



CS

ISSN: 2011-0324

ISSN: 2665-4814>

Universidad Icesi

Hurtado-Garcés, Rudy Amanda

“Quítate de mi escalera, no me hagás oscuridad”: imágenes de lo “negro” en la antropología colombiana 1930-1970*

CS, núm. 30, 2020, Enero-Abril, pp. 141-172

Universidad Icesi

DOI: <https://doi.org/10.18046/recs.i30.3516>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=476362887007>

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

The logo for Redalyc, featuring the text 'redalyc.org' in a stylized font with a red dot above the 'y'.

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

“Quítate de mi escalera, no me hagás oscuridad”: imágenes de lo “negro” en la antropología colombiana 1930-1970^{*}

DOI: <https://doi.org/10.18046/recs.i30.3516>

“Get off my Ladder, Don’t Bring Shadow upon Me”: Images of “Blackness” in Colombian Anthropology 1930-1970

Rudy Amanda Hurtado-Garcés^{}**

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Ecuador)

.....

* Este artículo está basado en mi tesis de pregrado para optar por el título de antropóloga en la Universidad del Cauca (Colombia) titulada *Quítate de mi escalera, no me hagás oscuridad: narrativas antropológicas construidas alrededor de las categorías de raza, cultura e identidad sobre el pueblo negro en Colombia, 1940-2010*. Esta investigación surgió en el seminario de trabajo de grado en el año 2009 y tuvo una duración de cinco años. Artículo de investigación recibido el 15.02.2019 y aceptado el 20.01.2020.

** Magister en Sociología de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO (Ecuador). Antropóloga de la Universidad del Cauca (Colombia). Correo electrónico: tiaretkimya@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4815-1396>

Cómo citar/How to cite

Hurtado-Garcés, Rudy Amanda (2020). “Quítate de mi escalera, no me hagás oscuridad”: imágenes de lo “negro” en la antropología colombiana 1930-1970. *Revista CS*, 30, 141-172. <https://doi.org/10.18046/recs.i30.3516>

Resumen

Abstract

Este artículo de reflexión propone hacer una excavación arqueológica de cinco décadas (1930-1970) en la historia de la disciplina antropológica en Colombia para exponer de forma exploratoria las diferentes miradas etnográficas sobre ese “otro-negro”. Esta investigación se realizó a través de la *arqueología histórica contrapuntal*, una propuesta teórico-metodológica que implica poner en debate dos o más perspectivas interpretativas, formas de mirar, traducir y representar, que se disputan el archivo, el locus de enunciación y los sentidos de una misma categoría. A este respecto, se hace un recorrido por las narrativas, traducciones y representaciones que produjo la antropología colombiana sobre ese “otro-negro”, profundizando en la obra *La minería del hambre: Condoto y la Chocó Pacífico* (1971) del antropólogo caribeño Aquiles Escalante. Así, se demostrará el régimen de verdad, los criterios de jerarquización, exclusión y valoración colonial y racista que operan al interior del campo antropológico colombiano en sus horizontes indisolubles epistémicos y praxiológicos.

PALABRAS CLAVE:

antropología histórica, comunidades negras, traducción, representación

.....

This reflection article proposes to make an archaeological excavation of five decades (1930-1970) in the history of the anthropological discipline in Colombia in order to expose, in an exploratory way, the different ethnographic views on the “other-black”. This research was conducted through the *contrapuntal historical archaeology*, a theoretical-methodological proposal that involves discussing two or more interpretative perspectives, ways of looking, translating and representing that dispute the file, the locus of enunciation and the senses of the same category. In this regard, the narratives, translations, and representations that produced the Colombian anthropology on that “other-black” are visited, delving into the work of *La minería del hambre: Condoto y la Chocó Pacífico* (1971) from the Caribbean anthropologist Aquiles Escalante. Thus, it will be demonstrated, the regime of truth, the criteria of hierarchy, exclusion and the colonial and racist valuation that operate within the Colombian anthropological field in its epistemic and praxiological indissoluble horizons.

KEYWORDS:

Historical Anthropology, Black Communities, Translation, Representation

En memoria de Leidy Yomaira Arce Mosquera

Introducción

Esta investigación surgió por el desencanto que me produjo la disciplina antropológica. Me encontré con un campo dominado por custodias y custodios de narrativas que representan la colonialidad del poder, del ser y del saber (Quijano, 1992; Mignolo, 1995; Lander, 2000). La construcción de ese conjunto de narrativas edificó un *archivo* sobre “ese otro”. De esta forma, surge la necesidad de revitalizar el pensamiento intelectual negro que ha permanecido enterrado en los anaqueles de la historiografía de la disciplina antropológica hecha en Colombia. Al ser una mujer negra, soy parte constitutiva de “esos otros”, pero al mismo tiempo me pregunto: “¿Puedo hablar como autoridad etnográfica?”.

A través de una *arqueología histórica contrapúntal*¹, haré un recorrido por las narrativas que produjo la disciplina antropológica sobre las *comunidades negras* desde sus inicios en los años treinta hasta finales de los setenta. Este conjunto de narrativas y traducciones durante esas cinco décadas ha representado las imágenes etnográficas de ese “otro” construido como “negro”. La producción de ese “otro-negro” está atravesada por el proceso de emergencia, institucionalización y consolidación de la disciplina antropológica en Colombia. El ojo etnográfico canónico ha actuado acorde a los intereses del proyecto colonial-imperial y del Estado-nación para legitimarse como autoridad interpretativa y poder dominar el campo de representación sobre la otredad.

La antropología como disciplina emerge de la proyección de Occidente, de la brecha entre el Aquí y el Otro Lugar, de manera distinta a cualquier otra disciplina. Por eso no es sorprendente que haya sido acusada de ser una herramienta inherente al poder del Atlántico Norte como ninguna otra disciplina, de ser hija del colonialismo y del imperialismo. (Trouillot, 2011: 36)

En ese sentido, he construido un lente etnográfico anticolonial y antirracista para cuestionar e impugnar a la autoridad etnográfica canónica, insurreccionar el *archivo* y los discursos disciplinarios antropológicos e implosionar esta forma de traducción y representación. Para ello, he revisado las implicaciones epistémicas de algunos trabajos publicados por antropólogos nacionales y extranjeros en Co-

.....
1. El concepto *contrapúntal* es una invención propia y hace alusión a la correlación de fuerzas entre diferentes posiciones epistémicas por definir el archivo de una categoría interpretativa.

lombia. Sostengo que, quienes son para muchos los padres de la antropología en Colombia, José Rafael Arboleda S.J. y Thomas Price, terminaron jerarquizando epistémica y racialmente la consolidación de un *archivo*, de voces autorizadas y de representaciones aceptados en el régimen de verdad de las fuentes, con los que silenciaron y ocultaron otras voces, desplazadas al lugar del “no ser” y las cuales se fueron convirtiendo en transcripciones subalternizadas. Por ejemplo, las propuestas de antropólogos negros como Rogerio Velásquez, Manuel Zapata-Olivella y Aquiles Escalante-Polo. Aunque mencionaré algunos de sus trabajos para mostrar la manera como se realizó este proceso de ocultamiento, me detendré en la trayectoria intelectual de Aquiles Escalante-Polo y analizaré su obra *Minería del hambre: Condoto y la Chocó Pacífico*, publicado en 1971, para evidenciar cómo operaron el racismo y la violencia epistemológica al interior de la disciplina antropológica en la mitad del siglo XX en Colombia.

En este orden de ideas, demostraré cómo (inter)subjetividades concretas —esto es, antropólogas y antropólogos blancos-mestizos del centro del país y, en su mayoría, con adscripciones a la clase burguesa y media, y estudios en el norte global—, sus trabajos, traducciones y representaciones hechas sobre ese “otro-negro” han sido privilegiadas en la academia nacional e internacional sobre antropólogos negros, que han sido enviados al rincón del olvido e incluso enterrados por la propia historiografía de la disciplina. Como dice la canción de salsa interpretada por el Combo del Ayer: “No es una resurrección, siempre estuvimos aquí”, expresión que, desde el 2003, el antropólogo negro de ascendencia chocoana John Antón Sánchez viene entonando en sus textos al denunciar la marginalidad a la que fue sometido Rogerio Velásquez.

Que en los departamentos de Antropología del país, desde hace varias décadas, los estudiantes de pregrado no conozcan las publicaciones de Velásquez, Escalante y Zapata-Olivella, que no contemplen sus textos y producción académica y que la mayoría de los trabajos y publicaciones sobre la historia de la disciplina en Colombia no haga un análisis exhaustivo de su investigación y aportes teóricos-metodológicos, sino que los cite someramente sin detenerse en sus postulados epistémicos, como requisito para no caer en lo no políticamente correctos, son hechos recurrentes que evidencian cómo opera el racismo y la violencia epistemológica dentro de la disciplina.

Cabe resaltar que ni Velásquez ni Escalante ni Zapata-Olivella han sido erigidos como autoridades del *archivo* antropológico sobre ese “otro-negro”: ellos son la genealogía subalterna, no canónica. Sin embargo, los traductores e interlocutores legitimados como canónicos, visibles como autoridades de ese “otro-negro” dentro del campo, son José Rafael Arboleda S.J., Thomas Price, Nina S. de Friedemann, Anna Marie Lozoncy, Norman Whitten, Jaime Arocha, entre otros, y recientemente Peter Wade, Mauricio Pardo, William Villa, Nancy Motta, Arturo Escobar, Eduardo

Restrepo, etc. Esto configura un campo en disputa atravesado por relaciones de poder basadas en jerarquías raciales, de clase y de género. Es importante señalar que ahora se está consolidando y emerge con fuerza un campo de *estudios afrocolombianos*.

