeza, impotencia, falta de confianza e ira” (Murray, 2017, p. 62). ¿Renunciará la persona mestiza heredera del poder colonial a su privilegio histórico de nombrar a los indígenas y afroamericanos? ¿Qué implicaciones tendrían estas renunciaciones? ¿Cuáles son las repercusiones psicológicas, políticas, culturales, económicas, ambientales y sociales del hecho de que el sujeto racializado pueda nombrarse? ¿Qué efectos tiene este posicionamiento en el establecimiento de nuevas relaciones de poder? ¿Cómo se canalizan los impactos psicológicos del racismo colonial y las continuidades en sistemas llamados democráticos? ¿Cómo deconstruir los imaginarios del sujeto colonial colonizador? ¿Se hará este cargo de sus racismos, imaginarios y violencias (neo)coloniales?

La capacidad del sujeto para narrarse, nombrarse y situarse obedece a características propias de su humanidad e historicidad. “Mi conciencia negra no se concibe como una falta. Ella es” (Fanon, 2011, p. 172). De este modo, las disposiciones creativas e imaginativas de las africanías desarraigadas o *desombligadas* fundan las claves para establecer relaciones en horizontalidad entre las culturas, las identidades, los len-

guajes, los pueblos y las comunidades que constituyen la nacionalidad colombiana. Asimismo, el engrandecimiento al que debe llevar el hecho de nombrar, como sostiene el antropólogo chocoano Rafael Pereachalá Alumá (2004), pasa por la revisita de sí, que no es otra cosa que el proceso de auto/reconocimiento a partir de una memoria histórica de las africanías o historicidad de las africanías en la larga duración. En este orden de ideas, el etnónimo debe obedecer a las *suficiencias íntimas*, las cuales se definen como:

Cúmulos de experiencias y valores siempre emancipatorios; reservorio de construcciones mentales operativas, producto de las relaciones sociales establecidas por un grupo a través de su historia, que se concretan en elaboraciones y formas de gestión efectivas, verbalizadas condensadamente en ocasiones, siendo orientaciones de su sociabilidad y su vida. Son suficiencias en la medida en que no parten de las carencias, sino que insisten ante todo en un punto de partida positivo, vivificante para el individuo y su comunidad, no propiamente en una actitud permanentemente reactiva frente a los otros. (Arboleda Quiñónez, 2011, p. 11)

Por consiguiente, desde el marco de las *suficiencias de la autonomía* o *el ejercicio del ser*, abusando de la teoría del historiador Santiago Arboleda Quiñónez, el reconocimiento y, en este marco, las formas de nombrar al *otrorado* deben recuperar "orientaciones mentales, claves epistémicas y prácticas sociales, no necesariamente reactivas, que *desplieguen estas comunidades y pueblos* concretando y afirmando su existencia *en victoria, en dignidad*" (Arboleda Quiñónez, 2011, p. 11; cursivas del autor). "La situación colonial, por su propia

fatalidad interior, llama la revuelta" (Memmi, 1985, p. 143). En este sentido, se estima que la imposición discursiva racializada no solo llama a la disputa por signo, significante y significado, sino también a la recreación autónoma de los pueblos de las Áfricas central, norte y occidente. Es en este contexto de tensiones donde emergen las suficiencias lingüísticas, las resignificaciones y las revisitas de sí.

Puesto que fue el hacer lo imposible que hizo grande a los afros y a África por cientos de siglos, será solo a través de la recaptura y la recreación de nuevos valores por parte del hombre afro que se liberarán sus mentes y, por lo tanto regresarán a sus templos de Etiopía y de Egipto y leerán los recordatorios antiguos que enfáticamente le declaran a él y a todo el mundo estas palabras proféticas: Conócete a ti mismo [...] El hombre afro (africanos indígenas y sus descendientes) tiene que volver a escribir sobre sí mismo, sus culturas y su continente [...] cuando la historia de un hombre está escrita por la religión del amo o por filosofía económica, está siempre distorsionada para el beneficio de la relación amo-esclavizado [...] la historia de tal unión es de muy larga duración, muchos de los capturados comienzan a aceptar sus estatus de inferioridad. Ellos, por consiguiente, permiten que se les llamen por otros nombres. Naturalmente, con su nombre nuevo se desarrolla una psicología nueva y con la mente nueva, una nueva docilidad. Esto es lo que han hecho al afro. (Ben-Jochannan-Matta, 2004, p. 9)

La resignificación: entre el ejercer el ser, la asimilación colonial y el ser de otro modo en América

Es axiomático que, si nosotras mismas no nos definimos a nosotras mismas, seremos definidas por otros —para su uso y en nuestro detrimento.

(Lorde, citado en Hill Collins, 2012, p. 123)

Para profundizar en este debate sería apenas necesario precisar o acercarse a identificar el contexto histórico concreto en el que el sujeto africano y su ascendencia bajo el régimen de colonización comienza a nombrarse a sí mismo como negro, negra, mulata, etc., el cual me temo que trasciende las disputas políticas del siglo XX, con las que hemos conocido de movimientos en Estados Unidos (Valencia Angulo, 2019), Suráfrica y Brasil y, por supuesto, las perspectivas filosóficas que acompañan esta enunciación.

También, este debate puede seguirse ampliando en la medida en que pasa por diferentes familias lingüísticas, idiomas y culturas del mundo: emberá chamí, wounaan, kuna, aymara, wayúu, yuto-aztecas, haoussa, peul, miene, monokoutouba, catalán, lingala, sango, baoule, alemán, ruso, chico-mandarín, árabe, créole, nouschi, dioula, wolof, francés, entre otras, como lo sugiere Victorien Lavou Zoungbo, docente catedrático de la Universidad de Perpignan Via Domitia, estudioso de las Américas negras del Caribe y el Sur. Lo rastreado hasta el momento da cuenta en mayor medida de las formas de nombrar concebidas por el esclavizador occidental, en el marco de su mundo estrechamente oposicional bidimensional creado: blanco y negro, hombre y mujer, pobres y ricos, superioridad e inferioridad, bueno y malo, puro e impuro, celestial y demoníaco, etc. Este binarismo jamás lograría explicar la complejidad de la humanidad y la existencia.

De este modo, encontramos que hemos avanzado en la problematización de la creación de este etnónimo, y por un efecto colonial epistemológico hemos desplazado a un tercer plano la fuerza o la potencia que implicaría concebir lo negro desde esos comienzos cuando él o la esclavizada lo asume. Esta y otras nociones y discursos sobre las comunidades y pueblos de ascendencia africana de Colombia tendrían que ser sometidos a la duda, la revisita. Ir tras esos sentidos y aguas profundas nos acercaría a nuevas miradas que la resignificación supone en las sociedades americanas, europeas, africanas y asiáticas precoloniales, coloniales y poscoloniales.

Sin embargo, nos atrevemos a plantear que la resignificación se mueve entre aguas de lo que nombramos desde las suficiencias íntimas, el ejercicio del ser, la asimilación colonial y la idea de un ser de otro modo en América. Puestas en escenas propias del escenario de la esclavización como institución en medio de disputas por la libertad y la autonomía, donde la resistencia y la suficiencia tenían un gran valor al igual que las adaptaciones y re-existencias, pues no siempre se logran ejercicios plenos de disposiciones autonómicas en cercos sistemáticos de orden universal que tienen en sus manos diversas poderosas tecnologías y tentáculos para establecer la *necropolítica*.



Fotografía Yesenia Martínez, Programa Inclusión Para la Paz

El derecho soberano de matar no está sometido a ninguna regla en las colonias. El soberano puede matar en cualquier momento, de todas las maneras. La guerra colonial no está sometida a reglas legales e institucionales, no es una actividad legalmente codificada. El terror colonial se entremezcla más bien incesantemente con un imaginario colonialista de tierras salvajes y de muerte, y con ficciones que crean la ilusión de lo real. La paz no constituye necesariamente la consecuencia natural de una guerra colonial. De hecho, la distinción entre guerra y paz no resulta pertinente. Las guerras coloniales se conciben como la expresión de una hostilidad absoluta, que coloca al conquistador frente a un enemigo absoluto. Y todas las manifestaciones de guerra y de hostilidad convertidas en marginales por el imaginario legal europeo encuentran en las colonias un lugar para emerger de nuevo (Mbembe, 2011, pp. 40-41).

La violencia colonial poco a poco fue trastocando el espíritu de la persona esclavizada que, respondiendo a las condiciones creadas para él o ella, tenía que buscar las formas de mantenerse viva. La adaptación, asimilación o acomodación son, en este sentido, otras capacidades desarrolladas para la supervivencia. Con el pasar del tiempo, según algunas novelas históricas como *Raíces*, las y los esclavizados comenzaron a responder por los nombres establecidos por los esclavistas. En algunos casos, se adoptó el *blanqueamiento* por el mecanismo de representación mental enajenatorio (Pereachalá Alumá, 2004, p. 151), con lo que se incorporaría un *modus vivendus*, un lugar. Tanto en la espiritualidad como en las formas de organización de la vida cotidiana y la nominación, se fueron

dando procesos de sincretismo y recreación adaptativa, que facilitó la trascendencia de una gama amplia de valores, prácticas, ciencias y lenguajes hasta nuestros días potencializando la capacidad de memoria y narración consolidadas en la oralidad y en la literatura oral. De manera que las nominaciones de la subalternización se atendían, pero a la vez se articulaba una *potencia reinventiva*, una suficiencia en la intimidad, que mantenía la vida durante mucho tiempo de espera por la libertad a través del palenquerismo, la compra de la libertad o *autoliberaciones* (Arcos Rivas, 2014, p. 44) y la creación de medianas condiciones para las familias, que constituirían arraigos en las Américas.

La resignificación pasa por un momento de radicalización y asimilación colonial ante los padecimientos en las sociedades coloniales. En las búsquedas por el ejercicio del ser de los y las africanos emprendieron procesos de formación y agenciamiento político que posicionara la africanía en victoria y dignidad. La contestación desde la radicalización produciría algunos frutos, en el sentido de elevar el espíritu y la estima de la persona africana y afroamericana trastocada por la violencia colonial. Por otro lado, la asimilación colonial, la cual pudiera representarse como el "buen negro" o "el negro de casa", quien accedía a algunas migajas de sus esclavócratas, jugó un rol en la adopción de esta nominación; claro está, con marcadas diferencias en lo público. En lo íntimo tendría que cuestionarse por el *no-lugar* en el que le imponían.

Entonces, los frutos de la radicalización serían objetivados en grandes movimientos y tejidos literarios y artísticos con conciencia política en las Américas y el mundo en el siglo XX. Según lo registrado, la negritud estadounidense constituiría una de las primeras semillas de este movimiento que va a controvertir la idea de lo bello, anclado en la racialización (Murray, 2017, p. 60) y, por tanto, revisitar y darle contenido propio al asumir la *negritud*. Se generaría toda una revolución de la estética eurocéntrica, racista y colonialista superpuesta pro-

tagonizada por diferentes movimientos artísticos, filosóficos y políticos. En este orden de ideas, se configura entre 1918 y 1937 el movimiento artístico y literario The Harlem Renaissance, “el cual contribuyó de manera sustancial en la reconstrucción de la descendencia africana a través de la valoración de las tradiciones orales de las culturas afroamericanas” (Caicedo Ortiz, 2013, p. 125).

Entre los años 20 y 30, en esta misma perspectiva estética, emergieron la Negritudes y el New Negro (Nuevo Negro). Estos movimientos

[...] son los más prominentes e históricamente influyentes [...] En un proceso que cristalizó en los años 1920 y 1930, figuras como Aimé y Suzanne Césaire, W.E.B Du Bois, Zora Neale Hurston y Alain Locke, utilizando el arte y el criticismo para promover nuevos enfoques para la identidad, la política y la cultura negra. (Taylor, 2010, p. 7)



Fotografía Programa Inclusión Para la Paz

Luego, en los años cincuenta, surgió el movimiento Black Is Beautiful (Lo Negro es Hermoso) en el seno de la Nación del Islam. En los años sesenta, esta reinvencción estética se hizo popular y se desplegó en todo Estados Unidos de América, y se configuró como el Black Power Movement, quienes posteriormente articularían a lo que se reconoce como The Civil Rights Movement:

Una coalición transgeneracional que incluía a los jóvenes miembros del Black Power Movement (Movimiento del Poder Negro) (también conocido como Black Liberation Movement (Movimiento para la Liberación del Negro), [el cual] buscaba desafiar no solo el racismo sino también el colorismo, los cuales eran consecuencia del colonialismo europeo, la esclavitud y las prestigiadas jerarquías que eran prevalentes en las comunidades negras y no negras. (Jha, 2015, p. 32)

La Negritud es un movimiento histórico transnacional panafricano que, al decir de Césaire, se inicia en Estados Unidos de América y alimenta el continente americano, y además desborda hasta las Áfricas y Europa¹⁶. Se da desde la confluencia entre las artes, la espiritualidad, la literatura y el activismo social antirracista. En este contexto, emergen nuevas fuerzas que se resignificarían y alimentarían no solo el Movimiento por los Derechos Civiles, La Negritud, sino que llenarían de contenido de la negritud desde el feminismo negro. De este modo, desde la orilla, experiencia, de las mujeres negras feministas, protagonistas de la resignificación de los *spirituals*, similares al alabao del Pacífico colombiano empleado en los ritos mortuorios, los movimientos artísticos y literarios de la negritud toman renovados sentidos reivindicativos.

16 Para ampliar esta visión se recomienda leer a Caicedo Ortiz (2013).

Pero a medida que ahondamos en el contacto con nuestra conciencia ancestral y no europea, que ve la vida como una situación que debe experimentarse y con la que hay que interactuar, vamos aprendiendo a valorar nuestros sentimientos y a respetar las fuentes ocultas del poder de donde emana el verdadero conocimiento y, por tanto, la acción duradera. Estoy convencida de que, en nuestros tiempos, las mujeres llevamos dentro la posibilidad de fusionar estas dos perspectivas, tan necesarias ambas para la supervivencia, y de que es en la poesía donde más nos acercamos a esa combinación. Me refiero a la poesía entendida como reveladora destilación de la experiencia y no al estéril juego de palabras que tantas veces, los padres blancos han querido hacer pasar por poesía en un intento de camuflar el desesperado deseo de imaginar sin llegar a discernir. Para las mujeres, la poesía no es un lujo. Es una necesidad vital. Ella define la calidad de la luz bajo la cual formulamos nuestras esperanzas y sueños de supervivencia y cambio, que se plasman primero en palabras, después en ideas y, por fin, en una acción más tangible. La poesía es el instrumento mediante el que nombramos lo que no tiene nombre para convertirlo en objeto del pensamiento. Los más amplios horizontes de nuestras esperanzas y miedos están empedrados con nuestros poemas, labrados en la roca de las experiencias cotidianas. (Lorde, 2003, pp. 14-15)

En el contexto colombiano, fue notable el peso del Movimiento de la Negritud, Poder Negro y Panteras Negras. De ahí que algunos autores y comunidades se nombren como negros, negras y luego persona negra. En el marco de las luchas por los derechos étnicos, territoriales y ambientales de los años 70, 80 y 90 aparecen nuevos sentidos como comunidades negras, particularmente en la Ley 70 de 1993. Un concepto muy apegado a la ruralidad que, si bien constituía gran parte de las comunidades, dejaba por fuera a las comunidades afroandinas y afrourbanas. También, en la literatura afrocolombiana o hecha por afrocolombianos y afrocolombianas pueden ser rastreadas las diferentes perspectivas que, desde la novela, la poesía, el ensayo, el cuento y la lírica de las que se dotó el vocablo negro o negra, retaron la raza, resignificaron lenguajes, y narraron o narran la experiencia de la *gente negra*¹⁷.

La revisita de sí

Entre continuidades y discontinuidades, fronteras y planos transnacionales, las africanías de Colombia y las Américas cada vez profundizan más en el conocimiento de la historicidad milenaria que permea su ser. En la medida en que se logran consolidar redes y plataformas articuladas de *intelectuales orgánicos y académicos* diaspóricos de la africanía, surgen más amplias dimensiones de las descolonizadas narraciones de la presencia africana en las Américas y el mundo. Ese ejercicio de volver sobre las experiencias del pasado para situarse en el presente y proyectarse hacia el futuro, la *Sankofa*, lo reconocemos como la revisita de sí. Volver al lugar.

Los esfuerzos intelectuales-políticos de decenas de hombres y mujeres científicos africanos, afroamericanos y algunos solidarios de otras culturas y etnicidades han permitido rebuscar y husmear en las trayectorias y memorias de las africanías

17 Ver: Ocampo Zamorano y Cuesta Escobar (2010), y Caicedo Ortiz. (2013).

las elaboraciones filosóficas milenarias que intentó destruir Occidente. En este contexto de contrapunteos, contrario a la idea que promueven algunos antropólogos mestizos de la africanía en Colombia, que no afrocolombianos, quienes circunscriben estas búsquedas a los años ochenta y noventa fundamentalmente, emergen nuevas formas de nominación o autoidentificación.

Los movimientos artísticos y literarios de la resignificación pueden considerarse etapas de los procesos de reinención identitaria desde las suficiencias. Con esto no se borra su legado, sino que se reconoce su papel en momentos históricos precisos y también se puede dar cuenta de los avances científicos filosóficos autonómicos de la época. El movimiento *Black Is Beautiful* fue reinventado por intelectuales y académicos. Según el antropólogo chocono Rafael Pereachalá Alumá (2004), en este debate se adujo respeto a *lo negro*:

- (1) Dicha palabra es creada contra nosotros, por nuestros enemigos.
- (2) Cosifica al sujeto africano.
- (3) Nos quita la condición de humanidad.
- (4) Nos desconecta de nuestro territorio ancestral.
- (5) Oculta nuestra historia remota y tapa la felonía reciente del etnocidio y secuestro de millones de personas humanas y el secuestro de sus víctimas.
- (6) El vocablo nos desprecia.
- (7) Es producto de la supremacía europea.
- (8) No consulta nuestras voluntades.
- (9) Nos homogeniza.
- (10) Nos estereotipa.
- (11) El nombre de mis hijos se los da mi familia o yo, con una clara intención de engrandecerlo y atarlo a la historia ancestral. Además, todo nombre debe llevar una condición dignificante (Pereachalá Alumá, 2004, p. 152).

Por consiguiente, en los años posteriores se emprendería una búsqueda de narrativas propias mucho más cercanas a las realidades históricas y a las genealogías africanas. Es falsa la tesis de que los autoetnónimos afroamericano, afrocolombiano o afro sean utilizados o incorporados a partir de los años ochenta y noventa, y menos que sean producto del auspicio de ONG o patrocinado por la cooperación internacional, como la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID), como lo afirma Restrepo (2016) o con la Constitución de 1991, como lo sostiene Díaz Benítez (2004). Contrario a este mal supuesto, la revisita de sí encontró que “en las colonias iberoamericanas, los que alcanzaban la libertad se autoproclamaban ‘africanos’, con el propósito de diferenciarse de los que seguían en cautiverio” (Pereachalá Alumá, 2004, p. 152). Según el mismo autor:

La Etnografía colombiana a tono con la academia liderada por Herkovitz en los Estados Unidos, el antropólogo y sacerdote José Rafael Arboleda, en 1952 se acogió al autoetnónimo: Afroamericano, afrocolombiano, que venía siendo utilizado por científicos cubanos desde hacía cuatro décadas atrás. El sabio cubano Fernando Ortiz, ya en 1906, había publicado literatura con esa categoría, consecuentemente con lo que los músicos desde siglos atrás habían clasificado la música de la gran Antilla: Clásica europea, criolla, cubana y afrocubana. (2004, p. 153)

De manera que la categoría de las *suficiencias íntimas* que responde con mayor grado de dignificación de las africanías de Colombia sería afrocolombiano y afroamericano para el caso continental. Es decir, que responder a los lenguajes no de la inclusión que impone el mundo occidental u occiden-



Fotografía Programa Inclusión Para la Paz

talizado y deja sin agencia la africanidad, sino del reconocimiento sustantivo de la africanía como constitutiva de la americanidad y colombianidad, implica asumir con todo rigor el grito libertario de las y los ancestros. Categóricamente, debe cuestionarse todo intento exógeno político o intelectual que, como en épocas coloniales, procura desde su totalitarismo académico nombrar y totalizar las africanías de Colombia a través de categorías como *Colombias negras* (Restrepo, 2005, 2016). ¿Quién le otorga tal autoridad? ¿Su blanquidad imaginada? ¿La academia? El etnónimo es una tarea de las comunidades y pueblos afrocolombianos exclusivamente.

Una categoría problemática tomó mayor fuerza en las instituciones internacionales, académicas y estatales a partir de la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación

Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia celebrada en Durban en el 2001: afrodescendientes. Al parecer, esta categoría no solo libraría conceptualmente a los y las hijas de la diáspora africana de piel oscura esparcida por todo el mundo, de las carimbas impuestas desde la concepción colonial de lo negro, sino que además se aprestaría para acoger la africanía en algunos casos diluida en las Américas producto del notable mestizaje de sus poblaciones. En otras palabras, se estimó que esta categoría permitiría que personas que tienen la piel clara o características mucho más criollo-mestizas, pero que tuvieren orígenes afro por parte de sus padres o abuelos, pudiesen reconocerse en la africanía.

Sin embargo, este etnónimo presenta diversas problemáticas. Por un lado, fácilmente puede distraer de la discusión cen-

tral sobre el racismo y la discriminación racial que viven las personas africanas, afrocolombianas y afroamericanas, de piel oscura, en sociedades pigmentocratzadas. Una evidencia de ello fue el proceso que se generó en Estados Unidos con el movimiento *One-Drop* (la Gota de sangre) o *Near-white* (Casi-blancos), las personas reconocidas afrodescendientes con piel clara accedieron a derechos con mayor facilidad, cargos de mejor posición o movilidad social, pues los meandros del racismo y la discriminación en las Américas siguen siendo marcados no por una herencia confusa, sino por la negritud de la piel. Por tanto, es importante abrir la compuerta del autorreconocimiento sin perder de foco las implicaciones que esto tiene en sociedades racializadas. Ha sido evidente que el ascenso social por el peso sistemático del racismo frena más a una mujer de *piel oscura* y con cabello “chontudo” o “quieto”. Un movimiento estético y filosófico de mujeres que cada día crece en Colombia.

Otra de las problemáticas que enfrenta este vocablo es su confusión a la luz de las ciencias. Según los hallazgos arqueológicos, paleoantropológicos y genéticos más recientes, el *Homo Sapiens Sapiens* es originario de Tanzania, de las mediaciones de la garganta de Olduvay, África del sur. Esto implicaría, hasta el momento, que toda la humanidad es afrodescendiente. Una complejidad para las luchas antirracistas. Al mismo tiempo, puede ser un escudero perfecto para que las instituciones y sociedades no comprendan las afectaciones que impuso la raza a un color piel que destruye la psicología de nuestros niños y niñas en la escuela (Mena García, 2006; Puertas Romo, 2010; Castillo, 2011, 2016). Unas estéticas y filosofías que siguen siendo grandes ausentes en los textos escolares y en los discursos profesoriales en el sistema educativo. Unas estéticas que coinciden con los más altos niveles de empobrecimiento multidimensional y explotación (Mosquera, 2007) y el recrudecimiento del conflicto armado en el país.

Las y los *raizales*, *isleños* y *afro-raizales*

La identidad raizal es una de las nuevas emergencias identitarias de la autonomía a la que lleva la revisita de sí y la concienciación. Así, el reconocimiento de la historicidad lleva al sujeto individual o colectivo a posicionarse con soberanía sobre un territorio y en las relaciones de poder con los otros y las otras. El raizal, también sujeto de la racialización (Valencia Peña, 2008, p. 58), producto de la presión y destierro que iniciaron a ejercer comunidades continentales y extranjeras con las crisis económicas, en primera medida y ante las medidas adoptadas por el Gobierno de Rojas Pinilla en 1953, tendría que emprender una lucha territorial y cultural particular¹⁸. Así, “a principios de los años 80, ya se comenzaba a visualizar la complicada situación de desplazamiento de la población nativa raizal, sobre todo de la vida política y cultural de las islas” (Torres, 2010, p. 134).

Esta situación de *desobligamiento in situ* y el *desobligamiento* se movían entre las aguas y arenas del buen funcionamiento del puerto libre y el narcotráfico, y, con ello, un aparente estado de bienestar que se ofrecía y que a través de nuevas construcciones llamaba la atención de foráneos. Este sistema ya había articulado órdenes de dominación y subalternización que postraban en las peores condiciones de vida a las gentes nativas de la Isla, las y los raizales, pues estos, coincidental y paradójicamente, constituían la clase más empobrecida. Solo unos pocos lograban hacer parte de la forma de vida que ahora se articulaba con el modelo importado por extranjeros y continentales mestizos del Caribe continental, de Bogotá o de Antioquia. Este panorama llevó a que se configurara un movimiento que no solo visibilizó esta problemática,

18 Es necesario ampliar los espacios de diálogos entre las comunidades afrocolombianas en su diversidad desde las experiencias de lucha por el territorio.

sino que además tomó cartas en el asunto para ejercer el ser y la soberanía. No podían encontrarse como extranjeros en la vida pública del Archipiélago del cual son nativos.

Estas luchas van a tener una presencia raizal con alcance nacional en la Constitución Política de 1991, en la cual, a partir de su declaración como nación pluriétnica, multicultural y plurilingüe, se abre camino para consolidar los derechos por los que desde antaño se movilizaban (Valencia Peña, 2008). En este marco surge la identidad raizal: entre las olas de la identidad y el entierro del ombligo en el territorio. Con una gran potencia desde lo lingüístico: el creole sanandresano y el inglés. De manera que el etnónimo es una categoría de posicionamiento político de la soberanía de los pueblos. Cada nominación iría dando mayor peso a las comprensiones sobre las pluralidades de los pueblos y comunidades afrocolombianas que, en la Ley 70 de 1993 y en diversos círculos académicos, como ya se ha planteado, habían excluido estas particularidades identitarias que históricamente se configuraron por fuera de la región del Pacífico.

