



Civilizar Ciencias Sociales y Humanas

ISSN: 1657-8953

ISSN: 2619-189X

Universidad Sergio Arboleda

Martínez Roa, Omar Gerardo
Racismo y discriminación en comunidades afrodescendientes del Pacífico Sur de Colombia*
Civilizar Ciencias Sociales y Humanas, vol. 22, núm. 42, e20220109, 2022, Enero-Junio
Universidad Sergio Arboleda

DOI: <https://doi.org/10.22518/jour.ccsch/20220109>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=100274292009>

- ▶ [Cómo citar el artículo](#)
- ▶ [Número completo](#)
- ▶ [Más información del artículo](#)
- ▶ [Página de la revista en redalyc.org](#)



Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

Racismo y discriminación en comunidades afrodescendientes del Pacífico Sur de Colombia*



Racism and discrimination in Afro-descendant communities in the Colombian South Pacific region

Omar Gerardo Martínez Roa [§]

* Este artículo se deriva del Proyecto de investigación “Comunicación y memorias colectivas en torno al conflicto armado y la paz en comunidades negras del Pacífico nariñense”, financiado por la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD).

[§] Doctor en Comunicación, Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Magíster en Estudios de la Cultura, Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador. Docente asociado, Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD), Colombia. Correo electrónico: omar.martinez@unad.edu.co
 0000-0001-9630-2449

Cómo citar:

Martínez Roa, O. G. (2022). Racismo y discriminación en comunidades afrodescendientes del Pacífico Sur de Colombia. *Civilizar: Ciencias Sociales y Humanas*, 22(42), e20220109. <https://doi.org/10.22518/jour.ccsch/20220109>

Resumen

El artículo propone un acercamiento a los sentidos sociales y políticos del racismo y las desigualdades en las memorias de las comunidades afrodescendientes del municipio de Tumaco y del sur de la región del Pacífico de Colombia, entre el surgimiento del movimiento étnico-político de las comunidades negras en el Pacífico, a comienzos de los 90, y la llegada de actores armados y organizaciones del narcotráfico a inicios del siglo XXI. El abordaje, realizado desde una etnografía crítica, pone en diálogo testimonios de líderes locales con algunas prácticas excluyentes de los actores empresariales, sociales, institucionales y militares que llegaron al territorio. Se observa la persistencia de un racismo multidimensional que acentúa las condiciones de desigualdad social de estas comunidades.

Palabras clave

Racismo, discriminación, afrodescendientes, memorias sociales, región del Pacífico Sur, Tumaco.

Abstract

This article proposes an approach to the social and political meanings of racism and inequalities in the memories of the Afro-descendant communities from the municipality of Tumaco –southern Colombia– in the period between the emergence of the ethnic-political movement of black communities in the Pacific (early 90s) and the arrival of armed actors and drug trafficking organizations (beginning of the XXI century). The theoretical approach adopted –critical ethnography– puts the testimonies of local leaders into dialogue with some exclusionary practices by the social actors who arrived to this territory during the studied period. The persistence of a multidimensional racism that heightens the social inequality conditions of these communities is observed.

Keywords

Racism, discrimination, Afro-descendants, social memories, South Pacific, Tumaco.

Recibido: 12/10/2021
Revisado: 07/03/2022
Aceptado: 17/03/2022

Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-SinDerivar
4.0 Internacional
(CC BY-NC-ND 4.0).



Introducción

Los debates relacionados con la noción de raza y racismo surgieron a mediados del siglo XIX como consecuencia de tensiones políticas internas y de las luchas por la hegemonía al interior de países occidentales, especialmente en Francia. Las guerras en Europa y la conquista de nuevos territorios sedimentaron la idea de superioridad racial de unos pueblos sobre otros, la generación de relaciones jerárquicas vinculadas con el linaje por descendencia y la subordinación de campesinos y esclavos en los territorios colonizados. Esta marcación racial produjo también una concepción de superioridad cognitiva que se agudizó con el movimiento de la Ilustración. Según la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal, 2020):

La idea de raza fue una de las dimensiones centrales de la fundación del eurocentrismo capitalista, la organización de la distribución del trabajo y del intercambio, y el trazado de la configuración del poder mundial en esa etapa, lo que repercutió en la conformación de los Estados nación modernos.

Quijano (2005) comparte esta tesis a partir de la cual elabora su idea de colonialidad del poder con base en la raza como matriz ideológica, y con la cual se perfiló el proyecto moderno desde Europa. Otros autores consideran que el Holocausto nazi y el fin de la Segunda Guerra Mundial marcaron un giro histórico clave para repensar el racismo y superar las degradaciones, atrocidades y violencias en las sociedades actuales. Estas condiciones motivaron el surgimiento de movimientos y organizaciones antirracistas a nivel mundial, y aunque la autocrítica intelectual europea argumenta haber superado la concepción del racismo biológico¹, persisten formas de un racismo cultural (González, 2014) que se mimetizaron y reconfiguraron en discursos mediáticos, institucionales y sociales que continúan hasta nuestros días junto a otras herencias coloniales.

Duncan (2015) afirma que, pese a los grandes cambios en la cultura contemporánea, aún persiste un *racismo residual* que marca diferencias por el color de la piel, por la procedencia territorial, las creencias y prácticas culturales. Este *racismo territorial* define lugares de exclusión como el Pacífico colombiano, una región caracterizada por su humedad tropical y selvática; el clima y la cultura de las comunidades que lo habitan son indicadores de su incipiente grado de “evolución”, de tal modo que “el negro africano es un salvaje (al igual que el indí-

gena) que puede ser civilizado” (Wieviorka, 2002). El racismo y la discriminación coexisten como dos mecanismos complementarios en cuanto dispositivos que incluyen y excluyen.

Son pocos los estudios focalizados que dan cuenta de esta reconfiguración multidimensional del racismo y la discriminación hacia las comunidades negras de Colombia, al respecto se destacan los trabajos de Segura Castillo y Cerón Rengifo (2019), y Vásquez-Padilla (2019) desde una perspectiva corporal-racial en un ámbito escolar en la región de Tumaco. También en otros contextos se ubican trabajos que problematizan el racismo en relación con las migraciones (Martínez y Dutra, 2018) y la categoría de negritud (Oliva, 2020). Por otro lado, los trabajos de Espinosa Bonilla (2015) y Olaya Requene (2018) presentan un abordaje generalizado sobre las representaciones del racismo en comunidades negras de Colombia, sin matices diferenciables de dicha configuración. Son estas características multidimensionales del racismo y la discriminación, junto a las particularidades sociohistóricas en contextos locales y regionales, las que cuestionan la posibilidad de generalización sobre el tema. Es justamente en el intersticio de estos referentes donde se ubica la problemática del presente trabajo y el vacío de conocimiento, como un estudio situado que permite develar la heterogeneidad y complejidad en que se dinamizan el racismo y la discriminación. Por lo anterior, se precisa conocer la respuesta a la pregunta: ¿De qué forma se han reconfigurado el racismo, la etnicidad y las desigualdades en el contexto de las comunidades afrodescendientes en el municipio de Tumaco y en la región del Pacífico Sur de Colombia en la última década del siglo XX y primera del XXI?

