

**RECONOCIMIENTO EN LA LEY 70 DE 1993, UN TRIUNFO HISTÓRICO
QUE SE DILUYE**

LUIS ERNESTO VALENCIA ANGULO

**UNIVERSIDAD DEL VALLE
FACULTAD DE HUMANIDADES
DOCTORADO EN FILOSOFÍA
SANTIAGO DE CALI**

2017

**RECONOCIMIENTO EN LA LEY 70 DE 1993, UN TRIUNFO HISTÓRICO
QUE SE DILUYE**

TESIS DOCTORAL

PRESENTADA POR:

LUIS ERNESTO VALENCIA ANGULO

DIRECTOR:

JAVIER ZÚÑIGA BUITRAGO

UNIVERSIDAD DEL VALLE

FACULTAD DE HUMANIDADES

DOCTORADO EN FILOSOFÍA

SANTIAGO DE CALI

2017

Tabla de contenido

Tabla de contenido.....	3
Dedicatoria.....	5
Agradecimientos	6
Introducción.....	7
Capítulo I	22
Algunos elementos de la teoría del reconocimiento de Axel Honneth	22
Ponderación de lo comunitario	23
Formación de la Identidad y valoración positiva del conflicto social	31
“Patología social”	43
Capítulo II.....	48
Antecedentes de la Ley 70 de 1993	48
Ley 82 de 1890, Ley 114 de 1922, Ley 2 de 1952 y Ley 127 de 1959, como ejemplos de falso formalismo.	49
Invisibilidad epistémica	60
Algunos conflictos sociales de invisibilidad.....	74
Los campesinos afro del norte del Cauca y el sur del Valle	75
La “Revolución verde”	78
Conclusión	84

Capítulo III	89
Afrodescendencia, un “yo crítico” de cara a la Ley 70 de 1993	89
Conclusión	119
Capítulo IV	124
Ley 70 de 1993: las bases de una sociedad contrafáctica	124
Ley 70 e impulsos de exigencias	127
Conclusión	146
Capítulo V	149
Tras el triunfo la desilusión	149
La naturaleza del ejercicio de la política en Colombia	149
El conflicto armado.....	174
Conclusión	178
Conclusiones generales	189
Referencias	202

Dedicatoria

A Luis Ángel Valencia González, porque los ángeles también son negros.

Agradecimientos

Agradezco a la Universidad del Valle, la Universidad Icesi, la Pontificia Universidad Javeriana de Cali y la Universidad del Pacífico por ser los espacios institucionales en donde este trabajo investigativo ha sido forjado. De igual forma, agradezco a los profesores: Carlos Valderrama Renteria, Raúl Cuadros Contreras y Oscar Almario García por sus acertadas y oportunas correcciones. Para terminar, especial agradecimiento para el profesor Javier Zuñiga Buitrago por su dedicación, rigurosidad y amigable compañía.

Introducción

Esta investigación descansa sobre un interrogante medular: ¿hasta qué punto la Ley 70 de 1993, se puede interpretar como un triunfo histórico que por las particularidades del contexto colombiano actual está en el peligro de diluirse? Para dar posibles respuestas, se establecerá un diálogo interdisciplinar entre la filosofía, la historia, la antropología y la sociología. Aquí la filosofía¹ cumple un papel protagónico en la medida en que ciertos aspectos de una de las teorías del reconocimiento de la actualidad, la de Axel Honneth, permite interpretar un hecho concreto de la historia más reciente de Colombia en materia de política diferenciada², a saber, la Ley 70 de 1993, también conocida como Ley de comunidades negras³. En este sentido *La Lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales* y otros escritos de Honneth relacionados con el reconocimiento, guiará la comprensión de la literatura relacionada con la Ley 70.

Soy consciente del riesgo que corro de ser tildado de contradictorio por haber criticado el peso del régimen epistémico de la colonialidad presente en academias colombianas⁴, y ahora, en esta investigación, acudir a un marco teórico creado por un hegeliano como Axel Honneth. Pienso, sin embargo, que una crítica de este tipo

¹ Cuando se habla de filosofía a lo largo de estas páginas, el término queda circunscrito a la reflexión ética –o moral- y política, partiendo del planteamiento aristotélico (Aristóteles, 1988) de que la ética forma parte de la política.

² Por política diferenciada se entiende aquellas acciones afirmativas que un Estado toma como mecanismo de intervención a favor de minorías históricamente marginadas. Según Juan Carlos Velasco Arroyo (1998), estas acciones surgieron como consecuencia de la presión ejercida por el movimiento de derechos civiles contra la segregación racial en los Estados Unidos de Norteamérica. En Colombia surgen a partir de la Constitución Política de 1991, siendo la Ley 70 de 1993 una muestra de esta política diferenciada.

³ A lo largo de esta investigación las categorías de negro y afrodescendientes se presentan como sinónimo.

⁴ Esta crítica se encuentra presente en *La invención del negro y el afro*, trabajo de grado para acceder al título de Magister en filosofía en el año 2010.

malinterpretaría el discurso de denuncia de los efectos políticos del peso del régimen epistémico de la colonialidad, pretendiendo proscribir cualquier propuesta interpretativa si es de origen euro-nordo⁵-occidental.

Tomar en serio la localidad en la producción epistémica no significa anular cualquier diálogo con lo euro-nordo-occidental. Por el contrario, significa releer y repensar las tradiciones académicas o corrientes filosóficas presentes en esas localidades. Si bien muchas de estas –por ejemplo el evolucionismo positivista- han servido para posicionar lo euro-nordo-occidental como centro de producción de pensamiento y conocimiento, en detrimento de lo africano, lo caribeño y lo latinoamericano que en ellas se presentan como lugares de no producción de conocimiento, como simples abastecedores de materia prima y fuerza de trabajo; otras como el marxismo, la Escuela de Frankfurt y los Estudios Culturales, para mencionar algunas, han sido muy críticas con las injusticias creadas por las sociedades que emergieron de la modernidad y del sistema capitalista. Aunque estas corrientes tienen sus limitaciones para abordar el análisis de la realidad de los afrodescendientes (Arboleda, 2016), pienso que desecharlas es algo “extremo”, sobre todo tratándose de la propuesta de Axel Honneth concerniente al reconocimiento.

Como se verá a lo largo de este trabajo, Honnet ha sabido crear unos insumos teóricos, que a mi modo de ver, son pertinentes para el análisis de la realidad de los afrocolombianos. Insumos que serán abordados de manera detenida en el primer capítulo, donde se analizarán algunos de los elementos constitutivos de la teoría del reconocimiento de Honneth, como la ponderación de lo comunitario; la formación de la identidad; la

⁵ El término *nordo* es un prefijo que hace referencia a la palabra *nordomanía*, creada por el ensayista uruguayo José Enrique Rodó, para describir la actitud de sobrevaloración hacia la cultura anglosajona predominante en Estados Unidos de Norteamérica.

valoración positiva del conflicto social y la “patología social”. El análisis de estos elementos se hace con el objetivo de legitimar desde la reflexión filosófica la pertinencia de una lectura ética de la Ley 70 de 1993.

En el segundo capítulo nos ocuparemos de los antecedentes de la Ley 70, de algunos elementos de producción epistémica representados en el marco legal de la Constitución Política de 1886; junto con la producción de ideas, debates y representaciones que se convirtieron en las dimensiones desde donde se negó el reconocimiento por la vía de la invisibilidad; discursos que legitimaron el aniquilamiento cultural y la pérdida de territorios ancestrales de indígenas y afrocolombianos. De igual forma, a través de las investigaciones realizadas por Michael Taussig, Eduardo Restrepo, Jaime Arocha, Nina S. de Friedemann y Santiago Arboleda, en este capítulo se presentará la naturaleza de la invisibilidad epistémica padecida por los afrocolombianos y algunos conflictos sociales de invisibilidad que han hecho parte de su realidad en el siglo XX. Se trata de conflictos sobre los que han existido tensiones interpretativas dentro de la academia colombiana.

En el siguiente capítulo se presentan ejemplos de “grandes figuras” que, al decir de Honneth, tienen el potencial de generar un cambio social en sintonía con una comunidad ideal en búsqueda de mejores espacios de reconocimiento. Estas “grandes figuras”, que aquí son denominadas como “*yo crítico*”, se constituyen en parte fundamental de los conflictos sociales, en la medida en que plantean una tensión ética y epistémica entre el sujeto y su entorno social. A lo largo de este capítulo, me valdré de esta argumentación para analizar la “influencia” de tres grandes referentes académicos sobre el proceso que llevó al surgimiento de la Ley 70 de 1993. Estos tres referentes son: Rogerio Velázquez, Manuel Zapata Olivella y Nina S. de Friedemann; quienes desde sus producciones además

de encarnar un “yo crítico”, posicionaron al sujeto afrocolombiano como un sujeto activo, propositivo, que desde su diario vivir lucha por la construcción de una comunidad amplia en términos de reconocimiento.

En el capítulo IV se analizará el surgimiento de la Ley 70 desde una perspectiva ética, teniendo presente sus bondades en términos del debido reconocimiento hacia los afrocolombianos. De la mano de los planteamientos de Honneth, la Ley 70 es interpretada como una innovación intelectual, como una operación de idealización cuyo potencial de realización está en *los impulsos de exigencias*⁶ relacionados con la realidad de los afrocolombianos, impulsos que permitieron dibujar el croquis de una sociedad futura que, en su realización, tendría el potencial de generar reformas vinculadas con el desarrollo social en términos de un reconocimiento amplio.

En este capítulo se tiene presente la importancia de la Asamblea Nacional Constituyente para la Constitución Política de 1991, como un acontecimiento que inauguró la década de los noventa en Colombia y posibilitó la “ilusión” de un triunfo de la lucha organizada de los afrocolombianos. El artículo transitorio 55 de la Constitución de 1991 se avizoraba como un mecanismo apropiado para contrarrestar las injusticias cometidas por el Estado Colombiano en temas como el racismo y la delimitación de los territorios de los resguardos indígenas en ausencia de las comunidades afrocolombianas, que en ciertos casos, durante años compartieron los mismos territorios. De igual forma, se muestra cómo el artículo transitorio 55 se asumió con optimismo ante la acción depredadora de empresas

⁶ También denominados por Honneth *impulsos internos, impulsos de acción o exigencias del yo*, reservas de energía psíquicas que hacen parte de la dotación de todo sujeto, permitiéndole analizar, exigir, confrontar las normas convencionales, generando conflictos sociales como resultado de la búsqueda de la ampliación de dichas normas (Honneth, 1997, pp. 102-103). Aunque en Honneth este término aparece asociado al desarrollo de la identidad individual, en esta investigación se considera que son elementos de gran importancia que sirven para comprender el desarrollo de la identidad colectiva de los afrocolombianos.

madereras y mineras –entre otras- que durante la década de los setenta y ochenta despojaban a las comunidades afro de sus territorios ancestrales, territorios en los que convivían con la naturaleza de manera pacífica.

El lector podrá apreciar en este capítulo cuáles son los *impulsos de exigencias* que con la proclamación de la Ley 70 se creía podrían ser satisfechos como parte constitutiva de esa sociedad contrafáctica caracterizada por su amplitud en términos de reconocimiento y, estructurada sobre unos derechos especiales – a la propiedad colectiva, a la existencia de los Consejos Comunitarios, a la Consulta Previa Libre e Informada, a la política de etnoeducación, a la participación política- que interpretados a la luz de los planteamientos de Honneth los podríamos considerar como parte de un potencial⁷ normativo gestado desde la experiencia de injusticia de los afrodescendientes; potencial con la capacidad de contribuir a la ampliación de la democracia colombiana.

Finalmente, en el capítulo V, se presentarán algunos de los factores que han contribuido a que los afrocolombianos se desilusionen con el triunfo que significó alcanzar la Ley 70, estos son: la naturaleza del ejercicio de la política en Colombia y el conflicto armado. Factores o para ser más preciso, obstáculos, que desde la década de los noventa han tenido como marco las políticas de apertura neoliberal adoptadas por el Estado colombiano, con resultados nefastos para el desarrollo de esta ley.

En cuanto a la naturaleza del ejercicio de la política en Colombia, se resalta cómo este ejercicio en los años de vigencia de la Ley 70 ha estado acompañado de un

⁷ Honneth al hablar de *un concepto formal de eticidad*, le atribuye un potencial transformador a la esfera jurídica, en las relaciones amorosas esta permite que el singular sea protegido de la violencia; en el caso de las relaciones de solidaridad, esta permite que se establezcan los límites normativos “a los que debe subordinarse de manera general la formación de los horizontes de valor que sostienen la comunidad” (Honneth, 1997, pp. 213).

comportamiento por parte de los gobiernos de turno caracterizado por utilizar la población afrocolombiana como un medio y no como un fin. Medio para obtener votos que permitan ganar elecciones y para presentar planes de gobierno a primera vista sensibles con el reconocimiento de los afrocolombianos. Sin embargo, una vez alcanzado el fin propuesto, el desarrollo del ejercicio de la política no ha cumplido las promesas de reconocimiento hacia los afrocolombianos; el caso del Paro Cívico desarrollado en Buenaventura entre los días 16 de mayo y 6 de junio de 2017, es uno de los tantos indicios de ello.

En cuanto al conflicto armado, se destaca cómo a partir de los años noventa, los afrocolombianos, progresiva y sistemáticamente, empezaron a sentir con gran rigor, la ferocidad de las consecuencias del mismo dentro de sus territorios tradicionales, territorios donde vivían de manera pacífica y en armonía con la naturaleza, todo un hecho que se suma a la larga historia de menosprecio padecida por ellos tras los siglos de racismos esclavistas.

De igual forma, se enfatiza en que muchos de los territorios de titulación colectiva de las comunidades afrocolombianas están ubicados en espacios apetecidos por empresas nacionales y multinacionales para el desarrollo de megaproyectos. Sin embargo, lo apetecido de estos territorios no se reduce al interés exclusivo de dichas empresas, también está el interés de los actores armados al margen de la ley, quienes ven en estos territorios una ubicación estratégica para el cultivo, procesamiento y transporte de drogas de uso ilícito. El cruce de estos intereses, sumado a la particular forma como el Estado colombiano expresa su responsabilidad hacia estos territorios y sus pobladores afrocolombianos, hace que el conflicto armado esté alimentado por complejas

contradicciones que superan cualquier mirada simplista que pretenda explicar la naturaleza de este conflicto por la vía unidireccional.

El capítulo se cierra planteando que los obstáculos al desenvolvimiento de la Ley 70 de 1993, hacen parte de una “*patología social*” generada por el modelo neoliberal que desde la década de los noventa impera en Colombia en menoscabo de las posibilidades de “buena vida” de los afrocolombianos. En este sentido, se busca hacer evidente, que el surgimiento de la Ley 70 ha tenido un desarrollo en paralelo con un modo de vida que a la luz de la ausencia del respeto por la diversidad y el bien común, en tanto criterio de valoración antropológico, debe ser valorado como patológico.

De esta forma es como se encuentra organizada esta investigación, con la particularidad de no tener una conclusión general, en lugar de ello, al finalizar cada uno de sus cinco capítulos, se ha elaborado una conclusión. Esta decisión se debe a la necesidad de “cerrar” las ideas de cada capítulo con la mayor proximidad posible, dando continuidad y frescura a cada uno de los argumentos desarrollados en los respectivos capítulos.

La pertinencia de esta investigación radica, en primer lugar, en que permite establecer un diálogo entre la teoría del reconocimiento y uno de los hechos más significativos de la historia más reciente de Colombia. Este diálogo entre filosofía y presente histórico muestra, la validez de hacer filosofía política, pensar, hablar de justicia teniendo presente el análisis de la sociedad, los requisitos estructurales del contexto y contrasta con cierta tendencia dentro de la filosofía política actual⁸, que se caracteriza por

⁸ Una muestra de los pronunciamientos de quienes han hecho balance de la filosofía política en Colombia, reafirma esta particularidad del quehacer filosófico en nuestro país, en este sentido se orientan las palabras de Alberto Veron: “El canon filosófico que estudiamos desde hace varios siglos es el europeo. [...] Existe otro aspecto problema: una prolongada separación entre el mundo de la academia y el mundo social” (Veron, 2008, p. 11). De igual forma Jorge Aurelio Díaz, en una entrevista para el diario El Heraldo el 14 de agosto de

estar desdoblada del análisis de la sociedad, lo cual le permite crear de manera racional, abstracta, los principios normativos que dan legitimidad al orden social; todo un proceder que lleva a filósofos como Honneth a hablar de “una teoría de la justicia alienada” (Honneth, 1997), es decir, independiente de lo existente, cuyo representante más destacado estaría en un sistema de interpretación política como el liberalismo, encarnado en Immanuel Kant.