Palenquero o palenquera: emblema de la suficiencia afrocolombiana

Terminar por un comienzo. El etnónimo palenquero o palenquera constituye un emblema de las suficiencias de la afrocolombianidad y la afroamericanidad. La tradición libertaria que este representa para Colombia y América, guardando las proporciones, puede dialogar del espíritu de los africanos y africanas que fundaron la primera nación independiente y libre de América: Haití. De esta manera, la impronta este etnónimo será sinónimo de las filosofías de la libertad, rebeldía, revolución, autonomía y poderazgo¹⁹. Bajo los liderazgos de

Benkos Biohó y Wiwa, las y los africanos y sus ascendencias lograron consolidar el palenque con mayor trascendencia política, militar, cultural, económica y social de Colombia. En el actual San Basilio de Palenque, municipio de Mahates, en el departamento de Bolívar, se dieron grandes luchas por la libertad contra la Corona española, que pretendía sumirles en la servidumbre de forma perenne. El ejercicio del ser les permitió no solo resguardarse de la esclavización, sino también consolidar la mayor fortaleza cultural de la africanía en Colombia, evidenciada en sus rasgos fenotípicos, costumbres, prácticas productivas, músicas, formas de organización, espiritualidad, *lumbalú*, lengua, filosofías, gastronomías, ciencia medicinal, entre otros.



Fotografía Programa Inclusión Para la Paz

19 Palabra acuñada por el intelectual afrocolombiano Arleison Arcos Rivas.



Fotografía Programa Inclusión Para la Paz

El etnónimo palenquero o palenquera responde, entonces, a esta trayectoria libertaria de larga duración y a la condensación de sus filosofías a través de la lengua nombrada igualmente. Como lo mencionábamos al iniciar este escrito, es en la lengua donde se da forma a las filosofías de los pueblos, comunidades y naciones. En efecto, lo que se encuentra por fuera de los alcances del lenguaje resulta innombrable, casi inexistente o con poca vida en el ser cotidiano individual y colectivo.

La lengua palenquera²⁰ es la representación de por lo menos tres suficiencias: el ejercicio del ser desde el lenguaje, la recreatividad desde los universos plurales africanos que forzosamente coinciden con las tratas, colonizaciones y esclavizaciones y, por último, una apropiación creativa, rebelde y adaptativa al incorporar vocablos españoles, africanizándolos. Con la base del castellano, se recrearían acentos y voces del bantú, carabalí, kikongo, kimbundu, mina. “La identidad cultural palenquera tiene un referente importante en las formas organizativas construidas por los ancestros africanos en su resistencia por el restablecimiento de su ser negado sistemáticamente por la esclavización a través de una serie de mecanismos de decul-

turación” (Hernández, 2014, p. 95). Tal vez, si colectivamente se nos quiere nombrar con dignidad, palenquero y palenquera serían formas apropiadas, pues estas recogen las *suficiencias íntimas* de la afrocolombianidad. Por supuesto, esto no solo implica un cambio de vocablo, ya que el sistema racista no se disuelve con cambios de términos únicamente, sería esencializar la discusión antirracista; sino, además, el contenido que se le da a este desde el relacionamiento del Estado, las instituciones internacionales y las personas desde su particularidad.

Algunas propuestas

En primer lugar, es necesario que los mandatarios se comprometan con el reconocimiento de la trata y la esclavización como crimen contra la humanidad, como lo ha hecho Francia. Asimismo, que abran espacios concertados con la comunidad afro donde se dirijan a las comunidades del territorio nacional, regional y local. Por ejemplo, el presidente podría generar al año algunas alocuciones dedicadas solo al tema de las comunidades afrocolombianas en perspectiva de dignificación, rendición de cuentas y reconocimientos.

20 Ver: Cásseres Estrada (2010).

En segundo lugar, la educación constituye una piedra angular en la transformación de los lenguajes racistas de la cotidianidad colombiana. Esto implica la implementación ya tardía de la etnoeducación y la cátedra de Estudios Afrocolombianos en todo el sistema educativo colombiano, desde el nivel pre-jardín hasta la educación posdoctoral.

Adicionalmente, es necesario formar a los periodistas y comunicadores sociales en lenguajes y formas de representación dignificantes y respetuosos de la africanía. Luego, comprometer a los medios de comunicación para que emprendan en la cotidianidad campañas etnoeducativas que permitan que las y los colombianos conozcan las culturas afrocolombianas. También es necesaria una revisión de los textos escolares, los juguetes y las imágenes que decoran los jardines infantiles para que den lugar con dignificación a las poblaciones afrocolombianas y a todos sus acervos históricos. Además, es importante la formación de maestros y maestras, y familias en torno

al antirracismo desde la pedagogía y la educación, y el fortalecimiento de las perspectivas étnicas en las universidades.

Se debe comprometer al sector privado del mundo del espectáculo, de la comunicación, de la imagen y de la moda para que promuevan talentos y representaciones estéticas de las africanías de Colombia. Asimismo, hacer seguimiento a las prácticas de racismo en el sector privado y al cumplimiento de la Ley Antidiscriminación. En este sentido, hay que fortalecer los observatorios de racismo y discriminación racial en el país. También resulta imperioso el compromiso con las publicidades en sistemas públicos y espacios que acojan la africanía y sus diversidades como parte constitutiva del país.

El nombrar está vinculado a la disponibilidad de información respecto a las comunidades y pueblos afrocolombianos. De esta manera, es importante construir y dotar centros de la cultura afrocolombiana con fortalecidos centros de documentación.

Glosario

Etnia: se identifica como étnica a una colectividad que comparte rasgos socioculturales y lingüísticos, una historia común, prácticas económicas, tradiciones alimenticias, espiritualidades, tradiciones artísticas (musicales, dancísticas, escénicas, pinturas, etc.).

Etnónimo: la manera como se nombra a un grupo humano o comunidad que constituye una etnia.

Palenque: fortaleza territorial, militar, organizacional, política y económica consolidada por las y los africanos y sus ascendencias que huían de la esclavización en la cual vivían en libertad y recreaban todas sus tradiciones milenarias.

Palenquero/a: se le llama palenquero o palenquera a las personas originarias de San Basilio de Palenque y a la lengua que se habla en este territorio. Fue el primer pueblo libre de América.

Lumbalú: rito espiritual mortuorio que se practica en San Basilio de Palenque para despedir a los difuntos. Una práctica similar al velorio con alabaos o gualíes que se realiza en la región del Pacífico.

Suficiencia: la capacidad desarrollada por una persona o un colectivo en términos culturales, organizacionales, po-

líticos, intelectuales, militares, artísticas, económicas, psíquicas y sociales para mantener sus filosofías vivas y configurar libertades de largo aliento.

Desombligar: en la tradición de la región del Pacífico cuando nace el niño o la niña se le corta el ombligo y este se entierra como símbolo de arraigamiento y de pertenencia a un territorio. Asimismo, se alimenta el ombligo con lo que bien se desea en términos positivos para el o la renaciente. En este contexto tomamos toda esta significación para significar el dolor y la carga simbólica que implica el desarraigo o el ser desplazado forzadamente del territorio. Y ombligar en el sentido de generar enraizamiento con el acervo identitario.

Poliléctica: este concepto trata de desarrollar la idea de desbordar la bidimensionalidad y caminar hacia la com-

plementariedad y la existencia de múltiples miradas en torno a un mismo tema, sujeto y objeto. El universo y la humanidad no pueden ser explicadas por la relación bidimensional de extremos opuestos elaboradas por la colonia, por ejemplo: blanco como opuesto del negro, el hombre como opuesto a la mujer, entre otros.

Presencia africana: la presencia africana denota las elaboraciones políticas, tecnológicas, científicas, culturales, económicas, sociales y lingüísticas que a lo largo de la historia África y sus ascendencias han legado al mundo.

Sankofa: se entiende como el proceso de reconocimiento de la trayectoria pasada de las y los ancestros, sus aciertos y desaciertos, para tomar posición en el presente, sin cometer los mismos errores del pasado y podernos proyectar mejor hacia el futuro.

Bibliografía

Almarío García, O. (2015). Castas en acción y pueblos en vilo. La incómoda presencia de los "Otros" para realistas y criollos durante los primeros años de la independencia neogranadina. En M. E. Chaves Maldonado (Ed.), *Los "otros" de las independencias, los "otros" de la nación. Participación de la población afrodescendiente e indígena en las independencias del Nuevo Reino de Granada, Chile y Haití* (pp. 185-213). Medellín: Universidad Nacional de Colombia.

Arboleda Quiñónez, S. (2011). *Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del*

pensamiento afrocolombiano. (Tesis de doctorado). Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador.

Arcos Rivas, A. (2016). *Imagoloquía: ¿qué lugar ocupa la imagen en la producción del discurso político?* Recuperado de <http://cuestionespedagogicas.blogspot.com/2011/02/imagoloquia-que-lugar-ocupa-la-imagen.html>

Arcos Rivas, A. (s. f). *Materialidad, imagoloquía y maquinación de un cuerpo esclavizado*. [Inédito].

- Arcos Rivas, A. (2014). *Ser como ellos. Esclavización, cimarronaje y republicanismo en el siglo XIX en Colombia*. Medellín: Colectivo de Investigaciones Afrocolombianas (CIA).
- Ben-Jochannan-Matta, A. A. (2004). *El Hombre Negro del Río Nilo y su Familia*. (Trad. G. Falú). Nueva York: Falú Foundation Edition.
- Bernard, C. (2004). Alonso de Sandoval y la construcción de las "naciones africanas" del Nuevo Mundo. En V. Lavou Zoungbo y M. Viveros Vigoya (Eds.), *Mots pour Nègres. Maux de Noir (e) s. Enjeux socio-symboliques de la nomination des Noir (e) s en Amérique Latine* (pp. 37-59). Perpignan: Presses Universitaires de Perpignan.
- Butler, J. (2004). *Le pouvoir des mots. Discours de haine et politique du performatif. Traducida del inglés por Charlotte Nordmann*. Paris: Éditions Amsterdam.
- Caicedo Ortiz, J. A. (2013). *A mano alzada... Memoria escrita de la diáspora intelectual afrocolombiana*. Popayán: Sentipensar Editores.
- Camargo González, M. (2011). Las comunidades afro frente al racismo en Colombia. *Encuentros*, 9(2), 51-60.
- Cásseres Estrada, S. (2010). *Diccionario de lengua Afro-palenquera - español* (2^{da} Ed.). Cartagena de Indias: Ediciones Pluma de Mompox S.A.
- Castillo, E. (2011). "La letra con raza, entra". Racismo, textos escolares y escritura pedagógica afrocolombiana. *Pedagogía y Saberes*, (34), 61-73.
- Castillo, E. (2016). El racismo del lápiz "color piel". *Afrofeminas*. Recuperado de <https://afrofeminas.com/2015/06/16/el-racismo-del-lapiz-color-piel/>
- Césaire, A. (1955). *Discours sur le colonialisme*. Paris: Présence Africaine.
- Cunin, E. (2002). Asimilación, multiculturalismo y mestizaje: formas y transformaciones de la relación con el otro en Cartagena. En C. Mosquera, M. Pardo y Odile, H. (Eds.), *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias. 150 años de abolición de la esclavitud en Colombia* (pp. 279-294). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
- Odile, H. (2003). *Identidades a flor de piel. Lo "negro" entre apariencias y pertenencias: categorías raciales y mestizaje en Cartagena (Colombia)*. Bogotá: Afro Editores e Impresores Ltda.
- Díaz Benítez, M. E. (2004). La invención de la cultura: el caso afro-colombiano. En V. Lavou Zoungbo y M. Viveros Vigoya (Eds.), *Mots pour Nègres Maux de Noir(es)s. Enjeux socio-symboliques de la nomination des Noir(e)s en Amérique Latine* (pp. 119-143). Perpignan: Presses Universitaires de Perpignan.
- Diop, Ch. A. (1954-1979). *Nations nègres et culture. De l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique Noire d'aujourd'hui*. Paris, Dakar: Présence Africaine.
- Davis, Á. (2005). *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal.
- Fanon, F. (2007). *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, F. (2011). *Frantz Fanon Oeuvres: Peau noire, masques blancs; L'an V de la révolution algérienne; Les damnés de la terre; Pour la révolution africaine*. Paris: La Découverte.

- Guerra, Y. y Acuña, H. (2015). Eugenesia como estrategia bio política en el mejoramiento de la raza en Colombia. *Económicas CUC*, 36(5), 67-77.
- Guha, R. (2003). *History at the Limit of World History*. Columbia: Columbia University Press.
- Gómez, L. (1928). *Interrogantes sobre el progreso en Colombia*. Bogotá: Editorial Minerva.
- González Sevillano, P. H. (2002). *Marginalidad y exclusión en el Pacífico colombiano. Una visión histórica*. Santiago de Cali: Editorial USC, Tecno Press.
- Haley, A. (1978). *Raíces*. (Trad. R. Costa Picazo). Buenos Aires: Emecé Editores.
- Hernández, R. (2014). Identidad cultural palenquera, movimiento social afrocolombiano y democracia. *Reflexión Política*, 16(31), 94-113.
- Hills Collins, P. (2012). Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro. En M. Jabardo (Ed.), *Feminismos negros. Una antología* (pp. 99-134). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Jabardo, M. (2012). *Feminismos negros. Una antología*. Madrid: Mercedes Jabardo y Traficantes de Sueños.
- James, G. (2001). *El legado robado*. (Trad. G. Falú). Nueva York: Falú Foundation.
- Jha, M. (2015). *The global beauty industry: Colorism, racism, and the national body*. Londres: Routledge.
- Lamus Navarrete, D. (2014). "Aquí no hay negros": develando la presencia de población afrodescendiente en Santander, Colombia. *Reflexión Política*, 16(31), 114-131.
- Lavou Zoungbo, V. y Viveros Vigoya, M. (Eds.) (2004). *Mots pour Nègres Maux de Noir(es)s. Enjeux socio-symboliques de la nomination des Noir(es)s en Amérique Latine*. Perpignan: Presses Universitaires de Perpignan.
- Lavou Zoungbo, V. (2004). Et la traite créa le nègre: "nombrar es crear...monstruos". En V. Lavou Zoungbo y M. Viveros Vigoya (Eds.), *Mots pour Nègres Maux de Noir(es)s. Enjeux socio-symboliques de la nomination des Noir(es)s en Amérique Latine* (pp. 61-77). Perpignan: Presses Universitaires de Perpignan.
- Lefebre, S. (2004). Los rarotongas o mil maneras de nombrar al negro en la Costa Chica de México. En V. Lavou Zoungbo y M. Viveros Vigoya (Eds.), *Mots pour Nègres. Maux de Noir (e) s. Enjeux socio-symboliques de la nomination des Noir (e) s en Amérique Latine* (pp. 369-378). Perpignan: Presses universitaires de Perpignan.
- Lorde, A. (2003). *La hermana, la extranjera*. Madrid: Ediciones Horas y Horas.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez y N. Maldonado-Torres. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-167). Bogotá: Siglo del hombre, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Martínez Martín, A. F. (2017). Trópico y raza. Miguel Jiménez López y la inmigración japonesa en Colombia, 1920-1929. *Historia y Sociedad*, (32), 103-138.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica, seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*. (Trad. E. Falomir Archambault). Santa Cruz de Tenerife: Editorial Melusina.

- Mena García, M. I. (2006). La historia de las personas afrocolombianas a partir de las ilustraciones contenidas en los textos de Ciencias Sociales para la Educación Básica. *Revista Enunciación*, 11(1), 46-58.
- Mena García, M. I. (2009). La ilustración de las personas afrocolombianas en los textos escolares para enseñar historia. *Historia Caribe*, 5(15), 105-122.
- Meneses Copete, Y. A. (2015). *Afrodescendencia, representaciones sociales y formación de maestros: contestación y acomodación*. Medellín: Colectivo de Investigaciones Afrocolombianas (CIA).
- Meneses Copete, Y. A., Lozano Mena, Á. E. y Minotta Valencia, C. (2019). La potencia y el lenguaje: releer el Pacífico colombiano. *Revista de Estudios del Pacífico*. [en prensa].
- Memmi, A. (1985). *Portrait du colonisé. Portrait du colonisateur*. París Éditions Gallimard.
- Miano, L. (2017). *De quoi Afrique est-t-il le nom?* En A. Mbembe y F. Sarr. (Eds.), *Les Ateliers de la pensée. Écrire l'Afrique-Monde*. Dakar: Normandie Roto Impression S.A.S
- Morrison, T. (1999). *The bluest eye*. Londres: Vintage.
- Mosquera Rentería, J. E. (1999). *Aportes del negro a la sociedad colombiana*. Medellín: Ediciones Licher.
- Mosquera Mosquera, J. de D. (2007). *La población afrocolombiana. Realidad, derechos y organización*. Bogotá: Movimiento Nacional Cimarrón.
- Mosquera, S. A. (2017). *La trata negrera y la esclavización: una perspectiva histórico-psicológica*. Bogotá: Epidama Ediciones Ltda.
- Mosquera Rosero-Labbé, C. y León Díaz, R. E. (2015). Entre la negación del racismo institucional y la etnización de la diversidad étnico-racial negra en programas de combate a la pobreza. *Trabajo Social*, (17), 47-59.
- Murray, C. (2017). Altered Beauty African-Caribbean women decolonizing racialized aesthetics in Toronto, Canada. *Revue YOUR Review*, (2), 57-67.
- Ocampo Zamorano, A. y Cuesta Escobar, G. (Comps.). (2010). *Antología de mujeres poetas afrocolombianas*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Pereachalá Amulá, R. (2004). La cuestión del autoetnónimo. En V. Lavou y M. Viveros (Eds.), *Mots pour nègres Maux de Noir(e)s. Enjeux socio-symboliques de la nomination des Noir(e)s en Amérique Latine* (pp. 145-158). París: Crilaup.
- Pereachalá Amulá, R. (2007). "De la ideología racista". *Comisión de Equidad Racial. Documento soporte argumental ponente ley contra discriminación racial en Colombia*. Bogotá.
- Puertas Romo, M. (2010). *Del color de la piel al racismo. Prácticas y representaciones sobre las personas afrodescendientes en el contexto escolar bogotano. Un estudio de caso* (Tesis de maestría). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En S. Castro-Gómez y N. Maldonado-Torres (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 93-126). Bogotá: Siglo del hombre, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

- Restrepo, E. (2005). *Políticas de la teoría y dilemas en los estudios de las colombianas negras*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Restrepo, E. (2016). "Estudios afrocolombianos" en la antropología: tres décadas después. En J. Tocancipá-Falla (Comp.), *Antropologías en Colombia: Tendencias y debates* (pp. 167-218). Popayán: Universidad del Cauca.
- Rodney, W. (1982). *De cómo Europa subdesarrolló a África*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Taylor, P. (2010). Black Aesthetics. *Philosophy Compass*, 5/1, 1-15.
- Torres, S. E. (2010). ¿Raizales, pañas, fifty, turcos o isleños?: Construcción de identidades en un contexto multiétnico. *Palabra*, (11), 122-143.
- Valencia Angulo, L. E. (2019). *Negro y afro. La invención de dos formas discursivas*. Cali: Editorial Universidad Icesi, Centro de Estudios Afrodiaspóricos (CEAF) y Centro de Ética y Democracia (CED). doi: <https://doi.org/10.18046/EUI/expl.12.2019>
- Valencia Peña, I. H. (2008). Identidades del caribe insular colombiano: otra mirada del caso isleño-raizal. *Revista CS*, (2), 51-73. doi: <https://doi.org/10.18046/recs.i2.411>
- Van Dijk, T. A. (2003). *Racismo y discurso de las élites*. Barcelona: Gedisa.
- Van Dijk, T. A. (2007). *Racismo y discurso en América Latina*. Barcelona: Gedisa.
- Villa Amaya, W. y Villa Amaya, E. (2008). Descentración del canon y la valoración de las emergencias posibles: la cuestión del lugar de enunciación de lo silenciado. *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, (7), 1-26.
- Viveros Vigoya, M. (2004). Nuevas formas de representación y viejos estereotipos raciales en los comerciales publicitarios colombianos. En V. Lavou y M. Viveros Vigoya (Eds.), *Mots pour nègres Maux de Noir(e)s. Enjeux socio-symboliques de la nomination des Noir(e)s en Amérique Latine* (pp. 79-100). París: Crilaup.
- Wagbou, M. (2016). Migraciones de origen africano y sus conexiones diaspóricas: impactos socioculturales, económicos y políticos. *Ciencia Política*, 11(22), 67-98.
- Williams, E. (2011). *Capitalismo y esclavitud*. Villatuerta: Gráficas Lizarra.
- Zemelman, H. (1998). *Sujeto: existencia y potencia*. Barcelona: Anthropos.

Acerca del autor

Yeison Arcadio Meneses Copete

Hijo del Pacífico colombiano. Oriundo del Municipio de Conduto, departamento del Chocó, Colombia. Educador, intelectual, escritor, conferencista, activista, músico y compositor afrocolombiano. Ha sido docente de bachillerato en la Institución Educativa Enrique Vélez Escobar del Municipio de Itagüí, asistente de lenguas en la Universidad de Perpignan Via Domitia y se ha desempeñado como docente de cátedra en la Universidad de Antioquia, Fundación Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano (CINDE) y asesor de tesis en la Institución Universitaria Tecnológico de Antioquia. Es investigador vinculado a varios grupos de investigación: Colectivo Ampliado de Estudios Afrodiaspóricos (Cadeafro); Grupo de Investigación en Educación y Diversidad Internacional (EDI), de la Universidad de Antioquia; miembro del Groupe de Recherche d'Études sur les Noirs.es d'Amérique Latine (GRENAL), de l'Université de Perpignan Via Domitia-France, y Participant du Groupe de Recherche et D'études Latino-Américaines, Université Félix Houphouët-Boigny

Es licenciado en Lenguas Modernas en la Universidad de Caldas, Manizales, Colombia. Especialista en Enseñanza del Inglés y magíster en Educación de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia. Actualmente cursa tercer año del Doctorado en Estudios Hispánicos y Latinoamericanos en la Universidad de Perpignan Via Domitia, Francia. Sus áreas de interés son: resiliencia y conflicto armado; niñez, etnicidad y conflicto armado; epistemologías afrodiaspóricas; representación, discursos y afrodescendencia; racismo e identidades; organización y movilización comunitaria; formación de maestros/as y afroamericanidad; etnoeducación y estudios afrocolombianos; cultura, género y salud; lenguas extranjeras y la dimensión intercultural; políticas educativas, gestión y cultura



escolar; currículum y modelos pedagógicos; investigación colaborativa; producción de textos escolares, etc.

Ha publicado varios libros y artículos en revistas nacionales e internacionales, entre los cuales se encuentran los siguientes:

- “La educación colombiana, una óptica afrocolombiana” (2009).
- “A propósito de los bicentenarios americanos: resistencia afro gestora de independencias y repúblicas en América” (2011).
- “Maestro: ¿promotor de la cultura y/o promotor del racismo? Reflexiones en torno al surgimiento de la escuela en el Estado-nación, el racismo en la escuela y la condición maestro en el Estado pluriétnico y multicultural” (2012).

- “Representaciones sociales sobre etnoeducación y cátedra de estudios afrocolombianos en la formación del profesorado: la evasiva multicultural y la encrucijada pedagógico-racial” (2013).
- “Percepciones de las personas de ascendencia africana en torno a la escuela, la universidad y la educación en Medellín-Colombia” (2014).
- “Representaciones sociales sobre afrodescendientes: la aventura cultural, la violencia sexual-género y luchas multidimensionales” (2014).
- “Representaciones sociales sobre afrodescendencia: currículum, práctica y discurso pedagógico del profesorado” (2014).
- “Caracterización poblacional vista desde la perspectiva del desarrollo humano y el enfoque diferencial” (2014).
- “Percepciones del proceso salud-enfermedad de las comunidades afrodescendientes de Medellín 2009-2010” (2014).
- “Oralidad, escritura y producción de conocimiento: comunidades de pensamiento oral, el lugar de los etno-educadores y la etnoeducación” (2014).
- “Representaciones sociales sobre estudios afrocolombianos y formación del profesorado: la evasiva indigenista-multiculturalista y la encrucijada pedagógico-racial” (2015).
- “La etnoeducación afrocolombiana: conceptos, trabas, patriarcado y sexismo. A propósito de los 20 años de la Ley General de Educación 115 de 1994” (2016).
- “Representaciones sociales, afrodescendencia y formación de maestros y maestras: la contestación y la acomodación” (2017).
- “No hay paz sin reconocimiento y valoración del otro como legítimo Otro. Freire, territorio, racismo y etnoeducación” (2018) (con la maestra Ángela E. Mena Lozano).
- “Escuela, raza, sexo y etnia: vigencia de la etnoeducación” (2018) (con el maestro Carlos Minotta Valencia).
- La condición humana: ¿por qué hablar de etnoeducación en el contexto urbano?
- “La potencia y pedagogía: por una educación afrocéntrica” (2018) (con la maestra Ángela E. Mena Lozano y Carlos K. Minotta Valencia).

Ha publicado también los siguientes libros:

- *Representaciones sociales sobre afrodescendientes: la aventura cultural, la violencia sexual-género y luchas multidimensionales* (2014).
- *Representaciones sociales, afrodescendencia y formación de maestros: contestación y acomodación* (2015).
- *Texto escolar etnoeducativo para maestros y maestras para 1º y 2º* (2015, en coautoría).
- *Texto escolar etnoeducativo para maestros y maestras para 3º, 4º y 5º* (2015, en coautoría).

Es miembro fundador de la Fundación Atrato Darién (FUADA) y de la Alianza Social Comunitaria (ASC), del Municipio de Condoto, Chocó, Colombia. Ha participado y se ha for-

mado en diferentes iniciativas organizativas comunitarias, académicas y sociales como: Asociación de Estudiantes Afrocolombianos de la Universidad de Caldas - Palenque Vivo; Encuentro Nacional de Estudiantes Universitarios Afrocolombianos (ENEUA); Afrocondoteños Organizados por el

Desarrollo Comunitario (Afrocondecom); Corporación Afrocolombiana de Desarrollo Social y Cultural (Carabantú); Comité Unitario Afrodescendiente (Comunafro) y Red de Mujeres Afrocolombianas (Kambirí).