Para responder a lo anterior, el objetivo del presente estudio es analizar, desde un enfoque teórico de memorias recientes, la reconfiguración sociopolítica del racismo, la etnicidad y las desigualdades en el contexto de las comunidades afrodescendientes en el municipio de Tumaco y en la región del Pacífico Sur de Colombia en el periodo seleccionado. Metodológicamente, el trabajo aborda, en un primer momento, las reflexiones que se derivan de la confluencia de una revisión de investigaciones y escritos teóricos, apoyados con registros en fichas bibliográficas y una matriz de relaciones para la consolidación de las categorías de análisis. Un segundo momento se gesta a partir de una etnografía crítica donde se ponen en diálogo testimonios de líderes locales, de cuyo análisis emergieron

versiones de prácticas excluyentes y raciales. Se parte del supuesto de que la genealogía del racismo y las desigualdades en la región de Tumaco son fenómenos que se derivan de una matriz hegemónica colonial/moderna que se resignifica parcialmente en razón a formas multiexpresivas de sus protagonistas, y se renueva en tensión con el discurso étnico-político del movimiento de las comunidades negras a principios de los 90.

Inicios de una racionalización económica

Althusser sostiene que “toda formación social depende de un modo de producción dominante, podemos decir que el proceso de producción emplea las fuerzas productivas existentes en y bajo relaciones de producción definidas” (2003, pp. 115-116), y para ello se requiere de reproducir las condiciones materiales que la posibiliten. Este requerimiento, de medios de producción y fuerza de trabajo durante la Colonia, fue aportado por los indígenas y negros esclavizados en las minas y haciendas hasta la abolición de la esclavitud². Alonso (2012) plantea que este proceso tuvo varios momentos, primero, en las explotaciones mineras (y las haciendas en una economía agropecuaria) y, con posterioridad, a medida que la plata y el oro se agotaban, en la plantación, donde se daba un maltrato más brutal, aunque en las minas la explotación era más intensa.

La economía de Tumaco fue, durante la primera mitad del siglo XX, producto de la explotación maderera; las áreas rurales estaban constituidas, en su mayoría, por densos territorios selváticos y algunas parcelas de pequeños propietarios que, a partir de los 70, fueron desplazados a los márgenes de la cabecera municipal con la llegada de las empresas extractoras de aceite de la palma africana (Restrepo, 2004). Aquí es posible apreciar una dinámica de reproducción de unas condiciones materiales de producción industrial, y la transformación del sujeto esclavo en sujeto trabajador del campo, de las plantaciones y de las minas, un asalariado de las empresas nacionales y multinacionales que llegaron a la región para explotar grandes cantidades de recursos mineros, madereros, marítimos y agropecuarios. Es decir, una explotación del “hombre por el hombre” al utilizar la mano de obra del hombre del Pacífico bajo intensas jornadas laborales y una compensación salarial insuficiente para cubrir sus necesidades básicas y las de sus familias. A la vez, estas relaciones reprodujeron

condiciones de subordinación a las reglas establecidas por los empresarios y, por consiguiente, una reproducción de la sumisión a una ideología dominante (Althusser, 2003), que imponía, parcialmente, un modo de producción económica capitalista.

Siguiendo el postulado althusseriano, para garantizar la reproducción de este modo de producción se requería de la existencia efectiva de aparatos ideológicos de Estado (AIE)³ pero, paradójicamente, la región del Pacífico colombiano, históricamente, ha tenido una precaria presencia de las instituciones gubernamentales, en razón a una dicotómica exclusión territorial de centro-periferia desde los albores del periodo republicano. En esta dicotomía los centros urbanos nacientes representaron el lugar del mundo moderno por excelencia donde se asentaron las instituciones estatales y se canalizaron las grandes inversiones del Estado, mientras las periferias eran consideradas lugares rurales, inhóspitos, atrasados y olvidados donde habitaban sujetos de un mundo tradicional que se debía superar para lograr el “progreso”. Así se reproducía un racismo territorial que privilegiaba el habitar en los centros urbanos para una élite o clase social con valores modernos y regulaciones ciudadanas que los amparaban legalmente, mientras los habitantes de las áreas rurales permanecían excluidos de los servicios y recursos institucionales del Estado nación.

La reproducción de condiciones materiales de producción en un contexto globalizado incluyó los territorios colonizados o periféricos como proveedores de materias primas de los capitales de países industrializados que generaban plusvalía y se enriquecían de la extracción de insumos del “tercer mundo” mediante la explotación de mano de obra a bajo costo. Los trabajadores campesinos, indígenas y comunidades negras de los países pobres, casi siempre, constituyeron la fuerza de trabajo de este primer eslabón de las cadenas productivas con pagos y jornales indignos que los han mantenido en la pobreza y la miseria. El impulso de un sistema republicano en la Nueva Granada no permitió pensar la presencia de AIE consolidados en torno a un sentido ideológico en términos de una estructura nacional. Sin embargo, lo que se corrobora es la creciente configuración de un capitalismo transnacional que se impulsa y se fortalece con los procesos extractivistas que aportaron a la transformación industrial en los países de Europa del Este.

A diferencia de la concepción de Althusser sobre la reproducción de las condiciones del proceso productivo, en los territorios de los países latinoamericanos se expande y ocurre, aparentemente, por fuera del control de un nascente Estado-nación, lo que permite la coexistencia de prácticas artesanales, productivas y culturales propias con aquellas que llegan del mundo moderno. Durante las primeras décadas del XX, las comunidades negras del Pacífico Sur colombiano construyeron un imaginario colectivo de sociedad aislado de los centros del poder político y administrativo de la nación. Esto en razón a la invisibilización de la región del Pacífico como mundo natural, en contraposición a la visibilidad de Cartagena y el río Magdalena como territorios de circulación comercial que desde la Colonia (Burgos Cantor, 2010). Por largos años, y como herencia del modelo de poder colonial, se asumió que las decisiones de gobierno llegaban de instancias “superiores” instaladas en centros urbanos como Bogotá, Cali, Popayán o Quito, y que los pobladores de lugares alejados, como el Pacífico, estaban destinados a obedecer sumisamente. Este imaginario de centro-periferia del poder político-administrativo persiste parcialmente hasta nuestros días, aunque en una perspectiva mucho más amplia, compleja y diversa, donde la intensificación de los flujos e intercambios ha fracturado la visibilidad de lugares tradicionales, al tiempo que nuevas relaciones desde un universo fragmentado han generado posibilidades de otros poderes emergentes. Lo que se infiere es que, en la región, convivían dos poderes radicalmente distintos, el de unas incipientes instituciones del Estado-nación con un carácter público y el de las empresas privadas transnacionales que utilizaban la fuerza de trabajo de los pobladores en la extracción y explotación de recursos del territorio con el consentimiento y autorización del gobierno local y nacional.