Lo anterior nos permite situar la Ley 70 como parte del análisis del contexto colombiano, concibiéndola como una creación jurídica y ética que sirve de instancia para mirar hasta qué punto la realización o insuficiencia de ciertos valores éticos, hacen parte de la sociedad colombiana. Por lo anterior, la Constitución de 1991 por su apertura hacia la diversidad, y la Ley 70 de 1993 por su reconocimiento a los afrocolombianos como grupo étnico, aparecen como *acontecimientos históricos* que van perfilando el camino hacia una sociedad justa, civilista, respetuosa de la diversidad, es decir, sensible al reconocimiento del otro.

2016, señala: “todavía falta que la filosofía se vuelque más hacia la sociedad”. En la filosofía política esta tendencia ha ido cambiando en las últimas décadas; algunos filósofos han decidido tener como objeto de reflexión filosófica la realidad del contexto nacional en lo que concierne al tema de la violencia, un ejemplo de ello fue Estanislao Zuleta (1998) en sus últimos tres años de vida. Sin embargo, el cambio ha sido tan lento que en el 2003 el Grupo Praxis de la Universidad del Valle presenta una colección de ensayos bajo el título, *Los Filósofos, la Política y la Guerra*, obra en la que se expresa: “Los filósofos, con la honrosa excepción de algunos pocos, parecen no haber encontrado un modo adecuado de inserción en esta tarea conjunta de interpretar la realidad y proponer salidas viables. [...] una fuerte tradición académica, más bien erudita que propositiva, cuando es interrogada sobre su aquí y su ahora, se entusiasma tanto con la exégesis de las obras clásicas que olvida establecer puentes de diálogo con las ciencias humanas y sociales y con la opinión pública en general”. Para el 2009, Delfin Ignacio Grueso publica un artículo titulado *Identidades étnicas, justicia y política transformativa*, en el que con ciertas reservas se acerca al fenómeno de la etnización en Colombia, considerando que los sectores humanos que se autodefinen como pertenecientes a una etnia, tienen como común denominador la apelación al esencialismo, es decir “tratar de hacer descender la identidad colectiva de una verdad biológica que genera rasgos culturales específicos, o de una matriz histórica que marca la descendencia como una herencia común que debe permanecer inalterada” (Grueso, 2009, p. 284-285). Un recurso que si bien el autor considera que puede ser positivo en el momento de despegue del proceso de colectivización, es regresivo en el momento de establecer alianzas políticas con otros colectivos y en cuanto a encubrir formas de injusticias hacia algunos de sus miembros.

Creo que la pertinencia de esta investigación reside, en segundo lugar, en que se refiere a un tema central tanto para el Estado como para aquellas organizaciones afro y sus representantes, quienes tras el giro multiculturalista de la Constitución Política de 1991 y la Ley 70 de 1993, han tenido que entrar en unos procesos de diálogo político alrededor de los territorios históricamente habitados por los afrocolombianos. Por ello, es necesario aportar a la comprensión de este proceso de diálogo a partir de una lectura de la Ley 70 desde la filosofía moral, ya que el espectro de interpretaciones acerca de esta Ley, ha estado reducido a las interpretaciones provenientes de la historia, la antropología y la sociología, “sin que” desde la filosofía se reflexione sobre este hecho⁹.

Los efectos de este reduccionismo han sido comprender la Ley 70 como reflejo de un conflicto motivado meramente por cuestiones materiales como la lucha por la tierra y la representación política. Interpretar la Ley 70 desde la filosofía moral, permite plantear el conflicto subyacente en la Ley como un problema motivado por cuestiones éticas

⁹Si bien, en el artículo de Grueso (2009) se habla de la Ley 70 de 1993, este abordaje es una aproximación que el autor realiza en la tarea de tratar de alcanzar su objetivo principal de responder al interrogante: “¿Cómo pueden ciertos sectores sociales articulados en torno a identidades colectivas [...] potenciar sus esfuerzos a través de alianzas estratégicas para, conjuntamente, remover prácticas, y estructuras (basadas en el machismo, la homofobia, el racismo o el etnocentrismo) que los mantienen en una situación de subordinación” (Grueso, 2009, p. 284). En la tarea de responder a este interrogante, la Ley 70 aparece como un ejemplo de procesos de colectivización de la población negra por la vía de la etnicidad, sobre el cual el autor dice afirmaciones un poco desbordadas, por ejemplo: a) considerar que esta y los discursos de reivindicación que se articulan a ella, descansa en una postura esencialista “[...] que marca la descendencia con una herencia común que debe permanecer inalterada”; b) “comunidades indígenas y comunidades negras, fuertemente homogenizadas por la auto-representación etnicista, evidencia una limitación: su relativa incapacidad para entender los problemas de injusticia que afectan a otras identidades colectivas, especialmente las de género u orientación sexuales”. Afirmaciones como estas desconocen que las investigaciones que desde la ciencias sociales se han realizado en torno a la matriz histórica-afrodescendiente-, surgieron con el fin de mostrar las continuidades y discontinuidades culturales que han acompañado el trasegar de la experiencia afrodiaspórica en Colombia. Experiencia que no empieza de la nada sino que se nutrió de una memoria africana adaptada a las geografías colombianas. Desconocer esta memoria es un acto de injusticia, pues implica desconocer la humanidad de los africanos secuestrados y esclavizados, y a la vez, minar la autoestima de una parte de los colombianos que más allá de la lejanía se siente vinculados con ese pasado, con una memoria que se adaptó, que dialogó y sigue dialogando con las otras experiencias, con el pasado y con el presente. En cuanto a la segunda afirmación, esta es sumamente desproporcionada, pues la relativa incapacidad para comprender las otras identidades colectivas (género y orientación sexual), es un rasgo de toda la sociedad colombiana en general, en el que hay que seguir trabajando para mejorar.

relacionadas con el reconocimiento, de ahí la importancia de dialogar con la teoría de Axel Honneth, la cual fue escogida por varias razones:

1. *Por la profundidad con la que aborda el tema de la pertenencia a la comunidad.*

Aquí esta aparece como un deseo de “fundirse” en el otro, de pertenecer a algo que supere su existencia atomizada, de trazar lazos éticos en cuyos cauces y siempre en común se mueva la existencia. En la perspectiva de Honneth, el ser humano es un ser portador de una sed de vínculo que logra saciar de manera progresiva por medio del cultivo de diversas relaciones.

2. *Por su amplio estudio sobre proceso de formación de la identidad.* Además de

querer vincularse, el ser humano, necesita diferenciarse, distinguirse, tener cierto margen de autonomía que le permita forjar su identidad. Frente a este requerimiento antropológico Honneth brinda un sólido estudio que permite conocer los aspectos psicológicos y sociales relacionados con el proceso de formación de la identidad. Ahora bien, pese a que pone un gran acento en la formación de la identidad individual a lo largo de la *Lucha por el reconocimiento*, no excluye el de las identidades colectivas. Hay pasajes que permiten sostener esta interpretación:

Los cambios sociales normativamente orientados son impulsados por las luchas moralmente motivadas de grupos sociales, el intento colectivo de proporcionar la implantación de formas ampliadas de reconocimiento recíproco institucional y cultural (Honneth, 1997, p. 115).

En tales situaciones históricamente excepcionales, como representaron las discusiones de los años cincuenta y sesenta acerca de los derechos civiles de

los negros en Estados Unidos, accede a la superficie de los hechos de la significación psíquica que el reconocimiento jurídico tiene para el autorrespeto de los colectivos excluidos; en las publicaciones acerca del problema siempre se habla de que tolerar una inferioridad jurídica debe llevar a un sentimiento paralizante de vergüenza social del que solo la protesta activa y la resistencia pueden liberar (Honneth, 1997, p. 148).

[...] [L]as relaciones de las valoraciones sociales, en las sociedades modernas, están sometidas a una lucha permanente, en la que los diferentes grupos, con los medios simbólicos de la fuerza, intentan alzar a objetivos generales el valor de las capacidades ligadas a su modo de vida. Es verdad que no es solo la fuerza de disposición específica de los grupos sobre los medios simbólicos de violencia, sino también el clima difícilmente influenciables de atenciones públicas, lo que decide acerca del desenlace sólo transitoriamente estabilizado de tales luchas. Cuanto más fuertemente consiguen los movimientos sociales llamar la atención de la opinión pública sobre la significación desdeñada de las cualidades y capacidades colectivamente representada por ellos, tanto más pronto existe para ellos la oportunidad de elevar el valor social o la consideración de sus miembros en el seno de la sociedad (Honneth, pp. 155-156).

Pasajes como estos contradicen planteamientos como los de Mauro Basaure (2016), para quien es un error asociar la teoría del reconocimiento de Honneth con la cuestión cultural de la política del reconocimiento de la diferencia o de la identidad

colectiva multiculturalista¹⁰, pues esta teoría está fuertemente vinculada con el reconocimiento de la identidad individual. Ellos nos permiten ver en los planteamientos de Honneth cierta compatibilidad con los procesos de formación de la identidad la colectiva¹¹.

La forma como Honneth concibe los movimientos sociales y los *colectivos excluidos*, deja la “puerta abierta” para considerar que es válido construir una interpretación de la Ley 70 de 1993 en los términos de su teoría¹² del reconocimiento, en la medida en que esta es fruto de una larga historia de protesta activa y de resistencia protagonizada por los afrocolombianos ante problemas como la desigualdad social, la inferioridad jurídica y su consiguiente vergüenza social.

Cada una de las complejas relaciones por las cuales, según Honnet, los seres humanos alcanzan o niegan el reconocimiento: relaciones amorosas, relaciones

¹⁰ Para Basaure (2016) es Charles Taylor (2001 y no Honneth (1997) quien se mueve dentro del paradigma de la identidad cultural.

¹¹ Las discusiones de los años cincuenta y sesenta acerca de los derechos civiles de los afroamericanos en Estados Unidos se dio dentro de un modelo de reconocimiento individualizado, en “contraste”, la Ley 70 de 1993 descansa en un modelo de reconocimiento colectivo. Dos modelos que expresan el desarrollo complejo del pensamiento liberal, pues a mediados del siglo XX la interpelación de los afroamericanos a la sociedad y al Estado fue para que se asumiera de forma real el principio de igualdad general de derechos individuales a todos los miembros de la sociedad, ya a finales del siglo XX, dentro del pensamiento liberal y sus políticas (en países como Colombia y Canadá, entre otros) se da la tendencia de considerar que mecanismos como la ciudadanía, los derechos humanos han sido insuficientes para combatir las formas históricas de injusticia padecidas por ciertos sectores poblacionales, por lo cual, desde el paradigma multiculturalista se plantea la necesidad de otorgar unos derechos especiales de carácter colectivo a estos grupos. Si bien la teoría del reconocimiento de Axel Honneth parecería estar más próxima al modelo de reconocimiento individualizado, sin embargo, conceptos como *colectivos excluidos* (Honneth, 1997, p. 148) y *movimientos sociales* (Honneth, 1997, p. 156) –entre otros- al ser estudiados por Honneth en relación con la inferioridad jurídica, la lucha social, la consideración o valoración social y sus repercusiones psicológicas, dejan el camino abierto para una interpretación acorde con el objeto de esta investigación.

¹² En *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Honneth plantea que los seres humanos pueden adoptar una postura de reificación y reconocimiento frente a otras personas o grupos. Este planteamiento presente en un texto diferente a *La lucha por el reconocimiento*, constituye otro argumento que legitima la idea de ver en la propuesta de Honneth elementos que posibiliten una interpretación del reconocimiento de derechos colectivos.

jurídicas, relaciones de solidaridad; y su equivalente negativo, las diferentes formas de menosprecio: maltrato físico, la exclusión social, deshonra, atañen ineludiblemente a los afrocolombianos y tenerlas en cuenta contribuye a comprender su historia.

El estudio de estas complejas relaciones¹³ de reconocimiento y sus equivalentes negativos se ajusta al objetivo de nuestra investigación, pues permite comprender el proceso que ha llevado al surgimiento y posterior desarrollo de la Ley 70, como parte de un conflicto de largo aliento en el que los afrocolombianos en la medida en que luchan contra las formas de menosprecio,¹⁴ a su vez, se muestran como sujetos activos, propositivos con la construcción de la sociedad colombiana.

3. *Porque establece una relación entre cambio social y lucha por el reconocimiento.*

En Honneth existe una teoría del cambio social en la medida en que este es impulsado por las exigencias de grupos sociales, de individuos que están dispuestos a entrar en conflicto con el fin de crear formas amplias de reconocimiento recíproco.

4. *La solidez con la que aborda el tema del desprecio¹⁵ por la vía de la invisibilidad.*

Honneth entiende la invisibilidad como el negativo del reconocimiento, como un proceso activo en el que un ser humano se comporta respecto a otro como si este no estuviera. La ilustra con la experiencia de invisibilidad sufrida por los afrodescendientes y tomando como referente principal el libro de Ralph Ellison *El*

¹³ Esta investigación descansa sobre el estudio de las relaciones de reconocimiento jurídico y de valoración social, no se abordará de manera directa las relaciones de amor y amistad, sin embargo, de forma implícita se reconoce que hace parte de las condiciones para la autorrealización de los afrocolombianos.

¹⁴ En Honneth el menosprecio aparece como un tema que ni Hegel ni Mead desarrollaron, en síntesis, es definido como aquella experiencia que tiene el potencial de causar una lesión a la identidad de la persona en su totalidad, señalando la privación o desposesión de reconocimiento (Honneth, 1997, p. 160-161).

¹⁵ A lo largo de esta investigación, el término desprecio es tomado como sinónimo de menosprecio.

hombre invisible, que cuenta la experiencia de un personaje afroamericano que sufre de *invisibilización* por parte de la sociedad blanca. La profundidad con la que Honneth trata la experiencia de la invisibilidad sufrida por los afrodescendientes, es una de las razones que me llevó a preferir su teoría del reconocimiento. Esta aborda, como ninguna otra, los aspectos psicológicos y la importancia del conflicto (lucha) social como elementos constitutivos del reconocimiento, del cambio social¹⁶.

5. *El papel que asigna a los “grandes hombres”*. Para Honneth la Lucha por el reconocimiento arranca de ideas morales presentes en las innovaciones intelectuales creadas por “grandes hombres” para ensanchar el “otro generalizado”, es decir, a la comunidad organizada (Honneth, p. 106). Partiendo de la idea de este rol transformador, a lo largo de esta investigación se crea la noción de “yo crítico” con el objetivo de que ella permita comprender el desarrollo de la Ley 70 de 1993 como lo que es: una innovación intelectual surgida de las exigencias de un movimiento social que con sus líderes y lideresas ha sabido recoger el sentir de su comunidad y, mediante esta ley, proponer la ampliación de la sociedad en términos de reconocimiento. Pienso que el uso de esta noción es clave para confrontar cierta tendencia interpretativa dentro de las ciencias sociales colombianas que insinúan

¹⁶ Aunque Charles Taylor y Axel Honneth comparten la idea hegeliana concebir la conexión entre reconocimiento y construcción intersubjetiva de la identidad, la investigación de Taylor en *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, se va a caracterizar por describir en qué consiste y cómo surgió el discurso del reconocimiento y la identidad desde los inicios de la modernidad hasta lo que él denomina, la política contemporánea, tomando como caso especial las tensiones políticas de la sociedad canadiense de la segunda mitad del siglo XX; descripción en la que ocupa un papel importante aspectos como: la búsqueda de autenticidad, el carácter dialógico del ser humano, la política del universalismo (dignidad igual de todos los ciudadanos), la política de la diferencia (basada en la idea de sociedad de metas colectivas). Honneth en *La lucha por el reconocimiento*, procede de forma diferente. Su objetivo principal es mostrar cómo a las relaciones o estadios de reconocimiento le corresponden formas de menosprecio que hacen que los sujetos entren en una lucha para que se les reconozca su pertenencia a una comunidad, sus aportes y su derecho a diferenciarse de esta. En Honneth más que en Taylor, el componente psicológico y la valoración positiva del conflicto social como agente de cambio social, son elementos que ocupan un denotado espacio a lo largo de su obra.

que el despertar de la consciencia política y el sentimiento comunitario de la población afrocolombiana surge en los años 80 del siglo XX. Contrario a este planteamiento, a lo largo de esta investigación, se considera que esta consciencia política y sentimiento comunitario es posible encontrarlo antes de esta fecha.