CAPÍTULO 3

RELACIÓN PUEBLOS INDÍGENAS, ESTADO Y SOCIEDAD

LOS LENGUAJES EXCLUYENTES HACIA LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y CAMINOS HACIA UN LENGUAJE INCLUYENTE

Antonia Agreda

shabima12@hotmail.com

Resumen

Este capítulo aborda, desde una perspectiva histórico-lingüística, el análisis de las situaciones de exclusión vividas por los pueblos indígenas de Colombia, reflejados en el uso de lenguajes y formas discursivas que reproducen patrones de discriminación. Primero se retoman los hitos históricos de las políticas de Estado que marcaron ejercicios de poder para enfatizar intereses políticos, económicos, sociales y culturales subyacentes en expresiones excluyentes referidas a los pue-

blos indígenas en los periodos de negación total de la civilización y el desarrollo de los pueblos originarios, el *reduccionismo* y el *integracionismo*.

Luego se aborda el análisis desde el lenguaje como mecanismo de poder, a partir de un *corpus* de palabras que enfatizaron expresiones y términos usados para crear estigma, estereotipos y discriminación con efectos históricos que mini-

mizaron su dignidad. También se presentan las reflexiones en torno a los ejercicios de poder que reproduce aún discursos de exclusión hacia los pueblos indígenas en la modernidad, evidenciados en algunas expresiones coloquiales.

Por último, se plantean algunas recomendaciones para generar nuevas formas discursivas a través del uso del lenguaje apreciativo y la generación de estrategias para el relacionamiento intercultural, como una apuesta a la consolidación

de las estrategias adecuadas y efectivas para construir un discurso incluyente, equitativo y respetuoso, asociado a los pueblos indígenas en el país, y fundada en los estándares internacionales y nacionales que reconocen los derechos fundamentales y colectivos de los pueblos indígenas.

Palabras claves: negación, reducción, integración, derechos colectivos e integrales, autonomía, reconocimiento.



Fotografía Yesenia Martínez, Programa Inclusión Para la Paz

¿Por qué partir desde la historia hacia el diálogo intercultural?

Una de las dificultades del ejercicio efectivo de relacionamiento intercultural y la introducción de los lenguajes incluyentes hacia los pueblos indígenas en Colombia radica en la falta de un conocimiento adecuado y la apropiación de los hitos históricos vividos en el relacionamiento entre los pueblos indígenas del país, la sociedad nacional y el Estado colombiano.

En este sentido, para los lectores es importante conocer lo sucedido por más de 500 años, tiempo durante el cual el Estado colombiano ha tratado de incorporar a los pueblos indígenas a los métodos de asimilación e integración que rigieron a Colombia hasta la última década del siglo pasado. Asimismo, vale la pena evidenciar la construcción de las alternativas, dadas las limitaciones de la política indigenista basada en la abolición de formas colectivas de dominio territorial y la invisibilización de las culturas de las sociedades indígenas, quienes básicamente se centraron en la defensa de sus elementos de patrimonio histórico y cultural durante más 120 años de resistencia.

Se insiste en la necesidad de la construcción de un país donde sea posible que personas con distintas formas de ver y entender el mundo puedan intercambiar ideas. Un país en el que tener un referente cultural propio no constituya una barrera, sino el diálogo equitativo y mutuo entre comunidades, sociedades y pueblos culturalmente diferentes, pero basados en temas y causas comunes.

Por otro lado, es importante comprender los avances formales y reales que existen en el mundo en materia de reconocimiento de la existencia de pueblos indígenas, avances que implican y exigen de los estados -y a las sociedades- cambios estructurales en las formas de relacionamiento con y entre los

pueblos. Significa pasar de ser estados y sociedades con visión monoculturales a interculturales.

Hitos históricos de la política indígena que marcaron ejercicios de poder económico, político, social y cultural subyacentes en expresiones excluyentes hacia los indígenas de Colombia

Para comprender las expresiones discriminatorias y excluyentes que marcaron, y marcan todavía, posiciones de poder subyacente en el lenguaje referido a los pueblos indígenas de Colombia, es necesario advertir los hitos históricos por los que se ha transitado la relación entre Estado, pueblos indígenas y sociedad.

Es preciso recordar que en el proceso de exclusión de los pueblos indígenas de Colombia y de América, cuatro periodos marcaron de manera fundamental su exclusión histórica y la consolidación de prácticas sociales históricamente aceptadas en la conformación del Estado. Estas, además, influyeron en la formación y construcción de lenguajes, mentalidades e imaginarios de los colombianos hacia los indígenas, con particular estímulo por parte del mismo Estado en sus políticas para negar la posibilidad de la existencia del otro.

Igualmente, es importante mencionar que si se aborda el tema de la exclusión a través del análisis solo del lenguaje, sin tener en cuenta la reflexión profunda de las raíces históricas que ocasionaron las diferentes acciones y denominaciones excluyentes hacia los pueblos indígenas de Colombia, este se

convertiría púnicamente en un problema de índole semántico. Este aspecto dejaría de lado el racismo y la exclusión que se generaron como consecuencia de la instauración de políticas de negación, reducción e integración.

Periodo de negación total

Es bien conocido en los debates académicos, legislativos y en la historia oficial de América, y en particular de Colombia, que los pueblos indígenas son en su origen anteriores a la conformación del Estado colombiano. Sin embargo, la existencia de un periodo de negación, que desde la conquista se ejerció sobre los pobladores originarios, hizo que estos se presentaran como sociedades no civilizadas, seres carentes de alma, a quienes se debió abrazar –según Pablo III (1537)- “en la fe de cristo”. En dicho periodo se generaron apreciaciones e información errada de los avances de los pueblos originarios Abya Yala, como denomina el pueblo Tule a América en su idioma.

Se ha logrado establecer que antes del periodo de la conquista existían verdaderos Estados (Mann, 2005, p. 13). Lo anterior se puede evidenciar en los registros documentales, arqueológicos, lingüísticos y etnográficos en los que se resaltan los avances de los sistemas de producción, economía, estructuras políticas territoriales, y sistemas de comunicación propios.

Con la conquista se implantaron formas equivocadas de nombrar las milenarias civilizaciones de estos pueblos. Según Galeano (1970), Colón quedó deslumbrado por la colorida transparencia y verdor de San Salvador y hasta su tercer viaje siguió mencionando a Abya Yala como el mar de la China.

Desde esta etapa surge la denominación “indio” para referirse de manera general a todos los pobladores nativos descubiertos. El uso de la palabra indio para referirse de manera frecuente en todos los espacios sociales, culturales y jurídi-

cos es la primera forma de homogenización y ocultamiento de la diversidad cultural y étnica existente. Esta palabra logró englobar a todos en una misma categoría, y negó así la existencia de sociedades diferentes, cada una con su propia identidad.

La palabra indio no existía en Abya Yala o América, según Batalla:

El indio nace cuando Colón toma posesión de la isla Hispaniola a nombre de los Reyes Católicos. Antes del descubrimiento europeo la población del Continente Americano estaba formada por una gran cantidad de sociedades diferentes, cada una con su propia identidad, que se hallaban en grados distintos de desarrollo evolutivo: desde las altas civilizaciones de Mesoamérica y los Andes, hasta las bandas recolectoras de la floresta amazónica. Aunque había procesos de expansión de los pueblos más avanzados (incas y mexicas, por ejemplo) y se habían consolidado ya vastos dominios políticamente unificados, las sociedades prehispánicas presentaban un abigarrado mosaico de diversidades, contrastes y conflictos en todos los órdenes. No había “indios” ni concepto alguno que calificara de manera uniforme a toda la población del Continente. (Batalla, 1972 párr. 14)

En esta primera etapa, conocida históricamente por los pueblos indígenas como la negación, se impuso un sistema de dominación territorial, cultural, social, lingüística y religiosa; la conquista fracturó el orden cultural diverso existente. Los cronistas de la época describían en sus narraciones lo siguiente:

Descubriéndose las Indias en el año de mil cuatrocientos y noventa y dos. Fuéronse a poblar el año siguiente de cristianos españoles [...] e la primera tierra donde entraron para hecho poblar fue la grande y felicísima isla Española, que tiene seiscientas lenguas en torno. Hay otras muy grandes e infinitas islas alrededor, por todas las partes della, que todas estaban y la vimos las más pobladas y llenas de naturales gentes, indios della que puede ser tierra poblada en el mundo. (De las Casas, 1552, p. 31)

La reducción era la agrupación de indios que vivían montaraces y en grupos reducidos diseminados por la selva, y su asentamiento en un pueblo organizado, donde pudieran ser adocotrados en la fe y acostumbrados a la vida civilizada. Estos pueblos eran varias decenas de ranchos de paja, paredes de chonta y piso de tierra, agrupados en orden. Algunos de estos centros llegaron a albergar el millar de habitantes. Estos fueron los centros de educación religiosa y civil de los indígenas. (Restrepo López, 1999, citado por Agreda, 2009, p. 74)

La noción de indio profundizó la imagen que se creó en torno a la idea de personas semejantes a bárbaros, sin civilización, los descubiertos como sinónimo de seres inferiores carentes de pensamiento. A lo anterior se le atribuye la exclusión y sumisión del indio y, como consecuencia del choque de dos visiones del mundo, la imposición de la política que niega totalmente a la milenaria civilización de los pueblos.

Periodo de reducción

Del siglo XVI hasta el siglo XVIII se implementan otra política y otra forma de relacionamiento entre los pueblos indígenas, el Estado y la sociedad, basadas en la creación de un sistema de reducción y conversión de su milenaria cultura; consistió en reunir indios hablantes de una misma lengua en pueblos donde serían adocotrados. El *reduccionismo* también se basó en el control territorial y económico para asegurar concentraciones de mano de obra, control ideológico e intervención territorial.

En el periodo de la reducción es notorio que la categoría indio se usaba para imponer el proceso civilizatorio, para lo cual se utilizó la intervención de la estructura organizativa, su gobierno propio y el control de sus territorios.

La forma de control territorial es la entrada en vigencia del resguardo, que consistente en una parcialidad o conjunto de personas pertenecientes a una tribu o clan. El Derecho Indiano le otorgó al resguardo el usufructo colectivo de propiedad sobre una porción de tierra. El resguardo es una institución aborígen superpuesta sobre los clanes y tribus que fueron retomados por los conquistadores, por una parte, para controlar a la población indígena y, por otra, para garantizar la mano de obra y el trabajo. Así, estas adjudicaciones organizadas sirvieron para acelerar la reducción de los indígenas.

Los resguardos indígenas, o mejor, el derecho colectivo a sus territorios, es un tema que existió desde antes de la conquista. Los pueblos indígenas explican este derecho como el derecho mayor, más allá de la tenencia de una porción de tierra. La visión colectiva del territorio es lo que siempre se ha tratado de abolir en las diferentes reformas de tenencia de tierras.

La visión colectiva de su territorio por parte del Estado fue lo que se trató de modificar sustancialmente en la conquista, la colonia y la República. En la etapa conocida como la reducción, la dominación territorial y el agrupamiento de las masas de personas reducidas permitieron la dominación cultural, la homogenización y el cambio de actitud de la fuerza cultural practicada de manera diversa por los pueblos indígenas hacia el olvido de sus tradiciones.

Según el historiador y sociólogo Guillermo Hernández Rodríguez (1990, p. 15), para categorizar el tránsito de personas “bárbaras” a la vida civilizada y lograr su integración fue necesario conservar el prototipo organizativo del clan indígena. Los resguardos se explican sobre la preexistencia de una propiedad colectiva.



Fotografía Yesenia Martínez, Programa Inclusión Para la Paz

En esta etapa de reducción se crearon también estrategias para que el castellano fuese el idioma de comunicación general y se prohibió el uso de las lenguas propias, aunque se utilizaron algunas lenguas indígenas para la comunicación masiva, sobre todo en los procesos de evangelización. Se usaron de manera sistemática tres términos para clasificar la evolución de los pueblos nativos y así establecer escalas y diferencias de desarrollo: “salvaje”, “semisalvaje” y “reducido a la vida civilizada”.

En el siguiente texto de las misiones católicas en Colombia se establecen algunos propósitos de la reducción en la labor misionera en Caquetá, Putumayo, Magdalena y Arauca.

Es muy natural que al comenzar una obra de tanta trascendencia y cuya importancia no hay necesidad de encarecer, como es la cristianización de los salvajes, y su civilización, se procura adoptar el medio más a propósito para que esta labor fuera profundamente transformativa del modo de ser de éstos, y el propio tiempo que ofreciere garantías de firme estabilidad....este objeto no es hacer obra circunstancial, obra que pueda desvanecerse al primer sople de la adversidad, como el humo desaparece al primer empuje del vendaval, sino obra profunda y duradera, que penetre hasta la medula de estas sociedades incipientes. (Imprenta Nacional, 1918, citado por Agreda, 2009, p. 75)

La reducción de los pueblos indígenas es la expresión del racismo en Colombia y en América. Las personas indígenas fueron interpretadas como una raza inferior. Como consecuencia de este periodo surge el comportamiento de menosprecio de

la sociedad hacia los indígenas y la exclusión de sus derechos culturales, económicos, territoriales, políticos y lingüísticos.

Un periodo importante vivido por los pueblos indígenas en el marco del desarrollo de la etapa de reducción es el proceso de construcción de la República, que trajo consigo la reorientación de varias normas dadas por el derecho indiano. En esta etapa surgieron sendas legislaciones dadas por el libertador, Simón Bolívar, la mayoría concebidas con el propósito de conseguir la ciudadanía de los indígenas, a partir de los postulados de la revolución francesa que buscaba la igualdad y libertad.

En este tiempo los resguardos indígenas fueron intervenidos a través de la parcelación o división, que se llevó a cabo para otorgar a los indígenas la tierra como propiedad privada. En la construcción de la República se planteó el fin de los resguardos existentes para, desde la sombrilla de la igualdad, tratar de vincular a los indígenas al ideal de ciudadanos (Blanco Blanco, 2007, p. 20). Sin embargo, entrar en la categoría de ciudadanos no era posible en la época, porque la igualdad significaba poner fin a los resguardos y el desvanecimiento de su identidad. La inclusión de los pueblos indígenas en la nación como ciudadanos no se consolidó en esta etapa.

El derecho a la posesión de los resguardos es un asunto que aún hoy en día levanta apreciaciones fuertes y polémicas, tanto en la sociedad como en la política pública. Los pueblos indígenas consideran que los resguardos indígenas se constituyeron solo con una parte de los territorios ancestrales, por lo que aún faltan territorios por reconocer. Pero los planificadores de la política pública consideran que en manos de los indígenas existen suficientes tierras.

La siguiente etapa conocida por indigenistas de América Latina como *integracionista*, comprende desde mediados del siglo XIX hasta finales del siglo XX. Este periodo se encuentra

profundamente ligado al proyecto moderno de constitución y formación del Estado-nacional, en el cual los pueblos indígenas quedan simbólicamente integrados pero excluidos en la práctica.

Es conocido que el proyecto de integración de los indígenas se pretendió llevar a cabo a través de la asimilación cultural; la finalidad de esta política era suprimir su identidad cultural. Para Bockler (1983) es una forma de despersonalización y transformación de las creencias espirituales y la negación de su cultura.

En Colombia el proceso de integración de los indígenas se reflejó también en la Constitución de 1886 a finales del siglo XIX, cuando se estableció un modelo de Estado Nación en el cual no existía la diversidad. "Para ser nacionales iguales, todos los ciudadanos deben hablar la misma lengua, creer y practicar la misma religión, progresar en el modelo desarrollo capitalista y de propiedad privada, actuando por medio de un mismo sistema de educación supervisado por el Estado" (Sánchez Botero, 2002, p. 26).

La integración es una etapa en la que la absorción de la diversidad cultural se promovió con el fin de convertir a la nación en una sociedad monocultural, con las consecuencias ya conocidas para los indígenas actuales, entre las que se encuentran el debilitamiento de sus lenguas, la usurpación de los derechos de jurisdicción propia, la estigmatización de las prácticas rituales y la invisibilización del ámbito público de sus sabedores espirituales.

Sin necesidad de remontarnos a los procesos de educación administrados por la Iglesia, en los que se intensificó la asimilación de los indígenas a través de la castellanización y evangelización, es posible citar que el sistema educativo, a través de las escuelas, fue el puente central para dar paso al indígena salvaje a la vida civilizada.

Es preciso también anotar que en esta época, 1887, el Estado colombiano firmó el Concordato con la Santa Sede. Con esto se promulgaron otras leyes, por ejemplo, la Ley 103 de 1890, mediante el cual se dio paso a la conformación de la misión para los territorios de Caquetá, Putumayo y Amazonas. Esta ley facultó a las misiones para que ejercieran el gobierno a través del prefecto apostólico y sus misioneros pudieran desarrollar la labor educativa, y promulgar normativas territoriales sobre educación en los territorios más alejados de los centros del poder central.

La promulgación de la Ley 89 de 1890 representa una etapa trascendental para los pueblos indígenas, pues dispuso la forma como se organizarían, las funciones de sus autoridades y la administración de sus territorios y mejoras, y su asimilación siguió siendo confiada a la Iglesia católica.

En el proceso de civilización, los indígenas fueron clasificados en tres grupos: los salvajes o no integrados a la cultura nacional y que no se encontraban organizados en resguardos, los que estaban en vía de civilización es decir los habitantes de algunos resguardos y los civilizados que no vivían en resguardos si no en parroquias. (Blanco Blanco, 2007, p. 21)

La Ley 89 de 1890 establece en su artículo 1º lo siguiente: “La legislación general de la República no regirá entre los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada por medio de Misiones. En consecuencia, el Gobierno, de acuerdo con la Autoridad eclesiástica, determinará la manera como esas incipientes sociedades deban ser gobernadas”.

La Corte Constitucional en Sentencia C-139 de 1996 declaró inexecutable el artículo 1 de la Ley 89 de 1890:

La terminología utilizada en el texto, que al referirse a “salvajes” y “reducción a la civilización” desconoce tanto la dignidad de los miembros de las comunidades indígenas como el valor fundamental de la diversidad étnica y cultural. Una concepción pluralista de las relaciones interculturales, como la adoptada por la Constitución de 1991, rechaza la idea de dominación implícita en las tendencias integracionistas. Aunque se puede entender que los términos del artículo acusado han sido derogados tácitamente por las nuevas leyes que regulan la materia (v.gr. Convenio 169 de la OIT, que habla de “pueblos indígenas y tribales”) y, sobre todo, por la Constitución de 1991, no encuentra la Corte ninguna razón para mantener en vigencia el artículo acusado, como quiera que su significado, independientemente de los términos en que se expresa, es contrario a la Constitución”./Corte Constitucional sentencia C- 139 de 1996.

De todas las normas existentes, la Ley 89 de 1890 evidencia con mayor claridad el enfoque civilizatorio de los indígenas a la cultura nacional. Los términos *salvajes* y *reducidos a la vida civilizada*, tal como se expone en la sentencia actualmente, no se usan con la connotación de la época de reducción e integración. Sin embargo, para muchos indigenistas, la noción aún subyace en la ideología y en el imaginario de la sociedad. Esta situación, que aún se presenta en Colombia, se debe a que no se ha realizado la implementación profunda de estrategias de relacionamiento intercultural.

Es importante mencionar también que en la primera mitad del siglo XX comenzó a gestarse en América Latina la institucionalización de la política indigenista. Hacia 1940 se realizó el primer Congreso Indigenista Interamericano celebrado en Pátzcuaro, México. En este congreso se aprobó la declaración de la convención de Pátzcuaro y se creó el Instituto Interamericano Indigenista para la implementación de la política dirigida hacia los pueblos indígenas de América.

Entre los resultados del congreso está la aprobación de una declaración que guiaría más adelante a antropólogos, sociólogos, juristas y a los propios indígenas, hacia fundamentos de una nueva política indígena para las Américas. La aprobación se firmó el 23 de abril de 1940, antes del cierre del congreso, según Pineda Camacho (2012): “después de expresar con cautela que no pretendía imponer directrices a los Estados”. Los siguientes párrafos son algunos apartes de la declaración.

Primero: Que el problema de los pueblos indígenas de América es de interés público. De carácter continental y relacionado con los propósitos afirmados de solidaridad entre todos los pueblos y gobiernos del mundo. (Declaración de Barbados, 1971)

Segundo: Que no son aconsejables los procedimientos legislativos y prácticas que tengan origen en conceptos de diferencias raciales y con tendencias desfavorables para los pueblos indígenas. El principio básico en este sentido es la igualdad de derechos y de oportunidades para todos los grupos de la población americana. (Declaración de Barbados, 1940)

Tercero: Todas las medidas o disposiciones que se dicten para garantizar los derechos y

proteger cuanto sea necesario a los grupos indígenas, deben ser sobre el respeto a los valores positivos de su personalidad histórica y cultural y con el fin de elevar su situación económica y la asimilación y el aprovechamiento de los recursos de la técnica moderna y de la cultura universal. (Declaración de Barbados, 1940)

Según Rodolfo Stavenhagen (2002) a raíz de la celebración del congreso, varios países de América Latina adoptaron distintas legislaciones con el propósito de afrontar la problemática indígena que hasta ese momento seguía bajo la intervención de políticas esencialmente *asimilacionistas*. Los proyectos dirigidos hacia los pueblos indígenas enfatizaban en la integración e incorporación de los indígenas a la nación.

Para los pueblos indígenas de América Latina, incluyendo a Colombia, esta etapa marcó el proceso de la aceleración de la aculturación y transculturación, y aumentó su empobrecimiento. Para este periodo los indígenas se constituían en símbolo de un pasado, la sociedad general creía que los indígenas ya no existían. Expresiones como los “indios existieron”, “creían en los dioses como el sol y la luna”, “practicaban sus rituales”, “fueron un pueblo esencialmente agrícola”, etc., se presentaron en los escritos de los libros de historia de Colombia.

Primer convenio de la Organización Internacional del Trabajo

Desde 1920 la Organización Internacional del Trabajo (OIT) se interesó por la situación de los pueblos indígenas al percatarse de la existencia de trabajadores indígenas en zonas rurales. Hacia 1950 adoptó una serie de resoluciones, con el objetivo de asegurar que las legislaciones nacionales tomaran en cuenta a los trabajadores indígenas. Estas resoluciones

también incluían temas como la tierra y una mejora sustantiva en sus estándares de vida. Al respecto, la OIT publicó en 1953 un documento titulado *Pueblos indígenas. Condiciones de vida y de trabajo de los pueblos autóctonos de los países independientes* (tomado de https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/@ed_norm/@normes/documents/publication/wcms_100914.pdf). Igualmente, promovió y promulgó el Convenio 107, que fue adoptado en 1957, como el primer tratado internacional sobre los derechos de los pueblos indígenas, el cual fue ratificado por 27 países, principalmente en América, pero también en el sur de Asia y en varios países de África y Europa.

Desde la visión de los pueblos indígenas de América y de Colombia este Convenio 107 tampoco superó el enfoque integracionista. A la pregunta ¿cree usted que el convenio 107 sí garantizó los derechos de los pueblos indígenas?, el dirigente indígena Gabriel Muyuy, reflexiona al respecto:

[...] aunque este tratado tenía avances, seguía mostrando matices aun integracionistas, esto se fue evidenciado con el paso del tiempo pues cada vez más se aseguraba que su contenido poseía una visión paternalista, en el que se procuraría la asimilación de sus culturas a la cultura de los Estados nacionales, no se refirió a la existencia de las cosmovisiones diversas de cada pueblo, y en el lenguaje plasmado en el texto del mismo Convenio justificó la expresión ideológica de una serie de políticas gubernamentales, diseñadas a fin de generar los cambios sociales y culturales necesarios para la asimilación del indígena dentro del modelo nacional mestizo. G. Muyuy Jacanamijoy, comunicación personal, agosto de 2019.)



Fotografía Programa Inclusión Para la Paz

Reconocimiento de la diversidad étnica y cultural de los pueblos indígenas

Entre 1966 y 1989 se estableció un proceso de reconocimiento de la diversidad étnica y cultural, cuyo clímax fue lo que expresaron los indígenas e indigenistas, reunidos en Barbados en 1971 en la Declaración de Barbados I: “Por la Liberación de los Indígenas”, se solicita de manera manifiesta terminar con las continuas estrategias de dominio colonial y que tuvieron su origen en el momento de la Conquista, y que para la época continuaban siendo discriminatorias en la relación indígenas, Estados y sociedad nacional.

Los indígenas de América continúan sujetos a una relación colonial de dominio que tuvo su origen en el momento de la conquista y que no se ha roto en el seno de las sociedades nacionales. Esta estructura colonial se manifiesta en el hecho de que los territorios ocupados por indígenas se consideran y utilizan como tierras de nadie abiertas a la conquista y a la colonización. El dominio colonial sobre las poblaciones aborígenes forma parte de la situación de dependencia externa que guarda la generalidad de los países latinoamericanos frente a las metrópolis imperialistas. La estructura interna de nuestros países dependientes los lleva a actuar en forma colonialista en su relación con las poblaciones indígenas, lo que coloca a las sociedades nacionales en la doble calidad de explotados y explotadores. Esto genera una falsa imagen de las sociedades indígenas y de su perspectiva histórica, así como una autoconciencia deformada de la sociedad nacional.

Esta situación se expresa en agresiones reiteradas a las sociedades y culturas aborígenes, tanto a través de acciones intervencionistas supuestamente protectoras, como en los casos extremos de masacres y desplazamientos compulsivos, a los que no son ajenas las fuerzas armadas y otros órganos gubernamentales. Las propias políticas indigenistas de los gobiernos latinoamericanos se orientan hacia la destrucción de las culturas aborígenes y se emplean para la manipulación y el control de los grupos indígenas en beneficio de la consolidación de las estructuras existentes. Postura que niega la posibilidad de que los indígenas se liberen de la dominación colonialista y decidan su propio destino.

Ante esta situación, los Estados, las misiones religiosas y los científicos sociales, principalmente los antropólogos, deben asumir las responsabilidades ineludibles de acción inmediata para poner fin a esta agresión, contribuyendo de esta manera a propiciar la liberación del indígena. (Declaración de Barbados, 1971). (subrayado fuera del original).