Aunque pareciera que la reproducción de las relaciones sociales de producción o relaciones de explotación en la región se dieron de forma impositiva a manera de dominación, en el sentido weberiano⁴, esta se puede comprender mejor como un proceso de construcción hegemónica, pues la dominación como categoría analítica en Weber se ajusta más a los imaginarios de las sociedades europeas enmarcadas en el proyecto modernizador (Capera y Ñañez, 2017), donde la estructura del Estado, las leyes y sus instituciones logran una clara presencia y solidez articuladas a una racionalidad capitalista e ilustrada.

Contrario a ello las comunidades negras e indígenas, asentadas en la región del Pacífico, se apropiaron de un territorio en una relación significativa y equitativa con el mundo natural de ríos, mares, bosques y animales, junto a los cuales recrearon sus saberes y creencias con base en las herencias africana y andina; el hombre convivía como otro ser más que hacía parte de la naturaleza, sin pretensiones depredadoras; mientras en el mundo moderno occidental el hombre, el Estado y sus leyes se constituían en los agentes dominadores de la sociedad y la naturaleza, y en particular de ese otro no occidental y diferente que había que “domesticar” y subordinar. En la racialización económica se sobreexplotó al hombre del Pacífico aprovechando su condición de exesclavo que no logra un estatus de ciudadano con plenos derechos, la cual se configuró a través del olvido y el marginamiento por parte del Estado.

Las empresas mineras que llegaron a la región extrajeron materias primas e insumos primarios para los procesos de producción industrial y comercial que se gestaron en Europa. De ahí que buena parte de las riquezas acumuladas sirvieron para mantener a los ejércitos en las guerras de España y Portugal durante la Colonia, es decir, se sostuvieron con la sangre y el trabajo forzado de miles de indígenas y afrodescendientes de América Latina.

En torno a una racialización cultural

Aunque Dussel (1993) afirma que la modernidad es un proyecto occidental impuesto a los países latinoamericanos, lo cierto es que buena parte de esta llega diferencialmente a pueblos y comunidades quienes la resignifican y adaptan de forma diferente en diálogo o confrontación con referentes culturales propios. El discurso colonial se sirvió de construcciones dicotómicas como recurso lingüístico y político para dividir, polarizar y excluir, como en el caso de las denominaciones bárbaros/civilizados, tradición/modernidad, irracionales/racionales, que posibilitaron la sostenibilidad de la colonialidad del ser, en primera instancia, y del poder como expresión de una superioridad racial construida. Es aquí donde encontramos la génesis del racismo y la discriminación como procesos que se configuraron lingüística, sociopolítica y culturalmente, y que han trascendido hasta nuestros días en las sociedades latinoamericanas en una lógica de pensamiento que determina lo que se acepta y lo que se rechaza. Como en la marca

de “ellos-nosotros” que expresa de forma clara uno de los líderes de Tumaco:

hay un discurso institucional que es casi oficial que dice que los negros somos desorganizados y estamos divididos. Ese discurso lo están haciendo tan fuerte que muchos de nosotros nos lo creemos [...] llegaron aquí también la historia de los negros africanos, la africanidad que se trajo a través de la esclavización aquí aún permanece, de grupos tribales muy solidarios, muy organizados. (J. R., comunicación personal, 10 de agosto de 2019)

En el sistema esclavista, los esclavos eran considerados mercancía que se compraba y vendía como una fuerza de trabajo *per saecula saeculorum*, entraban en la categoría de medios de producción y formaban parte del capital acumulado de su poseedor. Con la ruptura del sistema esclavista el esclavo, como objeto del sistema productivo, pasa a constituirse en una entidad precaria considerada como un ser sin alma, sin capacidad de razonar y a medio camino evolutivo entre el animal y el hombre. Es justo en este momento cuando surge un racismo cultural que concibe al indígena y al negro como un ser “inferior”, pues solo cuando es incorporado dentro de la categoría de sujeto es posible asignarle rasgos comparables y diferenciados para crear las *razas*⁵, concepto tomado de la biología que clasifica a las especies animales y demás seres vivos, pero que dentro del proyecto colonial/moderno resultó adecuado para mantener una estructura económico-social jerarquizada y excluyente, y en consecuencia, establecer unas marcadas posiciones en unas relaciones de poder que asignaban o negaban posesiones materiales, títulos honoríficos, privilegios para ejercer autoridad y reconocimiento de derechos ciudadanos entre europeos y pobladores americanos (mestizos, indígenas y negros).

Una de las estrategias impulsadas por la corona española durante la expansión colonial, según Castro-Gómez (2005), fue el “diseño e imposición de una *política imperial del lenguaje*”, que posteriormente implementaron los virreyes de los Borbones en el Nuevo Reino de Granada entre finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, con lo que buscaba “la unificación lingüística del Imperio con el fin de facilitar el comercio, desterrar la ignorancia y asegurar la incorporación de los vasallos americanos a un mismo modo de producción” (p. 13); esto incluyó la prohibición del uso de lenguas indígenas y de esclavos, a la vez que se les evangelizó y enseñó la lengua

castellana. Así se fue configurando un proceso de racialización histórica entre los siglos XVII y XVIII que asumió diversos sentidos en América Latina; inicialmente se concibió como *racialización económica*, donde los colonizados (pobladores indígenas y negros) objetivados como fuerza de trabajo pasaron de esclavos a campesinos explotados en el primer eslabón de un proceso de producción inserto en una dinámica de capitalismo global. La figura del campesino negro en América Latina no se constituyó en obrero de una fábrica en un contexto urbano en sentido estricto, sino en un trabajador del campo que procuraba su sustento en una estrecha relación con su entorno para resolver necesidades vitales y simbólicas. Si con la esclavitud se negaba la subjetividad de los afrodescendientes, después de su abolición se continuó con su marginalización y olvido como estrategia de exclusión. Así lo expresa un líder tumaqueño:

Tengo unas dudas de nuestro proceso y pienso en veces que el gobierno, ese desinterés es intencional, malintencionado con nosotros porque antes de esa época visitó al Pacífico colombiano, lo visitó Laureano Gómez, hizo el recorrido de todo este Pacífico y se bajó aquí en Tumaco, estaba el monseñor Luis Irisar Salazar y ese señor fue tan jodido que le dijo a monseñor unas cosas terribles, unas palabras hitlerianas. Ese libro lo escribió el padre Garrido, pero ha desaparecido el librito, no se lo consigo. En la página 42 de ese libro dice textualmente Laureano Gómez: “he recorrido el Pacífico colombiano y solo encontré abrojos, alimañas, espinas, vegetación fofa y negros. Y por esta razón el Pacífico no se desarrollará hasta tanto no desaparezca el negro como ocurrió en Argentina y Chile que hasta que no desaparecieron los negros no se pudieron desarrollar”. (E. P. B., comunicación personal, 21 de octubre de 2019)

Por ello los cantos, las danzas, las creencias, los rituales y las formas expresivas de los afrodescendientes y los indígenas eran considerados prácticas en contravía de los principios católicos y de un atraso en su desarrollo, y por ello eran considerados sujetos sin cultura.