La víspera²

La antropología emergió y se institucionalizó en Colombia a mediados de la década de los treinta con la fundación en 1936 de la Escuela Normal Superior, pionera en la formación en ciencias sociales. Considerado como “el año mágico de la antropología en Colombia” (Pineda, 2009: 116), este fue el primer impulso e intento de consolidación de la disciplina. El segundo momento llegó en la década de los cuarenta cuando la antropología se profesionalizó como disciplina con la fundación en 1941 del Instituto Etnológico Nacional, el cual funcionó temporalmente como un centro de investigación anexo a la Escuela Normal Superior. Allí se formó la primera generación de antropólogos y antropólogas del país. Este periodo estuvo marcado e influenciado por gobiernos de corte liberal.

Los Institutos Etnológicos fueron el fruto de la política educativa y cultural de la Primera República Liberal (1930-1945) (sobre todo, de los gobiernos de Alfonso López Pumarejo y Eduardo Santos) o del clima intelectual generado por los gobiernos liberales y la Segunda Guerra Mundial; también fueron el resultado de las tendencias culturales y de identidad en América Latina y de ciertos sectores de la sociedad colombiana. La política liberal impulsó la formación de lo que ha sido llamado por Carl Langebaek “el estado etnógrafo”, pero el éxito del proyecto se debió –en el nivel microhistórico– a la vocación y al sacrificio personal de los investigadores; y al diseño de una política de formación e investigación científica clara y coherente impulsada por Paul Rivet como director y fundador (junto con Gregorio Hernández de Alba) del Instituto Etnológico Nacional, en Bogotá. (Pineda, 2009: 114)

Con el apoyo de estos gobiernos liberales, la disciplina antropológica adquirió relevancia para el Estado, sobre todo en sus esfuerzos de institucionalizar las ciencias sociales en el país. La creación del Instituto Etnológico Nacional en 1941, durante el gobierno liberal de Eduardo Santos, mediante el Decreto 1126 de 21 de junio de 1941, fue decisiva para estos fines.

.....
 2. En las comunidades negras del Pacífico sur, cuando se celebran las fiestas de las santas o santos patronos, al día anterior a la celebración se le conoce como *víspera*.

(...) Los fines del Instituto fueron: el estudio de las razas y poblaciones antiguas y modernas de Colombia, es decir: de sus características físicas, biológicas, arqueológicas, etnográficas, sociológicas y lingüísticas; la publicación de los estudios realizados; y la enseñanza de las diversas ciencias que constituyen la etnografía. El plan de estudio estaba conformado por Antropología General, Bioarqueología, Etnografía General y Sociología, Geología del Cuaternario, Prehistoria General, Bioarqueología, Etnografía y Sociología americana, Prehistoria americana, Lingüística americana, Museología y Tecnología, Técnica de excavaciones y Orígenes del hombre americano. (Rey, 2011: 181)

La llegada al país del etnólogo de ascendencia francesa Paul Rivet también influyó sustancialmente en la institucionalización de la antropología en Colombia:

La presencia de Rivet en Colombia, entre 1941 y 1943, fue uno de los fundamentos teóricos de las generaciones de antropólogos egresados del IEN: su posición culturalista y difusionista valoraba las sociedades indígenas americanas y consideraba a Europa y América como realidades culturales mestizas. Rivet estaba interesado en sustentar un poblamiento original americano (...). Antes de su viaje en 1941, Rivet ya había visitado Colombia en 1938, invitado por Eduardo Santos a los actos de posesión como presidente de la República. En esa oportunidad, dictó conferencias sobre la antropología en la Biblioteca Nacional. (Llanos; Romero, 2016: 62)

Creado el Instituto Etnológico Nacional, anexo por ese entonces a la Escuela Normal Superior, se expidió el Decreto 718 del 20 de marzo de 1945, mediante el cual se unificó el Instituto Etnológico Nacional con la oficina del Servicio Arqueológico Nacional. Este fue un paso significativo para la arquitectura institucional, que iba encaminada a la profesionalización de la antropología en Colombia.

(...) Se crearon institutos análogos como filiales regionales, dirigidos por investigadores: Servicio Etnológico de la Universidad de Antioquía, en Medellín, con Graciliano Arcila (1945); Instituto Etnológico del Magdalena, en Santa Marta, con Gerardo Reichel y Alicia Dussán de Reichel (1946); Instituto Etnológico de la Universidad del Cauca, en Popayán, dirigido por Gregorio Hernández de Alba (1946); y el Instituto Etnológico de la Universidad del Atlántico, en Barranquilla, con Aquiles Escalante (1947). (Llanos; Romero, 2016: 69)

Las primeras preguntas dominantes de las que se tiene registro estaban enfocadas en los estudios de los pueblos indígenas precoloniales, coloniales y “actuales”. Este fue el interés primordial de estudiantes y profesores de los institutos etnológicos del país.

Fue una época dorada de la etnología, en la que los jóvenes investigadores del IEN se dedicaron a conocer las culturas indígenas del pasado y el presente, pensando en la importancia para la historia prehispánica de América, y en que eran poseedoras de valores culturales ancestrales que hacían parte de una identidad nacional (...). (Llanos; Romero, 2016: 69)

La antropología ha estado íntimamente relacionada con el proyecto de construcción de los Estados-nacionales, como lo evidencia el enorme respaldo legal del Gobierno. De ahí que financiara con recursos económicos la mayoría de las investigaciones de este “primer momento”, por llamarlo de algún modo.

La década de los cuarenta del siglo pasado fue la Edad de Oro de la antropología, no sólo porque allí estuvieron los orígenes de la antropología profesional en Colombia sino porque es difícil encontrar en la historia de la antropología en nuestro país –e incluso en América Latina– una contribución mancomunada y colectiva tan densa y comprometida. La antropología, si bien impulsada por el Estado o por las universidades o gobernaciones a escala regional, pronto planteó a ese mismo Estado el reto de abrir nuevos senderos, nuevos caminos, que implicaban la transformación de sus imaginarios, ideologías y prácticas institucionales. (Pineda, 2009: 115)

Desde la profesionalización de la disciplina en el país, ha existido un trabajo “mancomunado y comprometido” para fortalecer a los *constructores de otredad*, que garantizarían la administración de esos “otros” por parte del Estado. Sin embargo, la Edad de Oro de la antropología hizo unos aportes de gran trascendencia para la consolidación de este campo de estudios en el país, aunque el trabajo estuvo enfocado mayoritariamente en privilegiar los estudios etnológicos sobre ese “otro” correspondiente a los pueblos indígenas americanos, aborígenes americanos. “Con relación a la población negra, Hernández de Alba expresó: ‘poco, casi nada se ha estudiado el negro en Colombia’” (Pineda, 2009: 141).

En ese momento de auge y esplendor de la disciplina, las comunidades negras no representaban tanto interés etnológico para algunos pioneros, tal como lo afirma la autoridad etnográfica Gregorio Hernández de Alba —pionero dentro del campo y fundador de la oficina del Servicio Nacional de Arqueología, el Instituto Indigenista de Colombia y la Sociedad de Estudios Arqueológicos y Etnográficos— al expresar la escasez de estudios sobre las comunidades negras en ese primer momento. Según Garcés-Aragón (2008), la educación escolarizada y la educación superior llegaron tempranamente al nuevo mundo y estaban dirigidas a los españoles y sus descendientes; por su parte, los africanos y sus descendientes no tuvieron acceso a ellas

dada su condición de esclavización. Después de la abolición legal de la esclavitud, que entró en vigencia a partir del 1 de enero de 1852, continuaron prolongadas expresiones de racismo antinegro que restringieron formalmente su acceso a la educación escolarizada.

Sentencia a la autoridad etnográfica

A continuación, presentaré una *arqueología histórica contrapúntal* de las inscripciones, transcripciones, traducciones y representaciones sobre ese “otro-negro”. Para este análisis, incluiré la noción de *arqueología* propuesta por Foucault (1970), a saber: “la arqueología describe los discursos como prácticas especificadas en el elemento del *archivo*” (223).

En esta primera parte del texto, pondré a dialogar de forma paralela y *contrapúntal* las *prácticas discursivas* y *enunciados* de dos genealogías dentro del campo antropológico: una, la más visible, privilegiada y autorizada, la que se ha constituido en canon dentro de la disciplina y dos, la genealogía subalterna, olvidada y enterrada, no canónica. Expondré de forma exploratoria algunos trabajos de antropólogos y antropólogas para demostrar cómo opera el racismo epistemológico, y praxiológicos en la disciplina antropológica para observar cómo se crean lugares de jerarquía, marginalidad y exclusión. Esto evidenciará por qué se privilegian la producción y circulación de cierto conjunto de enunciados y se silencian otros.

Las narrativas sobre ese “otro-negro” en la antropología colombiana iniciaron en la década de los cuarenta con las investigaciones y publicaciones del antropólogo chocoano Rogerio Velásquez (1908-1965). *Autobiografía de un negro chocoano* publicado en 1947 es presuntamente el primer texto del que se tiene registro sobre los estudios de las comunidades negras en la antropología colombiana. Rogerio Velásquez se graduó en 1948 como etnólogo en el Instituto Etnológico del Cauca (Popayán). Para ese entonces, el instituto estaba bajo la dirección de Gregorio Hernández de Alba. Velásquez introdujo a las comunidades negras como objeto de estudio en la antropología en una época dominada por el indigenismo. Perteneció a las primeras generaciones de etnólogos graduados en el país y estuvo afiliado como investigador auxiliar en el Instituto Etnológico Nacional, tuvo a cargo la sección de folclore del Instituto Colombiano de Antropología y estuvo inscrito en el partido conservador colombiano. Rogerio Velásquez es considerado como “el etnólogo de la negritud en las márgenes de la intelectualidad colombiana” (Valderrama, 2016: 217).