6. *Su forma no reduccionista de comprender los conflictos sociales.* Para Honnet los conflictos sociales están motivados por razones que van más allá de la pura preservación de la identidad física y de la búsqueda egoísta de reconocimiento asociada a la vanagloria. Los conflictos sociales, según él, están inspirados por razones más nobles, esto es, por razones éticas: no ser ignorado, ser tenido en cuenta en todas las dimensiones que constituyen mi identidad profunda, razones que marcan lo que me diferencia de otros, es decir, aquello sobre lo que afianzo el sentimiento de mi valía, el sentido de mi dignidad (Honneth, 1997, p. 60).
7. *La asociación entre el concepto de “patología social” y el de universal racional.* Para Honnet las “patologías sociales” están asociadas al desarrollo deficiente de la sociedad capitalista contemporánea. Esta sociedad no permite autorrealizarse a una cantidad significativa de seres humanos, pues la forma como se lleva a cabo el ejercicio de la política y la economía, hacen que ellos mismos se perciban como “objetos” que habría que comprender a la luz de sus intereses individuales. De acuerdo con Honneth, para que se dé la autorrealización de estos seres humanos – seres humanos despreciados-, la sociedad debería regirse bajo un universal racional¹⁷ que pueda constituirse en una meta común. La propuesta de esta

¹⁷ Honneth plantea un concepto de razón “sujeto a la presión de incluir criterios ajenos y nuevos, no europeos”, presente en el pensamiento de la Teoría Crítica (Honneth, 2009, p. 41).

investigación es asumir con seriedad el principio de respeto a la diversidad como universal racional de una autorrealización cooperativa.

Capítulo I

Algunos elementos de la teoría del reconocimiento de Axel Honneth

En este capítulo se busca esclarecer los puntos sobre los que descansa la idea de reconocimiento en Axel Honneth, por lo tanto, se espera que el lector tengan una paciencia artesanal para comprender estas páginas, que a primera “vista” parecería no anuncian lo que está por venir, sin embargo, dada la complejidad de este planteamiento teórico, considero que es necesario abrir esta investigación con una discusión filosófica que abone el camino para construir junto con la historia, la antropología y la sociología, una narrativa que nos permita dar posibles respuestas al interrogante medular de esta investigación.

Ponderación¹⁸ de lo comunitario¹⁹

El reconocimiento en Honneth puede ser interpretado como aquella valoración positiva y pública (es decir, evidente, social) que un sujeto -colectivo o singular- tiene de sí mismo o de los demás, como resultado de un proceso de configuración de lo comunitario y -simultáneamente- de desgajamiento de la identidad individual, proceso que se da en etapas de conflicto y reconciliación, respondiendo al deseo humano de fundirse, y su vez, diferenciarse del otro. Una forma de conducta, una postura de aprobación de las cualidades específicas del otro. Esta interpretación descansa sobre los siguientes puntos: ponderación de lo comunitario, formación de la identidad, valoración positiva del conflicto social y el surgimiento de las patologías sociales

Honneth en su idea de reconocimiento concibe al ser humano en su estructura fundamental, como un ser comunitario que necesita de la interacción con los otros para lograr el verdadero desarrollo de su ser, para alcanzar una vida buena y justa. Esta ponderación de lo comunitario es llevada a cabo a partir de tres referentes: “la teoría política de la antigüedad, vigente hasta la Edad Media” (Honneth, 1997, p. 15); la filosofía

¹⁸ Por ponderación se entiende el acto de aprobación, en donde lo aprobado es considerado como lo primero en un proceso de desarrollo.

¹⁹ Lo comunitario es entendido por Honneth (1997) en términos políticos y en términos orgánico, es decir, se reconoce que el vínculo que une a un grupo humano se puede dar o por consenso alrededor de unas normas o/por unión en torno a unas prácticas culturales. En el ejercicio de comprensión de los diferentes referentes teóricos que Honneth utiliza para hablar de relaciones de reconocimiento, veremos cómo en un momento habla de *comunidad y unidad simbiótica* para referirse a la relación comunitaria que se da entre la madre y su hijo el recién nacido (Honneth, 1997, p. 122), en este caso, el vínculo se crea a partir de la satisfacción de unas necesidades básicas que surge en el proceso de desarrollo de la infancia del ser humano. En el apartado *Patrones de reconocimiento intersubjetivo*, Honneth habla de forma explícita de comunidad política: “Lo mismo que los derechos políticos de participación, así también surgieron los derechos sociales al bienestar conforme una ampliación, forzada desde abajo, de la satisfacción que se liga con la idea de “plenitud” de pertenencia como socio dentro de la comunidad política” (Honneth, 1997, p. 143), el vínculo en este caso es producto de acciones políticas relacionada con la búsqueda de unos derechos ciudadanos que al calor de la lucha llevan a la ampliación de la sociedad.

política del joven Hegel desarrollada en sus escritos de Jena; y la investigación empírica de la sociopsicología realizada por George Herbert Mead.

En cuanto al primer referente, Honneth destaca cómo desde la política clásica de Aristóteles hasta el derecho natural del cristianismo en la Edad Media, se tuvo presente la idea de *Zoon politikon*, es decir, comprender al ser humano como un animal político, un animal que para la realización de su naturaleza interna, para alcanzar sus objetivos y estructurar una imagen de sí, necesita de los otros, necesita de la vida en comunidad. Sin embargo, fue con la filosofía social moderna encarnada en filósofos como Maquiavelo y Hobbes, que se inició un proceso de desprendimiento “radical” de la tradición filosófica de la antigüedad. Maquiavelo difundió la idea de comprender al ser humano como un ser egoísta por naturaleza, centrado en sus intereses individuales y amante de la estrategia cuando se trata de buscar y preservar el poder. En cuanto a Hobbes, su aporte al proceso de desprendimiento “radical” de la tradición filosófica de la antigüedad, se centró en comprender al ser humano desde una reflexión especulativa –estado de naturaleza o de ininterrumpida guerra- como un ser que en la situación originaria de la socialización humana es un sujeto portador de un cálculo racional instrumental que por la necesidad de la autoconservación individual es empujado a la vida en comunidad y a dar forma al Estado. A estos dos referentes filosóficos, se le suma las condiciones de desarrollo de las sociedades modernas: un comercio orientado al beneficio individual y el crecimiento de las ciudades, condiciones fácticas que influyeron en la erosión de la filosofía de la antigüedad y la irrupción de la filosofía moderna con su concepción individualista del ser humano.

En cuanto al joven Hegel, Honneth destaca algunos de los elementos específicos de su visión de comunidad consignados en *Sistema de la eticidad* y en la *Filosofía real*.

Primero, en analogía con un organismo vivo, Hegel comprende la comunidad como una *unidad viva*, un cuerpo cuya vida y unión, es el resultado de una idea colectiva, una causa aglutinadora que hace que los sujetos se entreguen, y en esta entrega, perciban su singularidad, sean conscientes que protegiendo la comunidad protegen su individualidad, de ahí el sentido de las palabras de Honneth: “la vida pública no habría tenido vigencia como resultado de las delimitaciones recíprocas de los espacios de libertad privada, sino en tanto que cumplimiento de libertad de todos los singulares” (Honneth, 1997, p. 23).

Segundo, la idea de que los seres humanos pueden gozar de una *libertad amplia* como resultado de la vida en comunidad, vida cuya unión se estructura a partir de “las actitudes intersubjetivas realmente practicadas” (Honneth, 1997, p. 23), es decir, a partir de las costumbres. Sin embargo, y como tercer elemento específico, la idea de comunidad concebida por Hegel, a diferencia de la idea de Platón y Aristóteles, tiene en cuenta las actividades e intereses de los individuos singulares mediatizados por el mercado (Honneth, 1997, p. 24). Esta dimensión en la medida en que estriba en un sistema de propiedad y de derecho, se constituye en un factor clave para el crecimiento de la formación colectiva y de incremento de la libertad individual según Hegel.

Para llegar a la comunidad ideal, Hegel considera, según Honneth, que la filosofía moral de la modernidad no puede ser un espacio idóneo porque sigue lastrada en premisas atomística (Honneth, 1997, p. 23). Un ejemplo de esta filosofía es la doctrina moral de Kant, la cual parte de considerar que “las acciones morales pueden ser pensadas como resultado de operaciones racionales, purgadas ya de toda inclinación o necesidad empírica de la naturaleza humana” (Honneth, 1997, pp. 21-22), acciones cuya universalidad es

producto de una reflexión racional individual en la que lo comunitario pasa a entenderse como sumatoria de individualidades racionales.

Como parte del nuevo sistema de conceptos fundamentales para alcanzar la comunidad ideal, Honneth señala el concepto de *lazos éticos*. Concepto con el que el joven Hegel cree debe arrancar toda teoría filosófica de la sociedad, asumiendo la idea aristotélica de que en la naturaleza de los seres humanos están depositados unos rasgos comunitarios a desarrollar. Otro de los conceptos claves es *proceso teleológico*, con este Hegel, según Honneth, busca explicar el fenómeno de constitución y ampliación de la comunidad, comprendiéndolo como un desarrollo que se da paso a paso, porque va de lo simple a lo complejo. En ese orden de ideas, los lazos comunitarios aparecen encarnados en diferentes estadios de desarrollo: las relaciones amorosas, el derecho y la solidaridad. En las relaciones amorosas la base de lo comunitario se da a partir de la “dependencia del singular en cuanto a los dones y bienes necesarios para la vida” (Honneth, 1997, p. 30). Debido a que los lazos comunitarios se sustentan en lo afectivo, Hegel considera que las relaciones amorosas son una muestra de “eticidad natural”, una “fuerza social de integración” (Honneth, 1997, p. 53), “experiencia primaria de conexión” (Honneth, 1997, p. 54), presupuesto necesario para la participación en la vida pública de una comunidad.

En un estadio de desarrollo más avanzado, se encuentra el derecho. El derecho permite estructurar una comunidad a partir de las “exigencias jurídicas generales y fundadas en contrato” (Honneth, 1997: 30). Aunque en este estadio la integración de los sujetos es mucho más amplia que la anterior, pues apunta a la generalidad²⁰, de todas

²⁰ Para Felipe Hernán Tello Navarro (2011), el apuntar a la generalidad, el buscar parámetros de carácter universal posiciona la esfera del derecho como la más importante dentro de la teoría de Honneth. Este

formas Hegel lo considera como una expresión de la “eticidad natural”, dado a que lo jurídico se sustenta en la norma, en el derecho, lo cual genera una unión desde la obligatoriedad.

Por último, se encuentra la eticidad absoluta (o intuición recíproca) como estadio de desarrollo de los lazos comunitarios - al que Honneth identifica con la categoría de solidaridad-. Estadio de mayor complejidad en el que la unión, la comunicación de todos los ciudadanos se da a partir de lo afectivo y lo cognitivo, es decir, a partir de una síntesis entre las relaciones jurídicas con su afán por el tratamiento igualitario, y la conexión emocional presente en la relación amorosa, con lo cual la unión entre los sujetos es más propensa a generarse desde el convencimiento genuino que desde la obligatoriedad, sin que ello implique un desdén por lo jurídico.

Otro de los referentes de los que se vale Honneth en su ponderación de lo comunitario, es la investigación empírica realizada por George Herbert Mead, quien desde el campo de la psicosociología evolutiva, realiza una serie de estudios que amplía muchas de las ideas del joven Hegel alrededor del reconocimiento. Ampliación que Honneth considera necesaria debido a que el pensamiento del joven Hegel en cuanto a la existencia de diferentes formas de reconocimiento, y por ende, de la idea de comunidad, está enraizado en premisas metafísicas.

Desde las investigaciones empíricas realizadas por Mead, lo comunitario es el punto de partida de la socialización que empuja a los sujetos a ser conscientes de su propia subjetividad (Honneth, 1997, p. 92). La configuración de lo comunitario, según Mead, tiene

argumento permite resaltar la relevancia de la Ley 70 como mecanismo jurídico que tiene el potencial de educar a los colombianos en el respeto universal a la diversidad.

una base empírica inicial, *los gestos sonoros*, que actúan como un mecanismo que le permite a los seres humanos experimentar en sí mismos el comportamiento de los demás (Honneth, 1997, p. 93). Lo cual significa que mediante este mecanismo natural los seres humanos se sitúan como sujetos vinculantes, con la capacidad de crear comunidad, de comunicarse con el otro, pero a la vez, con la capacidad de percibir sus propios gestos sonoros, y a partir de ahí, lograr una imagen de sí mismos, una conciencia de su identidad particular. En un intento por elaborar una justificación de mayor alcance a lo propuesto por Hegel y Mead en cuanto a los lazos comunitarios que se crean desde la relación amorosa de padres e hijos, Honneth -apoyado en las investigaciones psicológicas de Donald Winnicott- habla de *comunidad y unidad simbiótica* para describir la primera fase de relación entre la madre y el niño (Honneth, 1997, p. 122); el uso de este término –simbiótica- hace que estos primeros lazos comunitarios puedan interpretarse como una necesidad natural, o, para decirlo en palabras de Honneth:

Los cuidados con que la madre mantiene vivo al niño no se añaden como algo secundario al comportamiento infantil, sino que se funden con él de tal manera que es plausible aceptar para el comienzo de toda vida humana una fase de subjetividad indiferenciada, de simbiosis. Con ello, para Winnicott, se alude a lo que la teoría freudiana se denomina con el concepto de “narcisismo primario”; el lactante no solo debe representarse alucinatoriamente todo el comportamiento cuidadoso de la madre como un desbordamiento de la propia omnipotencia, sino que la madre, a su vez, debe percibir todas las reacciones de su hijo como parte de una única esfera de acción.

[...] Por consiguiente, para la denominación de la primera fase de esa relación de comunidad simbiótica, que se implanta inmediatamente después del nacimiento, Winnicott aduce con predilección la categoría de dependencia absoluta. Debe indicar que los dos sujetos de interacción aquí están completamente destinados uno al otro en la satisfacción de sus necesidades, sin encontrarse en condiciones de enfrentarse al otro en una relación de frontera (Honneth, 1997, p. 121- 122).

Una unidad relacional u originaria recíprocamente vivida que no se añade como algo secundario al comportamiento infantil sino que al implantarse inmediatamente después del nacimiento del niño hace parte de una necesidad humana vital para que el desarrollo del ser humano continúe.

Otro de los mecanismos constitutivos de lo comunitario son las relaciones jurídicas; para Mead, estas regulan la conexión de comportamiento de los sujetos (Honneth, 1997, p. 99), permitiendo que se sientan ligados unos a otros en la medida en que comparten los mismos derechos y deberes como miembros que pertenecen a una comunidad. Por una parte, en la división funcional del trabajo Mead va a encontrar otro mecanismo de constitución y ampliación de la comunidad, en tanto que a través de las tareas realizadas en la división del trabajo los sujetos aprenden a sentirse recíprocos al contribuir a la reproducción de esta entidad –la comunidad- y en la búsqueda de sus objetivos éticos.

El análisis comparado de la eticidad absoluta de Hegel y el modelo de la división funcional del trabajo de Mead, le proporcionan a Honneth elementos teóricos para concebir

la solidaridad como una esfera de reconocimiento más elaborada de lo que el joven Hegel la concibió, es por ello que expresa:

A tal concepto de eticidad en principio le falta toda indicación acerca del por qué los individuos deben sentirse unos para con otros recíprocos afectos de respeto solidario; sin el añadido de una orientación a objetivos y valores comunes, como Mead ha intentado de manera objetivista en su división funcional del trabajo, el concepto de solidaridad carece del fundamento de una conexión de experiencias motivadoras (Honneth, 1997, p. 113).