La racialización, una construcción de poder

Como se afirmó anteriormente, el racismo con las comunidades afrodescendientes (y también en los pueblos indígenas) del Pacífico Sur de Colombia, aparece como una imposición física y material derivada de la esclavitud mediante la cual, posteriormente con la ley de manumisión y las acciones de automanumisión, el esclavo se transforma en

campesino pobre mediante un pago miserable por su fuerza de trabajo en las minas y plantaciones. Esta transformación se da en un lento y largo periodo en que se fueron consolidando mecanismos simbólicos de discriminación como la subvaloración cognitiva, afectiva y espiritual de los hombres y mujeres negros en comparación con el hombre blanco, occidental y heterosexual, con lo cual se propiciaba una relación de subordinación político-cultural. Puede afirmarse que se trasciende de una dominación física a una hegemonía⁶ simbólica y una biopolítica de los cuerpos, en el sentido foucaultiano, entendida como la abstracción que se hace de la vida en su soporte sustancial e individual con la pretensión de definir normas, fijar estándares, y establecer valores promedio para medirla, disciplinarla y controlarla (Lemke, 2017). Y así se convirtió en la estrategia de asimilación de las relaciones asimétricas de poder promovidas por los agenciadores del racismo y la discriminación, y reforzadas por el discurso de las misiones evangelizadoras, lo que contribuyó a una inferiorización de estas poblaciones.

La transferencia de un nuevo orden político bajo un sistema republicano a las nuevas colonias implicó una transformación de las instituciones del Estado para la administración del poder político pero también del sistema cultural con el impulso de las primeras instituciones de educación, la fundación y apertura de las bibliotecas públicas, la introducción de la imprenta, las presentaciones de teatro, las tertulias literarias santafereñas y el periodismo (Mantilla Pineda, 1995), condiciones que se concentraron en la ciudad de Santafé de Bogotá en las últimas décadas del XVIII. En este contexto, queda claro que los conceptos de Estado y de AIE del marxismo althusseriano, pensados para el contexto de las sociedades modernas de Europa, resultan parcialmente útiles para el análisis de los territorios de los pueblos indígenas y las comunidades negras del Pacífico Colombiano, debido a la marginalidad política y social. Esta utilidad parcial se refleja en algunas tendencias ideológicas, elementos institucionales, arquitectónicos, objetos y prácticas culturales y religiosas que se transfirieron a estos territorios como parte del plan expansivo de colonización. Uno de los aportes más significativos en este sentido fue la traducción de los derechos del hombre y del ciudadano derivados de la Revolución francesa, por parte de Antonio Nariño, hecho considerado subversivo en

su momento y por el cual fue condenado, aunque es necesario precisar que

los ideales expresados en la declaración beneficiaron principalmente a los criollos en primera instancia. Los otros grupos sociales de la Colonia (indios, mestizos y esclavos) obtuvieron pocas ventajas de esta primera emancipación de tipo ideológico, aunque los argumentos de igualdad y de libertad serían fundamentales para motivar su participación en el proceso de emancipación. (Echeverri, 1793, p. 3)

Es justo aquí donde opera un proceso de construcción hegemónica en el que se articularon elementos, inicialmente fragmentados y separados, en torno a una “totalidad estructural u orgánica perdida” (Laclau y Mouffe, 2006), que en este caso se gestaron sobre un ideal de lucha por la independencia en cabeza de un grupo de dirigentes militares y terratenientes criollos que acogieron las demandas particulares de libertad de los ciudadanos urbanos, y que utilizaron a los campesinos y esclavos para asimilarlos en torno a una identidad territorial y una autonomía de gobierno propio como totalidad contingente que los trascendió. De esta forma, siguiendo a Laclau, dentro la sociedad colonial como *totalidad*⁷ se gesta un proceso de exclusión política sobre el grupo de los españoles signados como colonizadores, espoliadores y opresores, que encarnaron la figura del extranjero como enemigo contra quien había que luchar para favorecer los intereses y el bienestar de los nacidos en América Latina. Se produce así un significante de amo (Arias Sanabria, 2015) frente al cual se funda la idea de libertad y autonomía que convoca a significantes flotantes de grupos criollos, campesinos y negros a vincularse a las guerras de independencia.

La democracia republicana como sistema político y social fue uno de esos inventos transferidos a los Estados nación de los países latinoamericanos. Obviamente, fueron los centros urbanos de Santafé de Bogotá, Quito, Popayán y Cartagena desde donde se impulsaron, incipientemente, las nuevas formas organizativas regidas por una Constitución Política y sus posteriores leyes para la administración del poder político gubernamental. Con la declaración de independencia de España, lo que vino posteriormente fue la conformación de una nueva élite criolla de las antiguas colonias que se instaló en el poder mediante los mecanismos de representación de nacies sociedades democráticas, y que tardíamente (casi cuatro décadas después) adoptaron la

ley que otorgó la libertad a los esclavos, mientras se reconfiguraba un nuevo proceso de exclusión en un sistema de jerarquías. En ese entonces el reclamo de los esclavos negros era por conquistar su condición de hombres y mujeres libres, pero no por la idea reconstituir una identidad étnica propia de sus orígenes, aunque, de forma soterrada y dispersa, subyacían en sus memorias algunos referentes culturales de sus antepasados africanos.

La imposibilidad de una identidad negra

Una de las pistas que permiten comprender las raíces del etnocentrismo político-cultural de Europa en su transición a la modernidad se encuentra en el concepto de etnogénesis aportado por la escuela rusa de etnología, que surge a principios de siglo XX en el contexto de una tradición de pensamiento marxista que buscaba explicar las reivindicaciones sobre el origen identitario de sus grupos humanos sintetizado en la noción de *ethos*. Este enfoque estuvo marcado por una fuerte tendencia historicista y biologicista que determinaba estadios de un camino evolutivo de “progreso” por el cual deberían pasar todos los grupos humanos. Al respecto Luna Penna (2014) señala que “En Europa, los estudios de etnogénesis se realizaron con una perspectiva etnohistórica, donde se buscaba encontrar los orígenes de las diferentes naciones que se debatían en las luchas por las autonomías internas”, lo que explica en buena medida el carácter esencialista del etnocentrismo europeo, y en general la concepción desde la cual se entendieron las identidades. Esta concepción esencialista de etnogénesis fue cuestionada desde el paradigma situacional de antropólogos de estudios africanos, a partir de la noción de etnicidad; al respecto, Frederik Barth (1976) plantea que las fronteras entre los grupos étnicos son espacios dinámicos que generan intercambios e influencias mutuas, pero que a la vez les permiten mantener sus diferencias, como el caso de las comunidades negras originarias de África durante el periodo esclavista y en los albores de las nacientes repúblicas en América Latina, pero que en este contexto no fueron considerados como grupos étnicos.

Estudios históricos detallan la procedencia de algunos esclavos negros traídos al suroccidente de Colombia durante la Colonia (De Granda Gutiérrez, 1971); estos registros dan cuenta de las diferentes tribus del África a las que pertenecían y la forma en que fueron distribuidos a distintos lugares de

acuerdo con las necesidades del mercado. Cada una de estas tribus representaba una forma de identidad negra en el continente africano, pero cuando fueron violentamente traídos como esclavos se entremezclaron como una mercancía indistinta que las empresas inglesas, holandesas y españolas sintetizaron homogéneamente como un ser negro sin estatus, es decir, la de los negros fue una subjetividad negada. Esta situación evidencia un doble desarraigo: por un lado, el desconocimiento de la pluralidad étnica, lingüística y cultural del origen de los esclavos traídos de África; y, por otro lado, la negación humana y subjetiva de estas comunidades en el proyecto moderno.