Con base en la Declaración de Barbados I y II, en los siguientes años, hacia 1988, la política indigenista se encaminó hacia el proceso de reconocimiento de la diversidad étnica y cultural. Con la promulgación del Convenio 169 de la OIT se dio un paso histórico en la relación entre pueblos indígenas y sociedades tribales con los Estados, en el marco del respeto. Este se retoma en la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU en el 2007, la cual complementa y precisa el espíritu del Convenio 169 de la OIT, en el

sentido que reconoce los derechos fundamentales, colectivos e integrales de estos pueblos. Además, en esta última etapa los pueblos indígenas reconocen el avance de la noción de indios hacia “pueblos”, marco fundamental para una política de relacionamiento y respeto del derecho a la libre determinación y autonomía.

En resumen, los hitos históricos vividos por los pueblos indígenas en su relacionamiento se resaltan en la figura 1.



Fotografía Yesenia Martínez, Programa Inclusión Para la Paz

Figura 1. Hitos históricos de la relación entre pueblos indígenas y Estado.



Análisis de conceptos, expresiones y términos que crearon estigma y discriminación de los pueblos indígenas de Colombia

En las líneas anteriores se ha dejado entrever de manera secuencial las diferentes etapas que transitaron los pueblos indígenas en el relacionamiento entre Estado y sociedad, donde fueron evidentes las nociones creadas por la política estatal hacia los pueblos indígenas, para presentarlos negados, reducidos e integrados, bajo el común apelativo de “indios” y “salvajes”.

Las ideas y los juicios que durante las etapas históricas se fueron configurando en la mente de los colombianos, son huellas que se expresaron con forma de palabras peyorativas hacia sus pueblos nativos. En cada una de las etapas analizadas antes, existió una forma de nombrar a los indígenas, enunciada de manera verbal y que marcó un código ideológico impuesto en el lenguaje, en el sentido de emitir palabras cargadas de connotaciones.

Varios lingüistas consideran que el ser humano ha entendido el lenguaje como un medio de comunicación a través del cual es posible establecer una vinculación con el mundo y así expresar aquello que se piensa o se siente. “El lenguaje es un método exclusivamente humano, no instintivo, de comunicar ideas, emociones y deseos por medio de un sistema de símbolos, ante todo auditivos, producido de manera deliberada” (Sapir, 1966, p. 14, citado por Bigot, s. f.).

Palabras con significado conceptual asumidas desde la etapa de la negación del “otro”, para transmitir enunciados negativos

A partir del recorrido de los hitos históricos se esboza un *corpus* de palabras en cuyo significado conceptual se logra advertir denominaciones peyorativas y nociones que han transitado a lo largo de la historia para dar un significado de clasificación y homogenización a los pueblos indígenas de Colombia.

En este conjunto de expresiones y palabras se encuentran aquellos que acentuaron conceptos negativos de su “ser”, los cuales se transmitieron a la sociedad en textos de narraciones de los cronistas y luego pasaron a textos educativos de historia, donde se enunciaron ejercicios de poder para perfilar la pérdida de espacios históricos territoriales, el debilitamiento de la identidad cultural y la implementación de políticas de negación de la existencia del otro.

Las palabras indios y salvajes

El término indio es la denominación más utilizada desde el primer momento de contacto en América. Su uso y significado están relacionados con la noción de inferioridad. En Colombia, además, fue muy usual la utilización de la denominación de naturales y salvajes en las narraciones del lenguaje oficial y coloquial para establecer repartos en las encomiendas y la entrega de resguardos.

Algunos ejemplos de textos en los que se menciona la palabra indio y se enfatiza su estado de inferioridad se citan a continuación.

Encomiendo en vos, Juan Martin Cerrato los dichos indios de apellidos arriba declarados, según como los hubo y poseyó Alonso de Isla con todos sus caciques capitanes indios e indias grandes y pequeños, ladinos y chontales que les son sujetos y pertenecientes con todas sus tierras y estancias y labranzas. (Archivo Histórico Nacional. Sección encomiendas t.I, p. 0894, citado por Hernández Rodríguez, 1990, p. 210)

Otro texto que narra de manera negativa al indio es el de fray Tomás Ortiz, a quien se le solicitó presentar informe sobre el ataque a la misión de Cumana en Venezuela. En este informe presentó a los indígenas de dicha misión de la siguiente manera: “Los hombres de tierra firme de Indias comen carne humana, y son sodomíticos más que ninguna otra generación. Ninguna justicia hay entre ellos; andan desnudos, no tiene honor ni vergüenza, son como asnos, abobados, insensatos; son inconstantes no saben qué cosa sea consejo”. Triana y Antorveza, 1987, pp. 42-43).

Escritos como el anterior muestran estereotipos para presentar a los indígenas como portadores de “costumbres salvajes” e inferiores intelectual y moralmente. Este tipo de expresiones se han encontrado también en documentos de leyes relacionados con los territorios y las formas de catequizar a los indígenas, en textos históricos. (Triana y Antorveza, 1987, pp. 42-43).

Los anteriores textos se citan para mencionar que este tipo de lenguajes fueron utilizados por muchos años, incluso siglos, para denominar desde una posición oficial el concepto discriminatorio hacia los pueblos indígenas.

Palabras que marcaron el menosprecio en la etapa de reducción

Otras expresiones que acentuaron de manera peyorativa el sometimiento de los pueblos indígenas y acentuaron el concepto de raza, generalizando la idea de incapacidad son: salvaje, semisalvaje, tribus salvajes, raza de indio, salvajes infieles, pueblos inferiores, buen salvaje, pueblos de infieles, raza aborígen y reducidos a la vida civil.



Fotografía Programa Inclusión Para la Paz

Palabras que marcaron el concepto de integración

Las expresiones que marcaron un concepto de integración fueron usadas para usurpar la voluntad del otro mediante la restricción de los derechos civiles, políticos, económicos y culturales, desde el pretexto de protección, que se equipara al significado de menores de edad, sujetos a un régimen tutelar.

Este tipo de lenguaje peyorativo se encuentra en diferentes leyes y normas impuestas, por ejemplo, por el Gobierno, entre otros:

El gobierno queda facultado para hacer demarcar, a petición de los interesados, en los terrenos baldíos en que haya indígenas, resguardos para todos estos, escogiendo al efecto los sitios de querencia de las tribus o parcialidades y consultando las condiciones de fertilidad, aguas corrientes, frutos naturales, en favor de los agraciados. (Ley 60 de 1916, artículo 1)

Los indígenas en incapacidad legal que no tuvieren quien los represente durante la formación del censo, o el juicio de división, serán patrocinados en todo por el fiscal del tribunal superior, aun sin la necesidad de solicitud alguna de su parte. (Ley 104 de 1919, artículo 7. *Compilación de normas sobre adjudicaciones baldías, reservas indígenas y parcelaciones*, 1970)

El Decreto 2117 de diciembre 1969, que reglamentó la Ley 135 de 1961 para la dotación de tierras, división y distribución de los resguardos e integración de las parcialidades indígenas a los beneficios de la Reforma Social Agraria, consideró lo siguiente:

Se deduce que los indígenas del país pueden clasificarse en las dos categorías principales: tribus nómades o seminómades que viven dentro de una economía rudimentaria de caza y pesca y mantienen escasos contactos con la sociedad nacional y tribus que pertenecen a las altas culturas precolombinas, notablemente asimiladas a la cultura nacional.

En épocas más recientes, hacia 1967, la Ley 31 del 19 de julio del mismo año, —mediante la cual Colombia ratificó el Convenio 107— en su artículo 1 clasificó como ámbito de aplicación de la ley a los indígenas colombianos en tres categorías: 1) sociedades en etapa económicamente menos avanzada regida por sus propias costumbres y tradiciones; 2) aquellos considerados “indios” por ser descendientes de poblaciones de la conquista o colonización y que viven más de acuerdo con las instituciones sociales, económicas y culturales de dicha época que con las instituciones de la nación a la que pertenecen, y 3) poblaciones semitribales que estaban próximas a perder sus características culturales, pero que no estaban integradas a la sociedad nacional.

En las anteriores normas se promueve de manera fundamental un lenguaje de política indigenista integracionista, que enfatiza la idea de un cambio controlado y planificado de la población indígena para absolver la desigualdad a través de disposiciones protectoras. Para Favre (1999), este tipo de políticas fueron diseñadas para indios de tierras altas, con alto grado de aculturación. Así, pues, prevalece en el lenguaje la denominación indígena tribus nómades, seminómades y las culturas asimiladas.

Reflexiones en torno a los ejercicios de poder que reproducen discursos de exclusión hacia los pueblos indígenas en la modernidad

Reflexionar sobre los lenguajes excluyentes en los tiempos de globalización y de políticas de relacionamiento intercultural ha llevado a los pueblos indígenas de Colombia a afirmar que aún se usan palabras que reproducen nociones de exclusión, y que estas no solo se encuentran en las expresiones cotidianas, sino que además son empleadas en el lenguaje legal, en la política pública y en la academia.

Si bien es cierto que se ha logrado transformar el lenguaje despectivo hacia los indígenas, en la actualidad todavía se escuchan algunas expresiones que fijan conceptos negativos y categorías peyorativas en un tipo de discurso, con palabras menos ofensivas a modo de eufemismos, que sustituyen otras de cargas más directas y que se pueden percibir en cualquier conversación cotidiana. Algunos ejemplos de lo anterior son expresiones como: “está como aindiadito”, para significar la cercanía de los rasgos indígenas, o en el ámbito de la política pública la expresión “no queremos crear guetos en la educación” o en el lenguaje legal la frase “minoría étnica”.

La expresión minoría étnica es la que más está universalizada en el lenguaje de la política pública. Su significado, según Stavenhagen (2002, p. 164) fue tomado en dos sentidos. El primero para significar la cantidad de población indígena, que siempre es una cantidad menor que la población mayoritaria. El segundo para presentar a los indígenas en situación de desventaja frente a la mayoría de la población.

Así, pues, no se descarta que la existencia de las expresiones indio, salvaje e indígena lleven actualmente la carga generalizada de discriminación cultural heredera del periodo colonial (Ossio, 1990, p. 164). En opinión de las personas pertenecientes a los pueblos indígenas, los conceptos indios e indígenas no existen en sus respectivos idiomas, por lo tanto, la denominación es producto de la representación del otro; sin embargo, su significado en el contexto nacional sí sirvió y sigue afianzando la discriminación cultural, social, política, territorial y, hoy en día, formas de exclusión de sus conocimientos.

Por otro lado, en expresiones coloquiales se evidencian términos universalizados en palabras peyorativas que, tomando la figura del indígena del pasado, enuncian nociones despectivas que puede dirigirse a personas en general. Por ejemplo, la expresión “guache”, aunque viene desde la conquista, fue tomado de la expresión kechua “huagchu”, cuyo significado literal es “huérfano”, pero esta palabra sirvió para denominar al “pobre”. Actualmente, esta denominación se utiliza de manera general en Colombia para expresar de manera despectiva y como insulto, o para indicar que una persona es grosera, ruin y canalla.

Es importante resaltar que frente al uso de lenguajes excluyentes se vienen desarrollando varios estudios, en los cuales no solo se han logrado evidenciar lenguajes, sino también conductas que logran identificar estereotipos y percepciones de estudiantes no pertenecientes a pueblos étnicos hacia estudiantes afrocolombianos e indígenas. Por ejemplo, la investigación realizada por Ojeda Rosero y González Gómez (2012) a estudiantes universitarios de Nariño, indaga las consecuencias en el relacionamiento de estudiantes étnicos y no étnicos a partir del análisis de cuatro categorías: personalidad, relaciones interpersonales, desempeño académico y tradición cultural.

Según las autoras del estudio, “Prevalecen estereotipos negativos hacia estas comunidades por parte de estudiantes no pertene-

cientes a pueblos étnicos, en el caso de los estudiantes provenientes de las comunidades afrocolombianas es el bajo desempeño académico y en el caso de las personas indígenas su introversión” (2012, p. 1). Asimismo, mencionan que este tipo de estereotipos afectan la convivencia entre estudiantes, debido a que existen prejuicios y discriminación para su relacionamiento.

En un fragmento de la investigación, relacionado con la percepción hacia los indígenas Ojeda Rosero y González Gómez (2012) describen:

Se encuentran algunos pocos atributos negativos frente a los estudiantes indígenas, los estudiantes participantes perciben rasgos de personalidad que asocian a la etnia. Entre los comentarios encontrados están: “Buscan sus iguales”, “ellos mismos se sectorizan del grupo”, “uno trata de hablar con ellos y como que se evaden”, “indio pobre falta de recursos”, “lastimosamente viven relegados”. (p. 10)

La introversión en la mayoría de los casos de las personas indígenas al ingresar a las universidades se debe a las desventajas académicas con las que llegan, al idioma, a los aprendizajes adquiridos en procesos educativos diferentes y al hecho de que infortunadamente el sistema educativo no ha tenido en cuenta los conocimientos tradicionales que poseen. Apenas hasta esta última década se presentó un acercamiento hacia los conocimientos propios.

En estudios latinoamericanos sobre la descolonización del saber, del ser y del poder, se retoman las discusiones en torno a las relaciones de dominación que vivieron las personas indígenas y el legado ideológico de la colonia que no es fácil superar. Para lograr una convivencia plural es necesario culminar

la barrera de imaginarios colectivos creados para representar a los indígenas desde la colonia, en el que predomina su imagen exótica, inferiorizada y segregada, que sigue siendo referente de valoración de los indígenas actuales.

Del lenguaje excluyente al lenguaje apreciativo para una relación intercultural e integral con enfoque de derechos

En los últimos 30 años, los Estados de América han realizado profundos cambios en las políticas y en su relación con los pueblos indígenas. Esos cambios se evidencian en el reconocimiento de los derechos colectivos e integrales a nivel constitucional. En países como Colombia, Ecuador y Bolivia explican el carácter multiétnico y pluricultural en sus constituciones y a la vez dan fuerza al reconocimiento formal del derecho a la libre determinación, a la autonomía y al gobierno propio.

El panorama de relacionamiento en la actualidad entre Estado, pueblos indígenas y sociedad es el resultado de la reivindicación de sus derechos por parte de las organizaciones indígenas, el cual coincide con la decisión autónoma de estos pueblos por querer romper el pasado colonial caracterizado por la negación, reducción e integración; de esta manera, se da paso a propuestas para generar en el país estrategias conducentes hacia una relación intercultural e integral entre Estado, sociedad y pueblos indígenas como reflejo de las profundas transformaciones ocurridas en el interior de estos durante muchos años de resistencia.

Los pueblos indígenas de Colombia han expresado la necesidad de promover cambios en los lenguajes, en las estruc-

turas narrativas, de crear formas de expresión que aporten a dilucidar las ideas equivocadas sobre conductas y patrones históricos de relacionamientos negativos, de tal manera que sea visible la construcción de lenguajes apreciativos, promotores de relaciones interculturales entre el Estado, los pueblos indígenas y la sociedad.

Una de las alternativas que se propone para un nuevo relacionamiento entre Estado, sociedad y pueblos indígenas es la generación de políticas interculturales con acciones transformativas que busquen incidir en las relaciones entre pueblos indígenas y sociedad. La interculturalidad como proyecto político implica una nueva manera de entender la ciudadanía. La sociedad, los académicos, los planificadores de las políticas públicas y los mismos dirigentes indígenas son conscientes de la importancia del fortalecimiento no solo de los lenguajes, sino también de la promoción de las relaciones interculturales en todos los niveles. Más allá de conocer que Colombia es un país con múltiples culturas, es importante el reconocimiento, el respeto y la aceptación de la existencia de las diferentes culturas para avanzar hacia un Estado que promueve, investigue y difunda los valores culturales de la nación.

Así, los pueblos indígenas proponen que los lenguajes y las acciones interculturales se fundamenten en:

- **Adecuación institucional integral.** Es la inclusión de la noción de *sistemas* en la generación de políticas hacia los pueblos indígenas.
- **Propiciar escenarios en todos los niveles académicos.** Es la disposición de la academia para generar investigación que propicie el diálogo de conocimientos interculturales, y así posicionar nuevos paradigmas y nuevas metodologías.

- **Generación de espacios de reconocimiento y conocimiento intercultural.** Es reescribir la historia, dando a conocer los hitos históricos por los que han transitado los pueblos indígenas, los aportes a la sociedad y la construcción de la identidad nacional. Esto se plasma en textos escolares y documentos oficiales, científicos y académicos.

Todas las universidades de Colombia deben crear cursos para contextualizar los derechos de los pueblos indígenas en todas las disciplinas y áreas del conocimiento.

Con relación a la transformación de lenguajes excluyentes, se propone usar lenguajes apreciativos o positivos. La palabra apreciativa viene del verbo *appreciate* que en castellano se traduce como apreciar, y que significa valorar, reconocer lo mejor que existe en la gente y en todo lo que nos rodea. Para Cooperrider, Whitney y Stavros (2003), significa reconocer el potencial, el éxito, las cualidades presentes y pasadas, reconocer el motor que mantiene viva una organización. Para Varona (2005, p.6) el recurso más poderoso de los seres humanos para transformar las convicciones, los valores, las creencias, las políticas, los objetivos y las ideologías es el diálogo por medio del uso del lenguaje.

Se propone entonces, construir nuevas narrativas que tengan las características del lenguaje apreciativo y transformar los enunciados negativos o peyorativos en reflexiones cualitativas, por ejemplo: en vez de utilizar la expresión “minoría étnica” enunciar la existencia de la diversidad étnica o el “problema indígena” y relacionarla como la inclusión de los indígenas con formas diferentes de comprensión de su problemática.

Es importante dar a conocer que los pueblos indígenas de Colombia han generado históricamente sus propios ordena-



Fotografía Programa Inclusión Para la Paz

mientos jurídicos, que existieron desde antes de la conquista y que se denominan “Derecho mayor”, y otros que son producto de la pluralidad de ordenamientos jurídicos reconocidos por el Estado colombiano.

Por ejemplo, la Constitución Política de 1991, en su artículo 113 establece que: “son ramas del poder público la legislativa, ejecutiva y judicial”. Estas tres se encuentran separadas como poderes independientes. En el caso de los pueblos indígenas la Constitución reconoce en el artículo 246 el derecho de las autoridades indígenas para ejercer funciones jurisdiccionales, legislativas y administrativas en uno solo dentro de su ámbito territorial; es decir, existe el otorgamiento de facultades a las

autoridades indígenas para que administren justicia, legislen y ejecuten recursos en el interior de sus comunidades.

La comprensión de la existencia de las autoridades indígenas, de los territorios y los resguardos, de las lenguas vivas y del reconocimiento de la oficialidad de estos cambia sustancialmente el panorama de la estructura del Estado. Es necesario resaltar en los textos de historia de Colombia esta realidad, así como narrar lo que han logrado los pueblos indígenas con sus procesos colectivos y de lucha. Esta nueva forma de presentar a los indígenas promueve la percepción de aporte a la construcción del país, lo cual es diferente a seguir presentándolos como personas que ponen barreras para el desarrollo de Colombia.

Los pueblos indígenas son poseedores actualmente de derecho a la autonomía, a la libre determinación, al gobierno propio, a ser consultados de las medidas administrativas y legislativas que les afecten y que estos derechos además tienen unos fundamentos legales como colectivos e integrales. No deben ser estereotipados como sujetos que tienen prerrogativas de los demás ciudadanos colombianos. Los derechos colectivos e integrales son complementarios a los derechos regulados en favor de la población mayoritaria. (Muyuy, 2019, p.1).

Es vital que se difunda la existencia la categoría *pueblos indígenas* para promover las relaciones sociales en igualdad y respeto. Este es un reconocimiento claro de la evolución de la noción minorizada de indio hacia la denominación digna de personas que se encuentran agrupadas en comunidades y que guardan sus prácticas ancestrales válidas para pervivir.

Comprender la existencia de pueblos indígenas significa vislumbrar el reconocimiento de que son personas jurídicas a las que se deben garantizar sus derechos colectivos e integrales. La autonomía, el territorio y la cultura son tres pilares que garantizan cuatro derechos fundamentales reconocidos en la Constitución de 1991: 1) la libre determinación y el desarrollo como pueblos; 2) el gobierno propio, sus usos y sus costumbres; 3) la jurisdicción, y 4) el desarrollo de la consulta previa.

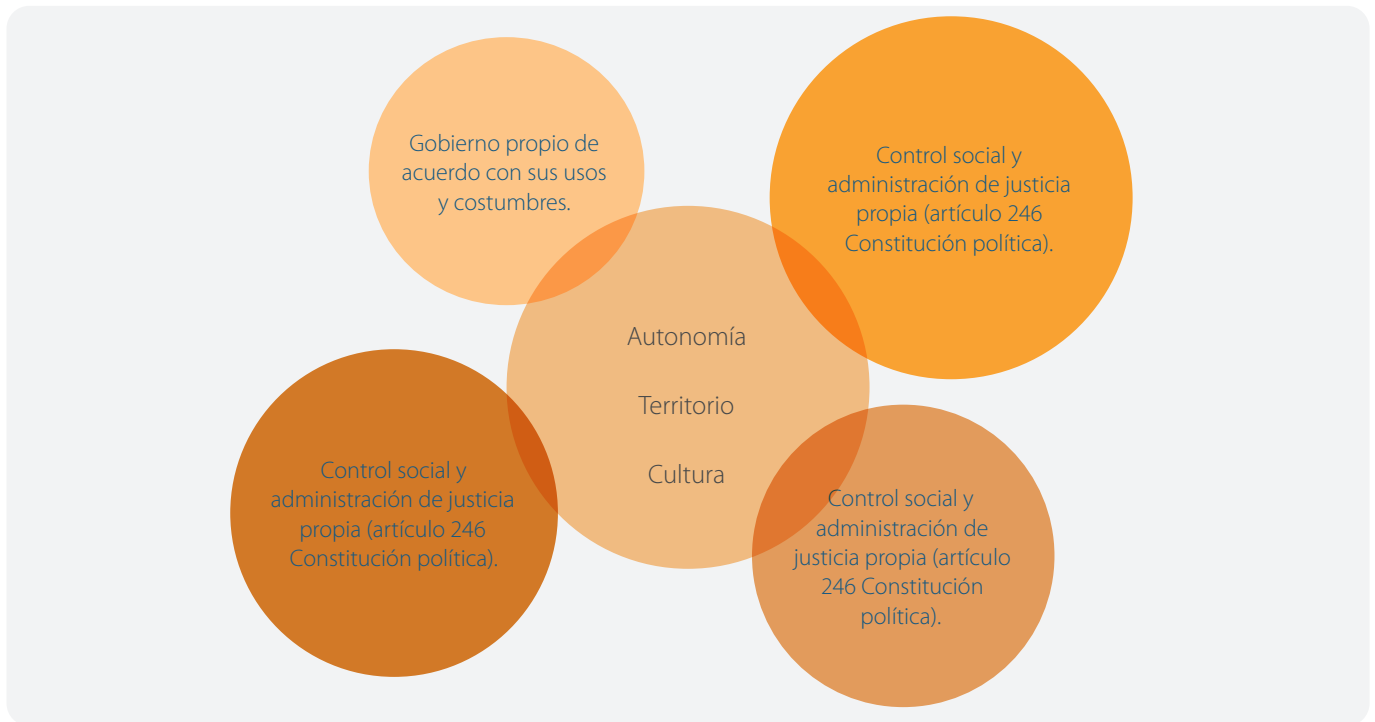
La figura dos (2) sintetiza la articulación de los pilares y los derechos fundamentales de los pueblos indígenas. Los conceptos corresponden a profundas transformaciones sociales, políticas y jurídicas del país.

Sobre los derechos territoriales de los indígenas se han generado diversas interpretaciones; sin embargo, la más importante es la que reivindica el derecho histórico a poseer sus tierras bajo la visión ancestral de colectivo, un escenario social necesario para la pervivencia física, cultural y espiritual de los seres.

Es importante cambiar la conceptualización homogeneizante que tipifica de un modo general y masifica de nuevo a los indígenas a través de expresiones como los “indígenas son”, para dar paso al conocimiento de las características de la Colombia multiétnica y pluricultural, establecida en la Constitución Política 1991. Esa Colombia se evidencia, según el censo del departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) 2018, en la existencia 1.905.617 personas indígenas, que corresponden al 4,4% de la población. Además, se identifica la existencia de 115 pueblos indígenas, y cada uno de estos posee una cosmovisión. También se hablan más de 68 lenguas pertenecientes a 14 familias lingüísticas y el 64,7% aún habla la lengua nativa de su pueblo. Los pueblos que registran mayor porcentaje de personas autorreconocidas como indígenas son: Wayúu, Zenú, Nasa y Pastos, donde se concentra el 58,1% del total de la población indígena.

Los indígenas se ubican en los 32 departamentos y en San Andrés Islas. Los departamentos donde se concentra la mayor cantidad de población que se reconoce como indígena en el país son La Guajira, Cauca, Nariño, Córdoba, Sucre y Chocó. Cada uno de los pueblos indígenas posee diferentes cosmovisiones y estructuras de parentesco, de las cuales muchas ostentan aún la ancestral estructura de clan con autoridades espirituales como los “mamos” entre los pueblos Iku de la Sierra Nevada de Santa Marta, y los “sinchikuna” entre los Inga del Putumayo, Caquetá y Nariño.

Todos los indígenas tienen un nombre que los identifica a sí mismos como “personas”. El uso de la expresión indígena no tiene significado en sus idiomas; esta palabra debe ser resigni-

Figura 2. Los cuatro derechos como pilares de la autonomía indígena

ficada como un término válido para referirse a la persona o las personas que pertenecen a un pueblo, a un conjunto humano originario de una región que tiene una conexión histórica, un pasado y un presente. Líderes de los pueblos indígenas coinciden al afirmar que una forma apreciativa para referirse a las personas pertenecientes a pueblos indígenas es, por ejemplo, mencionar el nombre del pueblo al que pertenecen: Tule, Inga, Misak, Nasa, Iku, Muinane, Bora, Murui, Nukak, etc.