Para Honneth, las experiencias motivadores que le dan sustento a la solidaridad como forma de reconocimiento van a estar en el compartir ciertas amenazas y en la representación de una vida feliz, o si se quiere, de una vida buena en el espacio de la comunidad; bases fundamentales para crear reacciones en torno a objetivos compartidos.

La ponderación de lo comunitario dentro de lo que Honneth comprende como reconocimiento, pasa por ser la experiencia primigenia de la vida humana, que en su devenir va empujando a los sujetos no solo a vivir en pos de unas finalidades comunes (normas, objetivos), sino también, a buscar distinguirse de lo comunitario en la medida en que el sujeto aporta de manera singular a la constitución y desarrollo de una vida en reciprocidad. Todo un aporte singular de gran valor para comprender el proceso de constitución de la identidad.

Formación de la Identidad y valoración positiva del conflicto social

El punto de partida de la teoría del reconocimiento en Honneth es lo comunitario, la idea de reconocimiento parte de una ponderación de lo comunitario como punto inicial de configuración de la vida social y referente primario desde donde debe partir la reflexión de la filosofía social de la actualidad, concibiendo al ser humano en su estructura fundamental como un ser comunitario. En esta idea de reconocimiento hay muchos elementos que permiten decir que nos enfrentamos a una revalorización de la filosofía moral de la antigüedad y del pensamiento del joven Hegel:

en un pasaje que se ha hecho célebre se dice con Aristóteles que “el pueblo [...] es –según la naturaleza- más que el singular, porque si el singular aislado no es nada autónomo, debe, como las partes, ser en unidad con el todo”. En el contexto en que se encuentra esta frase, Hegel quiere decir solamente que toda teoría filosófica de la sociedad, en lugar de arrancar de las operaciones de sujetos aislados, debe hacerlo de lazos éticos, en cuyos cauces y siempre en común se mueven los sujetos (Honneth, 1997, 24-25).

No obstante, para la autorrealización del ser humano, no es suficiente la consolidación de lo comunitario, del desarrollo de unos lazos éticos en la forma de eticidad natural o absoluta; se requiere de algo más. A continuación se expondrán los elementos que desde la perspectiva de Honneth son necesarios para que se dé la autorrealización humana por la vía del reconocimiento.

El devenir de la eticidad, o lazos comunitarios como se podría interpretar este término, va a estar dinamizado por *la existencia de la diferencia*. Para Honneth, en la vida

social se da un proceso simultáneo de crecimiento de las formaciones colectivas y de la libertad individual, de tal manera que tras cada una de las relaciones constitutivas de lo comunitario se da el reconocimiento intersubjetivo de la particularidad. Para mostrar este segundo aspecto constitutivo del fenómeno del reconocimiento, Honneth expone cómo en el joven Hegel las relaciones constitutivas de lo comunitario: relaciones amorosas, jurídicas y de solidaridad, van a estar mediadas por *la existencia de la diferencia*²¹. Existencia que resulta de un movimiento de reconocimiento que lleva a los sujetos a un proceso de etapas de reconciliación en donde cada uno busca conocer parte de su irremplazable identidad como personas individualizadas y autónomas en un modo cada vez más elevado.

En el caso de las relaciones “amorosas”, luego de estas crear unos lazos comunitarios a partir de lo afectivo, los sujetos simultáneamente empiezan a experimentar un proceso de *superación de la unificación* (Honneth, 1997, p. 30). Este proceso que implica el acrecentamiento de la individualidad, Honneth lo analiza tomando varios ejemplos, uno de ellos son la intuiciones filosóficas del joven Hegel en el plano de la relación de padres e hijos, en donde la tarea de los padres pasa por enseñar a los hijos a ser autónomos, independientes frente a la familia, un nivel básico pero importante dentro de la formación de la identidad. De esta forma el amor se constituye en la condición emocional del desarrollo del yo, siendo un sentimiento que hace que en un sujeto se origine el grado de confianza que le faculta para una legítima participación en la formación política (Honneth, 1997, p. 54). En una relación amorosa los sujetos además de cooperar, al saberse

²¹ La existencia de la diferencia o formación de la individualidad además de darse por las relaciones interpersonales ya señaladas, también se configura a partir de la representación lingüística y el trabajo. Esta idea Honneth la toma de dos textos de Hegel, la *Filosofía real* y la *Fenomenología del espíritu*.

en el otro aprenden a identificar la manera individual de amar, las personas involucradas terminan siendo conscientes de su entrega particular en la relación.

Otro ejemplo son los resultados de las investigaciones psicológicas realizada por Winnicott. Con base en estas investigaciones Honneth muestra cómo para el psicoanalista inglés, el proceso de individuación dentro de las relaciones amorosas de madre e hijo inicia en el momento en que ambos ganan para sí un espacio de autonomía luego de haber estado en una relación simbiótica de dependencia absoluta. En el caso de la madre este espacio de autonomía se va ganando en la medida en que ella retorna progresivamente a sus actividades cotidianas y debe dejar al niño “solo” cada vez más por periodos de tiempo prolongados. En cuanto al niño, el espacio de autonomía se va configurando en la medida que se van cumpliendo las etapas de su normal desarrollo intelectual. Este desarrollo le permite:

Aportar la capacidad de una diferenciación cognitiva entre sí y el entorno. Por término medio, a la edad de seis meses empieza a entender las señales acústicas u ópticas como indicaciones de futuras satisfacciones de sus necesidades, de manera que puede llevar las breves ausencias de la madre. Con ello, su persona, por vez primera, es vivida como algo en el mundo que no está sometido al control de su propia omnipotencia, de manera que esto simultáneamente significa para el niño una preservación germinal de su dependencia; sale de la fase de la “dependencia absoluta”, [...] En este nuevo estadio de interacción, que Winnicott denomina de “dependencia relativa”, se dan los pasos decisivos en el desarrollo de la capacidad infantil de conexión (Honneth, 1997, p. 123-124).

Este desarrollo de individuación es a su vez, un proceso de desilusión, de frustración que el niño vive ante la pérdida del control omnipotente. Dos son los mecanismos psíquicos que utiliza el niño para hacer frente a esta desilusión: las explosiones de agresividad infantil y los fenómenos u objetos de transición. En cuanto al primer mecanismo, este no es una vulgar protesta del niño hacia la madre, por el contrario, gracias a estas explosiones de agresividad y a la resistencia de la madre, el niño empieza a reconocerla a ella como un ente con derechos propios y, comienza el largo camino de aprender a vivir sin fantasías de omnipotencia narcisista. En cuanto al segundo mecanismo, Honneth siguiendo a Winnicott, considera que el niño en sustitución de la madre “perdida” empieza a tener una relación afectiva con los objetos de su entorno, “parte de un juguete, la punta de un cojín o su propio pulgar” (Honneth, 1997, p. 126), a los cuales trata como una posesión exclusiva, descargando en ellos su anhelo de omnipotencia, exponiéndolos –en ocasiones por la vía lúdica- a ataques coléricos y a intentos de destrucción; no obstante, este mecanismo le permite al niño ir desarrollando la capacidad elemental de estar solo –confianza en sí- y sus primeros rasgos de creatividad, con lo cual empieza a descubrir su propia vida personal. Descubrimiento que se da gracias a los otros, al hecho de estar seguro del amor de su madre.

En lo que concierne a las relaciones jurídicas, la creación de los lazos comunitarios con base en obligaciones legales, desde la perspectiva de la filosofía social de la modernidad, simultáneamente, generan un incremento de la libertad individual bajo la figura de *persona de derecho*, de ahí el sentido de las palabras de Honneth:

En adelante, los sujetos se reconocen recíprocamente portadores de pretensiones legítimas, y se constituyen así en propietarios; en el cambio se

refieren unos a otros como “personas” a las que corresponde el derecho formal de poder responder “sí” o “no” a las transacciones que se les ofrezcan. Lo que aquí en cada individuo encuentra reconocimiento, en la forma de título de derecho, es la libertad determinada negativa (Honneth, 1997, p. 30).

La idea de *persona de derecho* que Honneth toma de Hegel, indica que el sujeto no está subsumido en su totalidad en la comunidad, tiene unos derechos básicos que le permiten ser consciente de su igualdad y autonomía en tanto individuo. Lo mismo sucede con los lazos comunitarios que se crean mediante la solidaridad; como se indicó, el compartir ciertas amenazas y la representación de una vida buena, no solo genera comunidad, sino también, una valoración social que le permite a los sujetos, por un lado, considerar positivamente sus cualidades y facultades concretas, en la medida en que contribuyen a alcanzar los objetivos sociales; por otro lado, le permite a los sujetos experimentar la seguridad sentida de poder realizar operaciones reconocidas como valiosas. Seguridad que a menudo ha sido denominada bajo los conceptos de autoconfianza, autoestima o autorrespeto²².

En cuanto a la investigación realizada por Mead desde la psicología social orientada empíricamente, sus escritos coinciden con los del joven Hegel en “la idea de una génesis social de la identidad del yo” (Honneth, 1997, p. 90), el mecanismo por el cual se va forjando el yo, es el mismo por el que se da la configuración de lo comunitario, el gesto sonoro. Este mecanismo hace que el singular sea consciente de su particularidad, cuando al

²² Si bien Honneth enmarca la valoración social presente en la esfera de la solidaridad en los sujetos individualizados, es decir, en las capacidades y cualidades de los individuos, considero que la gramática de esta relación también sirve para comprender el devenir de los afrocolombianos en términos de su contribución a los objetivos de la nación y del análisis a su autoestima como consecuencia de la invisibilización y del racismo históricamente padecido.

percibir sus propios gestos sonoros reacciona como el otro, esto le permite colocarse en una perspectiva excéntrica, a partir de la cual logra una imagen de sí, y con ello llegar a la conciencia de su identidad (Honneth, 1997, p. 94). Para Mead, hay una primacía de la percepción de los otros en el desarrollo de la conciencia. El otro, en tanto compañero de interacción, es fundamental para conocer el valor, el sentido que se le atribuye al propio comportamiento, esto queda evidenciado en la relación de padres e hijos: “un niño puede juzgar bueno o malo su comportamiento solo cuando reacciona a sus propias acciones con las palabras recordadas de sus padres” (Honneth, 1997, p. 96).

A la imagen que el sujeto forja desde la perspectiva de una segunda persona, o compañero de interacción, Mead la denomina bajo la categoría de “mi”, sin embargo, el desarrollo de la personalidad necesita de dos elementos más, el “otro” generalizado y el “yo”. Bajo la categoría de “otro” generalizado, Mead explica las relaciones del día a día como proceso por el cual los sujetos aprenden a sintetizar y a generalizar las expectativas normativas, lo cual le señala lo que el sujeto legítimamente puede esperar y las obligaciones que tiene que cumplir ante sus compañeros de interacción. Obligaciones y derechos que permiten a un sujeto concebirse como “miembro plenamente aceptado de su ente comunitario; por ello se les atribuye un papel significativo en el proceso de la formación del yo práctico” (Honneth, 1997, p. 99). En este sentido, según Mead, las relaciones jurídicas le entregan al sujeto una postura positiva frente a sí mismo, denominada autorrespeto, cualidad que comparte con la mayoría de los miembros de toda la comunidad.

No obstante, los sujetos además de desear ser reconocidos como miembros de su comunidad, necesitan de una forma de reconocimiento recíproco en tanto que sujetos

histórica y vitalmente individualizados, esta forma de reconocimiento Mead la encuentra en la división funcional del trabajo. Para Mead, el sujeto adquiere este reconocimiento en la medida en que “cumple debidamente las funciones que se le han confiado en el espacio social de la división del trabajo” (Honneth, 1997, p. 110). El debido cumplimiento, que es una contribución positiva a la reproducción de la entidad comunitaria, le permite al sujeto singular ser consciente de su específica individualidad. En fin, la división funcional del trabajo, opera como un sistema transparente, neutro, que permite la confirmación de las cualidades específicas de los sujetos por encima de sus semejantes morales.

Lo anterior permite comprender que para Honneth la autorrealización del ser humano, además de requerir de la consolidación de lo comunitario, requiere de la confirmación de las cualidades específicas de los sujetos. El problema de esta última instancia de reconocimiento, es que “no puede considerarse como un sistema valorativamente neutro que engloba las reglas implícitas según las cuales el singular puede calcular objetivamente su contribución particular a la comunidad” (Honneth, 1997, p. 111). La razón de esta falta de neutralidad se debe al hecho de que las tareas de la división del trabajo descansan en unos valores y en unos objetivos éticos que constituyen el modo de vida de la sociedad, lo cual indica que el sujeto no puede fácilmente concebir su independencia frente a la comunidad, en ese sentido se puede interpretar la crítica que Honneth hace a Mead:

La idea de dejar al singular que llegue al reconocimiento de sus capacidades en la experiencia social del trabajo útil tiene que naufragar, ya que el movimiento de las funciones divididas de manera regulada depende a su vez de los objetivos entrecruzados de una comunidad (Honneth, 1997, p. 112).

Ahora bien, en cuanto a la valoración positiva del conflicto social, Honneth apelando a los referentes ya señalados, ve algunas expresiones de conflicto social no solo como mecanismo para la formación de la identidad individual, sino también, para el cambio social. A continuación, se analizará la manera como Honneth construye esta interpretación.

La percepción positiva de algunas expresiones de conflicto social, Honneth la toma, en primera instancia, de la reinterpretación que el joven Hegel hace del “modelo de lucha de todos contra todos con que Hobbes, en conexión con Maquiavelo, inaugura la historia de la filosofía social moderna” (Honneth, 1997, p. 28). Ciertos conflictos sociales pueden constituirse en el medio a través del cual los sujetos superan los lazos comunitarios con miras a encontrar el reconocimiento de su identidad o individualidad humana. Este mecanismo se repite en el proceso que va de las relaciones de eticidad natural hacia formas de eticidad de mayor complejidad; lo cual permite decir que el conflicto además de dar lugar al acrecentamiento de la individualidad, genera un desplazamiento de las formas de eticidad hacia relaciones éticas cuyos lazos vinculantes van más allá de la afectivo y lo obligatorio, es decir, adquieren un talante universal.

Dicho esto, en las relaciones amorosas (de padres e hijos) el conflicto a destacar es aquel que emerge en el momento en que los hijos van ganando autonomía y, por ende, van suprimiendo la unificación del sentimiento que los hace dependientes de la familia. Para profundizar en este argumento, Honneth se apropia de la interpretación que Jessica Benjamin hace del proceso de individuación de la relación amorosa de madre e hijo descrito por Winnicott; para la psicoanalista, este proceso es un modelo explicativo de la lucha por el reconocimiento descrita por Hegel:

Pues solo en el intento de destrucción de la madre el niño vive que está destinado a la atención amorosa de una persona que existe con pretensiones propias, independiente de él. Pero para la madre esto significa, por el contrario que ella solo puede aprender a aceptar la independencia del niño si sobrelleva sus ataques destructivos en el espacio de un ámbito de acciones siempre crecientes; la situación agresiva exige de ella que comprenda las fantasías destructoras del niño, como algo que va contra sus propios intereses y que por ello sólo puede corresponderle como una persona ya autónoma. Por el camino así descrito se ha logrado un primer paso en la recíproca delimitación de fronteras, de modo que la madre y el niño pueden saberse dependientes del amor del otro, sin necesidad de fundirse simbióticamente (Honneth, 1997, p. 125-126).

Estos ataques coléricos e intentos de destrucción dirigidos a la madre o a los objetos de transición colocan en evidencia que en el ser humano si bien hay un deseo de unión, este va de la mano que el deseo de delimitación, de búsqueda de autonomía que necesariamente se lleva a cabo con una dosis de experiencia conflictiva.

En el caso de las relaciones jurídicas, bajo la noción hegeliana de delito Honneth considera los motivos del conflicto. El conflicto originado por el delito, es comprendido como una acción destructiva cuyo motivo interno es la experiencia de no sentirse reconocido “de manera satisfactoria en los estadios establecidos de reconocimiento recíproco” (Honneth, 1997, p. 33). La coacción jurídica si bien tiene el poder de crear relaciones de reconocimiento recíproco, fortalecimiento del sentimiento racional de comunidad, también puede provocar en el sujeto un sentimiento de menosprecio y generar un conflicto de índole ético en la medida que las normas pueden entenderse como una

abstracción respecto de las condiciones concretas del singular²³, “la cualidad lesiva de la coacción jurídica se mide por el falso formalismo de una aplicación de normas, que se cree pueden no considerar las circunstancias específicas de una situación concreta” (Honneth, 1997, p. 72).