Lo anterior plantea un supuesto empírico, la dificultad de transmitir los valores culturales de origen a las generaciones siguientes debido a su condición de esclavitud, pues podía mantenerse una mínima comunicación entre esclavos de una misma tribu durante el viaje a las colonias, pero una vez vendidos en el mercado tuvieron que afrontar la necesidad de aprender otras lenguas y prácticas culturales. No obstante, en medio de las limitadas posibilidades comunicativas, se logran reproducir precarias relaciones identitarias que recrearon formas lingüísticas y culturales propias expresadas en rituales de cantos, bailes y otras prácticas que se hibridaron con las de otras tribus y con las aprendidas de sus amos en las minas, haciendas y plantaciones.

Es necesario entender que el proyecto de la colonialidad del ser dejó de asumirse como una iniciativa de dominación “netamente” física o de fuerza directa sobre los cuerpos, y se transformó en una estrategia “sutil y refinada” de dominación total de cuerpos, mentes y almas. De acuerdo con Maldonado-Torres (2007), “el privilegio del conocimiento en la modernidad y la negación de facultades cognitivas en los sujetos racializados ofrecen la base para la negación ontológica” (p. 145), todo con la idea ilustrada de poner en el centro el conocimiento y homologarlo con la posesión de cultura; de este modo, a las comunidades afrodescendientes y pueblos indígenas de América Latina se les negó su capacidad cognitiva, su subjetividad, y en consecuencia no entraban en la categoría de ciudadanos. Para Fanon (citado por Maldonado-Torres [2007], “el enigma de lo negro aparece [...] como el punto de partida radical para pensar la colonialidad del ser”, frente al cual algunos líderes de Tumaco logran afianzar un sentimiento de autorreconocimiento del ser afrodescendiente:

Desde hace algún tiempo para acá yo me describo una mujer negra de alma y corazón, hija de guerreros y guerreras, de reyes y de reinas, descendientes de culturas africanas, pero cuando yo empecé en el proceso yo no era consciente porque yo tenía 15 o 16 años y estamos hablando de 1992, yo era una muchacha rural, de la vereda de Colorado. (E. L. M. R., comunicación personal, 2 de octubre de 2019)

Esta idea va en consonancia con la idea de descolonizar la mente que propone Wa Thiong'o (2015) a través de un lenguaje que reconoce y valora las formas ancestrales de una literatura africana como lugar de enunciación y afirmación identitaria. Algunos investigadores sostienen que hombres y mujeres de descendencia negra africana, una vez logran su libertad a mediados del siglo XIX, se resisten a mantener las imposiciones coloniales y deciden reactivar sus prácticas ancestrales con la idea de “recuperar” una identidad originaria africana. Otros afirman que en las memorias de los últimos esclavos negros aún pervivía un arraigo cultural originario que fue transmitido a las generaciones posteriores. Esto implicaría negar dos situaciones críticas: por un lado, negar de facto el dinamismo del mestizaje cultural en las trayectorias del periodo colonial y la modernidad de los pueblos latinoamericanos, y caer en la “trampa idílica de lo arcaico” (Gruzinski, 2000) en un discurso romántico que sobrevalora lo tradicional y originario, y lo contrapone con referentes modernos coloniales. Por otro lado, implica negar la pluralidad cultural como posibilidad de intercambios complejos y diferenciados que se gestaron en una sociedad global desde lo que muchos denominan “el encuentro de dos mundos”. Esta pluralidad cultural tiene como fundamento la reinención identitaria y apropiación del territorio del Pacífico.

Para la gente negra el territorio es todo, es la vida, el territorio es la vida y la vida no se vende, se ama y se defiende, dice un verso del PCN [Proceso de Comunidades Negras], porque es eso, el territorio es la posibilidad de construir la vida, la territorialidad. Nosotros somos parte de un territorio, nosotros somos parte del territorio porque en el territorio está la vegetación, las piedras, los ríos, y nosotros somos parte de esa realidad, entonces el territorio es la base fundamental para desarrollar la vida del pueblo negro. (E. L. M. R., comunicación personal, 18 de septiembre de 2018)

Este arraigo territorial les enseñó a vivir en armonía y a tejer vínculos culturales y comunitarios. Así, la pervivencia en el territorio se constituye en

un modo de resistencia y legitimación de sus derechos étnicos, que se mantienen como deuda mientras persistan imaginarios colectivos que excluyan por el lugar de origen étnico y el color de la piel. Dentro de la lógica de la biopolítica, la escala social se constituyó en el mecanismo regulador de unas diferencias discriminatorias expresadas en el reconocimiento de derechos y el acceso a bienes y servicios. En el Pacífico Sur de Colombia, las comunidades afrodescendientes aprendieron a vivir y obtener el alimento de la pesca en los manglares, los ríos, los esteros, el mar y los productos que cosechaban en un territorio selvático, húmedo y tropical. En los años siguientes los habitantes de estos territorios vivieron en armonía en un mundo rural alejados de los centros urbanos del país, que poco a poco se fueron “modernizando”, al ritmo de una lógica capitalista mercantil que excluía como forma política de sometimiento. La marginalidad territorial y social de esta región se configuró como el principal mecanismo biopolítico de racismo y discriminación, que negó por muchas décadas la existencia de los afrodescendientes y, en menor grado, la de los pueblos indígenas.

Atendiendo a la idea de que las identidades no son esencias fijas ni absolutas, sino dinámicas y cambiantes, podría afirmarse que los “rezagos” culturales de una ancestralidad africana pudieron alcanzar una mínima *continuidad constitutiva* en las memorias individuales de algunos esclavos que lograron recrearlas fragmentariamente en cantos, bailes y rituales, a manera de prácticas marginales recreadas fuera de sus actividades de trabajo y servidumbre. Sin embargo, en esta continuidad constitutiva de la identidad de los esclavos operó un proceso de desgaste de sus referentes culturales tradicionales y una resignificación hacia nuevas formas identitarias como resultado de las imposiciones lingüísticas, religiosas y normativas del sistema colonial español, con poco margen de maniobra para resituar sus prácticas de origen. Castro-Gómez (2005), siguiendo a Quijano, afirma que la cultura del dominador se convirtió en una “seducción que daba acceso al poder” y que los grupos subalternos intentaron apropiarse del capital cultural de la blancura y utilizarlo como instrumento de movilización y ascenso social. La pretensión del blanqueamiento se diseminó a todos los lugares del territorio como un imaginario de distinción en la posición social basado en el grado de cercanía en la “mezcla” étnica entre españoles, indios y negros, del cual se provenía por descendencia.