En el lenguaje académico es necesaria la incorporación de las narrativas circulares, que son las otras formas de narrar los conocimientos propios y son estructuradas desde los idiomas

indígenas y no desde la traducción del castellano a lenguas indígenas porque no significan lo mismo. Los lenguajes circulares están implícitos en el patrimonio biocultural, presente en las prácticas de los pueblos indígenas. Para estos últimos, relatar de manera circular es recrear la memoria, innovar prácticas y desarrollar el concepto de complementariedad, naturaleza, cultura y territorio, que se expresan en lenguajes simbólicos y en la tradición oral.

Narrar los conocimientos desde perspectivas circulares se acerca a las reflexiones de De Sousa Santos sobre la ecología de los saberes:

El reconocimiento de la existencia de la pluralidad de conocimientos va más allá del conocimiento científico, esta hace parte del principio de la ecología de los saberes, sobre la cual expresa la diversidad, para renunciar a cualquier epistemología general. A lo largo del mundo, no solo hay muy diversas formas de conocimiento de la materia, la sociedad, la vida y el espíritu, sino también muchos y muy diversos conceptos de lo que cuenta como conocimiento y de los criterios que pueden ser usados para validarlos. (2010, p. 50)

Otro ejemplo de inclusión de nuevas narrativas en la academia, en el cual se crea una metodología pertinente, es el ejercicio realizado con ocasión de la traducción de la Constitución Política de 1991 a cinco lenguas indígenas por un grupo de lingüistas indígenas y profesores de la Universidad de los Andes en 1993. La experiencia de la traducción fue entendida no como un ejercicio mecánico de encontrar equivalencias en una lengua u otra, sino como la forma más eficaz para decantar conceptos, sentidos y formas de concebir la Constitución por parte de los pueblos indígenas. A su vez, se planteó el reto de encontrar la metodología para transmitir nociones usualmente extrañas a la realidad de los pueblos con pertenencia cultural, bajo conceptos establecidos en las lenguas indígenas, de modo que la comprensión real de la nación colombiana no sea tan ajena.

Sarrazín (2014) explica con los siguientes ejercicios la forma y los ejemplos de la traducción realizada de la Constitución Política a la lengua inga.

Ejemplo 1.

Artículo 1. Colombia es un Estado social de derecho.

Traducción en idioma inga:

Kulumbia tukuikunamanda sumaglla kaugsangapa

Traducción segmentada morfema por morfema

//Colombia/todo-plural-para/bien/vivir-para//

Significado de la traducción desde la visión inga escrita en castellano: “nuestro grande territorio Colombia es para que todos vivamos bien”.

Se trata entonces de generar en el país un movimiento en pro de la interculturalización de la sociedad, a través de la educación con enfoques capaces de dialogar entre el Estado, la sociedad y los pueblos étnicos, mediante el lenguaje apreciativo con expresiones relativas a las nuevas realidades de los pueblos indígenas. Un lenguaje con el cual se propicie el enriquecimiento mutuo de las relaciones interculturales, del léxico de las lenguas en áreas como las matemáticas, las ciencias, las jurisdicciones indígenas y ordinarias, conceptos que ya tienen implicaciones en la vida social, política y cultural de Colombia.

Glosario

Autonomía y libre autodeterminación: Según el Decreto 1953 de 2014, es el ejercicio de la ley de origen, derecho mayor o derecho propio de los pueblos indígenas, que con fundamento en sus cosmovisiones les permite determinar sus propias instituciones y autoridades de gobierno, ejercer funciones jurisdiccionales, culturales, políticas y administrativas dentro de su ámbito territorial, el pleno ejercicio del derecho de propiedad de sus territorios y vivenciar sus planes de vida, dentro del marco de la Constitución Política y de la ley.

Autoridades tradicionales: Según el Decreto 2164 de 1995, artículo 2, son los miembros de una comunidad o pueblo indígena que ejercen dentro de la estructura propia, de la respectiva poder frente a su pueblo, control social en este y, además, gobiernan y administran justicia y los representan ante las instituciones públicas y privadas.

Clan: Es un núcleo humano constituido por personas que se consideran real o ficticiamente emparentadas por la sangre y que se integra con la agrupación unilateral de todos los descendientes por el costado femenino o por el masculino. Los clanes son cognáticos cuando agrupan a todos los descendientes de mujeres con exclusión de los hombres o agnáticos, cuando son todos los descendientes de hombres (Hernández. Rodríguez, 1990, p. 76).

Comunidad o parcialidad indígena: Según el Decreto 2164 de 1995, es el grupo o conjunto de familias de ascendencia amerindia, que tiene conciencia de identidad y comparte valores, rasgos, usos y costumbres de su cultura, así como formas de gobierno, gestión,

control social o sistemas normativos propios que lo distinguen de otras comunidades.

Consentimiento fundamentado previo: Según el Ministerio de Cultura, es la autorización mediante la cual una comunidad indígena o local permite el acceso a su Patrimonio de Cultura Inmaterial. Se fundamenta en el Convenio 169 de la OIT.

Cultura: Es el conjunto de rasgos distintivos, espirituales, materiales, intelectuales y emocionales que caracterizan a los grupos humanos y que comprenden, más allá de las artes y las letras, modos de vida, derechos humanos, sistemas de valores, tradiciones y creencias (Ley 397, artículo 1).

Derechos fundamentales colectivos de los pueblos indígenas: Según las Naciones Unidas, son el conjunto de reconocimientos inherentes a los seres humanos, en el caso de los pueblos indígenas, como aquellos que hacen parte del reconocimiento del conjunto de las prácticas jurídico culturales. Son fundamentales porque protegen la pervivencia de los pueblos y colectivos porque son de decisión de un pueblo.

Territorios indígenas: Son las áreas poseídas de forma regular y permanente por una comunidad, parcialidad o grupo indígena, y aquellas que, aunque no se encuentren poseídas de esa forma, constituyen el ámbito tradicional de sus actividades sociales, económicas y culturales (Decreto 2164 de 1995).

Resguardos: Los resguardos son una institución legal y sociopolítica de carácter especial, conformada por una

o más comunidades indígenas que, con un título de propiedad colectiva, goza de garantías de la propiedad privada. Tienen el carácter de inalienables, imprescriptibles e inembargables (Decreto 2164 de 1995).

Indígenas: Descendientes de los habitantes originales de una región geográfica antes de la colonización, y que han mantenido total o parcialmente sus características lingüísticas culturales y de organización social (Defensoría del Pueblo, 2007, p. 13).

Bibliografía

- Agreda, A. (2009, p 75). (Trabajo de Grado). *La dimensión histórico-filosófica desde donde se estructura la educación en el pueblo indígena Inga del Valle de Sibundoy, Putumayo, Colombia, 1950-2006*. Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Tunja, Boyacá.
- Batalla, B. (1972). *El concepto de indio en América, una categoría colonial*. Recuperado de http://jichha.blogspot.com/2016/08/el-concepto-de-indio-en-america-una_10.html
- Bigot, M. (s. f). *Cuerpo y espacio. Símbolos y metáforas, representación y expresividad en las culturas* (P.17). Editorial Universitaria Ramon Areces. Recuperado de <https://n9.cl/37d8>
- Blanco Blanco, J. (2007). *La jurisdicción especial indígena más allá del mandato constitucional*. (Trabajo de grado). Universidad Libre, Bogotá, Colombia.
- Bockler Guzmán, C. (1983). *Civilización. Configuraciones de la diversidad. Para escribir la historia de las etnias de América*. Ciudad de México: Centro de Estudios Económicos y Sociales del Tercer Mundo AC.
- Cárdenas García, D. E. (2018). *Tendencia del uso de la variación léxico-semántica en la comunidad de habla de Garga, Provincia de Neira en el departamento de Boyacá*. (Tesis de maestría). Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Tunja, Boyacá.
- Córdoba Chávez, E. (1981). *Historia de los Kamentsa de Sibundoy desde sus orígenes hasta 1981*. (Trabajo de grado). Pontificia Universidad Javeriana, Colombia.
- Corte Constitucional. (1996). "Sentencia C-139 de 1996". Bogotá, Colombia. M. P. Carlos Gaviria Díaz.
- De las Casas, B. (1552). *Breve resumen del descubrimiento y destrucción de las indias*. Madrid: Emiliano Escolar Editor.
- De Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber. Reinventar el poder*. Montevideo: Uruguay. Ediciones Trilce, Universidad de la Republica.
- Declaración de Barbados. (1971). *Primera Declaración de Barbados: por la liberación del Pueblo Indígena*. Recuperado de http://www.servindi.org/pdf/Dec_Barbados_1.pdf

- Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE). (2018). *Censo Nacional de Población y Vivienda. Resultados pueblos indígenas*. Bogotá: autor.
- Favre, H. (1999). *El indigenismo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Galeano, E. (1983). *Las venas abiertas de América Latina*. Bogotá: Siglo XXI.
- Guerrero Barón, J. (1995). *Etnias, educación y archivos en la historia de Colombia*. Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Archivo General de la Nación, Asociación Colombiana de Historiadores.
- Guzmán Böckler, C. (1983). *Civilización. Configuraciones de la diversidad*. Ciudad de México: Centro Antropológico de Documentación de América Latina.
- Hernández Rodríguez, G. (1990). *De los Chibchas a la Colonia y a la República. Del clan a la encomienda y al latifundio en Colombia*. Bogotá: Ediciones Paraninfo.
- Mann, C. C. (2006). *1491: una historia de las Américas antes de Colón*. Ciudad de México: Taurus, Alfaguara.
- Muyuy Gabriel, (2019, p. 1). El derecho fundamental a la consulta y Consentimiento, previo libre e informado en el marco de los estándares internacionales y nacionales. Documento de Trabajo.
- Ocampo López, J. (2004). *Historia básica de Colombia*. Bogotá: Plaza y Janes Editores.
- Ojeda Rosero, D. E. y González Gómez, M. P. (2012). Percepciones y estereotipos de estudiantes universitarios hacia compañeros afrocolombianos e indígenas. *Re- vista CES Psicología*, 5(2), 101-118.
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco) e Instituto Internacional para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (IESLAC). (2018). *Diversidad cultural en educación superior. Experiencias en América Latina*. Recuperado de <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000372649>
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco) y Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. (2003). *Las dimensiones del racismo*. Ginebra: Naciones Unidas.
- Ossio, (1990). *La importancia de llamarse indígena: manejo y uso político del término indígena en Lircay – Perú*. Recuperado de: <https://journals.openedition.org/eces/430> en agosto de 2019
- Papa Pablo III. (1537). *Bula Sublimis Deus*. Recuperado de https://es.wikisource.org/wiki/Sublimis_Deus
- Pineda Camacho, R. (2012). El Congreso Indigenista de Pátzcuaro, 1940, una nueva apertura en la política indigenista de las Américas. *Bukara*, (2), 10-28.
- Roldán Ortega, R. (2017). *Régimen legal sobre los indígenas en Colombia. Guía de formación y jurisprudencia de las sociedades indígenas*. Bogotá: Grafnorte Ltda.
- Sánchez Botero, E. (2002). ¿La cultura como clonación?: identidades e Identificaciones. (Tomo II). Bogotá: Instituto Colombiano de Bienestar Familiar.

- Sarrazín, J. P. (2014). Las hojas sabias en otra casa. Análisis de la traducción de la constitución política colombiana a la lengua indígena inga. *Signo y Pensamiento*, 33(65), 16-31 Recuperado de <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/signoypensamiento/article/view/11825>
- Stavenhagen, R. (2002). Los derechos indígenas: algunos problemas conceptuales. En C. V. Zambrano (Ed.), *Etnopolíticas y racismo. Conflictividad y desafíos interculturales en América Latina* (pp. 151-172). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Subirana, M. y Cooperrider, D. L. (2013). *Indagación apreciativa: un enfoque innovador para la transformación personal y de las organizaciones*. Barcelona: Kairós.
- Triana y Antorveza, H. (1987). *Las lenguas indígenas en la historia social del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Varona, F. (2005). Todavía es posible soñar. Teoría apreciativa y comunicación empresarial. *Organicom*, 1(1), 13-33.

Acerca de la autora

Antonia Agreda

Mujer indígena del pueblo Inga de Colombia. Su madre, Rosa Agreda, conocida sabedora de la medicina ancestral en el nivel de armonizadores y winjas o purgantes de tradición andino amazónico del pueblo Inga, es su guía en el conocimiento y el respeto por su lengua, las costumbres y tradiciones culturales. En su infancia trabajó con su madre en la difusión y venta de la medicina inga; su especialidad es la elaboración de protectores para los niños (alianzas elaboradas en chaquiras).

Estudió Lingüística y Literatura en la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, con el fin de aplicar los conocimientos adquiridos para el fortalecimiento y desarrollo de su idioma. Luego estudió una maestría en Supervisión y Administración Educativa. En el 2009 obtuvo el título de doctora en Ciencias de la Educación. Su tesis doctoral, titulada *La dimensión histórico-filosófica desde donde se estructura la educación del pueblo inga*, fue meritoria. En ese trabajo, la autora resalta los cuatro pilares fundamentales de la educación propia, realiza la narración de la historia de la educación en el Putumayo y enfatiza los saberes matemáticos y lingüísticos.

Tiene amplia experiencia en el diseño y la implementación de políticas públicas en temas sociales, educativos, culturales y poblacionales. En su trayectoria profesional se ha desempeñado como servidora pública en Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF), en los cargos de Directora Regional (E) de la regional Vichada y Guaviare y Subdirectora de Gestión Técnica para la Atención a la Familia y Comunidades. Es experta en la promoción y garantía de los derechos de los niños, niñas, adolescentes las familias y comunidades y la protección integral a la primera infancia, la niñez, la adolescencia y el bienestar de las familias colombianas. Trabajó en el Ministerio



de Educación Nacional en el Grupo de Atención a la Comunidad Educativa y Grupos Poblacionales, donde fue coautora del Decreto 804 de 1994, que reglamenta el capítulo 3 de la Ley 115 de 1994.

Se desempeñó como decana de Ciencias de la Educación de la Universidad Abierta y a Distancia, cargo con el cual contribuyó a la acreditación en alta calidad de programas académicos pertinentes, inclusivos e interculturales como la Licenciatura en Etnoeducación. Ha sido docente investigadora en áreas relacionadas con los estudios culturales y formadora de docentes en áreas de cultura, diversidad e interculturalidad. Tiene experiencia en la inclusión del enfoque diferencial étnico y de género en las políticas públicas, en especial de la población indígena ubicada en contexto urbano, en los servicios planes y programas.

Fue elegida en 1994 como la primera mujer autoridad indígena del pueblo Inga de Bogotá, tradición que nunca había sido asumida por ninguna mujer. Como autoridad indígena inga se interesó por los derechos de los niños y las niñas inga, por ello gestó, impulsó y creó la primera escuela bilingüe distrital oficial con currículo intercultural. Esta escuela funcionó hasta 1997 en la sede de la escuela Samper Mendoza, luego en el Centro Cultural del Cabildo Indígena Inga en el barrio La Candelaria, y en el 2007 impulsó y creó el primer jardín infantil para niños indígenas en contexto urbano. Esta experiencia de atención a la primera infancia indígena ha sido modelo en la política de atención a la primera infancia en Bogotá.

CAPÍTULO 4

GÉNERO, LENGUAJES EXCLUYENTES Y RACISMO: DESCOLONIZANDO LA HISTORICIDAD DE LAS MUJERES AFRODESCENDIENTES E INDÍGENAS EN COLOMBIA

Castriela E. Hernández-Reyes

chernandez@umass.edu

Resumen

La marginación y exclusión de los pueblos indígenas y afrodescendientes en las Américas son el resultado de un largo proceso de dominación colonial, en el que el rechazo de las lenguas y prácticas culturales “otras” pone de manifiesto la forma como ha operado el racismo. A partir de un enfoque feminista negro/decolonial y crítico de raza, examino cómo los lenguajes excluyentes, en tanto, dispositivos de poder, coerción y dominación, responden a procesos históricos y

contemporáneos de exclusión y marginación en contra de las mujeres negras e indígenas.

Los lenguajes excluyentes verbales y no verbales actúan como prácticas discursivas que producen relaciones desiguales de poder que clasifican y jerarquizan a los individuos en términos de género, sexo, raza, etnicidad, clase o lugar de origen. Se afirma que las experiencias cotidianas y situadas de

las mujeres negras e indígenas hacen visibles estereotipos y prácticas discursivas racistas reproducidas también a través de discursos legales.

Los discursos legales tienden a menudo a reafirmar la existencia de múltiples estructuras de dominación a través de las cuales las mujeres negras e indígenas son inferiorizadas, racializadas y consideradas "incapaces" de transformar sus condiciones materiales de exclusión. Por lo tanto, el ejercicio

de narrar y escribir se constituye en un acto de rebeldía para denunciar e impugnar sus ausencias en la producción del conocimiento y en un acto de resistencia política y una práctica emancipadora antirracista, antisexista y anticlasista.

Palabras claves: Mujeres negras e indígenas, lenguaje excluyente, raza, género, racismo, feminismo negro/decolonial, tradición oral



Introducción

Para los pueblos afrodescendientes e indígenas la tradición oral es un modo de producción de conocimiento a través del cual se transmiten saberes, historias y experiencias cotidianas que conectan el pasado con el presente, lo individual con lo colectivo, lo espiritual con lo material y la resistencia con la dominación colonial.

Por medio de la narración oral, las mujeres afrodescendientes e indígenas hacemos visibles múltiples experiencias de opresión y resistencia que interpelan y cuestionan nuestras ausencias en la historiografía nacional. Narrar y examinar nuestras historias nos permite demostrar que lo personal es político y que la tarea fundamental sigue siendo la de transformar los silencios en lenguajes. En este sentido, recuerdo que desde niña, mi madre²¹ nos contaba que para mi abuelo hablar en lengua palenquera era la mejor forma de expresar sus sentimientos y comunicarse con la familia. Sin embargo, para mi abuela comunicarse en castellano era lo mejor, ya que para ella la lengua palenquera solo la comprendían las y los palenqueros, y por lo tanto, esta solo era funcional dentro de los límites geográficos de San Basilio de Palenque²².

21 Mi madre, Etilsa Reyes, ha sido fundamental en el proceso de reencontrarme con quien soy y saber cuáles son mis orígenes. Sus experiencias tienen un valor incalculable, por cuanto contribuyen a la producción de conocimiento de y para las mujeres palenqueras y negras en Suramérica. Las experiencias de las mujeres negras y de las mujeres indígenas son substanciales para indagar y cuestionar no solo cómo se configuran y operan las formas de poder, exclusión, desigualdad social y marginación en contra de las mujeres negras e indígenas y sus pueblos, sino además cómo la consolidación del sistema de sexo/género moderno/colonial racializado del sistema-mundo capitalista moderno perpetúan estas y otras formas de poder y dominación.

22 Palenque de San Basilio es considerado como el primer territorio libre de las Américas luego de que africanas y africanos esclavizados emprendieran la lucha cimarrona para liberarse de las cadenas impuestas por el sistema esclavista. Palenque es reconocido por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco) como patrimonio cultural inmaterial de la humanidad.

Mi madre recuerda que para mi abuela el uso de la lengua palenquera en la ciudad no era conveniente, puesto que representaba un riesgo y una desventaja para los palenqueros. La postura radical de mi abuela respecto al uso de la lengua palenquera en la urbe caribeña se explica en la medida en que, a principios del siglo XX y como resultado del incremento de la migración de palenqueros y palenqueras hacia las ciudades del Caribe colombiano, hubo una restricción forzada del uso de esta lengua en sitios públicos y en lugares de trabajo como una forma de violencia y discriminación socio-racial y socio-cultural. De otra parte, y quizá como estrategia de supervivencia o como mecanismo de protección y defensa, muchos palenqueros y palenqueras en la urbe limitaron el uso de la lengua palenquera al ámbito privado, para evitar seguramente, ser discriminados o rechazados por parte de las autoridades y los miembros de la sociedad blanco-mestiza dominante.

Sin lugar a dudas, la imposición del poder y la dominación colonial llevaron a que muchas lenguas ancestrales (indígenas, palenquera y creole) se consideraran un supuesto “obstáculo para avanzar” en los procesos de “civilización” de las sociedades coloniales y modernas que utilizaron el despojo, la violencia y la explotación laboral y sexual de las mujeres negras e indígenas como instrumentos de opresión y acumulación de poder y capital.

La marginación y la exclusión de los pueblos indígenas y afrodescendientes son el resultado de un largo proceso de dominación colonial que impuso la lengua y la cultura del colonizador. El rechazo de las lenguas y las culturas “otras” pone de manifiesto la manera como el racismo estructural y cotidiano persisten y estructuran la sociedad contemporánea. Desde estas lógicas, las personas de ascendencia africana e indígena fueron estereotipadas como “indignos” dentro de la retórica colonial y la jerarquización lingüística de la ciudad letrada. Para el africano Ngugi Wa Thiong’o (1986), esta situación se explica en la medida en que “la lengua transporta la cultura, y el lenguaje del colonizador se convierte en el medio a través

del cual se busca la dominación del ‘universo mental de los colonizados’²³ (Wa Thiong’o, 1986, citado en Tuhiwai, 1999).

El presente capítulo se propone responder los siguientes interrogantes: ¿de qué manera las prácticas discursivas y los lenguajes excluyentes promueven el racismo y la discriminación racial en contra de las mujeres negras e indígenas? ¿Hasta qué punto las retóricas discursivas de la esclavización y la colonización prevalecen y alimentan los discursos excluyentes contemporáneos? A partir del enfoque y la praxis feminista negra/decolonial, se presenta un análisis acerca de las formas cotidianas e institucionalizadas en que opera y se ejerce la discriminación y exclusión por medio del lenguaje excluyente en contra de las mujeres negras e indígenas. Esta perspectiva crítica contribuye a visibilizar y cuestionar múltiples e imbricadas formas de opresión, poder y dominación patriarcal ejercidas sobre los cuerpos de las mujeres subalternizadas (Carneiro, 2003; Hernández-Reyes, 2018, 2019; Curiel, 2007; Lozano Lerma, 2010; Rivera, 2010; Echenique, 1997; Hill Collins, 2000a; Crenshaw, 1989; Wildman y Davis, 1995; hooks, 1992; Tuhiwai, 1999; Lugones, 2008; Vergara Figueroa y Arboleda Hurtado, 2014).

Estructura del capítulo

Este capítulo se divide en siete secciones. En la primera parte se presenta una discusión teórica acerca de cómo los hábitos y los repertorios de representación producen y reproducen diferentes tipos de violencia simbólica y de discriminación en contra de la diferencia cultural. A partir de los presupuestos teóricos de Stuart Hall y Pierre Bourdieu se discute la manera como actúan los repertorios de representación racializados (Hall, 2001) y los hábitos en el uso del lenguaje no solo como capital social, sino también como dispositivos de poder y dominación (Bourdieu,

1977; Ahearn, 2012) que afectan particularmente a las mujeres negras e indígenas. Los lenguajes excluyentes son a menudo el resultado de discursos y prácticas racistas derivadas de formas de clasificación y jerarquización racial en las que lo blanco se instituye como un factor diferenciador entre lo que es racional e irracional o lo normal de lo anormal.

En la segunda parte, se intenta responder el interrogante de cómo operan la raza y el racismo en la construcción de estereotipos sociales y culturales en las sociedades modernas. Para ello, se parte de los presupuestos teóricos planteados por la teoría crítica de raza (Goldberg 2009; Bonilla-Silva, 2002; Bonilla-Silva y Dietrich 2009; Winant, 2006), la teoría y praxis feminista decolonial y el feminismo negro (Carneiro, 2003; Hernández-Reyes, 2018, 2019; Curiel, 2007; Lozano Lerma, 2010; Rivera Cusicanqui, 2010; Echenique, 1997; Hill Collins, 1986, 2000a, 2000b; Crenshaw, 1989; Wildman y Davis, 1995; hooks, 1992; Tuhiwai, 1999; Lugones, 2008; Vergara Figueroa y Arboleda Hurtado 2014; Quijano, 2000). Las teorías críticas de raza y feminismo negro/decolonial hacen visibles la manera como se intersectan múltiples estructuras de opresión y dominación dentro del sistema-mundo y el proyecto colonial/moderno que instauró la idea de raza, las clasificaciones y las jerarquizaciones raciales para dividir la sociedad entre aquellos considerados “superiores” o “inferiores” dentro del sistema capitalista moderno y racista de Occidente.

En tercer lugar, se develan algunas prácticas discursivas excluyentes en los discursos legales e institucionales durante la posindependencia y la era republicana. Para ello, se examinan brevemente la Ley de Libertad de Vientre de 1821 y el Decreto de Instrucción Pública de 1870. Se afirma que los discursos legales actúan como dispositivos de poder y dominación mientras producen y reproducen diversas formas de racismo, de discriminación racial, de género, sexual y de clase. Los discursos legales reafirman la existencia de “múltiples estructuras de dominación” (Hill Collins, 1986) en contra de las mujeres

23 Traducción de la autora.

negras e indígenas. Los discursos legales de mediados del siglo XIX sirvieron como precursores del proyecto nacional del mestizaje en los comienzos del siglo XX. El proyecto del mestizaje, como un proyecto homogeneizador de las identidades raciales, instauró un modelo de sociedad a partir del supuesto de la igualdad y del fomento de la “des-racialización del discurso” institucional (Phoenix, 2004, p. 38).

Posteriormente, se presentan algunas reflexiones acerca de cómo los lenguajes excluyentes cotidianos permean la construcción social de las mujeres negras e indígenas y fomentan su exclusión y marginación dentro de la sociedad y la historio-



Fotografía Programa Inclusión Para la Paz

grafía androcéntrica, sexista y racista dominante. Los lenguajes excluyentes participan en la construcción de significados vinculados con el orden racial mientras legitiman relaciones sociales racistas y explotadoras (Phoenix, 2004), que promueven distintas manifestaciones de violencias: estructural, institucional, simbólica y epistémica.