La falta de sensibilidad de la norma, su nivel de abstracción frente a las circunstancias específicas, las metas, los propósitos u objetivos de los individuos, se constituye en una provocación ética del delito, generando conflicto, que tiende a diluirse con la ampliación de la norma en cuanto a la igualdad de oportunidades materiales; en este sentido, Honneth siguiendo a Hegel, ve en algunos conflictos la posibilidad del surgimiento de ciertas innovaciones jurídicas que permitan un nivel favorable de reconocimiento recíproco, que, como ya se señaló, no es suficiente para los seres humanos, porque “el derecho representa una relación de reconocimiento, por la que cualquier persona experimenta el mismo respeto en tanto que portador de las mismas pretensiones” (Honneth, 1997, p. 74). De este modo, Honneth presenta la idea de que ciertos conflictos sociales son un medio con el poder de hacer que en la sociedad los sujetos desarrollen, creen innovaciones jurídicas no convencionales caracterizadas por la sensibilidad, la simpatía social encaminada a respetar la historia vital del singular²⁴.

²³ Esta limitación del derecho, Honneth va considerar -siguiendo a Hegel- que puede subsanarse en la medida en que el sistema jurídico público exprese las costumbres de hecho (Honneth, 1997, p. 23). Esta es una de las características que tiene la Ley 70 de 1993, recoger las costumbres de los afrocolombianos; lo cual le da la sensibilidad acorde con el reconocimiento del otro.

²⁴ Este argumento es fundamental para comprender la Ley 70 de 1993, pues al descansar sobre el reconocimiento de derechos especiales hacia los afrocolombianos, su carácter de innovación intelectual jurídica no convencional cobra valor, si tenemos presente que las leyes convencionales se estructuran sobre la base de promover un respeto de carácter universal, de aquello que comparten todos los miembros de una sociedad, sin otorgar derechos especiales.

Ahora bien, en segunda instancia, Honneth amplía y enriquece su interpretación del conflicto apoyándose en algunos elementos concebidos en la investigación empírica realizada por Mead, que lo llevan a decir:

Los claros escritos de Mead, en formas de notas para conferencias, muestran amplias coincidencias con la obra juvenil de Hegel en el punto que nos interesa; también esa psicología social intenta hacer de la lucha por el reconocimiento el punto de referencia de una construcción teórica con la que debe explicarse el desarrollo moral de la sociedad (Honneth, 1997, p. 90).

En este punto Honneth va mostrando cómo la estructura de algunos conflictos morales es el resultado de aquella instancia responsable de dar respuestas espontáneas a los problemas de acción. Siguiendo a Mead, Honneth denomina esta instancia bajo el nombre de “yo”. Una instancia de formaciones reactivas del singular “frente a las posiciones de la comunidad, tal como estas aparecen en su experiencia. Su reacción frente a esas posiciones organizadas por su parte las modifica” (Honneth, 1997, p. 102). De esta forma el “yo” se constituye en parte fundamental de la estructura del conflicto, en la medida en que sus *impulsos de exigencias* plantean una tensión ética entre el sujeto y su entorno social.

En términos concretos, uno de estos *impulsos de exigencias* del “yo” se relaciona con la autonomía entendida en términos de libertad respecto de las leyes. Este impulso surge cuando los sujetos ven obstaculizada su realización por las rígidas normas de su entorno. Ante este obstáculo, el “yo” construye una solución, una operación de idealización, es decir, una sociedad futura, “contrafáctica de un reconocimiento ampliado de derechos” (Honneth, 1997, p. 104), pasando de una sociedad estrecha y limitada a una más ancha en términos tanto de libertad individual como de extender los derechos a un

círculo más amplio de personas. Esta anticipación de una comunidad ideal que proporcione mejores espacios, es la clave para comprender la idea de desarrollo social. Un desarrollo producto de las exigencias del “yo” frente a la estrechez de la comunidad. Un yo susceptible de estar encarnado en el proceder de grandes figuras.

Además del impulso de autonomía, está el impulso de autorrealización individual mediante el cual los sujetos buscan ser reconocidos en su diferencia respecto de las demás personas, es decir, alcanzar el desarrollo de sus capacidades y cualidades como “elemento” constitutivo de su identidad específica e insustituible. Este reconocimiento es el que le permite al sujeto experimentar el autorrespeto o respetarse a sí mismo. En este punto Honneth establece un diálogo crítico con Mead, pues, mientras el psicólogo plantea que la división funcional del trabajo social se convierte en la instancia que le permite al sujeto obtener la confirmación intersubjetiva de su contribución específica a la sociedad, Honneth considera que esta instancia no es neutra porque la valoración de la función del trabajo es dependiente de los objetivos éticos de la comunidad, la instancia de confirmación está en la representación que tenemos en común sobre una vida feliz en el espacio de la comunidad.

Hasta este punto es claro que la estructura de algunos conflictos morales es resultado de los *impulsos de exigencias* del “yo”. No obstante, Honneth luego de analizar las tres formas de menosprecio: maltrato físico, exclusión de derechos y desvalorización de modos de vidas individuales o colectivos; pasa a considerar, inspirado en la psicología pragmática de John Dewey, que estas experiencias de menosprecio social son un factor que se constituyen en otro de los elementos que motivan al sujeto a entrar en una lucha por el reconocimiento, en la medida en que se generan las *reacciones de sentimiento* –vergüenza o

indignación moral- que tienen el potencial en devenir en acciones de resistencia política (Honneth, 1997, p. 165).

“Patología social”

En *La lucha por el reconocimiento*, el concepto de patología aparece vinculado a la explicación desarrollada por Honneth alrededor del amor como forma primaria de reconocimiento. En el esfuerzo por aclarar que el amor como forma de reconocimiento abarca “las relaciones eróticas entre dos, las relaciones de amistad o relaciones de padres e hijos” (Honneth, 1997, p. 118), todas con el común denominador de estibar en fuertes lazos afectivos; Honneth se concentra en una serie de investigaciones psicológicas²⁵ que le permiten sostener, que en el desarrollo temprano del niño surgen patologías –relacionales-, es decir, trastornos psíquicos como consecuencia de los obstáculos que el niño tiene en el proceso de aprender a concebirse como sujeto autónomo a través de su relación emocional con los otros:

Estas conclusiones pierden algo de su carácter especulativo si se insertan las reflexiones sicoanalíticas, en las que Jessica Benjamin ha investigado deformaciones patológicas de la relación amorosa. [...] pero además, ante todo, le permite comprender la dinámica de esos trastornos de la relación amorosa que, clínicamente, se clasifican con los conceptos de “masoquismo” y de “sadismo” (Honneth, 1997, p. 130).

²⁵ En especial, las llevada a cabo por Jessica Benjamin.

Estas deformaciones patológicas en las relaciones amorosas, “masoquismo” y “sadismo”, surgen del hecho de que uno de los participantes de la relación no puede desprenderse de la dependencia simbólica, todo una unilateralización que hace que Honneth al considerar la relación amorosa en términos ideales, la represente como una simbiosis rota por el reconocimiento.

Un desarrollo más profundo de este concepto lo encontramos en *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*. En este texto se habla de “patología social” como procesos evolutivos de la sociedad desatinado; un trastorno, un perjuicio a las posibilidades de llevar una vida lograda. La causa de este trastorno está en el déficit de la racionalidad que orienta a la organización de la sociedad capitalista, caracterizada por producir gran sufrimiento como resultado de las limitadas garantías de autorrealización de los seres humanos.

La autorrealización de los seres humanos aparece atada a un universal racional en cargado de dar sentido a la vida, se entiende entonces que lo racional es la capacidad del ser humano de tomar como orientación principios o instituciones que puedan comprenderse como metas de autorrealización, por lo que, toda desviación de estas metas o ideales esbozados “tiene que llevar a una “patología social” en la medida en que resulta evidente que los sujetos padecen una pérdida de metas generales, comunitarias” (Honneth , 2009, p. 32)

Esta forma de comprender la autorrealización es propia del pensamiento hegeliano, en donde la realización del ser humano está ligada al presupuesto de una praxis común o cooperación social que supera la sumatoria de intereses individuales y parte de la idea de la existencia de un universal racional. Lo importante en este punto, en relación con el

objetivo de esta investigación, es ver cómo el sistema capitalista en la actualidad interrumpe el proceso de realización de la razón, es decir, impide que la sociedad colombiana se rija por un principio, una meta que haga que los colombianos se reconozcan.

Conclusión

Se puede decir que la idea de reconocimiento en Honneth, es una idea que en su estructura permite comprender el proceso de desarrollo de la sociedad humana a partir de un estudio riguroso de la constitución de lo comunitario, la formación de la identidad, la valoración positiva de algunos de los conflictos éticos y el concepto de “patología social”. Cuatro grandes líneas de referencia desde donde se presentan unas condiciones básicas como la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima. Condiciones claves para que el ser humano además de sentir que es miembro de una comunidad, se sienta autónomo, valorado en su especificidad insustituible como parte esencial para alcanzar la autorrealización de su ser.

Llama la atención que entre los elementos constitutivos de la idea de reconocimiento, esté presente la valoración positiva de algunos conflictos. Estos se originan en ideas éticas que pretenden salir al paso de una situación de menosprecio, es decir, de ausencia de reconocimiento. La forma como Honneth comprende la naturaleza de estos conflictos permite interpretar muchos de los “capítulos” de la historia de la humanidad, tales como el colonialismo, la segregación, el racismo y la invisibilidad, entre otros. Problemáticas que en gran medida descansan sobre la falta o falso reconocimiento, cuya posibilidad de resolución en muchas ocasiones ha estado en esas “grandes figuras” o “yo

críticos” que han reaccionado frente a las posiciones de la comunidad. Reacciones que han surgido de ideas éticas en las que personalidades carismáticas fueron introduciendo modificaciones o innovaciones intelectuales por la vía de la reforma o de la revolución. Es la relación entre conflicto e innovaciones intelectuales que permite encontrar en la obra de Honneth un esbozo de una teoría del cambio social, en la medida en que este se debe a las luchas moralmente motivadas de los grupos sociales, a tal punto que el conflicto se puede convertir en fuerza estructurante del desarrollo moral de la sociedad (Honneth, 1997, p. 115). En este orden de ideas, algunos de los conflictos sociales contemporáneos Honneth los percibe de manera positiva debido a su capacidad catalizadora para remover situaciones lesivas para la convivencia y crear condiciones que permitan fomentar conductas acordes con el debido reconocimiento.

A continuación, tomaremos los elementos ya señalados de la teoría del reconocimiento de Honneth, para comprender el caso específico de la historia “reciente” de los afrocolombianos. Una historia “rica” en conflictos sociales que pueden interpretarse como motivados por la rebelión y la resistencia por parte de una afrodescendencia colombiana que en su trasegar histórico se ha mostrado como un sujeto propositivo y ávido por ampliar la tradicional idea de justicia fundada en la distribución de cargas y beneficios entre los integrantes de la comunidad colombiana, en su lugar, considero que las reivindicaciones presentes en la Ley 70 de 1993 pueden ser interpretadas como exigencias por alcanzar el respeto hacia su identidad menospreciada por el régimen simbólico, cultural, económico y político, imperante en Colombia, fuertemente vinculado con un sistema capitalista portado de un desarrollo patológico que en su concreción ha impedido que el

universal racional del respeto a la diversidad sea el que oriente la organización de la sociedad colombiana.

Capítulo II

Antecedentes de la Ley 70 de 1993

Podría pensarse que los antecedentes de la Ley 70 son la Asamblea Nacional Constituyente y la Constitución de 1991²⁶, en virtud de que estos son los hechos jurídicos históricos más significativos e inmediatos que la preceden. No es así aunque una y otra hayan contribuido a preparar una atmósfera propicia al respeto a la diversidad. El gran precedente de esta Ley son todas aquellas luchas sociales y políticas de las poblaciones afrodescendientes que durante más de un siglo alzaron su voz contra un paradigma jurídico asimilacionista: la Constitución de 1886. Esta derivó en aniquilamiento cultural y en pérdida de muchos de los territorios ancestrales de estas poblaciones (Arocha, 1998, p. 343). Se trata de un proceso que fue de la mano con una violencia epistémica cuyo elemento nodal fue la raza como discurso (práctica) ordenador que legitimó las asimetrías de las relaciones sociales, políticas, económicas y culturales en el planeta. Este proceso que va más allá de lo legal incluyó la producción de conocimiento, descubrimientos, ideas, debates representaciones que, por lo general, no se condensan en norma jurídica, pero se convirtió en dimensión desde donde se negó – invisibilizándolos - el reconocimiento a los afrocolombianos.

²⁶ Incluye el Artículo transitorio 55 (artículo de acuerdo con el cual dentro de los dos años siguientes se expedirá una ley para el reconocimiento de las comunidades negras)

Ley 82 de 1890, Ley 114 de 1922, Ley 2 de 1952 y Ley 127 de 1959, como ejemplos de falso formalismo.

El modelo bajo el que se forjó la unidad nacional por más de un siglo (105 años), es un ejemplo de falso formalismo. Se trata, en efecto, de un marco legal, de unas normas de derecho institucionalizadas y poco sensibles hacia el reconocimiento social de la diversidad encarnada en la afrodescendencia. Esto se debe a la base sobre la que descansaba la Constitución de 1886 y cuya búsqueda es la uniformidad. Es lo que expresa su Artículo 1: “La nación colombiana se reconstituye en forma de república unitaria”. El efecto práctico de estas palabras, no solo fue la disolución de los Estados y territorios nacionales, sino también, la invisibilidad como forma de menosprecio del sujeto afrodiaspórico.

Este marco solo reconoce a los indígenas:

Artículo 1º: La legislación general de la República no registrará entre los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada por medio de Misiones. En consecuencia, el Gobierno, de acuerdo con la Autoridad eclesiástica, determinará la manera como esas incipientes sociedades deban ser gobernadas.

Artículo 2º: Las comunidades indígenas reducidas a la vida civil tampoco se registrarán por las leyes generales de la República en asuntos de Resguardos (...).

Artículo 3º: En todos los lugares en que se encuentre establecida una parcialidad de indígenas habrá un pequeño Cabildo nombrado por estos conforme a sus costumbres (...).

Artículo 4º: En todo lo relativo al Gobierno económico de las parcialidades, tienen los pequeños Cabildos todas las facultades que les hayan

trasmitido sus usos y estatutos particulares, con tal que no se opongan a lo que previenen las leyes, ni violen las garantías de que disfrutaban los miembros de la parcialidad en su calidad de ciudadanos.

Artículo 5º: Las faltas que cometieren los indígenas contra la moral, serán castigadas por el Gobernador del Cabildo respectivo (...).

Estos pasajes que pertenecen a la Ley 82 de 1890, dan cuenta de un reconocimiento “otorgado” en términos políticos, jurídicos y simbólicos que suponen que su destinatario es “menor edad”. Es el mismo tipo de reconocimiento que, más de medio siglo después, daría impulso a que en 1942 se fundara el Instituto Indígena de Colombia, y para que en 1971 apareciera el Consejo Regional Indígena, esto sin contar el significativo número de resguardos habilitados en esta época y que se sumaron a los que ya existían desde la colonia (Cunin, 2004, p. 143).

Reconocer solo la diversidad cultural indígena por la vía del derecho, confirmaba la invisibilidad padecida por los afrocolombianos, en la medida en que el marco jurídico no otorgaba ningún valor positivo a la especificidad de la identidad cultural histórica afrocolombiana. Dicho reconocimiento, como lo señala Arboleda, “se dio con cierto sentimiento de lástima y culpabilidad, a los descendientes de africanos se les negaba cualquier posibilidad, incluso de que sean considerados grupo étnico” (Arboleda, 2007, p. 214).