Reivindicación de los derechos políticos y sociales

Maya Restrepo (2009) plantea que aun con la reforma a la Constitución Política de Colombia del 91, donde se hace explícito el reconocimiento de una nación pluriétnica y multicultural, persisten dinámicas de racismo y discriminación agenciadas políticamente por las instituciones estatales, lo que denomina *racismo institucional*,

entendido como una forma de violencia metapolítica de Estado dinámicamente simbólica, la cual ha estructurado en la larga duración un sistema de valores que discrimina, diferencia y excluye mediante las estrategias ideológicas de la invisibilidad, el ocultamiento, la negación, la omisión y la estereotipia. (Maya Restrepo, 2009, p. 222)

Estrategias cuyas matrices históricas vienen de la época colonial, y han logrado un profundo arraigo tanto en ámbitos institucionales como en estereotipos culturales y cotidianos. Maya Restrepo señala además que el efecto de endorracismo o auto-discriminación que se ha gestado en los mismos sujetos de las comunidades negras, opera a manera de un dispositivo biopolítico de control y regulación para garantizar el sometimiento de estas poblaciones. Y de acuerdo con Duncan (2015), este endorracismo se gestó en una consciencia étnica que les impuso una condición de inferioridad en relación con los habitantes “blancos” mestizos de los grandes centros urbanos del país.

El 16 de septiembre de 1988 en la ciudad de Tumaco, en el Pacífico Sur de Colombia, se produjo un hecho trascendental para la vida de las comunidades negras que habitan esta región, quienes, cansados del olvido estatal y el incumplimiento de las promesas políticas del Gobierno nacional, estallaron en una gran protesta local, pero de resonancia nacional, conocida como el *Tumacazo*, tal vez pretendiendo un símil con la magnitud del denominado *Bogotazo* de 1948. La protesta estuvo motivada, principalmente, por las condiciones asimétricas impuestas por un histórico *racismo institucional* agenciado por el Gobierno nacional con la aquiescencia de los gobernantes locales. El *Tumacazo* fue el resultado de un proceso de movilización social iniciado entre 1984 y 1985 por el Comité Cívico Tumaco Alerta, quienes, preocupados por las deficiencias en la prestación de los servicios de energía y agua durante meses y años, promovieron el levantamiento de los tumaqueños, evento que tuvo un impacto nacional a través de los

medios masivos que informaron sobre sus acciones. Pero fue gracias a las reuniones previas y coordinadas de un grupo llamado Tumaco S.O.S. que se logra dar paso al conocido *Tumacazo*.

Esos hechos se dieron porque nosotros le presentamos al Gobierno un pliego de peticiones de quince puntos y entre los puntos estaban esos que eran prioritarios; pero, prioritaria estaba la interconexión eléctrica y el acueducto, y desde ese entonces en 1988 y 1989, el Gobierno envió para hacer remiendos al acueducto [...] y algo llegó, un poco de agua, pero se ha mejorado, mejoró luego la interconexión eléctrica que se dio, que la vimos luego cuando vino a entregar lo del Puerto Pesquero César Gaviria, presidente, también lo de la carretera Tumaco-Pasto, porque teníamos mucha conexión con Iván Montenegro, él también ayudó muchísimo [a] lo de salud, que estuvimos como pendientes de que las cosas se dieran. (E. R. Q., comunicación personal, 29 de septiembre de 2018)

Empezaron a iniciarse procesos de protesta. En el 85, 86, 87. En el 86 participamos en una primera protesta que fue liderada por el Comité de Tumaco Unido, y luego vino el 87, y cada año se fue incrementando la participación ciudadana en esas protestas. (J. R. D., comunicación personal, 5 de octubre de 2018)

Los tumaqueños consideran que valió la pena este hecho; fruto de ello fue la construcción de la carretera Pasto-Tumaco, paulatinamente se mejoró el sistema de acueducto y el servicio de recolección de basuras, pero no así los servicios de salud. Lo significativo del *Tumacazo* fue el espíritu colectivo que despertó en los pobladores para anteponer sus derechos como sociedad civil en torno a un sentimiento de inconformidad y rechazo frente al Gobierno y sus instituciones. En el *Tumacazo* el discurso de lo “cívico” sirvió como soporte de los reclamos desde el movimiento.

Eso trajo un cambio en la ciudad, no solamente un cambio en las condiciones sociales de Tumaco, sino que también va a generar unos cambios culturales. Con la pavimentación de la vía se incrementa el cultivo de la palma aceitera y, de hecho, eso también genera una situación, sobre todo en la parte rural del municipio. Bueno, para todos esas son pruebas de que el *Tumacazo* logró conmover al poder político central y que de esa manera se pretendía resolver algunas de las necesidades que se estaban exigiendo. (J. R. D., comunicación personal, 5 de octubre de 2018)

El pliego de peticiones se constituyó en un primer precedente histórico de las luchas sociales de las comunidades negras en esta región del país, un

hecho que fue motivado por problemas y necesidades estructurales acumuladas por muchos años de marginamiento, exclusión y discriminación. Desde este momento inaugural se continúan gestando nuevos espacios de reflexión y consolidación de una consciencia cívica y política que en algunos casos llega a cuestionar el modelo de desarrollo extractivista.

La minería, hay permisos mineros, otorgamiento de permisos mineros que traslapan los territorios étnicos y no pasa nada, entonces, lo que yo quiero decir es que el tema de la concepción de la visión de un modelo de desarrollo para nosotros es vital poderlo discutir, argumentarlo y plantearlo como una propuesta. (E. S. S., comunicación personal, 29 de octubre de 2018)

Una de las causales históricas que han generado situaciones de violencia en Tumaco está directamente relacionada con intereses económicos, primero por la explotación maderera y minera, luego los palmicultores y en los últimos tiempos por la producción y tráfico de cocaína. Los territorios del Pacífico Sur han sido objeto de explotación y beneficio de actores externos, que han retribuido mínimamente a quienes lo habitan.

El Tumacazo se constituyó en un segundo impulso de autoafirmación de una conciencia de identidad colectiva como ciudadanos que progresivamente fue afianzando la formación de la primera generación de líderes de las comunidades negras, aunque algunos que lideraron el movimiento cívico no lograron el mismo protagonismo cuando apareció el discurso étnico; sin embargo, las fragmentarias e incipientes organizaciones que se conformaron posteriormente dejan entrever un interés por la organización de las comunidades negras y un pensar comunitario y político en ciernes.

Irrupción del discurso étnico

El giro histórico propiciado por el artículo transitorio 55 dentro de la reforma a la Constitución Política en 1991 significó el nacimiento de una nueva subjetividad de mujer y hombre negro como ciudadanos y el reconocimiento diferenciado de sus derechos culturales dentro del marco constitucional y legal del país. Muchos de los testimonios coinciden en que este proceso, que duró entre 1991 y 1993, tuvo un profundo significado para la vida de sus pobladores. Lo que se conoció como Proceso de Comunidades Negras fue el surgimiento de un gran fenómeno de movilización social de autoconsciencia y reconocimiento colectivo de estas comunidades como

sujetos políticos, con una clara diferencia étnica que les permitió impulsar acciones en defensa de unos derechos propios y reclamar la pertenencia a territorios ancestrales (apropiados por sus antepasados como esclavos desde la época de la Colonia).