La producción intelectual antropológica de Velásquez emergió en lo que algunos han considerado como “la Edad de Oro de la antropología”, por el auge de la

profesionalización de esta disciplina en Colombia. Su manuscrito, *Autobiografía de un negro chocoano* (1947), es una etnografía corta biográfica que relata la historia de vida de José Ángel Rivas (su informante), de 14 años de edad, quien ejercía el oficio de barrendero. En su obra, Velásquez tradujo el contexto de la vida cotidiana de las comunidades negras asentadas en el departamento del Chocó en tanto hizo un recorrido por los rituales de partería, nacimiento, bautizo, espiritualidad y muerte de los chigualos. De la misma manera, hizo la transcripción del registro a partir de los actos de habla propios de su informante.

Desde su paso por el Instituto Etnológico Nacional, Rogerio comienza una dura lucha, titánica quizá, por posicionarse como etnólogo, como estudioso del folclore, y en especial, para comenzar a abrir paso al Pacífico colombiano y a la comunidad afrocolombiana como dignos sujetos de estudios en el contexto emergente de la teoría social colombiana. (Sánchez, 2003: 760)

Sus trabajos se enmarcan en los campos de la etnología, el folclore literario, la historia y la literatura con obras como *Un héroe olvidado. José María Cancino* (1954), *La esclavitud en María de Jorge Isaacs* (1957), *Medicina popular en la costa colombiana del Pacífico* (1957), *Leyendas del alto y bajo Chocó* (1959), *Las fiestas de san Francisco de Asís en Quibdó* (1960), *Cantares de los tres ríos* (1960), *Apuntes socioeconómicos del Atrato Medio* (1961), *Instrumentos musicales del alto y bajo Chocó* (1961), *Ritos de la muerte en el alto y bajo Baudó* (1961), *Gentilicios africanos del occidente de Colombia* (1962), *Chocó en la independencia de Colombia* (1965) —una novela histórica, pionera de la antropología política-jurídica y que incluso puede considerarse como una etnografía histórica—, *Memorias del odio* (1953) y obras inéditas como *Así jugamos los negros*, *El diablo a través de la historia*, entre otras.

Las obras antropológicas de Velásquez son los primeros *archivos*, registros, traducciones etnográficas que circularon dentro del campo de la disciplina antropológica sobre la *negredumbre*, categoría usada por él y por otros estudiosos para referirse a las comunidades negras en esa época. El *archivo* del “etnólogo de la negritud” es un trabajo de campo denso, de inmersión etnográfica, que describe la estructura cultural de las comunidades negras del Pacífico a través de fuentes primarias y de trabajo de *archivo* y documental. Este *archivo* se constituye en las descripciones más antiguas y rigurosas de las que se tienen registro desde la institucionalización de la disciplina. Es importante resaltar que las publicaciones de Velásquez estaban precedidas por un trabajo de campo intenso, como se puede constatar en sus diversas publicaciones.

Uno de los principales aportes antropológicos de Velásquez a la teoría social de la diversidad cultural colombiana fue la necesidad de evidenciar el carácter étnico y ancestral

de la cultura de las poblaciones afrocolombianas del Pacífico (...). El método etnográfico de Rogerio rebasó los componentes de la antropología histórica, pues su pasión por recopilar datos de campo mediante su estilo literario exigía ser complementada por fuentes de *archivo*. De modo que este autor chocoano superó la brecha visible de la historiografía y la etnografía (...). (Sánchez, 2003: 767)

La obra etnográfica de Velásquez repite el canon dominante de hacer antropología: su perspectiva etnológica vigilada y disciplinada es neutral, exterior y aséptica, pero al mismo tiempo sus categorías interpretativas, narrativas, traducciones y representaciones, como lo veremos más adelante, se distancian del canon promovido por los afroamericanistas, su estilo de escritura etnográfica se aleja de la estética predominante, como se puede ver en su obra *Memorias del odio*.

Los primeros etnógrafos colombianos reprodujeron las enseñanzas de sus maestros europeos menos interesados en aceptar el funcionamiento de la máquina colonial tanto como en la celeridad de un conocimiento sobre pueblos al margen de la extinción y en el exotismo de su cultura. La institucionalización disciplinaria hecha por Paul Rivet en 1941 estableció un canon alejado, objetivo y aséptico (...). (Gnecco; Gómez, 2012: 7)

Contemporánea a la obra antropológica de Velásquez, en la década de los cincuenta, empezó una etapa de la antropología colombiana e incluso latinoamericana marcada e influenciada por los estudios del *relativismo cultural*, bajo la dirección de Franz Boas y su estudiante Melville J. Herskovits, fundador en 1927 del Departamento de Antropología y la Colección de Estudios Africanos de la Universidad de Northwestern (Chicago). Esta perspectiva investigativa es conocida como los *afroamericanistas* y Herskovits es considerado como uno de los “precursores-autoridad” de los estudios afroamericanos al interior de la antropología global.

La antropología afroamericanista llegó a la antropología colombiana a través de José Rafael Arboleda S.J. (1916-1992), influenciado por Herskovits en su estancia como estudiante de Antropología en la Universidad de Northwestern. Con su tesis para optar por el título de antropólogo titulada *The ethnohistory of the Colombia negroes* (1950), se inscribió formalmente al proyecto afroamericanista.

Hoy los estudios afroamericanos progresaron en gran manera gracias a la iniciativa y a las realizaciones de la escuela de Antropología de la Universidad de Northwestern en Chicago, dirigida y auspiciada por el eminente especialista en este campo Melville Herskovits. Su influencia creó una inquietud en toda América que hoy ya está dando frutos científicos apreciables. El estudio de las culturas africanas en el nuevo mundo ha traído también una ventana en el campo de la antropología comparada. (Arboleda, 1975: 227)

El lente etnológico del padre Arboleda bebió de las fuentes del concepto evolucionista de cultura de Edward Tylor, la antropología estructuralista de Claude Lévi-Strauss, la metodología del trabajo de Bronislaw Malinowski sobre las islas Trobriand y el caso de “Los hijos de Sánchez” de Oscar Lewis. Su método etnográfico estaba basado en el sistema de investigación de la Universidad de Yale que consistía en recopilar fuentes bibliográficas, demografía, historia cultural, lengua, agricultura, religión, gobierno, parentesco, etc. Su agenda de investigación central era “los problemas que surgen de la presencia del esclavo negro en Colombia en tiempos de la colonia y el grado de africanismo o tradición cultural africana que haya quedado en las poblaciones herederas de esta tradición” (Arboleda, 1974: 264). Las áreas geográficas donde desarrolló principalmente su actividad investigativa fueron las tierras bajas del Pacífico, San Basilio de Palenque, y San Andrés y Providencia. Estos territorios ocupados por comunidades negras se constituyeron en los primeros nichos de investigación invadidos por la observación participante de antropólogas y antropólogos.

La perspectiva interpretativa de la genealogía visible, canónica, la autoridad etnográfica, centró su mirada, traducción y representación en las *leyes de cambio cultural* ofrecidas por la escuela afroamericanista de Herskovits, tal como se evidencia en los trabajos del padre Arboleda.

La hipótesis que sirve de base a los estudios afroamericanos es la de que la cultura es el producto del aprendizaje, de generación en generación (...). De allí se desprende que las culturas se relacionan por el aprendizaje y se prestan elementos mutuamente (...). Podemos formular tres leyes sobre el cambio cultural muy conocidas de los sociólogos y antropólogos de la Colonización y que en este campo de la afroamericanística se cumple perfectamente: la ley de la retención evidenciada en dos manifestaciones: sincretismo y reinterpretación, la ley de la aceptación de elementos nuevos y la ley del foco cultural. (Arboleda, 1974: 268)

Esta forma de valoración histórica y de análisis antropológico de los afroamericanistas que presentó el padre Arboleda se cimentó en la categoría interpretativa de *sincretismo*.

Entendemos por sincretismo general la tendencia a identificar y unir elementos de una nueva cultura con los semejantes de la propia, facilitando así la interpretación de la vida y otros problemas (...) Siempre que dos pueblos han entrado en contacto, nuevas ideas en una corriente osmótica pasan de uno a otro y dejan su huella, clara o escondida que se explica luego por la investigación. El aprendizaje de una cultura forma la tradición, que es estable, a pesar de su dinamicidad. Y los cambios nos muestran el fondo de la cultura misma, pues nos asomamos a lo que se deja, a lo que se toma: a las resistencias, al cambio, a la permanencia de patrones culturales. (Arboleda, 1974: 269-270)

La categoría *sincretismo* como imagen de representación fue expuesta, sobre todo, para traducir las prácticas de religiosidad, es decir, la relación entre santos de la Iglesia católica y dioses africanos. Buscaba revelar los grados, rasgos y niveles de retención de la cultura de África en la cultura negra colombiana y cómo estos se terminaron unificando en la cultura del esclavizador. Con ello, se describían los procesos de *cambio cultural* y *sincretismo*.

Desde esta aproximación teórico-metodológica, la cultura negra se relacionó armónicamente con la cultura dominante adscrita al proyecto colonial, de modo que el sincretismo fue enunciado como la unificación de “elementos de una nueva cultura con las semejantes de la propia, facilitando así la interpretación de la vida y otros problemas”, tal como lo estableció el padre Arboleda. Si miramos desde una mirada *contrapuntal* las narrativas de Velázquez, encontramos una aproximación disidente a la propuesta afroamericanista.

La base de la pirámide social estaba conformada por negros que valían menos que los indios (...). En las ciudades o en los campos eran bienes terrenos de otros hombres, cosas como el ganado o los cerdos, brazos para explotar o sembrar, bueyes que servían solo para construir heredades de poderosos y letrados (...). Juridicamente todo el mundo podía conseguir piezas de ébano (...). El africano soportó castigos excesivos. Por el robo de una esperma (43); fugas que se castigaban con ají, fuego y sal, o con collares de hierro que se soldaban sobre el cuello, además de los celebrados perros de presa, cepo y látigo, los grilletes y las marcas (...). Para el español que no trabajaba, el esclavo no debía tener otro dios que su amo, y a él tenía que entregarle el fruto de sus inquietudes. Con hambre física; desnudo; aislado de sus hermanos de raza; en habitaciones lacustres, insuficientes y malsanas; sin medicina; sin poder abrazar profesiones que lo libertasen de los zambullideros (...). (Velázquez, 1965: 85-87)

En la transcripción de Velázquez —quien procuraba conceptualizar etnográficamente desde la *zona del ser*, perspectiva teórico-metodológica propuesta por Grosfoguel (2012) —, la identificación y unificación enunciada por los afroamericanistas y el padre Arboleda no podía darse, pues los roles entre esclavizado y esclavizador establecían una relación jerárquica, asimétrica y antagonica; eran producto de la racionalidad instrumental del sistema esclavista colonial.