Además, se plantea una reflexión sobre la manera como los lenguajes excluyentes permean la construcción de las identidades colectivas no hegemónicas. A través de un relato, se describe como diversas formas de exclusión y marginación en la urbe caribeña forzaron a las palenqueras y a los palenqueros a la implementación de estrategias y tácticas de “clandestinización de la cultura propia” (Rivera Cusicanqui, 2010), con el propósito de evitar el encarcelamiento, pero además, preservar así sus saberes ancestrales.

Por último, se concluye que las prácticas discursivas excluyentes y racistas responden a lógicas de poder y dominación implícitas en los actos de ocultar y marginar, pero también de nombrar y clasificar a las mujeres indígenas y de la diáspora africana. Se afirma que la formulación y la promoción de políticas públicas y acciones afirmativas *per se* no son suficientes para combatir la discriminación y la exclusión; tampoco para promover la inclusión de las mujeres negras e indígenas en la historia pública nacional.

Este capítulo presenta algunas limitaciones. Por ejemplo, no examina en profundidad las formas como operan los lenguajes excluyentes en los medios masivos de comunicación o en las representaciones iconográficas, el cine o la literatura. No obstante, se combinan el análisis de datos históricos y teoría social crítica con la narración y la tradición oral como una metodología y un modo de producción de saberes no convencionales que contribuye a subvertir y confrontar la exclusión epistémica y los mecanismos de invalidación de las voces de las mujeres negras y de las mujeres indígenas en las ciencias sociales y la academia.

Lenguajes excluyentes y violencias epistémicas

En “*The spectacle of the other*”²⁴, Stuart Hall nos invita a una reflexión crítica acerca de los cambios en los repertorios de representación en torno a la diferencia y la alteridad en las sociedades contemporáneas y sobre cómo los discursos y los imaginarios sociales son construidos y performados en la esfera pública. En ese sentido, Hall nos plantea la siguiente pregunta: ¿cuáles son las formas típicas y las prácticas de representación usadas para representar la “diferencia” en la cultura popular actual, y de dónde provienen estas figuras y estereotipos populares?²⁵ (2001, p. 225). Los regímenes de representación racializados son el resultado de prejuicios y estereotipos construidos para discriminar a las mujeres y a los hombres de ascendencia africana y a los sujetos subalternizados (Hall, 2001).

Un régimen de representación actúa como un espacio de **pre-sencias y ausencias**, de cosas y valores que son visibles o suprimidos de acuerdo con el grupo social sobre el cual se construye un discurso o una imagen. Los estereotipos y los prejuicios, en tanto regímenes de representación, trabajan como dispositivos de poder y dominación que buscan restringir las posibilidades de **ser y existir** de las personas y grupos sociales considerados diferentes. Los estereotipos establecen fronteras simbólicas entre lo normal y lo desviado, entre lo sano y lo patológico, entre lo aceptable y lo inaceptable, lo que pertenece y lo que no, o entre el “nosotros” y el “ellos” (Hall, 2001).

Las ideologías del lenguaje, por su parte, dan cuenta de cómo los hábitos, en tanto capital simbólico, son transformados en formas de **violencia simbólica** y metanarrativas a través de las

cuales se otorga valor a ciertos dispositivos de poder y de diferenciación que promueven la estigmatización y la exclusión de quienes no encajan dentro del orden socioracial imperante. Las ideologías del lenguaje forman y son formadas a través de procesos de jerarquización y racialización y tipos específicos de capital simbólico como el nivel educativo, el color de la piel, la identidad étnica, racial, de género, la sexualidad y el lugar de origen. El lenguaje excluyente como ideología induce a la clasificación y jerarquización de los individuos entre quienes son “primitivos” o “salvajes” y aquellos considerados “civilizados”, y cuyos capitales simbólicos (por ejemplo, lengua, descendencia europea, cultura y riqueza, etc.) le otorgan un lugar de privilegio dentro del sistema-mundo capitalista colonial/moderno/racializado.

De acuerdo con Bourdieu (1977), el lenguaje es un instrumento de poder y acción que está mediado por hábitos. Los hábitos son vistos como un conjunto de predisposiciones formadas por las estructuras sociales. Hablar, pensar o actuar, son hábitos que forman y pueden ser formados por dinámicas sociales y culturales. Como predisposiciones que moldean el comportamiento social, los hábitos “tienen una capacidad infinita de generar pensamientos, percepciones, expresiones y acciones” (Ahearn, 2012, p. 266) que eventualmente podrían reforzar el *statu quo* o tal vez transformarlo.

Mientras que para Bourdieu los hábitos pueden ser influenciados por factores sociales y culturales no mediados necesariamente por el lenguaje o la conciencia (Bourdieu, 1977, p. 51), para Agha (2007) “la vida social del hábito está mediada por interacciones discursivas” (p. 229), en tanto que los hábitos se producen a través de interacciones cotidianas **verbales** y **no verbales** y por múltiples procesos metalingüísticos (Ahearn, 2012, p. 267), a través de los cuales se asigna un valor a determinadas características como los idiomas, las lenguas vernáculos, las palabras, los dialectos, los acentos o las prácticas culturales. Esto con el propósito de producir y reproducir jerarquías de género, clase, cultura y raza.

24 “Los espectáculos de los Otros”, por Stuart Hall.

25 Traducción de la autora.

Establecer de qué manera operan los lenguajes excluyentes, las prácticas discursivas discriminatorias y las formas de representación de las mujeres subalternizadas implica entender que los lenguajes excluyentes funcionan como dispositivos de poder instrumentalizados por la “dominación colonial” patriarcal (Rivera, 2010) en la que las leyes, la religión, y la guerra reproducen formas materiales y simbólicas de opresión, exclusión y marginación en contra de las personas afrodescendientes e indígenas. Los lenguajes excluyentes contribuyen, a su vez, a la invisibilidad y la regeneración de privilegios (Wildman y Davis, 1995, p. 885), mientras operan como una “tecnología de purificación social, inextricablemente entrelazada con la semiótica del racismo imperial y la denigración de clase” (Hall, 2001, p. 281).

Los procesos comunicativos están a menudo permeados por relaciones simbólicas de poder vinculadas al *mercado lingüístico* derivado de las estructuras sociales y económicas dominantes (Bourdieu, 1977). Los lenguajes excluyentes verbales y no verbales actúan como prácticas discursivas que permiten producir y reproducir relaciones desiguales de poder entre los individuos (Fairclough y Wodak, 1997, p. 258). Como formas de capital simbólico, el lenguaje, la clase social, el nivel educativo, la riqueza y las identidades étnicas, raciales, regionales y sexuales adquieren su valor en función de diferentes repertorios comunicativos que caracterizan a los individuos (Agha, 2007; Ahearn, 2012). Como parte de las prácticas cotidianas, el lenguaje excluyente tiende a “ocultar la existencia de beneficiarios específicos e identificables de la opresión, que no siempre son los perpetradores reales de la discriminación”²⁶ (Wildman y Davis, 1995, pp. 888-889).

Prácticas discursivas excluyentes y jerarquías racializadas

¿Cómo operan la raza y el racismo en la construcción de estereotipos sociales y culturales en las sociedades modernas? Aníbal Quijano (1999) sostiene que la raza “es el criterio básico de clasificación social universal” que resulta “de la dominación colonial moderna” (p. 1). Para Winant (2006), el concepto de raza “persiste como idea, como práctica, como identidad y como estructura social” (p. 987). Asimismo, la raza se entiende como una construcción social y no una división natural de la humanidad (Martínez, 1997). Por su parte, el racismo es una “manifestación de la colonialidad del poder” (Quijano, 1999) y “un producto de las relaciones coloniales y poscoloniales de dominación y desigualdad dentro de un orden mundial global” (Wade, Scorer y Aguiló, 2019, p. 11). El racismo se relaciona con ciertas “prácticas significantes que esencializan o naturalizan las identidades humanas basadas en categorías o conceptos raciales (Winant 2006, p. 999). El racismo se entiende además como “modos de exclusión, inferiorización, subordinación y explotación que varían de acuerdo con contextos históricos y sociales específicos”²⁷ (Anthias y Yuval-Davis, 1992, p. 2).

Los regímenes de estratificación son constitutivos del racismo estructural, institucional y del racismo cotidiano. Los dos primeros, entendidos como sistemas de poder, “de estructuras, prácticas e ideas arraigadas a la dominación colonial” (Wade *et al.*, 2019, p 2), mientras que el último da cuenta de formas manifiestas y sutiles de discriminación racial (Caldwell, 2007, p.

26 Traducido por la autora. Ver original en inglés: The vocabulary “[...] hides the mechanism that makes that oppression possible and efficient. It also hides the existence of specific, identifiable beneficiaries of oppression, who are not always the actual perpetrators of discrimination” (Wildman y Davis 1995, pp 888-889).

27 Traducido por la autora. Ver original en inglés: “For us this entails understanding racism as modes of exclusion, inferiorization, subordination and exploitation that present specific and different characters in different social and historical contexts (Anthias and Yuval-Davis, 1992, p. 2)

11). De acuerdo con Wade *et al* (2019), es necesario distinguir entre racismo y discriminación racial. El primero actúa como sistema de estratificación y jerarquización social, así como “sistema de creencias culturalmente arraigadas y estructuras de discriminación y privilegio socialmente dominantes” (Wade, Scorer y Aguiló, 2019, p. 12), mientras que el segundo se refiere a “todos los actos, actitudes, lenguajes verbales y no verbales con consecuencias negativas que pueden ser o no intencionadas” (Caldwell 2007, p. 12).

Durante la invasión europea en las Américas, las personas negras e indígenas fueron construidas en oposición a lo blanco y a los principios morales, sociales y culturales de los europeos y sus descendientes. Para la gente indígena y afrodescendiente “la diferencia física y cultural” se constituyó en un “signo de inferioridad”, de “barbarie”, de “incivilidad” y “subdesarrollo” (Barrig, 2001, p. 19). De hecho, las jerarquías racializadas instauradas en las sociedades modernas establecieron un conjunto de prejuicios y lenguajes excluyentes, sexistas y racistas a través de los cuales se perpetuaron imaginarios sociales negativos en contra de los miembros de los pueblos negros e indígenas.

La esclavización y la colonización instauraron estereotipos y prejuicios racistas que aún persisten en la sociedad contemporánea; según estos, las mujeres negras e indígenas están predestinadas socialmente a servir en el servicio doméstico o a suplir las necesidades sexuales de los hombres. Como parte de las estrategias de control y dominación, tanto las mujeres negras como las indígenas han sido inferiorizadas, racializadas y consideradas “incapaces” de transformar sus condiciones materiales y concretas de exclusión. Los discursos racistas tienen el efecto de categorizar, asignar y discriminar a aquellos grupos sociales considerados social y culturalmente diferentes (Wetherell y Potter, 1992, p. 70, citado por Phoenix, 2004, p. 39).

A principios del siglo XX, los discursos racistas alrededor de las empleadas domésticas en Perú (mujeres indígenas y ne-

gras) afirmaban que estas estaban “habituadas a esa vida, ya sea en razón de su nivel intelectual muy bajo y de lo estrecho del horizonte de sus aspiraciones; sea en fin, el resultado de cierta pereza moral” (Capelo, 1902, citado por Barrig, 2001, p. 35). El racismo y la violencia epistémica de Capelo niega y oculta la barbarie y la existencia de condiciones de desigualdad estructural entrelazadas con distintas formas de opresión, marginación, racismo y exclusión en contra de las mujeres negras e indígenas naturalizadas durante la esclavización y la colonización, así como dentro del proyecto modernizador del Estado-nación.

Según Capelo, el control de la reproducción social y la violencia contra los cuerpos de las mujeres negras e indígenas no determinan e influyen en la manera como estas han sido inferiorizadas, marginadas y oprimidas. Para el discurso racista de Capelo, las múltiples y entrelazadas formas de opresión y marginación eran simplemente consecuencia de su “pereza moral”. La construcción de estereotipos y prejuicios sobre las mujeres negras e indígenas develan la manera como los discursos y las prácticas discursivas racistas permean la “construcción de las identidades [y] de las relaciones sociales entre las personas y los sistemas de conocimiento y creencia”, donde el “uso del lenguaje no solo refleja la realidad, sino que también la constituye” (Zavala y Back 2017, p. 156).

Para los pueblos étnico-raciales los procesos de construcción de sus identidades colectivas procuran impugnar los *regímenes de representación racializados* (Hall, 2001) y desarmar la retórica imperial/colonial que fomenta la “inferiorización racial y la subordinación de género” (Oyèwùmí, 1997). A pesar de la existencia de jerarquías raciales y de racismos en las sociedades de América Latina, a nivel institucional y social ha prevalecido lo que Bonilla-Silva (2002) denomina “*the colorblind racism*”. La *ceguera racial* es la creencia generalizada e institucionalizada según la cual el racismo ya no es un problema en las sociedades modernas, pues “todos” los seres humanos

gozan supuestamente de las mismas garantías, los mismos derechos y las mismas oportunidades de progreso. La ceguera racial naturaliza el *statu quo* des-racializando el lenguaje estatal (Phoenix, 2004) y negando el papel de la dimensión racial en los modos como se estructuran y reproducen las desigualdades sistémicas.

En los pueblos indígenas, los discursos institucionales y académicos han impuesto la categoría de etnicidad como el paradigma fundamental de la identidad y del reconocimiento de prácticas culturales ancestrales. Esta construcción de la etnicidad de alguna manera oculta las trayectorias históricas de dominación y opresión en términos raciales, así como los impactos del racismo y de la discriminación racial en las personas pertenecientes a los pueblos indígenas.



Fotografía Programa Inclusión Para la Paz

En *Metodologías de descolonización, investigación y pueblos indígenas*²⁸, Linda Tuhiwai (1999) plantea un debate acerca de las intersecciones entre imperialismo, investigación y producción de conocimiento. Tuhiwai (1999) examina las dificultades que se presentan al abordar metodológicamente los temas relacionados con los pueblos indígenas en una sociedad donde “las lenguas, los conocimientos y las culturas indígenas han sido silenciados o tergiversados, ridiculizados o condenados dentro de los discursos académicos y populares²⁹” (p. 20). De acuerdo con Tuhiwai (1999):

[...] las poblaciones indígenas en el mundo pertenecen a una red de pueblos. Comparten experiencias como pueblos que han sido sometidos a la colonización de sus tierras y culturas, y a la negación de su soberanía por parte de una sociedad colonizadora que ha llegado a dominar y determinar la forma y la calidad de sus vidas [...] los pueblos indígenas representan el negocio inacabado de la descolonización.³⁰ (p. 7)

Ambigüedades en los discursos legales: ¿inclusión o exclusión?

Los discursos excluyentes tienden a legitimar relaciones desiguales y discriminatorias encubiertas por principios libera-

28 Traducción de la autora. Original *Decolonizing methodologies, research and indigenous people*.

29 Traducción de la autora.

30 Traducción de la autora.

les que abogan por el respeto y la tolerancia a la diferencia (Phoenix, 2004, p. 39). Este tipo de discursos son a menudo parte de leguajes y textos legales que determinan quiénes pueden o no ser ciudadanas y ciudadanos. En el libro *Matar al cuerpo negro: raza, reproducción y el significado de la libertad* (1999)³¹, Dorothy Roberts sostiene que las experiencias de las mujeres negras transforman las lecturas convencionales en torno a la libertad reproductiva.

Para Roberts, históricamente las políticas de reproducción dirigidas hacia las mujeres de ascendencia africana han sido el resultado de políticas racistas fomentadas por el poder y dominio de la élite blanca que busca el control estatal de los cuerpos de las mujeres negras. Saidiya Hartman, por su parte, afirma que las políticas de maternidad y reproducción hacia las mujeres negras determinaron la evolución de la codificación legal de la esclavitud racial (Hartman 2016, p. 168), en la cual las mujeres negras fueron usadas para la promoción y formulación de leyes de segregación racial opresiva.

La mercantilización de personas africanas como esclavizadas determinó el conjunto de transacciones comerciales del mercado abierto del sistema esclavista y capitalista colonial/moderno en las Américas (Hill Collins, 1998; Hernández-Reyes, 2018). Estas transacciones se mantuvieron en el periodo de la posindependencia a través de proyectos y mecanismos legales que mantenían la “regulación de la sexualidad de las mujeres negras” (Hill Collins, 1998, p. 133). Los textos y discursos legales no solo participaron en la construcción de la idea de raza (Martínez, 1997; Winant 2001; Bonilla-Silva, 2004), sino que además instituyeron la blanquitud y la moralidad cristiana como principios de la organización social (Hernández-Reyes, 2018). Como estrategia moral y política de los Estados capitalistas modernos, el cuerpo y la sexualidad

de las mujeres negras fueron construidos “por la ley como una propiedad pública” para mantener la mercantilización y explotación de sus vientres y la reproducción (Hill Collins, 1998, pp. 133 y 134).

En Colombia, los mecanismos de regulación y control legal de los cuerpos de las mujeres negras esclavizadas fueron preservados durante los procesos de manumisión parcial del periodo de posguerra de la primera mitad del siglo XIX (Hernández-Reyes, 2018). Como un discurso legal, sexista y racista, la Ley de Libertad de Vientres de 1821 determinó la manera como la sexualidad y la capacidad reproductiva de las mujeres negras beneficiaría la economía local de las haciendas y de las élites blanco-mestiza dentro de la sociedad capitalista racializada (Hernández-Reyes, 2018). Las trampas del discurso legal “incluyente” de la manumisión progresiva de personas esclavizadas establecieron que los niños y las niñas “nacidos libres”, pero mantenidos dentro de la economía doméstica y comercial de la servidumbre, podrían gozar de su libertad al cumplir los 18 años de edad, siempre y cuando pudieran demostrar buena conducta y garantizar que serían personas funcionales para la sociedad colonial/moderna.

La Ley de Libertad de Vientres como discurso legal fomentó un trato diferencial hacia las mujeres negras que en poco contribuyó a aliviar la persistente denigración de su maternidad (Roberts, 1997). La Ley de Libertad de Vientres erigió el uso de los cuerpos negros como objetos de propiedad, mientras potenció la blanquitud como un capital simbólico que debía ser protegido. Ser blanco-mestizo significó (y significa) poseer “un activo valioso que lleva consigo un conjunto de privilegios y beneficios” (Martínez, 1997, p. 322). La Ley de Libertad de Vientres como discurso y práctica discursiva racista del aparato legal de la posindependencia salvaguardó las jerarquías raciales y de género coloniales para asegurar el desarrollo económico del capitalismo racializado (Hernández-Reyes, 2018).

31 Original en Inglés *Killing the Black Body: Race, Reproduction, and Meaning of Liberty*.

Las Leyes de Libertad de Vientres “actuaron como antesala de la ideología de ‘progreso’ difundida por todo el territorio nacional, que simbolizaba, la extensión y continuación del sistema de sexo/género moderno/colonial racializado” (Hernández-Reyes, 2018, p. 58). Se concibe este sistema como un régimen de dominación y poder patriarcal, racista y sexista que condiciona las estructuras sociales y políticas que aseguran el sistema económico capitalista racializado de la sociedad moderna (Hernández-Reyes, 2018). Las leyes racistas y sexistas fomentaron el control de la reproducción y funcionaron como biotecnologías de poder patriarcal/colonial y dispositivo de “dominación legal de los cuerpos y la sexualidad” (Hernández-Reyes, 2018, p. 67).

Como parte de los proyectos civilizatorios y homogeneizadores de la segunda mitad del siglo XIX, se llevó a cabo un proceso de secularización de la educación en Colombia mediante la implementación del Decreto Orgánico de Instrucción Pública de 1870 (en adelante DOSIP). Este decreto promovió el discurso de universalidad educativa para todos los habitantes del territorio nacional e impuso la homogenización lingüística y cultural dentro del sistema de instrucción pública (McGraw, 2014). La república liberal fomentó algunas iniciativas que pretendían el reconocimiento formal y condicionado de la ciudadanía para las personas indígenas. Sin embargo, el goce de la ciudadanía para estas poblaciones estaba condicionado a la aceptación de la expropiación y el despojo de sus territorios y resguardos.

A partir de la aprobación del DOSIP se fomentó en todo el territorio nacional la política de “la pureza y la corrección de la lengua y el estilo” afianzando la exclusión de las lenguas de los pueblos indígenas y las lenguas palenquera y creole. El DOSIP fue, por lo tanto, un proyecto racista institucional en contra de las lenguas e incluso de los acentos de los habitantes de las regiones periféricas. El proyecto de “purificación” y “corrección” de la lengua demostró que aun, en la segunda mitad del siglo XIX, las lenguas vernáculas amenazaban los ideales de progreso de las élites criollas.

El proyecto liberal de los reformadores de la educación pública tuvo un discurso incluyente que buscaba la supuesta universalidad educativa para la construcción de las nuevas “ciudadanías refinadas” (McGraw, 2014, p. 107). En este orden de ideas, el DOSIP consideró la educación pública como el principal aliado para la formación ciudadana; sin embargo, mantuvo la estratificación y jerarquización sociorracial sobre la base de las capacidades de aprendizaje de los individuos.

El acceso de los y las jóvenes a la educación pública normalista estuvo condicionado tanto por sus capacidades de aprendizaje como por la “buena conducta moral” de los estudiantes. El DOSIP fue un proyecto excluyente y discriminatorio, por cuanto forzó la exclusión de las lenguas pertenecientes a las geografías y sujetos racializados para favorecer el proyecto civilizatorio en Colombia. Según McGraw (2014):

Las escuelas normales instruyeron a los hombres y, de manera significativa, a las mujeres pobres de todas las regiones; sin embargo, para disfrutar de las oportunidades de aprendizaje avanzado y prestigio, estos estudiantes y sus futuros aprendices, tenían que imitar la corrección gramatical y la cortesía, pues de lo contrario, se enfrentarían a la expulsión por falta de “inteligencia, energía, buen carácter, y aspiraciones morales.”³² (p. 107)

De esta manera, la obligación de “imitar la corrección gramatical”, junto con los condicionamientos de las “capacidades de aprendizaje”, “la inteligencia” y la “buena moral” se constituyeron en códigos morales impuestos por la sociedad blan-

32 Traducido por la autora.

co-mestiza y en marcadores y estereotipos de jerarquización y diferenciación sociorracial durante la segunda mitad del siglo XIX en Colombia. No obstante, valdría la pena preguntarnos si todas las personas negras e indígenas tenían o no acceso a la instrucción avanzada, a los certificados de “buena conducta moral” y a las subvenciones del Estado; asimismo, cuáles eran las posibilidades concretas de las mujeres negras e indígenas para acceder a la instrucción pública, y qué características del Decreto Orgánico de Institución Pública de 1870 han prevalecido en el imaginario social y dentro de las políticas públicas educativas en el país Colombia.

Para la Academia Colombiana de la Lengua, la Iglesia y los conservadores, la universalización de la educación pública era un exabrupto, puesto que la educación normalista no

debía ser un asunto para todos los habitantes del territorio nacional, sino que tenía que destinarse exclusivamente a las élites criollas capaces de sufragar los costos educativos y de demostrar la “pureza de su lenguaje” como característica fundamental de civilidad, buenas costumbres y de estatus social. Para estos sectores, la lengua “pura”, esto es, el castellano bien hablado, era un privilegio exclusivo de las personas blanco-mestizas de regiones específicas y con cierto estatus socioeconómico. Para la academia, la Iglesia y los conservadores, la gente indígena y la gente negra eran por naturaleza “impuros”, con “deficiencias intelectuales” y “deficiencias lingüísticas” (McGraw, 2014, p. 110). Esto demostró que en el mundo social del privilegio ha sido evidente que las “otras” y los “otros” siempre tendrán carencias, ausencias y deficiencias (Wildman y Davis 1995).



Fotografía Programa Inclusión Para la Paz

Pueblos indígenas y “ciudadanías” fragmentadas

En la segunda mitad del siglo XIX se consolidaron procesos masivos de colonización interna, cambios significativos en el uso de los suelos, disputas permanentes por el derecho a la ciudadanía de la gente negra en el Caribe colombiano y reformas educativas que buscaban la universalización del acceso a la educación pública en Colombia. Los procesos expansionistas y neocolonizadores, en el departamento de Antioquia, no solo respondieron a las dinámicas y a los beneficios económicos derivados del capitalismo moderno, sino también a la conservación de discursos y prácticas racistas que consideraban improductivos los territorios de los pueblos indígenas a quienes denominaban como “barbaros” e “incivilizados” (Montoya, 2015). La persistencia de representación negativa, discursos y prejuicios racistas de las élites criollas contra la población indígena mantuvo las denominaciones coloniales y racistas de pueblos “salvajes”, “nómadas”, “bárbaros” e “incivilizados”.

Con la invasión y la conquista española y la colonización europea en Suramérica, se inició un proyecto continuo de segregación, desigualdad, violaciones y discriminaciones en contra de las mujeres indígenas y negras. De acuerdo con algunos cronistas y viajeros de las Indias, las mujeres indígenas, al igual que las mujeres negras, fueron estereotipadas como “prostitutas” (Vega, 2013, p. 42). En el siglo XVII, sacerdotes al servicio de la Corona española utilizaban palabras y vocablos indígenas (particularmente quechua) como “*pampayruna*” para indicar que mujeres indígenas eran: “la mujer de todos, vil y fácil” o la “mujer de muchos” o “rameras”. Sin embargo, otros cronistas de la época reconocieron que las mujeres indígenas no eran promiscuas como se había mencionado en otras crónicas. El cronista Juan de Betanzos señaló, por ejemplo, que:

[...] cabe desechar por completo que fueron prostitutas “cierta cantidad de mujeres de las que así fuesen tomadas en las guerras, con quien los tales mancebos conversasen”, porque esas desdichadas estuvieron sujetas más bien a continuas violaciones, cautivas allí contra de su voluntad, encerradas como prisioneras de guerra. (citado por Vega, 2013, p. 42)

Los lenguajes racistas y sexistas contemporáneos en contra de las mujeres indígenas no pueden desligarse de los impactos de la conquista y la colonización en Sur América, Centro América y el Caribe. Por ejemplo, palabras como “pampera” (proveniente de la palabra *pampayruna*) es usada en la sociedad peruana contemporánea para estereotipar a las mujeres indígenas como trabajadoras sexuales. Estas construcciones sociales surgieron cuando algunos sacerdotes malinterpretaban el quechua y desde entonces establecieron que para los pueblos indígenas una mujer pampera era una trabajadora sexual (Vega, 2013). En Colombia, las mujeres indígenas fueron desprovistas de su condición de guardianas de los territorios, de sus derechos a la autonomía y los derechos a la descendencia directamente relacionados con la línea femenina, es decir, al ejercicio del poder de las mujeres indígenas dentro de su comunidad.