[...] yo estaba allí porque me ha gustado siempre trabajar en lo comunitario, y entonces en 1990 cuando el proceso de la nueva constituyente yo había oído muy poco de las comunidades negras pero sí tenía idea de ese proceso ancestral de la antidiáspora, después de la diáspora, y yo entendía algo porque yo en medio de esas organizaciones, yo me movía y trabajaba con gente muy conocedora del problema social, entre ellos Jorge Rivera, Augusto Librero, Orlando Fals Borda, Carlos Duplap Sarmiento, el telenovelist. (E. D. P., comunicación personal, 13 de septiembre de 2018)

Desde una perspectiva macropolítica lo étnico, como discurso político, surge enmarcado en una segmentaridad molar (Deleuze y Guattari, 1994) de reivindicación ciudadana y cultural, dentro de un Estado social de derecho en el contexto de la reforma a la Constitución Política de Colombia en 1991. El nuevo mandato concibe a Colombia como un país que reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación, lo que se constituye en una apertura a lo indígena y lo afrodescendiente desde sus particularidades históricas, sociales y culturales. Estas particularidades podrían comprenderse como segmentaridades moleculares expresadas en las historias de vida local en la región del Pacífico, donde habita la mayor parte de las comunidades afrodescendientes.

Algunos líderes de antes hicieron un movimiento muy interesante; pero era una época demasiado peligrosa porque al escenario llegaron actores, al territorio, demasiado beligerantes y muy agresivos los cuales obligaron a los compañeros a salir del territorio, a no poder difundir los procesos de lo que significaba el derecho que tienen en la Ley 70. (E. W. S., comunicación personal, 21 de octubre de 2018)

Aparece reiterada la idea de que el movimiento social, político y cultural de las negritudes en Tumaco (y en el Pacífico Sur), fue truncado y fracturado por la llegada del fenómeno de la producción y tráfico de cocaína, y con ella los grupos armados (guerrillas, paramilitares y Ejército), lo que desató una oleada de asesinatos en serie de muchas personas (masacres), especialmente de líderes de las organizaciones de comunidades negras. Esto aconteció sin que el Gobierno nacional protegiera a las comunidades de

estos grupos, contrariamente, la presencia militar agudizó las tensiones y generó caos e incertidumbre.

El agenciamiento étnico-político impulsado por el PCN logró permear molecularmente un sentimiento de autoafirmación identitaria, herencia histórica común, pertenencia territorial y procesos de discriminación compartidos en habitantes y organizaciones sociales de la región. De esta forma se invierte la polaridad negativa del sujeto “negro”, al tiempo que la lógica de las diferencias lo equipara a una condición de ciudadano con derechos en el nuevo proyecto de país.

Lo que yo más recuerdo en este mundo, y me satisface haber logrado participar en la construcción de la Ley 70. Me satisface mucho porque a pesar de la pobreza estoy contento con eso por haber adquirido conocimientos y especialmente de mi pueblo negro [...]. Porque defender el territorio es un gran triunfo [...] y con eso que la ley dice, inalienable, inembargable e imprescriptible esperar que siempre será de las comunidades negras. (E. P. O. B., comunicación personal, 20 de octubre de 2018)

El proceso de la construcción de la Ley 70 de comunidades negras fue el hecho histórico de mayor significado para las comunidades negras en Colombia por lo que representó en su momento. En torno a ello se generó una gran movilización social de organizaciones y personas que trabajaron en comités y equipos locales a fin de plasmar ideas e iniciativas que permitieron fundamentar y concretar el cuerpo de la ley. La apropiación del discurso étnico impulsado por el PCN se debe en gran medida al doble juego que va desde el autorreconocimiento individual, pasando por microrreconocimientos colectivos, que luego se articularon al sentimiento macro del movimiento social, de tal modo que esta fluidez micro y macro logró dar consistencia al discurso político de las comunidades negras condensado en la Ley 70 de 1993 o Ley de Comunidades Negras. Actualmente, resulta necesario hacer un compromiso como sociedad colombiana para minimizar la expropiación material y el empobrecimiento ontológico (Mbembe, 2016, p. 152) y dar paso al reconocimiento de las comunidades negras como otros ciudadanos legítimos.

Conclusiones

Se evidencia que la pobreza y la miseria en que han vivido la mayoría de sus habitantes a causa del abandono estatal, se constituye en uno de los factores de mayor incidencia en la reproducción del racismo y la discriminación. Este racismo estructural se recon-

figura retomando viejas formas de exclusión que se articulan a renovadas estrategias de control político que perpetúan, soterradamente, las relaciones asimétricas y las desigualdades sociales. Sin embargo, es a razón del surgimiento del movimiento étnico-político que se toma consciencia de la existencia del racismo y la discriminación como una problemática que otrora había normalizado las relaciones asimétricas entre las comunidades negras y actores otros externos que llegaban al territorio.

De lo anterior se puede inferir que la persistencia del racismo y la discriminación en el municipio de Tumaco y en la región del Pacífico Sur de Colombia se sustenta en la confluencia de factores: 1) históricos, sedimentados por un pensamiento colonial esclavista; 2) económicos, agenciados por una lógica mercantil extractivista; 3) políticos, impulsados por unas relaciones asimétricas de poder que niegan derechos ciudadanos; 4) culturales, que desconocen las diferencias y los valores de lo étnico, y 5) sociales, que condenan a estas comunidades a la pobreza y la miseria.

Esta combinación indistinta de factores permite establecer que el racismo y la discriminación adoptan una pluralidad de formas en su reconfiguración, afianzamiento y expresividad, y se constituyen en una problemática compleja para cuya comprensión se requiere de abordajes situacionales diversos e interrelacionados, tanto en su estudio como en su afrontamiento, orientados a observar sus agenciadores, prácticas socioculturales y lugares de enunciación.

Finalmente, se hace necesario impulsar nuevos estudios que permitan ampliar la comprensión de otras formas en que se reproduce y reconfigura el discurso racista y la discriminación, tanto en la región de Tumaco como en otros territorios, a fin de avanzar hacia una decolonialidad del ser con las comunidades afrodescendientes en Colombia.

Referencias

- Alonso, A. (2012). De la huella africana en Colombia. *Hojas Universitarias*, 66, 63-67.
- Althusser, L. (2003). Ideología y aparatos ideológicos del Estado: Freud y Lacan. En S. Žižek (comp.), *Ideología: un mapa de la cuestión* (pp. 115-156). Fondo de Cultura Económica.
- Arias Sanabria, C. A. (2015). Žižek, Slavoj. (2003). El sublime objeto de la ideología. Siglo XXI Editores.