Como parte de la falta o falso reconocimiento hacia los afrocolombianos presente en el modelo integracionista de la Constitución Política de 1886, durante sus años de vigencia, se desplegó el proyecto de eugenesia. Este proyecto descansó sobre la unión de dos

nociones dinamizadoras de las sociedades de aquel entonces, “raza” y “desarrollo” (o “progreso”). El proyecto eugenésico, básicamente, planteaba la posibilidad y la supuesta necesidad de erradicar las razas inferiores como condición necesaria para alcanzar el desarrollo. Fue concebido por científicos (en especial genetistas), tuvo la capacidad de influir en las políticas gubernamentales, su influencia se vio reflejada en la Ley 114 de 1922:

Artículo 1º. Con el fin de propender al desarrollo económico e intelectual del país y al mejoramiento de sus condiciones étnicas, tanto físicas como morales, el Poder Ejecutivo fomentará la inmigración de individuos y de familias que por sus condiciones personales y raciales no puedan o no deben ser motivo de preocupaciones respecto del orden social o del fin que acaba de indicarse, y que vengan con el objeto de laborar la tierra, establecer nuevas industrias o mejorar las existentes, introducir y enseñar las ciencias y las artes, y en general, que sean elementos de civilización y progreso. (...)

Artículo 2º. La Oficina de Información y Propaganda del Ministerio de Agricultura y Comercio, atenderá conforme a los reglamentos que dicte el Poder Ejecutivo, a todo lo relativo a la inmigración dentro y fuera del país, y se entenderá por lo tanto con los agentes de inmigración en el exterior y con las Juntas de inmigración en el interior.

PARÁGRAFO. Dicha Oficina llevará una estadística minuciosa del ramo de inmigración y le corresponderá especialmente el señalamiento de los lugares en que puedan establecerse colonias agrícolas de inmigrantes. (...)

Artículo 11°. Los agentes de inmigración no visarán pasaporte alguno de inmigrantes que estén en cualquiera de los casos especificados en la Ley 48 de 1920, ni de individuos que por condición étnica sean motivo de preocupación en Colombia. Queda prohibida la entrada al país de elementos que por sus condiciones étnicas, orgánicas o sociales sean inconvenientes para la nacionalidad y para el mejor desarrollo de la raza.

Artículo 17°. Autorízase al Gobierno para fundar colonias agrícolas directamente o por medio de empresas colonizadoras, que ofrezcan garantías de eficacia y solvencia suficientes, destinando en cada Departamento o Intendencia hasta cien mil hectáreas de tierras baldías

El menosprecio o falta de reconocimiento hacia determinados seres humanos es evidente en esta Ley. Desde el discurso estatal se considera que existen individuos y familias que por sus condiciones raciales y étnicas son una preocupación para el desarrollo de la nación. Por tal razón, el Estado toma la medida de promover la llegada de individuos y familias que se supone poseen una condición étnica, social y racial que garantizan el desarrollo. A estos le correspondería ocupar, colonizar aquellas tierras que el Estado señalaría como propicias para establecer colonias agrícolas de migrantes. El señalamiento de estos lugares por parte del Estado, como subrayó Arocha, hizo que:

Los gobernantes colombianos tomarán medidas consecuentes con el ejercicio de la soberanía sobre las regiones fronterizas de selva tropical, [...]. Así, la ley 89 de 1890, definía el salvajismo como una condición transitoria que se eliminaría mediante la integración a la civilización cristiana; quince años más tarde, se aboliría un número significativo de

resguardos andinos y se manipularían las leyes para negar la presencia de gente indígena y negra en las selvas tropicales húmedas. (Arocha, 1998, p. 355).

Pensar en los efectos que estas políticas públicas eugenésicas provocaron sobre los afrocolombianos, nos da una idea de cómo el modelo asimilacionista se sustentaba en una serie de normas que minaban el autorrespeto – o autoestima- de la afrodescendencia, colocándolos en la inferioridad jurídica propia de los colectivos excluidos que por ser víctima del menosprecio llegan a padecer de vergüenza social. Por ello, es importante recordar que el proceso de consolidación de la república durante gran parte del siglo XX, se forjó de tal forma que arrinconaba a los afrocolombianos o los invisibilizaba, desconociendo poblamientos de vieja data como *las rochelas*²⁷ y los *palenques*²⁸ que surgieron como una forma de poblamiento paralelos al dirigido por las autoridades coloniales, con la clara intención de constituirse en una expresión de resistencia al poder de las autoridades esclavistas. De acuerdo con investigaciones como las de Arrázola (1986), McFarlane (1991) y Navarrete (2001, 2003) estas formas de poblamiento fueron estrategias que desde el siglo XVI utilizaron los cimarrones (esclavizados prófugos que se internaban en la selva) para conformar comunidades autónomas y así poder mejorar sus condiciones de vida, creando espacio de autonomía territorial, social, política y económica en el que el anhelo de reconstrucción de una la esferas de reconocimiento primario como la familia, fue uno de los móviles principales para su existencia. Estos poblamientos se dieron a lo largo del territorio de la Nueva Granada, con un fuerte

²⁷ Forma de poblamiento de gran predominio en el periodo colonial, caracterizada por la ruralidad y la dispersión, ubicados generalmente a orillas de los ríos e integrado por gente de “todos los colores” quienes resistieron el control de las autoridades coloniales.

²⁸ Poblamiento colonial creado por cimarrones en zonas recónditas, fortificadas por palos para protegerse de las autoridades españolas y poder realizar sus sueños de libertad y recuperación de su humanidad.

predominio en el Caribe²⁹ y en la costa pacífica. Durante muchos siglos los afrocolombianos defendieron estos territorios autónomos en donde pudieron desarrollar su humanidad, sin embargo, el desalojo que no pudieron hacer los señores esclavistas durante la colonia, lo consiguió el contubernio entre el Estado y los intereses de grandes empresarios en la era republicana del siglo XX, quienes con su discurso desarrollista y sus medidas jurídicas han desplegado todo un arsenal de múltiples formas de violencia.

La Ley 2 de 1952 es otra muestra de esta violencia, pues convirtió el territorio del Litoral Pacífico en reserva forestal del Estado, invisibilizando la población afrocolombiana que por siglos había habitado estos territorios:

Zona de Reserva Forestal del Pacífico, comprendida dentro de los siguientes límites generales (...)

Artículo 2. Se declaran Zonas de Reserva Forestal los terrenos baldíos ubicados en las hoyas hidrográficas que sirvan o puedan servir de abastecimiento de aguas para consumo interno, producción de energía eléctrica y para irrigación, y cuyas pendientes sean superiores al 40%, a menos que, en desarrollo de lo que se dispone en el artículo siguiente, el Ministerio de Agricultura las sustraiga de las reservas.

²⁹ En el Caribe colombiano se destacaron palenques como Limón, Sanaguare, Joyanca, San Miguel Arcángel (convertido en 1713 en San Basilio del Palenque), Domingo de Angola, ubicados en Montes de María; El Firme, Norosí, Quebrada del Cimarrón, ubicados en la Serranía de San Lucas; La Matuna, ubicado en la Ciénaga de la Matuna; Matudere, Betancur, ubicados en la Sierra de Luruaco; Tapia, Guaimaral, Gambanga, La Magdalena, ubicados en La Otra Banda. En la región del Pacífico se ubicaron los palenques de Tadó, Bebará, Charambirá y Andáqueda. En la zona de valles interandinos en el costado sur-occidental se ubicaron los palenques de Anserma, Cartado, Cáceres, El Castigo. Información tomada del proyecto de investigación adelantado por el Instituto de Estudios Interculturales de la Pontificia Universidad Javeriana de Cali, en convenio con el Instituto Colombiano de Desarrollo Rural (INCODER), entorno al estudio sobre territorialidades ancestrales afrocolombiana y la necesidad de tierras de los consejos Comunitarios a nivel nacional realizado en el año 2014.

Artículo 5. No es permitida la explotación de bosques en terrenos baldíos (...) sin licencia del mismo Ministerio, basada en un concepto técnico, y cualquier producto que se extraiga sin esos requisitos será decomisado.

Artículo 7. La ocupación de tierras baldías estará sujeta a las reglamentaciones que dicte el gobierno con el objeto de evitar la erosión de las tierras y proveer a la conservación de las aguas. Al dictar tal reglamentación, el gobierno podrá disponer que no serán ocupables ni susceptibles de adjudicación aquellas porciones de terreno donde la conservación de los bosques sea necesaria para los fines arriba indicados (...)

Artículo 10. El gobierno nacional adquirirá las tierras o las mejoras ubicadas en tierras no adjudicadas con este carácter, que por su avanzada erosión deban, en concepto del Instituto Geográfico “Agustin Codazzi”, ser desocupadas y destinadas a reforestación progresiva. El gobierno queda autorizado para propender por el establecimiento de sus mejoras en otras regiones del país. A falta de acuerdo con los propietarios sobre el precio de las tierras erosionadas, estas podrán ser expropiadas. En todo caso, el Gobierno podrá ofrecer en pago tierras para el establecimiento de los campesinos.

Artículo 14. Declárense de utilidad pública las zonas establecidas como “Parques Nacionales Naturales”. El gobierno podrá expropiar las tierras o de particulares que en ellas existan.

De esta forma el Estado mediante la Ley 2 de 1952 crea las condiciones para el menosprecio de los afrocolombianos. El convertir el Litoral Pacífico en reserva forestal, en parques nacionales y zona de concepción minera, fue un franco desconocimiento de toda la historia de vida que estas comunidades habían tejido en estos territorios, en donde a base de esfuerzo y creatividad lograron “domesticar” cada uno de los espacios habitados en la inclemente selva tropical húmeda, logrando adquirir unos saberes sobre la flora, la fauna y el uso del agua, conocimientos favorables para la conservación de la biodiversidad del territorio colombiano; al respecto, investigaciones realizadas desde las humanidades y las ciencias sociales como las de Nina S. de Friedemann (1986), Odile Hoffmann (1999) y Mario Diego Romero (1995, 2002) , entre otras, hablan de cómo los afrocolombianos una vez abolida la esclavitud, continuaron de forma autónoma contrayendo sociedad en las condiciones adversas, en aquellos espacios recónditos como los de la costa del pacífico y valles interandinos en donde los señores esclavistas con sus cuadrillas de esclavizados no pudieron consolidar su dominio; los afrocolombianos en la condición de libre se instalaron en estos espacios convirtiéndolos en pueblos autónomos - como Magüí Payán, Boca de Telembí, Güelmambí, Timbiquí, Guachené, Villarrica, Puerto Tejada entre otros- que durante gran parte del siglo XIX y del siglo XX, subsistieron con base en el mazamorreo³⁰ y en una agricultura ancestral eficiente - en términos de poca inversión de mano de obra, gran rendimiento- y amigable- con el medio ambiente, que en ciertas ocasiones les permitió vivir en condiciones de relativa comodidad.

³⁰ Minería de tipo artesanal realizada por campesinos (negros, indígenas o mestizos), cuya acción consiste en raspar la superficie de los ríos para extraer oro con herramientas rudimentarias.

La invisibilidad por la vía del modelo asimilacionista, ha sido poco estudiada para el caso del Archipiélago de San Andrés y Providencia, sin embargo, la historia de los raizales es un buen ejemplo de la creación de normas poco sensibles con el reconocimiento del otro. Recordemos que en 1822 el territorio del Archipiélago se anexionó formalmente al territorio de la Gran Colombia, para ese momento la base de la actividad económica era el algodón realizada por la población de afrodescendientes esclavizados. Con la abolición de la esclavitud este cultivo se viene a menos, los afrodescendiente optaron por cultivar coco, con tal suerte que:

En 1873 se exportaba a los Estados Unidos 250.000 nueces mensuales, en 1905 1-1,5 millones de nueces de coco, la mayoría de las plantaciones de los antiguos esclavos, de los cuales muchos alcanzaron una modesta prosperidad (Sandner, 2003, p. 330)

El éxito de esta vocación agrícola hizo que la población afro sintiera el territorio como un espacio que transitaba entre la opresión y la esperanza, siendo el coco el elemento constructor de esperanza e identidad. Con la abolición de la esclavitud, también se dio la consolidación de la comunidad bautista, la cual de acuerdo con Sandner (2003, p. 330), tenía como base de su feligresía a una población afrodescendiente que hablaba creole, que hasta mediado del siglo XX se caracterizó por su fuerte arraigo y por vivir en una relativa prosperidad.

Sin embargo, con el proyecto de Estado nación que surge con la Constitución de 1886 quedaba claro que las cosas empezaría a cambiar tarde o temprano para el Archipiélago, pues se convirtió en territorio de frontera que encarnaba la antítesis de la civilización, del progreso. La razón de ser de esta percepción descansaba en su elemento

fenotípico, su protestantismo y su lengua. Elementos contrapuestos a todo aquello que definía lo civilizado dentro del proyecto de Estado nación caracterizado por ponderar su matriz mestiza, andina, católica y de lengua castellana, matriz que empujaba al Archipiélago hacia un no lugar, un dejar de ser, es decir, hacia la cancelación de sus particularidades identitarias para incorporar las particularidades identitarias del proyecto nacional colombiano decimonónico.

Uno de los mecanismos más eficaces para la cancelación de la identidad del Archipiélago, fue llevado a cabo en 1953 durante el gobierno de Gustavo Rojas Pinilla, quien concedió al Archipiélago la condición de zona libre de aduanas, lo cual introdujo una serie de cambios notorios en la vida de la población, como por ejemplo: la bonanza del turismo aduanero generó que en las islas se produjera el cambio de su vocación agrícola por una meramente comercial (Valencia, 2011, p. 74). Cambio que implicó la paulatina modernización de las islas, expresada en el aumento del tráfico aéreo; la inauguración del aeropuerto en 1972; la construcción masiva de hoteles; la ampliación del suministro de los servicios de electricidad y agua; caos vehicular. A estas consecuencias se le suma que la generalidad de la población isleña, en términos comerciales quedó rezagada frente a los extranjeros y frente a los colombianos continentales.

Otro de los cambios a destacar, fue el hecho de que la población afro que otrora había liderado la actividad agrícola del cultivo de coco, obteniendo una relativa comodidad económica, a partir de este cambio siente cómo comienza la pauperización de su existencia justo en el momento en que el discurso modernizante dice que a todos les va a ir mejor. En fin, la declaración del Archipiélago como puerto libre ocasionó la presión

sobre los recursos y el espacio, la distribución espacial cambió junto con el ritmo de vida del archipiélago, transformaciones que implicaron que muchos de los habitantes de vieja data vendieran sus tierras y se desplazaran a zonas periféricas. Una historia dramática, ya que el despojo y el monopolio del territorio estuvieron a la orden del día como resultado de una decisión estatal poco sensible con el reconocimiento de los raizales. En este sentido, la Ley 127 de 1959 por la que se declaró Puerto Libre el territorio de San Andrés y Providencia, en términos efectivos, promovió la invisibilización de la historia de vida de los raizales, una población cuyos elementos identitarios conformados por la presencia de una fuerte raíz africana, el predominio del protestantismo y la lengua del creole, a partir de esta Ley empezó a sufrir un proceso de debilitamiento ante los elementos identitarios promovidos por el proyecto integracionista del Estado nación interesado en destacar lo andino- católico-español (castellano).

La invisibilidad como expresión de la negación del reconocimiento no solo ha sido una práctica promovida y ejecutada por el Estado, sino también por las organizaciones políticas. En el contexto que antecede a la Ley 70 de 1993, el Partido Comunista Colombiano promovió en el país lo que el intelectual mexicano Vasconcelos llamó la “raza cósmica” como elemento característico de Latinoamérica, ellos lo “tradujeron” como mestizaje; de esta forma el candidato presidencial Carlos Pizarro llegó a manifestar estar alentado por “la confianza en las virtudes de esta nación mestiza” (Arocha, 1998, p. 360). Los dos conceptos, raza cósmica y “nación mestiza”, se sustentaban en un modelo binario en el que solo había cabida para el reconocimiento de lo indígena y lo mestizo. Este último concepto hacía parte de un discurso eugenésico que llamaba al mejoramiento de la raza por la vía del blanqueamiento. La tendencia dentro de

los movimientos políticos de izquierda era catalogar las reivindicaciones étnicas de las organizaciones “como racismo al revés o caprichos revolucionarios” (Friedemann y Arocha, 1984, pp. 519-520).

Invisibilidad epistémica

El falso formalismo presente en los casos anteriores de normas de derecho institucionalizadas, es una muestra de humillación por la vía de la invisibilidad. El común denominador presente en estos casos, es el hecho de “no ver o ignorar humillante” (Honneth, 2011, p. 169) la presencia afrodiaspórica. Esta invisibilidad, siguiendo a Honneth, consiste en no tomar positiva y públicamente en consideración las particularidades, la historia de vida de un sujeto, en el caso de esta investigación, la contribución de los afrocolombianos a la construcción de la nación.