La autonomía de un número significativo de resguardos indígenas se vio amenazada por el incremento de ciertos procesos de privatización y expansión territorial capitalista que pretendían la transformación de los resguardos indígenas en tierras “productivas”, para el beneficio privado de las élites en el siglo XIX y principios del XX. Como evidencia del racismo estructural e institucional, se estableció como un principio central de la modernidad acabar con las medidas “proteccio-

nistas” del régimen colonial que favorecían la figura jurídica de los resguardos indígenas en Antioquia, mientras que, paradójicamente, se promovía el supuesto reconocimiento de sus derechos a la ciudadanía (Montoya, 2015). De acuerdo con Montoya (2015), en la república liberal se acrecentó “la violencia cultural [...] y las formulaciones raciales criollas del ‘problema del indio’ y su ‘solución’ en el marco de transformaciones agrarias profundas en las que el Estado liberal colombiano fue agresivo, ansioso por enterrar los derechos, memorias e identidades de los indígenas” (Montoya, p. 251).

Las representaciones racistas y negativas en contra de las poblaciones indígenas y afrodescendientes se justificaron a partir de presupuestos formulados por las corrientes positivistas, el darwinismo social y el *racismo científico*. A través de estos se instauró la jerarquización de un grupo de individuos (blanco-mestizos) sobre las mujeres y hombres afrodescendientes e indígenas configurados como los “otros” y las “otras” de la nación (Chaves Maldonado, 2015).

El mestizaje y los lenguajes excluyentes de homogenización de las identidades negras e indígenas

Los ideales del proyecto de homogenización lingüística de 1870 favorecieron la consolidación del proyecto ideológico del mestizaje en el siglo XX. Tanto en el siglo XIX como en el XX, el lenguaje, la lengua, la región de origen y el color de la piel se constituyeron en marcadores de diferenciación racial que determinaban la condición de ciudadanía y la validación de la dominación colonial de las élites. Ser ciudadano “letrado” obligaba a la renuncia de la identidad y de las prácticas cul-

turales propias³³. El reconocimiento y goce de la ciudadanía fue hasta finales del siglo XX un privilegio de la gente blanco-mestiza en Colombia. De acuerdo con Wildman y Davis (1995), el privilegio no es visible para quienes lo poseen, pues simplemente existe, es parte de su mundo social, es una forma de vida y de la manera como “deben” ser las cosas.

Como ideología, el Mestizaje “oculta la prominencia de la raza y la existencia de una estructura racializada” al tiempo que se configura como dispositivo de unidad nacional y “salvaguarda del poder de la gente blanca” (Bonilla-Silva y Dietrich 2009, p. 45). El mestizaje, como proyecto de jerarquización racial y dominación cultural, se convierte en el “horizonte colonial de larga duración” (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 100) que defiende la homogenización de la diferencia mientras produce y reproduce discursos dominantes que benefician y privilegian la identidad blanco-mestiza.

En este contexto, el color de la piel se constituye “en un componente esencial de los procesos de jerarquización que determinan la manera en que los individuos experimentan y perciben diferentes vectores de dominación” (Vásquez-Padilla, 2019, p. 26). El mestizaje como proyecto de dominación colonial censuró los debates y las discusiones sobre las diferencias étnicas y raciales (Goldberg, 2009; Caldwell, 2007; Vásquez-Padilla 2019; Vásquez-Padilla y Hernández-Reyes 2020). Para Theo Goldberg (2009) el mestizaje fue un proyecto dinámico que promovió la producción de una identidad homogénea y unívoca, con el fin de desafiar y deslegitimar las diferencias identitarias.

33 Esta tendencia explica las razones por las cuales las personas afrocolombianas, negras, palenqueras, raizales, indígenas y rom tan solo alcanzaron el estatus legal y condicionado de ciudadanos y ciudadanas con la Constitución de 1991.

El mestizaje se constituyó en un proyecto racista institucionalizado a través del cual se promovieron políticas y prácticas que dieron origen a formas de racismo cotidiano basadas en tratamientos y comportamientos discriminatorios y negativos hacia las personas negras e indígenas. Los componentes más pragmáticos de esta ideología se expresaron “en la esfera institucional a través de ambigüedades discursivas que niegan y/o reconocen el racismo” (Vásquez-Padilla, 2019, p. 10). Para Mara Viveros Vigoya (2002, p. 60), la negritud nunca ha ocupado un lugar central dentro de las jerarquías socioraciales de la sociedad colombiana, donde esta ha sido relegada al último lugar de la pirámide social y económica. La blanquitud, por su parte, se instituyó como un bien supremo, como un factor de desarrollo y de progreso de la nación. De acuerdo con Silvia Rivera Cusicanqui (2010):

[...] el mestizaje de sangre se remonta a la práctica de la violación y subyugación de mujeres por parte de encomenderos, curas y soldados españoles. La sociedad invasora accedía de esta manera a un doble servicio: la fuerza de trabajo de las mujeres, especialmente a través del tributo textil y la exacción privada del trabajo de las tejedoras, y el “servicio” sexual [...] que condenaba a las mujeres indígenas a “parir mestizillos” despreciados tanto por la sociedad española, como por la indígena. (p. 70)

Como resultado de la dominación colonial, el proyecto del mestizaje instituyó el color de la piel como un factor de diferenciación racial y como capital social y simbólico que determinó los “estándares de belleza, estética y nociones de progreso”, mientras facilitaba a los individuos “navegar bajo los privilegios tácitos y explícitos de ser blanco en una sociedad racializada” (Vásquez-Padilla, 2019, p. 25).

El proyecto de construcción de la identidad nacional “única” del mestizaje y la dominación colonial se cimentaron sobre los cuerpos de las mujeres indígenas y negras (Rivera, 2010). En cuanto ideología racial, éste se constituyó en un proyecto que enmascara el racismo y los regímenes raciales. El proyecto moderno del mestizaje respondió a un proceso de incorporación, crecimiento y expansión de la cultura blanco-mestiza que pretendía la anulación de la negritud y de lo indígena mediante la “supresión de las diferencias” y la imposición del “blanqueamiento social y cultural” (Goldberg, 2009, p. 219).

Violencia epistémica y lenguajes excluyentes: desafiando las ausencias de las mujeres afrodescendientes en Colombia

The master's tools will never dismantle the master's house.

Audre Lorde Cierra

Las mujeres negras y las mujeres indígenas como sujetos históricos y políticos enfrentan múltiples y simultáneas formas de opresión, poder y dominación colonial (Hill Collins 2000a, 2000b; hooks, 1992; Crenshaw, 1989; Hartman, 2016; Tuhiwai, 1999; Taylor, 2008; Hernández-Reyes, 2018 y 2019). La teoría feminista negra/decolonial se basa en las experiencias de las mujeres negras con el fin de problematizar su invisibilización dentro de la producción hegemónica del conocimiento y la naturalización de las jerarquías socioraciales.

La praxis feminista negra/decolonial presta especial atención a las formas de resistencia utilizadas por las mujeres negras para confrontar la dominación, el sexismo, el clasismo y el racismo. Como praxis, el feminismo negro/decolonial reafirma “la autodefinición y autodeterminación de las mujeres negras” (Hernández-Reyes, 2019, p. 224), lo que implica la producción de un “conocimiento oposicional situado” (Hernández-Reyes, 2019, p. 231), que parte de un compromiso político y un modo insurrecto de actuar, escribir, pensar, hablar y producir conocimiento. Como teoría crítica y praxis política, este responde al llamado de Ula Taylor (2008) de “interrumpir los discursos canónicos que con demasiada frecuencia han invisibilizado a las mujeres negras” (p. 195).

El feminismo negro/decolonial se articula al campo de acción y saber que Sonia dos Santos (2007) denomina el *feminismo negro diaspórico*, el cual busca congrega los diversos feminismos negros de la diáspora afrodescendiente. Asimismo, el feminismo negro/decolonial entra en diálogo con el feminismo Afrodiáspórico que responde a un conjunto de “estrategias de movilización social, práctica de solidaridad y un reclamo por la justicia reparativa” (Vergara Figueroa, 2018, p. 83).

En el caso de las mujeres afrodescendiente e indígenas, el sistema de sexo/género colonial/moderno racializado instauró un conjunto de estereotipos sociales en los que la feminidad se asociaba particularmente con el patrón hegemónico de la blanquitud (Hernández-Reyes, 2018; Caldwell, 2007). Tener un tono de piel oscuro actuaba como un determinante de los procesos de clasificación de las “identidades sociales” asociadas con “la sensualidad o con la fuerza física” (Caldwell, 2007, p. 51).

Betty Ruth Lozano Lerma (2013) argumenta que no existe “una’ sola identidad negra o afrocolombiana, sino múltiples posibilidades de identificación de acuerdo con las circunstancias históricas, la diversidad de contextos y las experiencias personales” (p. 88). El discurso racial y los usos de la categoría

de raza se consideraron políticamente incorrectos en el ámbito institucional que adoptó el discurso de la “etnia negra para ponerse a tono con el discurso multiculturalista” (Lozano Lerma, 2013, p. 87). El discurso multiculturalista borró lo racial mientras favoreció la etnia y la cultura como marcadores de diferenciación social. En su manifiesto “ennegrecer el feminismo”, Sueli Carneiro (2003) devela parte de las trayectorias de exclusión y formas restringidas de representación alrededor de las mujeres negras que, al igual que la esclavización y la colonialidad, fueron catalogadas como “inferiores” e incapaces de producir conocimiento. Carneiro (2003) argumenta que las mujeres negras fueron originadas por la cultura de la violación, así como folclorizadas, marginalizadas y tratadas como algo primitivo y de poco valor.



Fotografía Programa Inclusión Para la Paz

La objetivación y la hipersexualización de los cuerpos de las mujeres afrodescendientes, su asociación con el trabajo doméstico y el trabajo sexual son el resultado de procesos históricos de discriminación, exclusión y jerarquización racial y de género (Hernández-Reyes, 2018). Para las mujeres negras su forma de hablar y pensar, sus prácticas culturales, la textura del cabello y hasta la forma de caminar se han usado para limitar las posibilidades de encajar dentro de la estética y el modelo de feminidad impuesto por la sociedad dominante. En este contexto, las jerarquías de raza, sexualidad, etnicidad, lenguaje, clase y género son funcionales para el mantenimiento del sistema económico que determina la manera particular como se ejecuta la dominación colonial (Oyèwùmí, 1997; Rivera, 2010).

Mujeres indígenas entre violencia epistémica y lenguajes excluyentes

La palabra “indígena” es una construcción relativamente reciente que surge en la década de los setenta, cuando diferentes movimientos indígenas del norte global se movilizaron para exigir el reconocimiento de sus prácticas culturales, lenguas y formas de producción de saberes. El término indígena se internacionalizó y permitió recoger las experiencias, problemáticas y luchas lideradas por diversos pueblos colonizados a nivel mundial y, sobre todo, “conocer sus demandas por el derecho a la ‘autodeterminación’” (Tuhiwai, 1999, p. 7).

La dominación colonial no solo ha forzado la construcción negativa del “ser” indígena, sino que además ha afectado sus relaciones de género y deteriorado todos sus ámbitos sociales (Tuhiwai, 1999, p. 151). La construcción histórica de la identidad femenina de las mujeres indígenas de los Andes es disidente de las construcciones identitarias de las mujeres blan-

cas que han sido construidas desde el ideal de la cristiandad y actores sociales supuestamente pasivos dentro del sistema capitalista que regula todas las relaciones sociales, políticas y económicas (Echenique, 1997).

Para Ana Echenique (1997), las mujeres Callawayas en Bolivia han jugado un papel central en la preservación de las “prácticas medicinales, como también en los ciclos de producción, mantenimiento y transmisión de dicha cultura” (p. 159). No obstante, la literatura tradicional erigió “la figura masculina como única representante legítima” dentro de la cultura Callawayas, ignorando que, desde el periodo precolombino, las mujeres participaban en las actividades públicas o privadas dependiendo de sus características físicas, la fuerza o la dificultad para realizar ciertas tareas (Echenique, 1997, p. 165). Ser una mujer indígena “huaco” (de aspecto “varonil”) u “odio” (femenina) determinaba el tipo de roles que cada una debía desempeñar dentro de sus comunidades. La diversidad de roles de las mujeres indígenas dentro de sus comunidades rompe con el modelo del “marianismo” y el sentido pasivo de la feminidad, atribuido a las mujeres por la dominación colonial europea.

Los modos de producción de conocimiento en Occidente ofrecen una mirada sesgada de la historicidad de los pueblos indígenas, mientras niega los saberes y el derecho de ser, existir y producir conocimientos propios (Tuhiwai, 1999). De acuerdo con Quiroga (1999), existen prejuicios y estereotipos negativos que aún prevalecen dentro de la cultura popular y la producción hegemónica de conocimiento que clasifican a las mujeres indígenas como “pasivas”, “ignorantes” y “sucias”. Los procesos recientes de movilización social de los pueblos indígenas, su activismo público y las victorias políticas alcanzadas han hecho visible un conjunto de estereotipos negativos en los que las personas indígenas son descritas como “indios irrespetuosos” o “indios repentinamente violentos” (Quiroga, 1999).

En el libro *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, Silvia Rivera Cusicanqui examina cómo el concepto de *dominación colonial interna* juega un papel central para entender los dispositivos de poder y dominación visibles e invisibles dentro de las diversas formas de violencias encubiertas que afectan a los pueblos originarios. Rivera Cusicanqui ofrece una reflexión “sobre el paralelismo entre los modos de opresión que viven las mujeres y los hombres y que pesan sobre las poblaciones indígenas” planteando una crítica substancial en la manera como se refuerza y perpetúa la mirada “masculina estado-céntrica” (p. 29).

Las formas de violencias encubiertas, según Rivera (2010), no solo implican aquellas violencias explícitas que afectan a los pueblos originarios (ya sea violencia armada, institucional o estructural), sino además las derivadas de proyectos de homogenización cultural, donde las justificaciones morales de ninguna manera frenaron la violencia y la discriminación contra las mujeres indígenas y afrodescendientes. Para las mujeres indígenas las relaciones íntimas con hombres no indígenas se constituyeron en una estrategia de liberación y un mecanismo de supervivencia. Sin embargo, tales estrategias también implicaron en algunas mujeres una “autonegación dolorosa”, cuyas consecuencias reafirmaron las jerarquías raciales y de género (Thomson 2010, p. 17).

La construcción de la “Negra fina” y repertorios de representación racializados

Las narraciones individuales, las experiencias de la vida cotidiana y las conexiones familiares se convierten en depósitos de recuerdos colectivos y en archivos de historias subalternas silenciadas (Battle-Baptiste, 2010). De acuerdo con Saidiya Hartman (2016), durante la esclavización se ejercieron múlti-

ples formas de violencia sistemática y de exclusión en contra de las mujeres negras esclavizadas. La exclusión de las mujeres negras en el mercado laboral se ejerció como una forma de *genocidio económico* (Hartman, 2016, p. 170) que definió el espacio doméstico como el ‘ideal’ para la función social y reproductiva, tanto de las mujeres negras, como indígenas.

A la edad de 14 años, Etilsa Reyes emigró de San Basilio de Palenque hacia Cartagena en busca de nuevas oportunidades. En Cartagena el único empleo “disponible” para ella fue el de trabajadora del servicio doméstico. Como empleada doméstica, su cuerpo fue “reclutado” con el objetivo “de cuidar y reponer las necesidades del hogar blanco y atender las actividades cotidianas necesarias para su mantenimiento” (Hartman 2016, p. 171).

En la sociedad capitalista moderna/colonial, las experiencias vividas por miles de mujeres negras e indígenas revelan el *continuum* del genocidio económico que mantiene el trabajo doméstico como la fuente de ingresos “ideal” para la supervivencia de miles de hogares y familias empobrecidas. La representación y la construcción de las mujeres negras e indígenas exponen trayectorias históricas de exclusión, marginación y de violencia sistemática. Asimismo, revelan la persistencia del racismo y la dominación colonial sobre los cuerpos racializados. Como parte de las lógicas del sistema capitalista moderno/colonial, el trabajo doméstico de limpiar, cocinar, ser la nana y asear el hogar blanco-mestizo (Hartman, 2016) opera como un instrumento de opresión y dominación patriarcal, de género y racista transformado por las lógicas del capitalismo racial en un medio de subsistencia para garantizar la supervivencia de los miembros de las familias explotadas y colonizadas.

A los 16 años, mi madre emigró de la Cartagena racista a Barranquilla, donde trabajó varios meses como empleada doméstica. Mi madre contrajo matrimonio quizá para escapar del reclutamiento pagado y asumir la labor de “esposa virtuosa” y “ama de casa” (Hartman, 2016). Después de trece años de matrimonio

vino la separación y desde entonces ella se dedicó a trabajar con el propósito de garantizar la supervivencia de la familia. Trabajó como vendedora informal de frutas los siete días de la semana, puesto que descansar un solo día o enfermarse eran a menudo privilegios a los que mi madre muy pocas veces tenía derecho. Trabajó en la venta informal de frutas y dulces en Barranquilla durante más de 25 años y recibió, según ella, un “buen trato” por parte de la mayoría de las “caseras”.³⁴

Mi madre recuerda que las caseras le decían que ella era una “negra fina que sabía expresarse”, porque hablaba distinto a las otras vendedoras palenqueras que recorrían las calles de Barranquilla. ¿Qué significa ser una “negra fina” que “sabe expresarse” en una sociedad excluyente y jerarquizada? ¿Qué significado tiene esta expresión para una mujer negra en condiciones de subalternidad? ¿Qué significa esta expresión para aquellos que desde sus lugares de privilegio tienen el poder de nombrar y clasificar a los “otros” y a las “otras”? Sin lugar a duda, en las sociedades jerarquizadas existen múltiples expresiones que enmascaran distintas formas de discriminación, racismo, deshumanización y opresión en contra de las mujeres negras e indígenas. Para mi madre, la expresión ser una “negra fina que sabe expresarse” no tiene necesariamente un carácter discriminatorio ni racista, puesto que para ella el hecho de que una persona con dinero y privilegios le reconociera ciertos niveles de “refinamiento” representa algo positivo y quizá una muestra de “cariño” hacia una mujer que es palenquera, pobre, madre y muy trabajadora.

Para quienes se encuentran en lugares de privilegios y de poder, la distinción entre la “negra fina que sabe expresarse” y aquellas que no reúnen dichas características da cuenta no solo del racismo cotidiano, sino también del racismo estructu-

ral materializado a través de expresiones y prácticas discursivas aparentemente incluyentes, pero que ocultan la internalización y el *continuum* de la jerarquización colonial y racial, así como la reproducción de prejuicios y exclusiones. La frase “ser una negra fina que sabe expresarse” revela a su vez una forma de racismo internalizado, según el cual la mujer afrodescendiente no es por naturaleza “refinada”, y que su feminidad tiende a ser cuestionada o anulada desde la lógica cultural y social de Occidente.

La expresión “una negra fina”, sin duda, se constituye en un estereotipo que reafirma un tipo de violencia simbólica, cuya intencionalidad manifiesta es justificar el *no lugar* de las mujeres afrodescendientes empobrecidas. Dentro de una sociedad excluyente al parecer no es habitual que existan “negras finas”, por cuanto la naturaleza de las afrodescendientes es ser “feas”, “desarregladas”, “mal habladas”, “vulgares” o “poco inteligentes”. Es una expresión que reafirma la persistencia de prácticas discursivas y constructos socioculturales racistas que sitúan a las palenqueras y a las mujeres negras como las *outsiders* del modelo estético y cultural elitista caribeño.

Autoprotección y clandestinización de la cultura propia

A comienzos del siglo XX se incrementó la migración de palenqueras y palenqueros hacia las ciudades del Caribe colombiano. Este fenómeno migratorio fomentó la restricción forzada del uso de la lengua palenquera en sitios públicos y lugares de trabajo, quizá como mecanismo de protección para evitar la discriminación y el rechazo por parte de la sociedad dominante. De acuerdo con Ereilis Navarro, una mujer palenquera, maestra, poeta, activista e intelectual, su abuelo Bartolomé Navarro Reyes le contaba que durante la segun-

34 En la región Caribe las mujeres palenqueras denominan “caseras” a las mujeres blanco/mestizas de la élite en Barranquilla a quienes ellas venden sus productos, ya sean estas frutas, dulces o bollos (envueltos de maíz).



Fotografía Yesenia Martínez, Programa Inclusión Para la Paz

da mitad del siglo XX era muy frecuente que los palenqueros evitaran el uso de la lengua palenquera en sitios públicos en Barranquilla, como estrategia para prevenir la discriminación y fundamentalmente para no ser detenidos por los agentes de la policía que, según don Bartolomé, acostumbraban a encarcelar a los palenqueros que socializaban utilizando su propia lengua bajo el supuesto de que hablaban una lengua “poco comprensible” y, por lo tanto, se les detenía por sospecha.

La estigmatización de la lengua palenquera forzó su restricción al ámbito privado y el entorno familiar en la ciudad. Los prejuicios y estigmas por el uso de las lenguas vernáculas en la urbe han llevado a que las personas indígenas y palenqueras fomenten estrategias de autoprotección como “la *clandestinización de la cultura propia*” (Rivera, 2010), entendiéndose como aquellas estrategias insurgentes y mecanismos de “evasión y negociación” (Perrault, 2018, p. 103) necesarios para la protección y preservación de las prácticas culturales y la espiritualidad, así como las

lenguas ancestrales de grupos sociales oprimidos que se resisten a su invisibilización y exclusión.

En las sociedades latinoamericanas ser una persona mestiza simbolizó (y simboliza) el progreso y desarrollo de la nación, mientras que ser una persona negra o indígena en la sociedad moderna y capitalista representó la “suciedad”, lo “problemático”, el “salvajismo”, “el atraso”, “la inmoralidad”, “la delincuencia” y la “incivilidad” (Beck y Mijeski y Stark, 2011). En la cultura popular del Caribe colombiano, las mujeres palenqueras son estereotipadas como las “mulas” que trabajan arduamente para mantener supuestamente a los maridos. Las mujeres indígenas son estereotipadas como “pobres”, “analfabetas” y “desadaptadas culturalmente”. Estos estereotipos confirman que, en momentos de crisis, las sociedades dominantes tienden a controlar sus miedos intensificando aquellos aspectos que consideran negativos dentro de los grupos dominados, puesto que es “a través de la degradación de un ‘otro’ deshumanizado y excluido como queda sellada implícitamente su subordinación” (Barrig, 2001, p. 24).

La imposición del castellano como la lengua oficial y legal da cuenta del poder, el control y el dominio colonial de la cultura española y los descendientes de esclavistas (Fanon, 2008). La transformación o aculturación de las personas negras e indígenas contribuye a la consolidación del proyecto ideológico del mestizaje y de la identidad nacional homogénea del periodo republicano, en el que hablar en lengua palenquera, creole o en alguna de las lenguas indígenas transgrediría el orden social y amenazaría la dominación colonial existente.

Los prejuicios y estigmas producidos por el uso de la lengua palenquera o las lenguas indígenas conducen a la creación de mecanismos de resistencia para la protección de la identidad propia. En el caso de las y los palenqueros, raizales y las poblaciones indígenas, restringir sus lenguas al ámbito privado o comunitario ha servido como estrategia para la autoprotección y la no discriminación, el racismo y la exclusión. Una masificación de la lengua palenquera, del creole o de decenas de lenguas indígenas en Colombia contribuiría quizá, parafraseando a Audre Lorde, a destruir las cadenas del “amo” sin tener que usar sus herramientas.

Frases y prácticas discursivas racistas contra mujeres negras

De acuerdo con Viviana Santiago, una activista, intelectual y escritora afrobrasileña, en las sociedades contemporáneas existe un conjunto de frases y prácticas discursivas que dan cuenta de múltiples manifestaciones de racismos cotidianos e institucionales que se ejercen a través del lenguaje en contra de las mujeres afrodescendientes. En su artículo titulado “10 frases racistas que las mujeres negras tenemos que escuchar a menudo y cómo combatir las”, Santiago (2017) argumenta que las sociedades occidentales han producido un conjunto

de estereotipos y prejuicios socioculturales alrededor de las mujeres negras, que no solo pretenden deshumanizarlas y subyugarlas, sino además perpetuar la hípersexualización y exotización de los cuerpos de las mujeres negras.

A través de la clasificación de diez expresiones racistas de uso cotidiano, naturalizadas e interiorizadas, Santiago sostiene que el racismo cotidiano y la producción de corporalidades e identidades sexualizadas y racializadas se articulan con las formas estructurantes del racismo para dar forma a los estados modernos. Para Santiago, el conjunto de las siguientes frases son expresiones racistas comúnmente enmascaradas:

1. “Usted tiene los rasgos tan finos que no parece negra”.
2. “Usted está trabajando/estudiando/leyendo... demasiado, ¿por qué trabaja tan duro?”
3. “Ella es una negra muy trabajadora.”
4. “Es negra, pero es tan bonita”.
5. “¿Pero usted es negra y no sabe bailar?”
6. ¿Nos pones un café?”
7. “Me encanta cuando vienes con el pelo alisado, se ve mucho más profesional”.
8. “Esa negra siempre está enfadada. Está insistiendo todo el tiempo en el tema del racismo”.
9. “Pero ¿usted vive, trabaja, estudia aquí?”.
10. “Oh, eres muy inteligente, no me lo imaginaba”.