- Universitas Philosophica*, 32(65), 307-311. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph32-65.rzoi>
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fondo de Cultura Económica.
- Burgos Cantor, R. (2010). *Rutas de libertad: 500 años de travesía*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Capera, J. J. y Ñañez J. J. (2017). Una mirada crítica al concepto de dominación y racionalidad en el pensamiento de Max Weber. *Analéctica*, 3(21), 51-65.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal). (2020). *Afrodescendientes y la matriz de la desigualdad social en América Latina: retos para la inclusión*. Documentos de Proyectos (LC/PUB.2020/14). En Otramérica (pp. 1-258).
- De Granda Gutiérrez, G. (1971). Onomástica y procedencia africana de esclavos negros en las minas del sur de la Gobernación de Popayán: siglo XVIII. *Revista Española de Antropología Americana*, 6, 381-422.
- Deleuze, G. y Guattari F. (1994). Micropolítica y segmentaridad. En *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Pretextos.
- Duncan, Q. (2015). Raza, racismo e identidad: los postulados del racismo doctrinario en el debate actual. En Valero, S. M. y Campos A. (eds.), *Identidades políticas en tiempos de la afrodescendencia: auto-identificación, ancestralidad, visibilidad y derechos*. Corregidor.
- Dussel, E. (1993). Europa, modernidad y eurocentrismo. *Revista de Cultura Teológica*, 4, 69-81. <https://doi.org/10.19176/rct.voi4.14105>
- Echeverri, Á. (1793). La Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, en *traducción de Antonio Nariño* [formato PDF]. <https://www.cervantesvirtual.com/>
- Espinosa Bonilla, A. (2015). Racismo y derechos humanos en Colombia: avatares de las poblaciones afrocolombianas. *Revista nuestraAmérica*, 3(6), 81-96. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=551956252007>
- González, J. A. (2014). De las razas históricas al racismo elegante: nuevas perspectivas para un debate humanístico urgente. *Erebea: Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 4, 325-352. <https://doi.org/10.33776/erebea.voi4.2509>
- Gruzinski, S. (2000). *El pensamiento mestizo*. Paidós.
- Laclau, E. y Mouffe, Ch. (2006). Más allá de la positividad de lo social: antagonismo y hegemonía. En Laclau, E. y Ch. Mouffe. *Hegemonía y estrategia socialista* (pp. 129-189). Fondo de Cultura Económica.
- Lemke, T. (2017). *Introducción a la biopolítica*. Fondo de Cultura Económica.
- Luna Penna, G. (2014). Trayectoria crítica del concepto de etnogénesis. *Logos: Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura*, 24 (2), 167-179. <https://doi.org/10.15443/RL2414>
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-167). Siglo del Hombre Editores, Universidad Central - Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana - Instituto Pensar
- Mantilla Pineda, B. (1995). Antonio Nariño, traductor de los derechos del hombre y del ciudadano. *Estudios de Derecho*, 54 (119), 185-212.
- Martínez, S. y Dutra, D. (2018). Experiencias de racismo desde la inmigración Haitiana y Africana en Brasil. *REMHU - Revista Interdisciplinaria da Mobilidade Humana*, 26(53), 99-113. <https://doi.org/10.1590/1980-85852503880005307>
- Maya Restrepo, L. A. (2009). Racismo institucional, violencia y políticas culturales. Legados coloniales y políticas de la diferencia en Colombia. *Historia Crítica*, 39E, 218-245. <https://doi.org/10.7440/histcrit39E.2009.11>
- Mbembe, A. (2016). *Crítica de la razón negra*. Ned Ediciones, 25-82.
- Olaya Requene, A. Y. (2018). Discursos y representaciones racistas hacia la región Pacífico y comunidades afrocolombianas. En R. C. Septien (ed.), *Afrodescendencias: voces en resistencia* (pp. 289-308). Clacso. <https://doi.org/10.2307/j.ctvn96gn4.19>
- Oliva, M. E. (2020). Más acá de la negritud: negrismo y negredumbre como categorías de reconocimiento en la primera mitad del siglo XX latinoamericano. *Revista CS*, 30, 47-72. <https://doi.org/10.18046/recs.i30.3515>
- Quijano, A. (2005). *Colonialidad del poder; eurocentrismo y América Latina*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Restrepo, E. y Arias, J. (2010). Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas. *Emancipación crítica*, 3, 45-64.
- Restrepo, E. (2004). Hacia una etnografía del cultivo de la palma africana en Tumaco. *Universitas Humanística*, 58, 72-87.
- Segura Castillo, Y. F. y Cerón Rengifo, C. P. (2019). Los colores de los negros: una mirada a la clasificación social entre estudiantes de Tumaco, Colombia. *El Ágora USB*, 19(2), 441-454. <https://doi.org/10.21500/16578031.4396>

- Tovar Mora, J. A. (2009). *El oscuro camino de la libertad: los esclavos en Colombia, 1821-1851*. Ediciones Uniandes.
- 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. <https://doi.org/10.25100/sye.voi36.5932>
- Weber, M. (2014). Tipos de dominación. *En Economía y sociedad* (3.ª ed., pp. 422-528). Fondo de Cultura Económica.
- Wiewiorka, M. (2002). *El racismo, una introducción*. Plural Editores.
- Wa Thiong'o, N. (2015). *Descolonizar la mente*. Penguin Random House.

Notas

- ¹ Duncan (2015) lo denomina *racismo doctrinario*, y lo define como un “proceso de supresión y exclusión social de un sector de los seres humanos, basados en criterios biológicos socialmente seleccionados” (p. 208). Este tipo de racismo tuvo sus orígenes en el proyecto modernizador eurocéntrico en el siglo XV.
- ² Conocido como proceso de manumisión, que estuvo cargado de tensiones entre quienes estaban a favor y en contra de la liberación de los esclavos por factores económicos, pero particularmente por asuntos de estatus político, social y cultural, como lo señala Tovar Mora (2009) en su libro *El oscuro camino de la libertad: los esclavos en Colombia, 1821-1851*.
- ³ Althusser denomina AIE a las instituciones que se articulan con el Estado: religiosas (el sistema de las distintas Iglesias), escolar (“escuelas” públicas y privadas), familiar, jurídico, político (el sistema político del cual forman parte los distintos partidos), sindical, de información (prensa, radio, TV, etc.), cultural (literatura, artes, deportes, etc.).
- ⁴ Weber concibe la dominación como “la probabilidad de encontrar obediencia dentro de un grupo determinado para mandatos específicos (o para toda clase de mandatos). No es, por tanto, toda especie de probabilidad de ejercer ‘poder’ o ‘influjo’ sobre otros hombres” (Weber, 2014, p. 422).

- ⁵ El artículo de Restrepo y Arias (2010) clarifica algunas connotaciones de raza como palabra y como concepto, así como su interpretación como “hecho histórico” o como “categoría analítica”, pero para efectos del presente escrito resulta de gran relevancia el abordaje histórico-conceptual que hace de los conceptos de “raza” y “racialización”.
- ⁶ Esta trascendencia se explica desde la categoría de *articulación* en que se sustenta la construcción teórica de una hegemonía (Laclau y Mouffe, 2006), observando los dos pasos propuestos por estos autores, que consisten en “fundar la posibilidad de especificar los elementos que entran en la relación articuladora y determinar la especificidad del momento relacional como tal” (p. 133), pero mediada por un ejercicio de poder y violencia simbólica.
- ⁷ Esta *totalidad* en las colonias abarcaba todas las diferencias conformadas por: dirigentes que representaban a la Corona española en el gobierno, dirigentes distinguidos nacidos en la Nueva Granada, campesinos pobres, indígenas y esclavos negros.