El ser negro no es afrenta, ni el color le quita fama, porque con zapatos negros se viste la mejor dama (...). Háyanse en estos versos, complejos raciales, diferencias de castas, choques culturales. El africano que empezaba a escalar la cuesta que conduce a la dignidad humana, y a la civilización europea del blanco que encaraba los problemas de acuerdo con ella y con las circunstancias, produjo esta lucha de criterios que, plas-

mados en decires rimados, se quedó en la memoria de mineros y terratenientes del extinguido Cauca grande, emociones que saltan de tarde en tarde como derrotero de conducta o como grafito que escarba doloroso un poco más de adentro de la carne. (Velásquez, 1960: 13-14)

Manuel Zapata-Olivella (1920-2004) también se distanció de esa perspectiva afroamericanista. En su texto etnográfico *Aportes materiales y psicoafectivos del negro en el folclore colombiano* (1967), produjo una traducción disidente al canon de la genealogía visible y autorizada.

Si se tienen en cuenta las condiciones violentas en que fue traído el negro al continente, es fácil imaginar que los elementos de su cultura material no pudieron trasegarse en gran medida a la América. Desnudo y encadenado, fue muy poco o nada lo que pudo traer consigo. El único objeto material, fue su sombra (...), encadenado o vigilado de cerca para que no huyera, tampoco le daban oportunidad a reunirse en ceremonias religiosas, fuertemente reprimidas por la Iglesia católica (...). Logró rehacer con elementos americanos muchas formas de su cultura material (...). Desposeído de sus pautas propias —religión, lenguas, hábitos, geografía, sociedad, etc.— se vio obligado a encontrar otra, la que le imponía el amo y el medio social al que fue arrojado (...). Sufre la imposición del amo, quien lo obliga a tomar la suya o la que ya ha impuesto al mestizo. En estas circunstancias exteriormente, la elección es imposible, debe someterse al yugo. (Zapata-Olivella, 1967: 1385-1388)

Por su parte, el lente etnográfico lascasiano del padre Arboleda no generó un giro epistemológico frente al canon impuesto. Sus narrativas se centraron en tratar de demostrar que aún existían en lo más profundo del negro vestigios de primitivismo, en enrarecerlo, en ubicarlo en otro tiempo-lugar para ser admitido como objeto de estudio de la disciplina y así integrarlo. Él, como un fiel cruzado y autoridad de estos nuevos “salvajes”, continuó posicionando su locus de enunciación dentro de la antropología³. No obstante, en sus trabajos, ignoró los de Velásquez⁴, tal como lo demuestra en sus publicaciones:

Estudios sobre el negro colombiano se han hecho muy pocos, y todos ellos breves artículos de ocasiones, casi periodísticos, colecciones de documentos o prólogos a novelas, carentes de sello científico exhaustivo. Son materiales de cantera, importantes

.....
3. Algunos posicionan su *archivo* como autoridad. Ver, por ejemplo, Pulido-Londoño, Hernando Andrés (2007).

4. En la labor de *archivo* que realicé previamente, pude evidenciar que en ninguno de sus escritos hacía una referencia bibliográfica explícita a los trabajos de Velásquez.

porque se descubren filones en la amplia descripción de los grupos negros de todo el país, sin prejuicios de exclusión o negación de la realidad. (Arboleda, 1952: 7)

Los interlocutores referenciados y citados de manera reiterativa por el padre Arboleda fueron Raymundo Nina Rodrigues y su discípulo Arturo Ramos, en Brasil; Gonzalo Aguirre Beltrán, en México, y Fernando Ortiz, en Cuba. Todos estos antropólogos afroamericanistas, blancos-mestizos y privilegiados por la jerarquización y clasificación del orden racial existente, sus traducciones y representación, dominan los estudios de la cultura negra en la historiografía de la antropología latinoamericana, son “autoridad” en cada uno de sus respectivos países y se constituyeron como el *archivo* génesis canónico. Es preciso dejar constancia de que todos contaron con el apoyo, auspicio o financiación de Melville J. Herskovits.

Lo anterior se pudo constatar en los años cincuenta con la llegada a Colombia del antropólogo afroamericanista inglés Thomas Price, el primero que tuvo el privilegio-autoridad de publicar sobre “negros” en la sagrada *Revista Colombiana de Antropología* con su artículo *Estado y necesidades actuales de las investigaciones afrocolombianas* (1954). Esta investigación, financiada por el Instituto Colombiano de Antropología y el programa de estudios afroamericanos de la Universidad de Northwestern, hace un reconocimiento explícito a los trabajos del padre Arboleda y entierra la obra de los antropólogos negros ubicados desde la *zona del ser*. Aunque menciona que Rogerio Velásquez y Aquiles Escalante han venido desarrollando investigaciones sobre la cultura negra, no se detiene en sus propuestas; al contrario, erige, reconoce y exalta como autoridad representativa y *archivo* legítimo a los de la *zona del no ser*, en este caso, al padre Arboleda como autoridad etnográfica y *archivo* obligatorio de referencia.

El padre Arboleda, uno de los primeros antropólogos que captó la importancia de un estudio de la cultura del negro colombiano (...). Desde un punto de vista puramente etnográfico, el padre Arboleda inició la investigación científica seria; los resultados de su labor actual en la afamada comunidad de palenque serán de gran importancia y de un interés destacado para los afroamericanistas. (Price, 1954: 14-15)

Con esta *arqueología histórica contrapúntal*, infiero que bajo estos criterios de jerarquización epistémica y racial se fueron consolidando el *archivo*, las voces autorizadas, las representaciones aceptables, el régimen de verdad de las fuentes, y se fueron silenciando y ocultando otras voces desplazadas a la *zona del no ser*, las cuales se fueron convirtiendo en transcripciones subalternizadas. ¿Será que Rogerio Velásquez, que para esa época había publicado más de doce trabajos etnográficos, no era considerado una fuente, un interlocutor válido? ¿Por qué fue marginalizado y

excluido de estos debates? ¿Quiénes fueron sus colaboradores y financiadores? ¿En qué revistas publicaba sus trabajos? ¿Por qué la revista de la Universidad Javeriana y la *Revista Colombiana de Antropología* no publicaron sus trabajos de igual manera que los de los otros y otras? Solamente hasta el año 2000, el Instituto Colombiano de Antropología e Historia publicó el libro *Fragmentos de historia, etnografía y narraciones del Pacífico colombiano* (2000) para recuperar, organizar y difundir su trabajo después de cinco décadas de ocultamiento.

Aquiles Escalante Polo: el etnógrafo de la antropología marxista negra hecha en Colombia

El antropólogo caribeño Aquiles Escalante Polo (1923-2002) ingresó a la Escuela Normal Superior en Bogotá por la mediación de José Francisco Socarrás, considerado el “maestro de maestros”. Luego estudió en el Instituto Etnológico Nacional, entre 1942 y 1943, y en la sección de Ciencias Sociales en 1947. En ese mismo año, apoyó la creación del Instituto Etnológico del Atlántico. Escalante estudió Antropología en la Universidad de Northwestern (Chicago), tras obtener en 1956 la prestigiosa beca Guggenheim otorgada por la John Simon Guggenheim Memorial Foundation. Su investigación para obtener el título de doctor en Antropología fue dirigida por el afroamericanista William Bascom. Siendo profesor de la Universidad Simón Bolívar, en Barranquilla, impulsó la creación de la Especialización en Sociedad y Cultura del Caribe (Rey, 2011).

Aquiles Escalante formó parte de la generación de pioneros de la antropología colombiana. Compartió aulas de clase, debates y discusiones en el Instituto Etnológico Nacional con la primera generación de etnólogos del país y sus profesores fueron algunos de los precursores de las ciencias sociales y humanas.

Al llegar a Bogotá la lista de compañeros tenía a Milciades Chávez, Luis Duque Gómez, Alicia Dussan (la esposa de Gerardo Reichel-Dolmatoff), Miguel Fornaguera, Alberto Ceballos, Virginia Gutiérrez, Roberto Pineda, entre otros reconocidos investigadores en ciencias sociales. Las enseñanzas las recibió de profesores como Paul Rivet (francés), Justus Wolfram Shottelius (alemán), José de Recasens (español), Pablo Vila (español), José María Ots Capdequí (español), Rudolf Hommes (alemán). Al lado de estos profesores europeos estaban los colombianos José Francisco Socarrás (rector), Gregorio Hernández de Alba, Luis Carlos Páez Pérez, el maestro Antonio García, José Estiliano Acosta y Manuel Casas Manrique. (Rey, 2011: 180)

A su regreso, en la Universidad del Atlántico, Escalante fungió como docente, director del Museo de Antropología y director de la revista *Divulgaciones Etnológicas* en la década de los setenta. Entre tanto, en la Universidad Simón Bolívar, fue docente, decano de las facultades de Educación y Sociología, director de la revista *Educación y Humanismo* e integrante del grupo de investigación Educación, Pedagogía y Cultura en el Caribe colombiano. Así, Escalante “(...) inauguró junto a Rogerio Velázquez la antropología de las culturas negras en Colombia desde una perspectiva diaspórica inexistente en la disciplina” (Caicedo-Ortiz, 2013: 470).