Estas frases dan cuenta de un pensamiento racista que deshumaniza y relega a las mujeres negras. Maisha Z. Johnson, activista, escritora, bloguera y responsable de contenido digital y redactora de *Everyday Feminism*, en su artículo de opinión titulado “Guía afrofeminista de frases racistas que muchas feministas blancas dicen”, critica la manera como los feminismos blanco-hegemónicos se han negado a asumir el privilegio que otorga el color de piel y la blanquitud como proyecto civilizatorio que perpetúa la discriminación, al tiempo que produce y reproduce formas de violencias epistémicas y simbó-

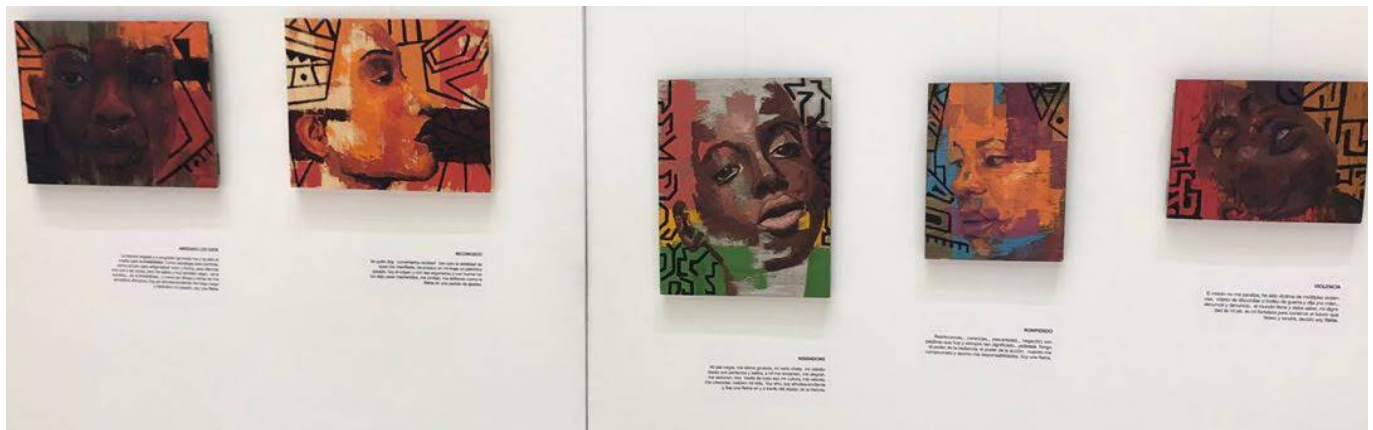
licas sobre las mujeres negras, mediante el uso de lenguajes excluyentes y prácticas discursivas racistas.

El acto de hablar, narrar y ser voceras de nuestras propias historias y experiencias es visto por los feminismos blancos convencionales como estrategias divisionistas de las luchas feministas. Para Johnson, dentro de los feminismos blancos hegemónicos se naturalizan las prácticas discursivas discriminatorias que fomentan la homogeneización de las identidades (todas somos mujeres, todas las mujeres somos oprimidas por el patriarcado), bajo el pretexto de la búsqueda de la unidad. Por ejemplo, a través de expresiones como “estamos todas juntas en esto”, “necesitamos unidad” o “¿por qué odias a la gente blanca?”, se observa que las feministas blancas se construyen así mismas como “víctimas de la exclusión”, cuando las mujeres afrodescendientes deciden cuestionar y confrontar su falso proyecto de unidad.

Los feminismos blancos convencionales se han basado en la naturalización de prácticas de silenciamiento en contra de las mujeres negras e indígenas y en la negación de la raza (como construcción social y no como algo biológico) y de las diferencias como componentes centrales para comprender de qué

manera se estructura la sociedad y cómo opera el racismo, en cuanto sistema de opresión y exclusión. El uso de frases como “no todas las feministas blancas son así”, “no te veo como una negra”, “No tienes que ofenderte”, “apoyo a las mujeres negras, pero somos feministas: ¿por qué tenemos que hablar sobre el racismo?” y “el feminismo no tiene un problema racial” (Johnson, 2015) da cuenta de cómo el lenguaje supuestamente vinculante usado por las feministas blanco-mestizas “inhibe su propia capacidad de percibir los sistemas de privilegios que comprende el *statu quo* en el cual se hayan circunscritas” (Wildman y Davis, 1995). De acuerdo con Van Dijk (2005):

[...] el racismo de élite con frecuencia se aprenda en el discurso, se adquiere a partir de este o incluso se legitima en él. Precisamente a través de este discurso los miembros de un grupo dominante aprenden las ideologías dominantes de su círculo, sus normas, valores y actitudes, las cuales organizan, día a día, las prácticas sociales de la exclusión y la discriminación. (p. 114)



Fotografía Yesenia Martínez, Programa Inclusión Para la Paz

Conclusiones

En la historia sobre el desarrollo de las sociedades modernas y la construcción de los estados nacionales, las prácticas discursivas excluyentes negaron el lugar político de las mujeres negras y las mujeres indígenas en la construcción de la nación. Asimismo, han ignorado sus formas de resistencia y de oposición al proyecto colonial/moderno del sistema capitalista (Hartman, 2016; Hernández-Reyes, 2018; Abello, 2018; Cadwell, 2013; Carneiro, 2003; Curiel, 2009; Lozano Lerma, 2010; Vergara Figueroa y Arboleda Hurtado, 2014; Echenique, 1997; Tuhiwai 1999; Rivera, 2010) que destruye la naturaleza, militariza la vida y amenaza la existencia de los pueblos negros e indígenas, mientras sostiene un sistema de sexo/género colonial/moderno racializado (Hernández-Reyes, 2018), donde los cuerpos de las mujeres negras e indígenas son objetivados dentro del sistema de producción, de consumo y de fantasía sexual del capitalismo (Hill Collins, 2006).

El lado oculto del proyecto civilizatorio del Estado-nación en el siglo XIX se expresó a través de: 1) el establecimiento del castellano “bien” hablado y escrito como la única lengua válida del territorio nacional y un medio de distinción social que determinó quiénes son o no son ciudadanos. 2) la imposición de las prácticas sociales, morales y culturales de la élite blanco-mestiza. La preferencia por el lenguaje escrito como símbolo de pertenencia bajo la lógica eurocéntrica condujo al menosprecio de la tradición oral como una fuente de conocimiento y de producción de saberes; así como también, a la clasificación de las lenguas vernáculas locales como dispositivos de poco valor cultural y simbólico para el proyecto de unificación nacional (McGraw 2014).

A lo largo de este capítulo he sido reiterativa en señalar que las mujeres negras y las mujeres indígenas han sido y son subvaloradas y marginadas dentro de la literatura convencional

que tiende a segregar sus historias, experiencias de vida y luchas políticas, insistiendo con ello en sus *no lugares* dentro de la historiografía hegemónica. Las narraciones individuales, las experiencias de la vida cotidiana y las conexiones familiares dan cuenta de historias subalternas silenciadas (Battle-Baptiste, 2010). Para las mujeres negras e indígenas el ejercicio de narrar y escribir se constituye en una obligación y en un acto de rebeldía para denunciar e impugnar sus ausencias en la producción del conocimiento. Narrar y escribir son dos actos de resistencia política y una práctica emancipadora antirracista y antisexista. Las mujeres negras, indígenas y subalternizadas compartimos “historias de silencios impuestos, de voces torturadas, de lenguas eliminadas, de modismos forzados y de discursos quebrantados” (Kilomba, 2018). De acuerdo con Fanon (2008) “hablar es existir absolutamente para el otro [...] hablar significa estar en condiciones de utilizar una cierta sintaxis, comprender la morfología de este o aquel idioma, pero sobre todo significa asumir una cultura y soportar el peso de una civilización” (p. 8). En este sentido, aprender a través de la narración se convierte en un ejercicio y una práctica política emancipadora que permite la autoafirmación y la visibilización de las “experiencias genealógicas, culturales y políticas” (Tuhiwai, 1999, p. 20) de las mujeres negras e indígenas.

La formulación y la promoción de políticas públicas y acciones afirmativas *per se* no son suficientes para combatir la discriminación y la exclusión; tampoco para promover la inclusión de las mujeres negras e indígenas en la historia pública nacional. Como señala Gudrun Klein (2019), “la mera existencia de medidas legislativas no es suficiente para promover una agenda antirracista” (p. 127), puesto que se requieren acciones políticas y de movilización social que contrarresten los impactos del racismo, el sexismo y el clasismo, materializados a través de lenguajes y prácticas discursivas excluyentes en los ámbi-

tos institucionales, educativos, laborales y cotidianos. La narración, como forma de contestación, pone en evidencia la manera como los lenguajes excluyentes verbales y no verbales materializan la exclusión, el racismo y la dominación colonial en contra de las y los subalternizados en América Latina. Usar

nuestras voces para narrar nuestras experiencias cotidianas como mujeres negras o indígenas se vuelve un ejercicio de autoetnografía que nos hace sujetos y no objetos de nuestra propia historicidad.

Glosario

Ceguera racial (colorblind racism): es la creencia generalizada e institucionalizada según la cual el racismo ya no es un problema en las sociedades modernas, ya que todos los seres humanos gozan supuestamente de los mismos derechos y oportunidades de progreso.

Discriminación racial: se refiere a “todos los actos, verbales, no verbales y para-verbales, con las consecuencias negativas intencionadas y no intencionadas” (Caldwell 2007, p. 12).

Discursos: son modos de acción que tienen repercusiones en la construcción de identidades, de relaciones sociales entre las personas y los sistemas de conocimiento y creencia.

Lenguaje: es un instrumento de poder y acción que está mediado por hábitos.

Lenguajes excluyentes: son aquellos que funcionan como dispositivos de poder instrumentalizados por la domi-

nación colonial patriarcal, para reproducir formas materiales y simbólicas de opresión, exclusión y marginación en contra de las personas subalternizadas.

Palenques: grupos de negros cimarrones que se amparaban en la tupida vegetación intertropical para defender sus culturas originales (Escalante, 1981).

Raza: es una construcción legal y social. La raza se manifiesta a través de “ideas, como práctica, como identidad y como estructuras” (Winant, 2006, p. 987). Por lo tanto, la raza es una construcción social, no una división natural de la humanidad.

Racismo: es un sistema de poder y dominación que promueve las desigualdades sociales y la existencia de seres superiores e inferiores. El racismo da cuenta de “prácticas significantes que esencializan o naturalizan las identidades humanas basadas en categorías o conceptos raciales (Winant, 2006, p. 999).

Bibliografía

- Abello, M. X. (2018). Las cartas de María Josefa Olall, 1796-1798. ¿Desde cuándo escriben las mujeres de la diáspora africana? En A. Vergara Figueroa y C. L. Cosme Puntiel (Eds.), *Demando mi libertad. Mujeres negras y sus estrategias de resistencia en la Nueva Granada, Venezuela y Cuba, 1700-1800* (pp. 173-196). Cali: Editorial Universidad Icesi. doi: <https://doi.org/10.18046/EUI/escr.16.2018>
- Agha, A. (2007). *Language and Social Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ahearn, L. M. (2012). *Living language: An introduction to linguistic anthropology*. Malden: Wiley-Blackwell.
- Alarcón Meneses, L. A. y Conde Calderón, J. C. (2007). Social Representations of National Territory and Citizenship in Nineteenth century History and Geography Textbooks of the Colombian Caribbean Region. *Paedagogica Historica*, 43(5), 701-713.
- Anthias, F. y Yuval-Davis, N. (1992). *Racialized Boundaries: Race, Nation, Gender, Colour and Class and the Anti-Racist Struggle*. Londres: Routledge.
- Barrig, M. (2001). *El mundo al revés: imágenes de la Mujer Indígena*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso), Agencia Sueca de Desarrollo Internacional (ASDI).
- Battle-Baptiste, W. (2010). Sweepin'spirits: Power and transformation on the plantation landscape. En S. Baugher y S. M. Spencer-Wood (Eds.), *Archaeology and preservation of gendered landscapes* (pp. 81-94). Nueva York: Springer.
- Beck, S.H., Mijeski, K.J. y Stark, M.M. (2011). ¿Qué es racismo?: Awareness of Racism and Discrimination in Ecuador. *Latin American Research Review*, 46(1), 102-125.
- Bonilla-Silva, E. y Dietrich, D. R. (2009). The Latin Americanization of US race relations: A new pigmentocracy. En E. Nakano Glen (Ed.), *Shades of difference: Why skin color matters* (pp. 40-60). Stanford: Stanford University Press.
- Bonilla-Silva, E. (2002). The linguistics of color blind racism: How to talk nasty about blacks without sounding "racist". *Critical Sociology*, 28(1-2), 41-64.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice* (Vol. 16). Cambridge: Cambridge University Press.
- Caldwell, K. L. (2007). *Negras in Brazil: Re-envisioning black women, citizenship, and the politics of identity*. New Brunswick, New Jersey. Rutgers University Press.
- Carneiro, S. (2003). Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. En Ashoka Empreendimentos Sociais & Takano Cidadania (Orgs.), *Racismos contemporâneos* (pp. 49-58). Rio de Janeiro: Takano Editora.
- Chaves Maldonado, M. E. (Ed.). (2015). *Los "otros" de las independencias, los "otros" de la nación. Participación de la población afrodescendiente e indígena en las independencias del Nuevo Reino de Granada, Chile y Haití*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, Universidad Nacional de Colombia.

- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *University of Chicago Legal forum*, 1989(1), 139-167.
- Echenique, A. (1997). Género y estructuras de poder en la cultura andina. *Estudios*, (7-8), 159-172.
- Curiel, O. (2007). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Nómadas (Col)*, (26), 92-101.
- Fairclough, N., Wodak, R. y Van Dijk, T. (1997). Discourse studies: A multidisciplinary introduction. En T. van Dijk (Ed.), *Discourse as Social Interaction*. (pp. 248-267). Londres: Sage Publications.
- Fanon, F. (2008). *Black skin, white masks*. Londres: Pluto Press.
- Goldberg, D. T. (2009). *The threat of race: Reflections on racial neoliberalism*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Hall, S. (2001). The Spectacle of the Other. En M. Wetherell, S. Taylor y S. J. Yates (Eds.), *Discourse theory and practice. A reader* (pp. 324-344). London: Thousand Oaks.
- Hartman, S. (2016). The belly of the world: A note on Black women's labors. *Souls*, 18(1), 166-173.
- Hernández-Reyes, C. E. (2019). Black Women's Struggles against Extractivism, Land Dispossession, and Marginalization in Colombia. *Latin American Perspectives*, 46(2), 217-234. doi: <https://doi.org/10.1177/0094582X19828758>
- Hernández-Reyes, C. E. (2018). Aproximaciones al sistema de sexo/género en la Nueva Granada en los siglos XVIII y XIX. En A. Vergara Figueroa y C. L. Cosme Puntiel (Eds.), *Demando mi libertad. Mujeres negras y sus estrategias de resistencia en la Nueva Granada, Venezuela y Cuba, 1700-1800* (pp. 29-75). Cali: Editorial Universidad Icesi. doi: <https://doi.org/10.18046/EUI/escr.16.2018>
- Hill Collins, P. (2000a). Gender, black feminism, and black political economy. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 568(1), 41-53.
- Hill Collins, P. (2000b). *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. Nueva York: Routledge.
- Hill Collins, P. (1986). Learning from the outsider within: The sociological significance of Black feminist thought. *Social problems*, 33(6), s14-s32. <http://www.jstor.org/stable/800672>
- hooks, B. (2006). *Black looks: Race and representation*. Boston: South End Press.
- Johnson, M. Z. (2018). *Guía afrofeminista de frases racistas que muchas feministas blancas dicen*. Recuperado de <https://afrofeminas.com/2018/04/10/guia-afrofeminista-de-frases-racistas-que-muchas-feministas-blancas-dicen/>
- Kilomba, G. (2018). *While I Write: Act III of The Desire Project - trailer | IFFR 2018*. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=1IUz2CeZyJU>
- Klein, G. (2019). Anti-racism in the classroom and beyond: teacher perspectives from Rio de Janeiro. En P. Wade, J. Scorer e I. Aguiló (Eds.), *Cultures of Anti-Racism in Latin America and the Caribbean* (pp. 125-45). London: Institute of Latin American Studies.

- Lozano Lerma, B. R. (2010). El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano. *La manzana de la discordia*, 5(2), 7-24.
- Lugones, M. (2008). Coloniality and gender. *Tabula Rasa*, (9), 73-102.
- Lozano Lerma, B. R. (2013). *Orden racial y teoría crítica contemporánea: Un acercamiento teórico-crítico al proceso de lucha contra el racismo en Colombia*. Cali: Programa Editorial Univalle.
- Maldonado Torres, N. (2011). Thinking through the decolonial turn: Post-continental interventions in theory, philosophy, and critique—An introduction. *Transmodernity*, 1(2), 1-15.
- Martínez, G. A. (1997). Legal Construction of Race: Mexican-Americans and Whiteness. *The Harvard Latino Law Review*, 2, 321-348.
- McGraw, J. (2014). *The Work of Recognition: Caribbean Colombia and the Post-emancipation Struggle for Citizenship*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Montoya, J. D. (2015) Los hijos del desierto: indígenas, poblamiento y violencia en el Occidente de Antioquía. En M. E. Chaves Maldonado (Ed.), *Los "otros" de las independencias, los "otros" de la nación. Participación de la población afrodescendiente e indígena en las independencias del Nuevo Reino de Granada, Chile y Haití* (pp. 231-259). Medellín: Universidad Nacional de Colombia.
- Meneses, L. A. y Calderon, J. C. (2007). Social Representations of National Territory and Citizenship in Nineteenth century History and Geography Textbooks of the Colombian Caribbean Region. *Paedagogica Historica*, 43(5), 701-713
- Morgan, N. (2019). The antinomies of identity politics: neoliberalism, race and political participation en Colombia. En P. Wade, J. Scorer e I. Aguiló (Eds.), *Cultures of Anti-Racism in Latin America and the Caribbean* (pp. 25-47). London: Institute of Latin American Studies.
- Mosquera Rosero-Labbé, C. y León Díaz, R. E. (2013). Contradicciones discursivas en procesos de intervención social diferencial a la diversidad étnico-racial negra en programas sociales en Colombia. *Revista CS*, (12), 23-52.
- Perrault, E. L. (2018). Esclavizadas, cimarronaje y la ley en Venezuela. En A. Vergara Figueroa y C. L. Cosme Puntiel (Eds.), *Demando mi libertad. Mujeres negras y sus estrategias de resistencia en la Nueva Granada, Venezuela y Cuba, 1700-1800* (pp. 77-108). Cali: Editorial Universidad Icesi. doi: <https://doi.org/10.18046/EUI/escr.16.2018>
- Phoenix, A. (2004). Extolling eclecticism: Language, psychoanalysis and demographic analyses in the study of 'race' and racism. En B. Martin y J. Solomos (Eds.), *Researching Race and Racism* (pp. 49-63). Nueva York: Routledge.
- Oyèwùmí, O. (1997). Visualizing the body: Western theories and african subjects. En *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses* (pp. 1-30). Minnesota: University of Minnesota Press.
- Quijano, A. (2000). Coloniality of power and Eurocentrism in Latin America. *International Sociology*, 15(2), 215-232.
- Quijano, A. (1999). "Qué tal raza! *Revista Ecuador Debate*, (48), 141-152.

- Quiroga, D. (1999). Sobre razas, esencialismos y salud. En E. Cervone y F. Rivera (Eds.), *Ecuador racista: imágenes e identidades* (pp. 127-136). Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso).
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz: Piedra Roja, La Mirada Salvaje.
- Roberts, D. (1999). *Killing the Black Body: Race, Reproduction, and the Meaning of Liberty*. New York: Vintage.
- Rosero-Labbé, C. M. M. y Díaz, R. E. L. (2013). Contradicciones discursivas en procesos de intervención social diferencial a la diversidad étnico-racial negra en programas sociales en Colombia. *Revista CS*, (12), 23-52.
- Santiago, V. (2017). *10 frases racistas que las mujeres negras tenemos que escuchar a menudo y cómo combatirlas*. Recuperado <https://afrofeminas.com/2017/08/11/10-frases-racistas-que-las-mujeres-negras-tenemos-que-escuchar-a- menudo-y-como-combatirlas/>
- Smith, B. (Ed.). (2000). *Home girls: A black feminist anthology*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Taylor, U. (2008). Women in the documents: Thoughts on uncovering the personal, political, and professional. *Journal of Women's History*, 20(1), 187-196.
- Thonson, S. (2010). Claroscuro andino: nubarrones y destellos en la obra de Silvia Rivera Cusicanqui. En S. Rivera Cusicanqui (Ed.), *Violencias (re) encubiertas en Bolivia* (pp. 7-24). La Paz: Piedra Roja -La Mirada Salvaje.
- Tuhiwai Smith, L. (1999). *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples*. Nueva York: Zed Books.
- Van Dijk, T. A. (2005). *Racism and discourse in Spain and Latin America*. Philadelphia: John Benjamins Publishing
- Vásquez-Padilla, D. H. (2019). ¿Somos conscientes del racismo? Cómo las categorías étnico-raciales, el color de la piel y el mestizaje inciden en el reconocimiento del racismo en Colombia. *Sociedad y Economía*, (36), 8-30.
- Vásquez-Padilla, D. H. y Hernández-Reyes, C. E. (2020). Interrogando la "Gramática Racial" de la blanquitud: hacia una analítica del blanqueamiento en el orden racial colombiano. *Latin American Research Review*, 55(1), 1-17.
- Vega, J. (2013). La prostitución en el incario. En S. B. Guardia y J. Andreo (Eds.), *Historia de las mujeres en América Latina*. Murcia: Universidad de Murcia.
- Vergara Figueroa, A. y Arboleda Hurtado, K. (2014). Afro-diasporic feminism. An emerging agenda of black feminism in Colombia. *Universitas humanística*, (78), 109-134.
- Vergara Figueroa, A. (2017). *Afrodescendant Resistance to Decimation in Colombia: Massacre at Bellavista-Bojayá-Chocó*. Nueva York: Springer.
- Viveros Vigoya, M. (2002). *De quebradores y cumplidores: sobre hombres, masculinidades y relaciones de género en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Wade, P., Scorer J. y Aguiló, I. (Eds.) (2019). Introduction: Latin American and Caribbean racisms in global and conceptual context. En *Cultures of Anti-Racism in Latin America and the Caribbean* (pp. 1-23). Londres: Institute of Latin American Studies.
- Wa Thiong'o, N. (1992). *Decolonising the mind: The politics of language in African literature*. Londres: James Currey.

Wildman, S. M. y Davis, A. D. (1995). Language and silence: Making systems of privilege visible. *Santa Clara Law Review*, 35(3), 881-906.

Winant, H. (2006). Race and racism: Towards a global future. *Ethnic and Racial Studies*, 29(5), 986-1003. doi:

10.1080/01419870600814031

Zavala, V. y Back, M. (Eds.). (2017). *Racismo y lenguaje*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Sobre la autora

Castriela Esther Hernández-Reyes

Es una intelectual caribeña, investigadora, feminista y activista de la Diáspora palenquera. Es candidata a doctora en Antropología y M.A. en Antropología de la Universidad de Massachusetts Amherst, Estados Unidos. Es especialista en Estudios Avanzados de Teorías Feministas, en Estudios de la Diáspora Africana, en Estudios Latinos, Caribeños y Latino Americanos de la Universidad de Massachusetts Amherst y especialista en Gestión Regional del Desarrollo de la Universidad de Los Andes y licenciada en Educación en Ciencias Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de caldas. Su disertación doctoral examina cómo las experiencias vividas por las mujeres negras sobrevivientes (tanto víctimas como excombatientes) dan cuenta de las intersecciones y la materialidad del género, la raza y el cuerpo dentro de las trayectorias históricas de la guerra y la construcción de memorias colectivas, de verdad y paz en Colombia. Es autora de los artículos bajo revisión por pares: "Black Women's Struggles against Extractivism, Land Dispossession, and Marginalization in Colombia"; "Interrogando la "Gramática Racial" de la Blanquitud: hacia una analítica del Blanqueamiento en el Orden Racial Colombiano" (en coautoría con Darío Vásquez-Padilla) y autora del capítulo "Aproximaciones al sistema de sexo/género en la Nueva Granada en los siglos XVIII y XIX".



Estas diferentes miradas teórico-metodológicas dan argumentos sólidos para explicar cómo las formaciones raciales históricas producen un patrón de poder, coerción y dominación sobre las poblaciones afrodescendientes e indígenas, y cómo dentro de estos procesos de jerarquización y clasificación sociorracial están interseccionados constantemente por las identidades de género, sexualidad y clase. Todo esto constituye lo que las y los autores han denominado *lenguajes excluyentes*.

Estas prácticas discursivas representan *la colonialidad del ser y del saber* (Mignolo, 1995; Lander, 2000), que opera como un conjunto de narrativas que ubican a las poblaciones racializadas en un no lugar; es la imposibilidad de hablar y narrar. Esto sucede, acorde con los argumentos expuestos en cada uno de los capítulos del libro, porque la violencia colonial a través del pensamiento racional moderno y patriarcal puso en la cúspide de la civilización humana a los ilustrados “europeos” y ubicó a los otros pueblos no “europeos” en la base de la ci-

vilización humana. Este juego/poder estuvo intrínsecamente legitimado y legalizado desde una perspectiva histórico lingüística, como develan los cuatro capítulos del libro.

El lenguaje excluyente como mecanismo y dispositivo de poder tiene sus comienzos en la construcción del sujeto de raza en los postulados expuestos por la biología y las ciencias sociales, que justificaron un conjunto de experiencias históricas que edificó una falsa representación racial. Esto promovió imágenes estereotipadas peyorativamente que han circulado en la estructura psíquica, cotidiana e institucional por varios siglos, lo cual creó el problema de la raza.

Es importante resaltar que, al mismo tiempo que se constituyó el archivo de los lenguajes excluyentes basados en el patrón de dominación racial, etnicidad, género, clase y sexualidad, etc., se fueron articulando lenguajes inclusivos decoloniales, pedagógicas y herramientas antirracistas, que posibilitaron salidas renovadas y alternativas al racismo y la discriminación racial.

CONCLUSIÓN

Referencias

Mignolo, W. (1995). Decires fuera de lugar: sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, (41), 9-32.

Lander, E. (2000). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales Editorial.

ISBN: 978-958-5137-16-5



9 789585 113716 5