Dicha invisibilidad estuvo promovida también desde la academia. A lo largo del siglo XX muchos intelectuales se dieron a la tarea de denunciar este problema. Es así como, Manuel Zapata Olivella con gran sensibilidad identificó la relación entre colonialismo y la lucidez creadora del literato latinoamericano. Para él el fenómeno del colonialismo en Latinoamérica lleva necesariamente a pensar en el papel creador y alienador de un lenguaje como el español (castellano). Creador en el sentido de tener el potencial para inventar un nuevo estilo narrativo libre de las ataduras al estar sustentado en la amalgama de los elementos lingüísticos indígena, africano y español. Pero también se trata de un lenguaje que: “por encima de la raza o patria, está supeditado a una desazón más íntima: la autenticidad. ¿Estoy o no identificándome en lo que escribo? ¿Al leer lo

escrito soy yo o es un extraño el que expresa mi obra?” (Zapata, 2006, p. 136). La respuesta a estos interrogantes fue contundente: “existe una ceguera alienante en el escritor latinoamericano que se refleja en su pensamiento, lenguaje y en la interpretación de la realidad y la historia novelada” (Zapata, 2006, p. 143). Se entiende que después de tanta brutalidad desplegada en la forma de genocidio, violación sexual, racismos y linchamientos durante la colonia, el latinoamericano no podía salir ileso, los complejos de superioridad, de inferioridad, la vulgar imitación y la falta de rigor en el ejercicio de la crítica literaria, según Zapata Olivella, terminarían acompañando al literato en la configuración de la imagen de los personajes afrocolombianos presente en las novelas, una imagen distorsionada en doble sentido, o por la vía de la barbarización o por la vía de la superposición de los valores europeos.

En efecto, varios ejemplos pueden ser presentados, *María* de Jorge Isaacs Ferrer es uno de ellos. Considerada por muchos críticos literarios como la obra que dio visibilidad a Colombia en América y en el mundo, dando a conocer la mentalidad colombiana de aquel entonces y constituyéndose en modelo del romanticismo literario del siglo XIX, sin embargo, frente al tema de la realidad de los afrocolombianos, los investigadores y críticos especializados no coinciden. Críticos como Umberto Valverde, Fabio Martínez, Fernando Cruz Kronfly y Darío Henao, entre otros, opinan que Jorge Isaacs hizo una dura crítica a la esclavitud, a través del malogrado amor de una pareja africana –Nay y Sinar-, mostrando gran disposición para recoger e incorpora la tradición oral de los esclavos en su texto³¹. En contraste, Humberto Triana Y Antorveza expresó:

³¹ Con base en: El tiempo, 2017, Domingo 4 de junio.

La situación de los afroamericanos –tanto libres como esclavos- no mejoró sustancialmente con la independencia de los países hispanoamericanos. Aunque los libertadores y pensadores de la época emplearon un lenguaje contra la esclavitud para designar la relación política de estos países con España. A pesar de que hablaban con entusiasmo de libertad, sin embargo, dentro de tal literatura casi nunca estaban contemplados negros y mulatos. [...]

La Literatura colombiana posterior a la abolición de la esclavitud, no es muy abundante cuando se trata de incorporar al negro o al mulato a la vida social de la mayoría. Los autores volverán sus ojos hacia la época de la esclavitud, idealizando el papel de los amos y la sujeción aceptable en que se encontraban los esclavos. (Triana y Antorveza, 1997, p. 214).

Al leer la “María”, lo dicho por Zapata Olivella y Triana y Antorveza se puede corroborar en las palabras de Efraín:

María me ocultaba sus ojos tenazmente; pero pude admirar en ellos la brillantez y hermosura de las mujeres de su raza, en dos o tres veces que a su pesar se encontraron de llenos con los míos; sus labios rojos, húmedos y graciosamente imperativos, me mostraron solo un instante el velado primor de su linda dentadura. Llevaba, como mis hermanas, la abundante cabellera castaño-oscuro arreglada en dos trenzas, sobre el nacimiento de una de las cuales se veía un clavel encarnado. Vestía un traje de muselina ligera, casi azul, del cual solo se descubría parte del corpiño y la falda, pues un pañolón de algodón fino, color púrpura, le ocultaba el seno hasta la base de su garganta, de blancura mate (Isaacs, 1967, p. 12-13).

Los esclavos, bien vestidos y contentos hasta donde es posible estarlo en la servidumbre, eran sumisos y afectuosos con sus amos (Isaacs, 1967, p. 20).

Pude notar que mi padre, sin dejar de ser amo, daba un trato cariñoso a sus esclavos, se mostraba celoso por la buena conducta de sus esposas y acariciaba a los niños (Isaacs, 1967, p. 21).

No había sino dos flautas de caña, un tambor improvisado, dos alfandoques y una pandereta; pero las finas voces de los negritos entonaban los bambucos con maestría tal; había en sus cantos tan sentida combinación de melancólicos, alegres y ligeros acordes; los versos que cantaban eran tan tiernamente sencillos, que el más culto aficionado hubiera escuchado en éxtasis aquella música semisalvaje (Isaacs, 1967, p. 23-24).

En estas descripciones se evidencia la mezcla de cierto paternalismo encubridor del menosprecio fundido con los clásicos juicios valorativos de barbarización que presentan al otro –de forma directa o indirecta- como salvaje, semisalvaje, rústicos, perteneciente a una raza inferior en términos no solo cognitivos sino estéticos, dejando claro lo bello está estrechamente relacionado con la raza blanca.

El Alférez real, de Eustaquio Palacios (1830-1898), es otro de los ejemplos. En esta obra el escritor colombiano además de justificar la ideología de la esclavitud, contribuyó a difundir una imagen que rebaja a los del afrocolombiano:

En medio de ella el Padre explicó el evangelio del día con la mayor claridad, acomodando su lenguaje a la limitada inteligencia de los esclavos; y terminó

encargando a estos la paciencia y la resignación y advirtiéndolo a los amos que ellos debían ser los padres y no los verdugos de esos infieles a quienes Dios en sus arcanos había colocado en la servidumbre. [...] (Palacios, 2006, p. 48).

Perdónele, compadre; la esclavitud es en sí misma una iniquidad; no la haga vuesa merced más grave, tratando con crueldad a los esclavos.

La iniquidad, si la hay, no es obra mía: esclavos eran los que tengo y los que compré a sus amos, o los compró mi padre, ni su merced ni yo los redujimos a la esclavitud, y el mismo rey nuestro señor (que Dios guarde) autoriza tal comercio (Palacios, 2006, p. 214).

En la descripción de Palacios presentada a través de la figura de dos de sus personajes, un religioso franciscano –El padre Escovar- y el señor de la hacienda Cañas Gordas –Don Manuel Caicedo y Tenorio-, los afrocolombianos carecen de inteligencia, el sistema de esclavitud es justificado porque la divina providencia lo autoriza. La narración de la novela es portadora del discurso racista que considera que para el periodo de la colonia existían buenos amos que sostenían un sistema que hizo que los esclavizados por la Corona española vivieran en un “paraíso candoroso”, tanto en *María* como en *El Alférez real*, este discurso está presente a lo largo de sus páginas, lo cual nos permite sostener el planteamiento de Zapata Olivella en cuanto a la relación de ciertos literatos latinoamericanos con el colonialismo y su intención –consciente o inconsciente- de configurar una imagen distorsionada de los personajes afrocolombianos por la vía de la barbarización o por la vía de la superposición de los valores europeos.

¿Pero a qué se debe que la barbarización, el racismo, en fin, el debido reconocimiento del otro –en este caso, de los afrocolombianos- no sea detectado en la recepción, en la crítica y en la teoría literaria? de acuerdo con Uruguay Cortazzo, esto se debe a varias estrategias hermenéuticas encubridoras utilizadas por los críticos literarios cuando enfrentan textos consagrados en la tradición. Estrategias como el *fragmentarismo*: consiste en tomar la obra completa de un autor y dentro de esta distinguir entre las centrales y la periféricas donde el racismo se encuentra(o no literarias), ubicando su cosmovisión, su filosofía solo dentro de las obras centrales sin tener presente la totalidad; *contextualismo*: la clásica consideración de que la obra del autor fue influenciada por el pensamiento del contexto en el que fue escrita, por lo tanto, los elementos de antaño pueden ser excluidos sin que la obra sufra consecuencias significativas en su interpretación; *esteticismo*: calificar al autor por los elementos estéticos positivos presentes en su obra, desentendiéndose de los negativos por considerarlos irrelevantes en relación con la grandeza de su producción; *humanismo condescendiente*: considerar que los autores al ser seres humanos con las debilidades que acompañan la mortalidad, son propensos a cometer fallos, razón por la cual el racismo o el no debido reconocimiento es parte de un pequeño error que debe de disculparse; *el racismo restrictivo*: la tendencia a considerar como anacrónica toda denuncia de racismo que involucre autores anteriores al siglo XIX, momento en el que surge la concepción biológica de este fenómeno, razón por la cual se puede hacer caso omiso a las expresiones racialmente ofensivas presente en los textos. Estrategias que tienen la intención de “minimizar, justificar o disculpar a algún autor consagrado, generando de ese modo lecturas complacientes o cómplices” (Cortazzo, 2015, p. 148).

Nina S. de Friedemann (1992), por su parte, definió la invisibilidad en el campo de las ciencias sociales como:

Una expresión de discriminación, que se manifiesta en la ausencia académica de programas oficiales de enseñanza e investigación. Los problemas son notorios al examinar el volumen de trabajos que, por ejemplo en el campo de la antropología, se ha dedicado a los grupos indios, que desde hace casi cincuenta años han suscitado el mayor interés de esta disciplina (Friedemann, 1992, p. 543).

Uno de los argumentos que sustentaba esta discriminación era la creencia de que, pese a los estragos de la conquista y la colonización, los indígenas a lo largo del continente habrían conservado algunos rasgos culturales, mientras los “negros” habrían padecido la pérdida total de sus referentes culturales africanos (Arboleda, 2016, p. 40). Si bien este argumento empezó a ser cuestionado en la década de los cuarenta a partir de ciertos trabajos pioneros -que más adelante desarrollaré- se constituyó en barrera académica que durante gran parte del siglo XX forjó una fuerte tendencia.

En sintonía con muchas de las ideas de Friedemann, Arocha plantea que en la violentología se ha desdeñado “el estudio de la relación entre discriminación socioracial y violencia o entre cultura y violencia” (Arocha, 1998, p. 359). Encuentra que las revistas más connotadas en el tema de la violencia, *Foro o Análisis Político*, en diez años de publicación han dejado sin visibilidad el tema de la discriminación y de la etnicidad. Es así, cómo incluso en un momento (la primera mitad de la década de los noventa) en el que se esperaba mayor sensibilidad de parte de las instituciones y representantes del Estado, la Comisión para la Superación de la Violencia, creada durante la administración

del presidente Cesar Gaviria para hacer seguimiento al proceso de paz con el Quintín Lame y el Ejército Popular de Liberación, publicó un libro titulado, *Pacificar la Paz*, que “representa un retroceso significativo, [...] porque tan solo reconoce la diversidad cultural de los indígenas” (Arocha, 1998, p. 359).

En este sentido, Santiago Arboleda en *Le han florecido nuevas estrellas al Cielo*, texto creativo y controvertido³², manifiesta la necesidad de:

Develar explicativamente la política histórica de invisibilización de los aportes del pensamiento afrocolombiano, a la construcción de la nación y de vertientes de pensamiento emancipatorios. Indicando el complicado entramado que ha impedido visibilizar esta tradición intelectual, negada por la colonialidad, de la cual no se ha ocupado la historia intelectual, ni la historia de las ideas, ni la filosofía tampoco las ciencias políticas. En otras palabras, no son conocimientos válidos y menos sostenibles, para tener en cuenta dentro del registro científico. (Arboleda, 2016, p. 23).

De acuerdo con lo anterior, podría hablarse de una “política histórica de invisibilización” que, durante gran parte del siglo XX en Colombia, ha disimulado expresiones y prácticas de racismo epistémico. Este racismo, sumado al falso formalismo poco sensible hacia el reconocimiento social de la diversidad, termina configurando un contexto negador de la humanidad, del reconocimiento del sujeto afrocolombiano. Así

³² Lo creativo de esta obra está en el utillaje conceptual propuesto por el autor para comprender las vertientes y trayectorias intelectuales que configuran el pensamiento político afrocolombiano: tiempo de aprehensión, clandestinización pública, suficiencias íntimas, migra-desterrados, entre otros. Lo controvertido está en que su propuesta parecería indicar una ruptura con la academia occidental, sin embargo, en la estructuración de su narrativa es habitual encontrarse con conceptos propios de esta tradición académica occidental, por ejemplo, el concepto de dignidad y su derivado, dignificación.

pues, la invisibilidad presente en las normas ya señaladas, no brota de la nada, emana de un correlato epistémico, o más bien, de una violencia epistémica que legitima cada una de las leyes, para que estas a su vez, brinden un “orden” que desde lo legal ayude a construir una discursividad racista que opera en las dimensiones más representativas del todo social: la económica, la sociopolítica, la cultural y la moral.

Esta violencia epistémica dirigida hacia los afrocolombianos, en especial, hacia sus intelectuales, tiene diferentes formas de expresarse ³³: 1) *el escamoteo*, es decir, el ejercicio sistemático de interpretar su pensamiento no en su plenitud, sino, reducido a la acción espontánea; 2) *la tribalización*; que es, la reedición del discurso del salvaje y su tribu, que hace que se los vea como portadores de un pensamiento cuasi político, caracterizado por el habitual uso de la violencia, la poca organización y cohesión 3) *la trivialización*, o sea, la actitud académica de acusar directa o indirectamente a los intelectuales afro de ser portadores de un pensamiento excesivo, localista, descontextualizado, folclorista y racista a la inversa; y 4) *la invisibilización*, es decir, ilustrar el pensamiento, los aportes afrocolombianos encubriendo su integridad y su potencia de ser y existir. Es la que Arboleda llama “invisibilización por la vía de la visibilización escamoteada, [...] cuya consecuencia es la invisibilidad de lo complejo” (Arboleda, 2016, p. 26).

Una obra como la de Eduardo Restrepo (2013), más allá de sus buenas intenciones, incurre en esta violencia epistémica cuando plantea:

³³ Estas formas en la que se expresa la violencia epistémica hacia los intelectuales afrocolombianos se elabora con base en el texto de Arboleda (2016, pp. 24-26).

Diez años antes de la sanción de la Ley 70, esa etnización de las ‘comunidades negras’ [aquella para la cual, de acuerdo con Restrepo, estas comunidades negras constituyen un grupo con una cultura propia garante de la conservación ambiental, con unas prácticas tradicionales de producción, con un territorio con ejercicio de propiedad colectiva, una cultura ancestral y una identidad cultural diferenciable en el marco de la sociedad colombiana] era impensable e inexistentes sus modalidades organizativas. A principio de los años ochenta, a nadie se le ocurría, por ejemplo, que la gente que vivía en medio Atrato, en el pacífico colombiano, había que pensarla, como un ‘grupo étnico’ con unas prácticas tradicionales de producción, con un territorio con ejercicio de propiedad colectiva, una cultura ancestral y una identidad cultural. En ese entonces, usualmente se referían a los habitantes del medio Atrato como campesinos. Eran campesinos, y en cuanto tales se asumían que estaban necesitados, atrasados, y había que ‘redimirles’ con el desarrollo. Había que incorporarlos a la nación a través del mercado, y para ello se diseñaron varios proyectos de desarrollo. Se hablaba de transferencia de tecnología, de capacitación en conocimiento contable, de generar una racionalidad economía empresarial. (Restrepo, 2013, p. 14)

En estas palabras se escamotea y trivializa el pensamiento afrocolombiano al considerar que el mencionado proceso de etnización se circunscribe a los años ochenta y, en ese sentido, es reciente. Restrepo desconoce de esta forma dinámicas organizativas que muestran que desde la década de los cuarenta, se pensaba que la opresión de los

afrocolombianos está atravesada por factores que incluyen la clase, la raza y la etnia (Pisano, 2014). Manuel Zapata Olivella, su hermana, Delia Zapata y Natanael Díaz entre otros, hicieron parte de estas tempranas dinámicas. Estos intelectuales fueron quienes organizaron la manifestación conocida como el *Día del Negro* (junio de 1943), fundaron el primer movimiento negro³⁴ de la historia de Colombia conocido como el Club Negro, y hablaron por primera vez de “afrocolombianos”; término que les permitió pensar en una identidad cultural donde la memoria ancestral vinculada a África, se constituía en un referente que se hacía explícito en sus enunciados reivindicativos, de ahí el sentido de las palabras de Natanael Díaz, quien en 1948 en su “Discurso de un negro sobre la discriminación racial” consideraba que África era la “tierra añorada” y “paradisíaca”.