Escalante desarrolló un extenso trabajo de investigación desde diferentes campos antropológicos y apoyándose en distintas disciplinas. Su primera publicación, *Un confesionario en la lengua paez del Putumayo* (1946), fue de las primeras investigaciones en el campo de la lingüística sobre la lengua indígena paez. Su preocupación por la lingüística trascendió lo convencional: generó una ruptura epistemológica con el canon lingüístico de la época al publicar su obra *Glosario de afrocolombianismos* (1975), en la cual evidenciaba que en San Basilio de Palenque subsisten léxicos que pertenecen a la familia lingüística bantú del África (Escalante, 1980).

En el campo de la arqueología y la museología, Escalante publicó tres investigaciones sobre los pueblos indígenas: *Alfarería de Malambo* (1950); *Los mocaná: prehistoria y conquista del departamento del Atlántico, Colombia* (1955), y *Los mocaná, base antropológica del departamento del Atlántico* (1955). El trabajo de Escalante estuvo influenciado por Ernesto Guhl, su profesor alemán cuando fue estudiante en la Escuela Normal Superior. Publicó varias obras desde la geografía física y geografía humana como *Geografía del departamento del Atlántico* (1961) y *El Palenque de San Basilio: una comunidad de descendientes de negros cimarrones* (1979).

Parte de su obra estuvo influenciada por “las bases teóricas antropológicas de los estudios afroamericanos, tanto en Norteamérica como en América Latina, las cuales le permitieron adelantar sus perspectivas de análisis de las culturas negras en Colombia” (Caicedo-Ortiz, 2013: 468). Su paso como estudiante por el Departamento de Antropología de la Universidad de Northwestern marcó su producción académica. “(...) Gracias a una beca Guggenheim tuvimos la oportunidad de enrumbar nuestra formación antropológica hacia el estudio de la población negra” (Escalante, 1993: 123).

Durante su estancia en Northwestern se familiarizó con los trabajos de Herskovits y William Bascom, a través de los cuales conoció a los grandes maestros afroamericanistas latinoamericanos Fernando Ortiz y Raymundo Nina Rodrigues. Ellos “ostenta[n] (...) el mérito inmenso de ser forjadores de las teorías básicas, de los conceptos, los métodos y las técnicas necesarias para entender al negro y su herencia sociocultural en el Nuevo Mundo (...)” (Escalante, 1993: 122).

Escalante (1993) consideraba a los afroamericanistas como “los más calificados tratadistas de la temática del negro en el Nuevo Mundo y Colombia” (121). Es importante señalar que, en su obra, el recurso teórico-metodológico afroamericanista se enmarcó en sus investigaciones sobre el folclore. Recurriendo al modelo explicativo afroamericanista, Escalante (1993) encontró en las categorías de *sincretismo*, *folclore literario* y áreas culturales un sólido respaldo bibliográfico para adelantar sus investigaciones.

Dentro de sus investigaciones de corte afroamericanista se encuentran los trabajos *Afrocolombianismos* (1977); *La máscara de madera en el África y en el Carnaval de Barranquilla* (1980); *Influencia bantú en la cultura popular de la costa Atlántica colombiana* (1988); *Significado del lumbalú, ritual funerario del Palenque de San Basilio* (1989); *Algunas creencias y prácticas mágico-religiosas afroamericanas* (1993); *Aspectos mágico-religiosos presentes en la cultura popular de la costa Atlántica de Colombia y sus posibles orígenes africanos* (1993); *Música ritual de los negros de San Basilio de Palenque y Música ritual de los negros en la Costa Atlántica* (s.f.) [registros sonoros]. Desde mi perspectiva, el trabajo afroamericanista de Escalante se enmarca en la búsqueda de un universalismo negro diaspórico heterogéneo, como se expresa en su obra *Algunas creencias y prácticas mágico-religiosas afroamericanas*.

Utilizando el recurso de la etnografía histórica y recurriendo a la estética narrativa de la historia local, Escalante desarrolló investigaciones como *Nota sobre San Basilio del Palenque, un nuevo pueblo negro en Colombia* (1954); *El Palenque de San Basilio* (1954); *El negro en Colombia* (1964), *Santa Ana de Baranoa en la costa Caribe* (1992); *Los negros en la conquista de la costa caribeña* (2000) y *Esclavos indios en la costa del Caribe colombiano* (2001).

En la conferencia *Historia de la antropología colombiana: pioneros de la antropología colombiana*, celebrada el 8 de octubre de 1980, en el Auditorio Camilo Torres de la Universidad Nacional, Escalante presentó preliminarmente su trabajo reflexivo sobre el pensamiento antropológico en un registro sonoro. Un año después, publicó *Antropología general: apuntes* (1981), texto en el cual confrontó los horizontes epistemológicos y praxiológicos de la antropología colombiana y esgrimió una crítica sobre el canon alejado, exótico, museal y aséptico predominante en el quehacer antropológico.

(...) la Antropología [en ese entonces era considerada como una] disciplina exótica y lejana o como algo museal y viejo. Pero los “Apuntes” del profesor Escalante se encargan de situarla ante sus lectores como una ciencia vital dinámica, que no solo explica, sino que promueve, orienta e inquieta. Tal vez el mayor logro del trabajo sea la capacidad que tiene de destruir un tabú innominado y tácito que ha tenido el hombre para aceptarse a sí mismo como objeto de sus propios estudios. (Vélez, 1982: 65)

La literatura de Escalante es pionera en los estudios de antropología marxista sobre las comunidades negras en el país, tal como lo podemos ver en sus obras *Geoeconomía del algodón en Colombia* (1957), *La minería del hambre: Condoto y la Chocó Pacífico* (1971) y *El negro en la economía y la cultura de la costa Atlántica colombiana* (1995).

Me detendré en el análisis etnográfico de su obra *La minería del hambre: Condoto y la Chocó Pacífico* (1971), la cual “(...) hace parte de una serie de investigaciones sobre la vida rural del país, comunidades latifundistas, de las zonas donde se enseorea el minifundio (...). Contó con el auspicio de Orlando Fals Borda” (Escalante, 1971: 14). El trabajo de campo se realizó en los últimos meses de 1964. Las técnicas utilizadas para la recolección de datos fueron la confianza de los nativos, la observación y participación directa de sus modos de vida, entrevistas, fuentes de *archivo* y utilización de informantes seleccionados y calificados (Escalante, 1971). El resultado de esta inmersión etnográfica se publicó siete años después, con el apoyo del profesor Andrew Pearse. Cabe resaltar que, en esta obra, Escalante dialogó con los conceptos de *comunidades rurales* de Orlando Fals Borda, y de *área en escala microcósmica* y *área cultura* de Redfield.

Esta investigación inauguró lo que yo categorizo como *antropología marxista negra* en el sentido que Escalante, a partir del contexto etnográfico local de Condoto (Chocó), concibió una etnografía histórica para entender su desarrollo y su relación con el capital extranjero y nacional, la división racial del trabajo y la relación clase-raza, tomando como antecedente el sistema de castas y la división del trabajo de la estructura social de la Colonia. Esto le permitió conceptualizar la idea de pobreza asociada a la raza como un proceso de despojo y explotación de larga duración.

Utilizando el recurso etnográfico, Escalante reconstruyó la relación antagonica clase-raza entre los *nativos negroides* de Condoto y la compañía minera Chocó Pacífico⁵ a fin de presentar los conceptos de *explotación* y *dominación*. Para explicar el subdesarrollo de los *nativos negroides* condoteños y la acumulación de capital de los extranjeros en Chocó Pacífico, Escalante recurrió a varios esquemas explicativos, entre ellos, la diferenciación de la técnica utilizada en la minería, la débil legislación nacional minera existente en el país, y la política nacional de concesiones y adjudicaciones desde un análisis jurídico de la legislación minera nacional, la cual favorecía a las empresas privadas. Este análisis se puede enmarcar también dentro de la *teoría de la dependencia latinoamericana*, una corriente de pensamiento que emerge en la década de los setenta al interior de las ciencias sociales como un

.....
 5. Chocó Pacífico fue una empresa extranjera minera, filial de la South American Gold Company, según una fuente de la Internacional Mining Corporation de New York, que “(...) monopoliz[ó] la producción auroplatínifera de Colombia por intermedio de siete subsidiarias, [entre ellas] la Chocó Pacífico S.A.” (Escalante, 1971: 93).

modelo explicativo para entender la noción de *subdesarrollo*, una de las formas del marxismo criollo/latinoamericano.

La teoría de la dependencia, al menos en su vertiente de izquierda (...) nace marcada por una doble perspectiva sin la cual es imposible comprender sus principales supuestos y su tortuoso desarrollo. Por una parte, surge como una violenta impugnación de la sociología burguesa y sus interpretaciones del proceso histórico latinoamericano, oponiéndose a teorías como la del dualismo estructural, la del funcionalismo en todas sus variantes y, por supuesto, a las corrientes desarrollistas. (Cueva, 2008: 83)

Explícitamente, la *teoría de la dependencia latinoamericana* se puede encontrar en el enfoque conceptual de Escalante cuando señala que las condiciones de dominación y explotación que ejerce la compañía sobre los nativos negroides también está determinada por la tecnología de producción de los países extranjeros.

(...) minería manual, que utiliza técnicas rudimentarias y produce rendimientos muy bajos a los nativos (...). Tecnológicamente se acude a los mismos recursos utilizados durante el periodo de la Colonia por las cuadrillas de esclavos negros (...). Herramientas de los pobres mineros: almocafre, batea, barra, cacho, vetadora, mateo o totuma (...). Se desarrolla mediante cuatro técnicas: canalón, hoyadero, socavón y zambullidero [mientras la tecnología minera de la Chocó Pacífico utiliza] (...) dragas eléctricas [que] desempeñan tres funciones básicas: una de extracción (...), otra de lavado; y una última función expulsadora de los materiales (...). (Escalante, 1971: 78-113)

Otro argumento sólido expuesto en *La minería del hambre* fueron las adjudicaciones y concesiones de tierra a empresas extranjeras y el despojo de tierras a nativos. Escalante hizo un estudio sobre la tenencia de la tierra en Condoto, y denunció los atropellos y la explotación de la compañía minera Chocó Pacífico sobre la posesión ancestral del nativo condoteño. A través de un memorial suscrito por varios nativos de Opogodó (Condoto), dirigido al gerente del Incora en Bogotá el 16 de octubre de 1963, Escalante reconstruyó la conflictividad por la tierra entre los nativos y la compañía.

Desde que nacimos, hace más de treinta años y más de cuarenta años otros, habitamos la región del "Bajo Opogodó" (...). Estas mismas tierras habitaron nuestros bisabuelos, nuestros abuelos y nuestros padres. Hemos heredado, pues, la posesión de esta comarca, en donde no existe más título que la posesión pacífica de las familias en más de una centuria (...). La compañía nos dice que todas esas tierras son de ellos, pero no puede exhibir títulos, porque en el Chocó no existe más título que la posesión y nosotros la tenemos desde que nacimos (...), por herencia de nuestros antepasados. (Escalante, 1971: 107-108)

Escalante recurrió a documentos oficiales de funcionarios del Ministerio de Minas domiciliados en Condoto, como es el caso de Gonzalo Chávez Posada, inspector nacional de Minas, quien el 4 de octubre de 1963 remitió una comunicación escrita a Ramón Mosquera Rivas, jefe de la División de Minas en Bogotá, en la cual manifestaba:

(...) la compañía minera Chocó Pacífico S.A. está acabando, o casi acabando, de dragar los terrenos que a precios irrisorios ha adquirido en tiempos anteriores (...). Al llevar a cabo el dragado de esos terrenos la población humilde tanto de Condoto y Platinero, como los desplazados de Opogodó, que pasa de dos mil habitantes, quedará reducida a la más espantosa miseria, pues únicamente viven de lo poco que en oro y platino extraen en sus terrenos (...). Quitándoles esa pequeña entrada, que mal que bien les da un mísero sustento, quedarán sometidas a sufrir física hambre (...). Gabriel García Márquez denunció en las páginas de *El Espectador* los abusos de la compañía, en su elegante estilo: Andagoya es el centro de la región minera del Chocó y al mismo tiempo lo que ha contribuido a crear en la región ese duro ambiente de amargura (...). (Escalante, 1971: 111-122)

El aporte etnográfico de Escalante en esta obra sobrepasó el enfoque interpretativo de los estudios afroamericanistas y de la antropología que, para ese entonces, se hacía sobre las comunidades negras en Colombia. Este giro interpretativo dio cuenta de las relaciones de clase-raza y de la división racial del trabajo en el sistema de explotación minera.

La familia del gerente. En el campamento de Andagoya la pirámide social se halla encabezada por el gerente y su familia (...). Tradicionalmente ha sido despótico con los nativos (...). **La clase alta.** (...) El staff de la compañía: el subgerente, el abogado, los médicos, bacteriólogos, los capitanes de dragas y los jefes de sección (mecánica, electricidad y bodegas) (...). En la actualidad se excluye del grupo alto al dentista, por ser un nativo de color (...). Los miembros de la clase alta se destacan por ser los únicos empleados que pueden asistir a los bailes que se organizan en la casa del gerente. **La clase media.** Este subgrupo se halla configurado por los **wincheros** (pilotos de las dragas), los empleados de la contabilidad y bodegas, los mecánicos “finos”, la asistencia social y la maestra de los hijos de los empleados. Los miembros de la clase media pueden (...) asistir a las fiestas que se organizan en el club de la compañía (...). **La clase media baja.** Se trata de un subestrato formado por algunos empleados fuertemente negroides: el sindicato del hospital, el jefe de lavandería y el pagador (...). Los individuos de esta clase sólo entran al club con motivo de las fiestas del 20 de julio (...). **La clase**

baja. En la base se aglutinan los obreros, cuyas actividades sociales se centralizan en el club platinero. (Escalante, 1971: 123-124)⁶

Adicionalmente, este estudio sobre la formación de clases antagónicas en Andagoya y Condoto demostró que la forma de explotación minera requería de una división racial del trabajo —en su mayoría, la clase media y la clase baja correspondían a la comunidad negra— para apropiarse de la fuerza de trabajo del nativo y extraer plusvalía. Así concibe Escalante la organización sindical y la división racial del trabajo:

La discriminación es igualmente manifiesta en la adjudicación de cargos bien remunerados; existen posiciones que jamás pueden alcanzar los nativos. Así, en la Sección de Dragas, la máxima aspiración de un nativo es llegar a ser “cabo de reparación” (jefe de cuadrilla); jamás puede ser un winchero (piloto de las dragas) (...). De una hoja mimeografiada del sindicato proviene la siguiente expresión de protesta contra la discriminación: “no ve, compa, que Rosendo Murillo, de aquí abajo, el que trabaja componiendo esos aparatos grandes que empujan la tierra, se rompió un pie y lo metieron unos pocos días al hospital y luego lo sacaron así enfermo a trabajar sin poder caminar y nada más lo vieron, y hasta ayer que lo vi está lo mismo. Pero no ve que, en cambio, a ese hombre gordo que come bastante y bueno, también se rompió un pie y éste sí, compa, lo mandaron a Medellín o Cali, con buena plata y por cuenta de la empresa y, lo alentaron. Pero el uno es negro y el otro es blanco. (Escalante, 1971: 125-126)

Escalante planteó, en este sentido, que existía un sistema de segregación socio-racial. “En lo que respecta a educación primaria, se mantiene una escuela a la que solamente concurren los hijos de los empleados. A su vez, para los hijos de trabajadores existen escuelas mixtas. Vale decir, discriminación racial en Colombia” (Escalante, 1971: 122). Un hecho similar ocurría con el acceso al club de la compañía.

Todo lo anterior convierte al maestro Aquiles Escalante en el pionero de la antropología marxista sobre las comunidades negras en la historiografía de la disciplina antropológica. El marco teórico de su análisis está inscrito en las categorías interpretativas del marxismo epistémico y surge en la “academia global” para confrontar el monopolio del positivismo en las ciencias sociales y, asimismo, como refugio ideológico de las secuelas dejadas por el fascismo y la guerra.

.....
6. El club Platinero era un espacio para la recreación de los trabajadores afiliados al Sindicato Industrial de Andagoya, afiliado a la Unión de Trabajadores de Colombia y principalmente conformado por la clase media baja y la clase baja. “Como símbolo cuelgan de las paredes de las oficinas del sindicato héroes negroides de la independencia haitiana” (Escalante, 1971: 125).

A mediados de la década del cincuenta comienza en Europa un movimiento que pretende recoger la herencia marxista de los años veinte, pero a diferencia de ese movimiento que se caracterizó por su papel en las luchas sociales de ese entonces, éste, que nace en un clima de gran escepticismo político secuela del fascismo y de la guerra, se refugia en el gabinete y se convierte pronto en una tendencia intelectualista y elitista. Era el espíritu de ese tiempo. Adorno y Horkheimer, y en parte también E. Bloch en la Alemania Federal, se convierten en los grandes maestros, y a Frankfurt peregrinan por entonces los que querían hacer “verdadera” ciencia social. Otro tanto sucede más tarde en Francia con Lefevre y Althusser. El auge de la Teoría Crítica llega hasta California, en donde Marcuse radicaliza la crítica a la cultura occidental, al mundo administrativo y al fetichismo del consumo (...) Por esta época se intensifica la crítica al positivismo, que en las ciencias sociales se había instalado como ciencia oficial. (Miranda, 1984: 584)

El marxismo como teoría académica para abrir las ciencias sociales se convirtió en Alemania en *teoría del conocimiento* bajo la influencia de Adorno (1950-1960) y en Francia, en *epistemología* (Althusser, 1965). La escuela de Teoría Crítica de Frankfurt estuvo influenciada por varios procesos sociales de la década de los sesenta tales como la Revolución china, la guerra de Vietnam, las luchas del Che Guevara en América Latina, el mayo del 68 en Francia y los movimientos estudiantiles (Miranda, 1984). En esa época, los debates entre marxistas y positivistas entraron en discusión en la antropología colombiana a través de las bases teóricas de la antropología económica francesa.

El materialismo histórico-marxista como epistemología interpeló el concepto tradicional de *cultura* utilizado por la antropología.

El concepto tradicional de cultura es cuestionado seriamente. “Aculturación” se denuncia como [un] eufemismo que oculta la explotación económica y el sojuzgamiento político. En lugar de ese concepto tan cargado ideológicamente (...), el postulado marxista [propone] explicar la conformación de una cultura, no exclusiva pero sí fundamentalmente por el modo de producción. (Miranda, 1984: 591)

El aporte epistémico del marxismo le permitió al quehacer antropológico ampliar la mirada etnográfica al recurrir al concepto dialéctico de *totalidad*.

(...) las contribuciones marxistas se caracterizan por la tendencia a romper el marco micro-estructural de la sociedad campesina y a conceptualizarla en su relación macroestructural, como parte del todo nacional. Así, la cultura campesina, la negra, la mestiza o la blanca, son necesariamente síntesis de estos dos vínculos estructurales ya que cada vez más los patrones culturales de la sociedad mayor se imponen en las sociedades campesinas. (Miranda, 1984: 595)

La antropología marxista privilegia el enfoque del proceso del trabajo o de las formas económicas sobre el enfoque del estudio de la cultura. Este giro interpretativo crítico permitió integrar en la antropología las relaciones de clase-raza y el rol de la mujer en el modo de producción, esto es, la división sexual del trabajo, como lo muestra la obra *La minería del hambre* del maestro Escalante. Esta también se inscribe en la genealogía del pensamiento crítico de los *marxismos negros*, conceptualizada a partir de *Black Marxism. The Making of the Black Radical Tradition* (1983) de Cedric J. Robinson, el cual argumenta que el racismo es un principio organizador tanto del capitalismo como del sistema del mundo moderno.

Los marxismos negros crean varias categorías analíticas y tradiciones de pensamiento crítico para comprender la relación clase-raza en la economía capitalista. Se pueden mencionar dentro de esta tradición crítica radical los trabajos de W.E.B. Du Bois (1868-1963), Frantz Fanon (1952-1961), Aimé Césaire (1913-2008), Kwame Nkrumah (1912-1972), C.L.R. James (1901-1989), Stuart Hall (1932-2014), Angela Yvonne Davis (1944), entre otros⁷. Esta tradición ha circulado poco en las universidades e, incluso, en sus currículos. “Ocultar los orígenes negros de teorías críticas lo que hace es reproducir el racismo epistémico (...)” (Grosfoguel, 2018: 13).

El pensamiento crítico radical de los marxismos negros teoriza y explica los conceptos de *dominación y explotación* a partir de la articulación entre capitalismo y racismo.

Los marxistas negros piensan desde la experiencia histórico-social de la articulación entre explotación capitalista y dominación racial, desde la experiencia de un esclavo negro en un mundo dominado por blancos occidentales, desde la experiencia de un sujeto negro inferiorizado racialmente en un mundo de Estados modernos blancos occidentalizados. El pensamiento marxista negro surge de la visión crítica que se produce a partir de la geopolítica y corpopolítica del conocimiento de la opresión racial de un negro en un mundo capitalista, moderno, occidental, dominado por élites blancas occidentales. (Grosfoguel, 2018: 11)

En la década de los setenta aparece *Minería del oro y descendencia: Güelmambí, Nariño* (1971) de la antropóloga Nina S. de Friedemann. Esta obra se queda en la descripción etnográfica de la estructura sociocultural y de la organización minera de las comunidades negras e indígenas asentadas en las riberas del río Güelmambí, es decir, privilegia un enfoque de corte culturalista y superficialmente habla de dominación y explotación de estas comunidades. En cambio, encontramos que en el trabajo sobre la minería en Condoto, Escalante profundiza en las relaciones de dominación y explotación. Incluso, supera el antagonismo entre el enfoque marxista

.....
7. Ver Grosfoguel (2018).

y los culturalistas al integrar en su mirada etnográfica ambas perspectivas analíticas y, desde allí, hace un aporte a la noción de *totalidad dialéctica*. Aunque Escalante asume una ruptura epistémica con el enfoque afroamericanista, no excluye del análisis el concepto de *cultura* en su sentido antropológico, pues recurre a la noción de *folclore literario* para describir la estructura sociocultural de la comunidad.

Este contrapunteo tiene unas implicaciones anticoloniales y antirracistas frente a la historiografía de la disciplina antropológica hecha en Colombia. Repensar esta historiografía permite develar las prácticas académicas que han conllevado al silencio y la marginación de ciertas narrativas. Las prácticas académicas o políticas electorales, en clave de Trouillot (2011), funcionan como un filtro que jerarquiza y disciplina los enunciados o conjuntos de enunciados. Bajo este procedimiento disciplinar, dichas prácticas restringen (silencio) y modifican (inclusión marginal) los enunciados que producen la imagen de ese “otro-negro”. Las prácticas académicas operan unificando afinidades intelectuales e individuales, autorizando qué tipo de enunciados son aceptables y contribuyendo a que ciertos académicos estén a la vanguardia en la disciplina antropológica colombiana, lo que hace que algunas voces sean más autorizadas, representativas y legitimadas que otras, y con ello, la producción de narrativas, traducciones y representaciones se vuelva jerárquica y vertical.

Este juego de poder/saber es utilizado para negar, ocultar y silenciar. Siguiendo a Spivak (2011), dicho proceso de correlación de fuerzas implica dos escenarios: uno que está inscrito directamente en el texto económico en tanto recompensa la construcción del objeto de investigación —como un proyecto patrocinado del tipo ¿qué vende hoy? Esta corriente mercantil muchas veces es la que monumentaliza tal estilo como el correcto—, y otro que solamente permite hablar desde el margen.

Esta *arqueología histórica contrapúntal* sobre los estudios de las comunidades negras en la antropología colombiana es una provocación que interpela a las autoridades etnográficas y a sus representaciones/traducciones, las cuales constituyen el canon hegemónico de las comunidades negras en los discursos antropológicos. El *archivo* debe ser entendido desde Foucault (1970) como “la ley de lo que puede ser dicho, el sistema que rige la aparición de los enunciados como acontecimientos singulares (...), es lo que, en la raíz misma del enunciado-acontecimiento y en el cuerpo en que se da, define desde el comienzo el sistema de su enunciabilidad (...)” (218-220). Necesariamente tendremos que refundar el *archivo*: es relevante para entender las condiciones y el dominio de aparición de los enunciados sobre lo “negro” dentro de las prácticas discursivas antropológicas. Es, además, el encargado de regular la aparición de dichas prácticas.

El conocimiento vinculado al poder no solo asume la autoridad de “la verdad”, sino que tiene el poder de hacerse él mismo verdadero. Todo conocimiento, una

vez aplicado en el mundo real, tiene efectos reales, y en ese sentido, al menos, se vuelve verdadero (Hall, 2010). Asimismo, el conocimiento, una vez utilizado para regular la conducta de la otredad, implica constricciones, regulaciones y prácticas disciplinarias. Entonces, “no hay relación de poder sin la correlativa constitución de un campo de conocimiento, y no hay conocimiento alguno que no presuponga y constituya al mismo tiempo relaciones de poder” (Hall, 2010: 447). Así pues, debe darse un debate epistémico que cuestione las narrativas hegemónicas de la *zona del ser* que, por muchas décadas, han dominado en los estudios sobre las comunidades negras al interior de la disciplina antropológica. Es un desafío en este camino poder construir y erigir nuevos locus de enunciación para poner al descubierto lo que Dussel (1994) llama *en-cubrimiento del otro*. ¿Qué hace que unas narrativas permanezcan en silencio mientras que otras sean visibles?

El propósito de poner en contrapunteo estas dos genealogías, la visible y la invisible, tiene la intencionalidad de insurreccionar los saberes históricamente olvidados y enterrados. Es así como la *arqueología histórica contrapuntal* como propuesta teórico-metodológica cobra sentido para develar el racismo epistémico que ha operado al interior del campo antropológico. Se ha privilegiado y erigido como autoridad un único *archivo*, ciertos postulados, formas de mirar, narrativas y categorías sobre ese “otro-negro”.

La inferioridad racial de la zona del no-ser ocurre no solamente en relación con los procesos de dominación y explotación en las relaciones de poder económicas, políticas y culturales, sino también en los procesos epistemológicos. El racismo epistémico se refiere a la jerarquía de dominación colonial donde los conocimientos producidos por los sujetos occidentales (imperiales y oprimidos) dentro de la zona del ser se consideran *a priori* como superiores a los conocimientos producidos por los sujetos coloniales no-occidentales en la zona del no ser (...). El problema es que la teoría crítica producida en la zona del ser no pensó los conflictos sociales ni las particularidades coloniales de la zona del no ser. (Grosfoguel, 2012: 97-98)

El racismo epistémico fue denunciado por intelectuales negros, quienes abrieron en la década de los setenta una serie de espacios académicos de discusión, como lo fue el Congreso de la Cultura Negra “Nueva era para la identidad de América”, celebrado en Cali en agosto de 1976. En el discurso de inauguración, Manuel Zapata-Olivella (1988) anunció que la pretensión del evento era “revaluar las tesis socioantropológicas e históricas de quienes venían considerando el aporte africano en nuestra cultura desde el punto de vista del colonizador europeo” (19).

De igual manera, las antropólogas De Friedemann (1992) y Losonczy (1989) denunciaron el racismo epistémico existente en la antropología colombiana. Por

su parte, para antropólogos como Eduardo Restrepo, no existe el racismo epistemológico al interior del campo antropológico: la causa de la invisibilidad obedece a otros factores, entre ellos, la pertinencia epistemológica, metodológica, sentidos y criterios de pertinencia del campo.

La marginalidad en el estudio antropológico de los negros en Colombia es el resultante de las especificaciones epistémicas y metodológicas en la construcción de su objeto (...). No es acertado circunscribir la ausencia o presencia de los estudios negros en la antropológica colombiana a la simple consecuencia de estos discursos y prácticas de la discriminación en el ámbito de esta disciplina (...). Las ausencias y presencias del negro dentro de la antropología en Colombia no son gratuitas; delimitan los difusos contornos de la construcción del objeto de una disciplina, evidencian las pugnas de sentido y los consensos de una comunidad académica por establecer los criterios de pertinencia y la legitimidad de su práctica. (Restrepo, 1996: 136-137)

Otro factor argumental que se utiliza para no reconocer las prácticas del racismo epistémico es el señalamiento esencialista a quienes se encuentran ubicados en la *zona del no ser*.

Existe el riesgo de que la noción locus de enunciación sea leída desde una perspectiva esencialista, lo cual obturaría definitivamente su utilidad para pensar las relaciones entre representación, conocimiento y poder. Esto sería un lamentable retroceso en el imaginario político y académico contemporáneo que ha cuestionado hasta los últimos reductos del pensamiento esencialista (...). Uno de los argumentos propios del esencialismo consiste en establecer una identidad entre “ontología” y “epistemología”. Esto es, lo que se conoce y el conocimiento mismo están determinados de antemano y para siempre por el “ser” de quien conoce. Otro de los argumentos del esencialismo supone que lo político es derivable de lo ontológico. Es decir, el comportamiento e ideas políticas son consecuencia directa y la simple expresión del “ser” del actor concreto. (Restrepo, 2005: 181-182)

Las posiciones intelectuales antiesencialistas han servido de argumento para reducir la posibilidad de impugnar y confrontar la autoridad incuestionada sobre la traducción y representación de la otredad, ese “nosotros”. La intencionalidad de estos discursos antiesencialistas es la sentencia al ojo etnográfico de los que formamos parte de esos “otros” y, al mismo tiempo, de los que hablamos como autoridad etnográfica: es la imposibilidad de hablar y narrar desde la *zona del ser*. Se concibe como un obstáculo epistemológico, pues todo lo dicho puede terminar en el *archivo* del esencialismo y, por lo tanto, ser objeto de descalificación, silenciamiento e inferioridad epistémica. Si no reproducimos el *archivo* canónico ubicado mayoritaria-

mente en la *zona del ser*, reposaremos en aquel rincón reservado para esencialistas. Las relaciones de poder epistémicas basadas en la jerarquización racial tuvieron que negar rotundamente cualquier afirmación desde el locus de enunciación del lugar del ser, condenándola de esencialista y con falta de rigurosidad científica.

Conclusiones

La minería del hambre: Condoto y la Chocó Pacífico, de manera exploratoria, nos da pistas para revisar aquellas narrativas antropológicas que se insertan en lo que conceptualizo como *antropología marxista negra*. Entendida como una tradición dentro de los marxismos negros, esta emerge como una mirada anticolonial y antirracista cuyo objetivo es desenterrar el pensamiento crítico radical negro producido dentro de la disciplina antropológica. Las categorías de análisis y los aportes teóricos-metodológicos de esta tradición han sido ignorados por la teoría crítica y la antropología marxista; este es un proceso de justicia epistémica. Hacer antropología marxista negra implica visitar la tradición etnográfica que, en su dimensión interpretativa, teoriza y explica la dominación y la explotación como procesos indisolubles en la relación capitalismo-racismo-cultura-lenguaje. Aquí, la cultura se convierte en un lugar de conflictos y disputa de sentidos.

Es importante resaltar que se requieren más exploraciones y estudios que den cuenta de esta mirada etnográfica, de esta tradición dentro de la antropología colombiana como, por ejemplo, las etnografías históricas del trabajo de Rogerio Velázquez en su obra *Memorias del odio* (1953) y *Chambacú, corral de negros* (1967) de Manuel Zapata-Olivella.

Finalmente, vale preguntarnos: ¿Qué implica hablar desde la *zona del no ser* en una antropología colonial y racista? ¿Qué implica hoy reconocer y visitar la obra de Aquiles Escalante? ¿Por qué estas narrativas no circulan en las universidades y en los currículos académicos de los departamentos de Antropología? ¿Esto implica necesariamente refundar el *archivo*?

Referencias

- Althusser, Louis (1965). *La revolución teórica de Marx*. Recuperado de <https://crucecontemporaneo.files.wordpress.com/2012/12/althusser-louis-teatro-materialista-pour-marx.pdf>
- Arboleda, José (1952). Nuevas investigaciones afrocolombianas. *Revista Javeriana*, 184(37), 197-206.

- Arboleda, José (1974). La historia y la antropología del negro en Colombia. *Revista de las Fuerzas Armadas*, 26(77), 264-278.
- Arboleda, José (1975). Los temas de la antropología. *Revista de las Fuerzas Armadas*, 27(80), 253-266.
- Caicedo-Ortiz, José Antonio (2013). *A mano alzada... memoria escrita de la diáspora intelectual afrocolombiana*. Popayán: Sentipensar.
- Cueva, Agustín (2008). Problemas y perspectivas de la teoría de la dependencia. En *Entre la ira y la esperanza y otros ensayos de crítica latinoamericana* (pp. 83-115). Bogotá: CLACSO/Siglo del Hombre.
- De Friedemann, Nina S. (1971). Minería del oro y descendencia: Güelmambí, Nariño. *Revista Colombiana de Antropología*, 16, 9-52. Recuperado de <http://biblioteca.icanh.gov.co/DOCS/MARC/texto/REV-0915V16a-1.pdf>
- De Friedemann, Nina S. (1992). Huellas de africanía en Colombia: nuevos escenarios de investigación. *Centro Virtual Cervantes*, 3, 543-560. Recuperado de https://cvc.cervantes.es/lengua/thesaurus/pdf/47/TH_47_003_071_o.pdf
- Dussel, Enrique (1994). *1492: el encubrimiento del otro. Hacia los orígenes del mito de la modernidad*. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20111218114130/1942.pdf>
- Escalante, Aquiles (1971). *La minería del hambre: Condoto y la Chocó Pacífico*. Barranquilla: Tipografía Dovel.
- Escalante, Aquiles (1980). Las máscaras de madera en el África y en el Carnaval de Barranquilla. *Divulgaciones Etnológicas*, 16, 29-36.
- Escalante, Aquiles (1993). Algunas creencias y prácticas religiosas afroamericanas. En *Presencias y ausencias culturales/primer encuentro Internacional Perspectivas Culturales Contemporáneas* (pp. 121-141). Bogotá: Corprodic.
- Foucault, Michel (1970). *La arqueología del saber*. México D.F.: Siglo XXI.
- Garcés-Aragón, Daniel (2008). *La educación afrocolombiana. Escenarios históricos y etnoeducativos 1975-2000*. Cali: Valformas.
- Gayatri, Spivak (2013). Marginalidad en la máquina académica. En *Teorías y políticas de la subalternidad postcolonial* (pp. 145-176), compilado por Raúl Rodríguez; José Luis Saavedra. La Paz: Autodeterminación.
- Gnecco, Cristóbal; Gómez, Herinaldy (2012). *El ojo del etnógrafo*. Inédito.
- Grosfoguel, Ramón (2012). El concepto de “racismo” en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? *Tabula Rasa*, 16, 79-102. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/396/39624572006.pdf>

- Grosfoguel, Ramón (2018). ¿Negros marxistas o marxismo negro?: una mirada descolonial. *Tabula Rasa*, 28, 11-22. <https://doi.org/10.25058/20112742.n28.1>
- Hall, Stuart (2010). *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, editado por Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich. Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Hurtado-Garcés, Rudy. (2013). *Quítate de mi escalera, no me hagas oscuridad: narrativas antropológicas construidas alrededor de las categorías de raza, cultura e identidad sobre el pueblo negro en Colombia 1940-2010* (Tesis de pregrado). Universidad del Cauca, Popayán, Colombia.
- Lander, Edgardo (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp.11- 40), editado por Edgardo Lander. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Llanos, Héctor; Romero, Óscar (2016). *Memoria recuperada. Instituto Etnológico de la Universidad del Cauca (1946-1960)*. Bogotá: ICANH.
- Losonczy, Anne (1989). Del ombligo a la comunidad: ritos de nacimiento en la cultura negra del litoral Pacífico colombiano. *Reverndi*, 1, 49-54.
- Mignolo, Walter (1995). Decires fuera de lugar: sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 41, 9-31.
- Miranda, Néstor (1984). Antropología marxista. ¿Proyecto o realidad? En *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia* (pp. 573-613), editado por Jaime Arocha; Nina S. de Friedemann. Bogotá: Etno.
- Pineda, Roberto (2009). Cronistas contemporáneos. Historia de los Institutos Etnológicos de Colombia (1930-1952). En *Arqueología y etnología en Colombia, la creación de una tradición científica* (pp. 113-172), compilado por Carl Langebaek; Clara Isabel Botero. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Price, Thomas J. (1954). Estado y necesidades actuales de las investigaciones afrocolombianas. *Revista Colombiana de Antropología*, 2(2), 11-36.
- Pulido-Londoño, Hernando Andrés (2007). José Rafael Arboleda S. J. (1916-1992): el programa de los estudios afroamericanos y los inicios de la reflexión antropológica sobre poblaciones negras en Colombia. *Maguaré*, 21, 89-110. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4862274.pdf>
- Quijano, Aníbal (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, 13(29), 11-20. Recuperado de <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>
- Restrepo, Eduardo (1996). Invenções antropológicas del negro. *Revista Colombiana de Antropología*, 33, 237-270. Recuperado de <https://www.academica.org/eduardo.restrepo/108>

- Restrepo, Eduardo (2005). *Políticas de la teoría y dilemas de los estudios de las colombianas negras*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Rey, Édgar (2011). Presencia de la Escuela Normal Superior en Barranquilla: el caso de Aquiles Escalante Polo. *Divulgaciones Etnológicas*, 60(60), 179-183. Recuperado de https://issuu.com/maua2/docs/divulgaciones_etnolologicas_ok.indd/90
- Sánchez, John (2003). Rogerio Velásquez y su aporte a la teoría social de la diversidad en Colombia. En *150 años de la abolición de la esclavización en Colombia: desde la marginalidad a la construcción de la nación* (pp. 754-775), editado por Bárbara Gómez. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Trouillot, Michel-Rolph (2011). *Transformaciones globales, la antropología y el mundo moderno*. Popayán/Bogotá: Universidad del Cauca/Universidad de los Andes.
- Valderrama, Carlos A. (2016). Intelectualidad crítica afrocolombiana: la negredumbre en el pensamiento intelectual de Rogerio Velásquez Murillo. *Nómadas*, 45, 215-227. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/noma/n45/n45a15.pdf>
- Velásquez, Rogerio (1960). La fiesta de San Francisco de Asís en Quibdó. *Revista Colombiana de Folclor*, 2(4), 17-37.
- Velásquez, Rogerio (1965). *El Chocó en la independencia de Colombia*. Bogotá: Hispana.
- Vélez, Luis (1982). La antropología colombiana de Aquiles Escalante. *Divulgaciones Etnológicas*, 2, 65.
- Zapata-Olivella, Manuel (1967). Aportes materiales y psicoafectivos del negro en el folclore colombiano. *Boletín Cultural y Bibliográfico*, 10(06), 1385-1389. Recuperado de https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/boletin_cultural/article/view/4330/4538
- Zapata-Olivella, Manuel (1988). Nueva era para la identidad de América. Discurso de apertura. En *Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas* (pp. 19-21), compilado por Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas. Bogotá: Unesco.