La idea de que los pobladores del medio Atrato eran asumidos solo como campesinos, también es dudosa. La racialidad ha estado presente en los colombianos desde cuando se instauró el orden colonial hasta nuestros días. Es un factor que ha llevado a configurar una serie de representaciones, imaginarios que hacen parte del consciente e inconsciente del diario vivir del contexto nacional y continental. Estos pobladores, por lo tanto, no solo eran (y son) campesinos a secas, sino *campesinos negros*, cuya diferenciación fenotípica y regional, en algún momento de las dinámicas cotidianas relacionadas con sus tensiones, rivalidades y exaltaciones, es puesta en escena por los mismos pobladores o por los investigadores. Tal es el caso de Taussig (1978) quien en su investigación decide destacar este rasgo, como se evidencia en las siguientes líneas:

³⁴ En el siguiente capítulo se hará un mayor desarrollo de este movimiento con base en la investigación de Pietro Pisano (2014).

la comunidad a cuya desnutrición contribuye la Fundación Community Systems Fundation con sus donaciones, se halla en la zona rural semi-tropical de Villa Rica en el extremo sur del Valle del Cauca. La componen campesinos afro-americanos semi-proletarios, muy pobres, cuya principal fuente de ingreso proviene del trabajo en las plantaciones de caña de azúcar [...]. (Taussig, 1978, p. 64).

En otro apartado manifiesta:

La identificación ribereña es importante en una sociedad de migrantes. En el Valle del Cauca se identifica el migrante de la costa como costeño. Esta categoría equivale a la más baja de todas. Al costeño se le considera una bestia para el trabajo, un salvaje sin cultura que le gusta vivir entre la suciedad y la miseria y no tiene aspiraciones, y este concepto es compartido tanto por los negros nativos del Valle del Cauca como por otras clases de grupos étnicos. (Taussig, 1978, p. 131)

Llama la atención que Taussig a diferencia de Restrepo se atreve a describir estas poblaciones bajo los términos de “negro” o “afro-americanos”, lo cual permite, en el caso del primer término, establecer una relación de continuidad entre el antiguo orden colonial y sus rezagos en la década de los sesenta en cuanto a la valoración negativa hacia los descendientes de africanos. El uso de estos términos, en especial, del segundo, prueba que la actividad académica cuando es creativa acuña conceptos o términos rigurosos que, por ser tales, permiten describir y analizar la realidad, los use o no como términos identitarios, la población a la cual ellos se refieren. Esto no les quita valor epistemológico, al contrario, pueden servir para develar el grado de invisibilidad, de

enajenación que sufre una población. En este sentido, creo que ni para la gente que vivía en medio Atrato, ni para el resto de afrocolombianos ubicados en otras zonas rurales del país, tiene validez la siguiente afirmación de Restrepo:

a nadie se le ocurría por ejemplo, que la gente que vivía en medio Atrato, en el pacífico colombiano, había que pensarla, como un ‘grupo étnico’ con unas prácticas tradicionales de producción, con un territorio con ejercicio de propiedad colectiva, una cultura ancestral y una identidad cultural. (Restrepo, 2013, p. 14).

La historia nos proporciona el ejemplo de los palenques, un proyecto colectivo concebido en condiciones de suprema adversidad, es decir, en el “infierno” de la esclavitud colonial en el continente americano. Hombres, mujeres, niños y niñas africanos y sus descendientes esclavizados se dieron a la fuga y se internaban en lo más profundo de la selva para vivir libres del yugo español. Dispuestos a defender este proyecto con todo su ser, fundaron pueblos en sitios recónditos. Desde estos lugares los (ex) esclavizados supieron derrotar al ejército español, movidos por el deseo no solo de libertad, también de poder tener una familia, una visión de futuro y defender un territorio que desde estos momentos se asumía como comunitario, es decir como un espacio que requería del cuidado de todos los miembros para poder crear y recrear su humanidad.

En consecuencia, los palenques pueden ser interpretados -al modo de Honneth- como una muestra de constitución de lazos comunitarios basados en la solidaridad y en el sentido de ser una comunidad de seres humanos que sin ser considerados ciudadanos se unieron de manera genuina. Eran conscientes de ser compañeros de tribulación por estar padeciendo el mismo drama de la esclavitud. Las relaciones que establecían entre ellos

tenían, por lo tanto, un alto grado de horizontalidad, de entrega a la causa o idea aglutinadora de construir una sociedad contrafáctica más justa que la colonial.

Ahora bien, esta idea de que los palenques son un ejemplo de proyecto colectivo de vieja data, más no inmanente³⁵, se articula con el argumento que Arocha había presentado en *Obligados de Ananse. Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano* (1999). En respuesta a Restrepo (2013) para quien la identidad étnica de los afrodescendientes es una invención reciente de ciertos antropólogos que enfatizan la africanidad, Arocha expresó:

El presente volumen reitera el pensamiento que nos movió a Nina de Friedemann y a mí para elaborar el libro *De sol a sol: génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*. Junto con ella, con la historiadora Adriana Maya y con quienes han sido nuestros discípulos, no dejo de insistir en que pese a la especificidad de la africanía en Colombia, negar sus memorias equivale a impugnar la humanidad de los esclavizados y sus descendientes. El hecho de que a ellos se les hubiera privado de la libertad no significó que los amos les hubieran amputado la capacidad de recordar y, menos aún, de llevar a cabo procesos de reconstrucción política, social y cultural. Así, me valgo del prefijo *afro* para resaltar una historia, más no un fenotipo, que sin lugar a dudas comienza en África.

[...] El que las organizaciones populares no empleen tales simulacros no los hace inadecuados, ni implica –como lo insinúa Restrepo

³⁵ Desde este término Restrepo (2013, p. 11) interpreta la propuesta de Arocha y Friedemann, calificándola como enfoque afrogenético que entiende la etnicidad como preexistente o inmanente. Interpretación que considero poco acertada ya que la propuesta, en términos puntuales, es de comprender estos procesos como procesos históricos de largo aliento.

(1997) - que la identidad étnica de los afrodescendientes sea una invención de aquellos antropólogos que han resaltado la africanidad. (Arocha, 1999, p. 26-27).

Que Restrepo, al igual que otros científicos sociales, sigan esgrimiendo en 2013 esta clase de argumentos, es señal de que en la academia colombiana existen paradigmas interpretativos que conciben los procesos de identidad política, cultural y social de los afrocolombianos como una cuestión inmediata, espontánea, de corto plazo. Argumentos como estos aunque a primera vista parecerían contribuir a visibilizar la capacidad histórica de los afrocolombianos para la movilización y la gestión política terminan surtiendo el efecto contrario por la vía de la *tribalización y del ejercicio sistemático de la minimización* (Arboleda, 2016)

Algunos conflictos sociales de invisibilidad

Con el desarrollo del capitalismo durante el siglo XX, terratenientes y grandes emporios empresariales trataron a los afrocolombianos con menosprecio, como si nunca hubiesen estado presentes en sus territorios ancestrales. A continuación presentaremos tres casos que nos permiten ilustrar este tipo de comportamiento respecto a este grupo humano, de paso mostrar las consecuencias nefastas que produce la reificación de un bienpreciado perteneciente a una comunidad y que esta ha ganado mediante su trabajo, en términos de la potenciación de su existencia en el marco de la historia.

Los campesinos afro del norte del Cauca y el sur del Valle

El fin de la Guerra de los Mil días significó para los afrocolombianos que habitaban el norte del Cauca y el sur del Valle del Cauca continuar experimentando formas atroces de menosprecio, pero esta vez, no bajo la forma de la esclavitud -que implicó un uso de la violencia que dejó marcas indelebles sobre sus cuerpos, y buscaba desposeerlos de la totalidad de su ser-, sino de desposesión de un derecho que estos afrocolombianos creían haber ganado mediante un largo y arduo trabajo; la posesión de los territorios domesticados luego de la abolición de la esclavitud en 1851.³⁶

Por más de cuatro décadas estos afrocolombianos domesticaron estos territorios, creando una próspera economía de subsistencia con base en cosechas diversificadas -cacao y plátano-, que en términos de eficiencia aventajaba la producción agrícola de las grandes haciendas. No es difícil adivinar los efectos positivos que en términos del reconocimiento, de la afirmación de la propia identidad y la expansión del cuerpo significó este tipo de relación con la tierra. Tierras fértiles que para estos afrocolombianos representaba y representa su eticidad, en la medida en que, de acuerdo con lo antedicho, conciben la tierra como un territorio, es decir, un espacio fundamental para la construcción y reproducción de su identidad, de la totalidad de su ser, algo grande por lo cual están dispuestos a luchar.

Es de entender entonces que esta prosperidad basada en una relación íntima y autónoma con la naturaleza haya llevado a estos campesinos afro a sentir aversión hacia el trabajo en las haciendas, las cuales languidecían, en parte por no tener mano de obra campesina

³⁶ Esto a diferencia de la experiencia estadounidense en donde después de la abolición de la esclavitud hubo un intento legal –de parte del general William Tecumseh Sherman el 16 de enero de 1865- de reparación de tierras a los afroamericanos bajo la forma de 40 acres y una mula. Recuperado de: https://elpais.com/diario/2006/10/04/internacional/1159912815_850215.html.

disponible para el trabajo asalariado (Taussig, 1979). La situación de los grandes terratenientes cambió, gracias a la centralización política de la república, después de la Guerra de los Mil días, a este hecho se le suma la entrada de capital estadounidense como resultado de los tratados para explotar las cuencas petrolíferas colombianas (López Michelsen, 1989, p. 152), “la terminación del ferrocarril entre el Valle y el Océano Pacífico en el mismo año en que se terminó el Canal de Panamá, 1914, y se aseguraron para el Valle los medios para explotar por primera vez en la historia cosechas tropicales en gran volumen” (Taussig, 1979, p. 13). Estos factores que coadyuvaban al alza de la tierra, creando un escenario en el que surgieron una serie de juicios de tierras que la mayoría de las veces ganaron los terratenientes, pero que motivó a que se crearan grupos armados, respaldados por las Ligas Campesinas (Taussig, 1979), es decir, forma de organización rural que aglutinaba a campesinos de pueblos cercanos, con el fin de emprender acciones legales y extralegales que hiciera frente a la voracidad de los terratenientes, su oposición se puede entender como una toma de conciencia frente al hecho desnudo de la injusticia de la que toda una comunidad era víctima.

Aunque no se tiene abundantes testimonios que dé cuenta de cómo se constituyó la reacción de estos campesinos afro, la historia oral -recreada por Friedemann y Arocha (1986)- nos cuenta cómo en este contexto de constante tensión social surge la figura de un *yo crítico* como el de José Cenecio Mina, uno de los líderes más destacados de la resistencia campesina del sur occidente colombiano, hombre de gran carisma, dotado de fuerza y astucia sobrenatural, con la capacidad de convertirse en conejo o cachimbo³⁷,

³⁷ Palabra utilizada para referirse a una pipa de fumar tabaco.

como resultado de sus pactos con Belcebú. Acompañado por un centenar de hombres y mujeres, además de matar y robar el ganado de los terratenientes blancos, Cenecio ayudó:

a que se formaran juntas de vecinos que defendieran sus derechos.

Así sucedió en Barragán, donde la gente se congregó alrededor de la familia Cambindo; en Serafina, alrededor de los Balantas. En Guachené y en Sabanetas también se reunían. (Friedemann y Arocha, 1986, p. 204).

No es de extrañar que se lo invistiera de atributos prodigiosos, si tiene presente que en este momento histórico, en los afrocolombianos afluía con gran fuerza esa necesidad antropológica de idealizar a sus referentes en respuesta –inconsciente- al discurso hegemónico de menosprecio en el que se decía: nada grande han producido en la historia de la humanidad los “negros”. Tampoco es de extrañar que se le vinculara con Belcebú, pues de parte muchos afrodescendientes, esta figura mítica era la única que estaba presta a brindar sus poderes sobrenaturales para proteger la resistencia campesina; muchos de ellos sentían que Dios los había abandonado, por lo que:

Con Satanás pactaba el cortero de caña que hoy por hoy pretende no solo que el trabajo le rinda, sino que cada golpe de su rula esterilice la tierra del rico que lo ha contratado.

Los blancos contribuyeron a entronizar a Satanás. Oponían toda suerte de obstáculos para que los sacerdotes no evangelizaran a los negros. Parece que los conversos eran más rebeldes. No solo aprendían sobre la igualdad de la gente ante los ojos de Dios, sino que quizás enfrentaban la enorme frustración de saberse engañados por sus

confesores. Con frecuencia se violaba el secreto sacramental de la penitencia para revelarles a los esclavistas planes conspirativos de rebelión y fuga.

Unidos a quienes se les negaba el acceso al catolicismo, e inspirados por las deidades africanas, fueron conformando un panteón dentro del cual vírgenes, santos, diablos y demonios desempeñaban oficios opuestos a los que les correspondían en la religión de los blancos (Friedemann y Arocha, 1986, p. 198-199).

Estos conflictos tendieron a agudizarse entre las décadas de los veinte y treinta, momento en el que las haciendas necesitaban de más tierras para la ganadería y el cultivo de caña de azúcar, razón por la cual los terratenientes estuvieron dispuestos a utilizar la fuerza física para apropiarse de las tierras de estos campesinos afrocolombianos.

El nivel de invisibilización que acabamos de ver, está caracterizado por la iniciativa depredadora de los terratenientes, a la que se suma, de manera encubridora, la debilidad del Estado; en el que veremos a continuación, la invisibilización está promovida directamente por la acción del Estado, que al alcanzar un mayor nivel de complejidad, crea proyectos o planes de desarrollo que despojan de sus territorios a los afrocolombianos.

La “Revolución verde”

Otro de los casos a tener en cuenta es la Revolución Verde en la Agricultura Campesina, que al decir de Taussig (1978), consistió en una serie de cambios forjados por el gobierno bajo la idea de que a través de nuevos cultivos, cosechas de semillas en campo

abierto, nuevas técnicas e implementación de maquinarias para estas cosechas, se produciría el desarrollo de la agricultura campesina de la región ya señalada. Para comprender más a fondo esta revolución, es necesario analizar de manera sucinta el contexto en el que se desarrolló.

Los veinticinco años que siguieron al fin de la Segunda Guerra Mundial generaron unos cambios profundos en la estructura política del mundo (Wallerstein, 1996). Uno de estos cambios fue el posicionamiento de Estados Unidos y la URSS como grandes potencias que además de enfrentarse en una “guerra”, la Guerra Fría, orientaban la actividad política, económica y científica del mundo. Para Colombia al igual que para muchas áreas de influencia estadounidense, este nuevo orden geopolítico significó recibir gran cantidad de recursos financieros para el llamado desarrollo que, en últimas, podría ser interpretado como un discurso homogenizante sustentado sobre la idea de crear las condiciones para que, desde unas políticas públicas, se pudiera avanzar en las diferentes etapas del camino universal hacia la modernización; camino que al irse fraguando generaría dependencia bajo la modalidad de inversión de capital y planes de desarrollo.

Para los campesinos del norte del Cauca y el sur del Valle del Cauca, esta “revolución” -alentada por el Estado colombiano a través de la Caja Agraria, y financiada por fundaciones como Rockefeller, Ford y Kellog- significó algo completamente distinto, esto es, un nuevo capítulo de la continua historia de invisibilización a la que históricamente han estado sometidos los afrocolombianos. En este sentido, lo que Taussig interpreta como un “problema materialista”, es decir, de intereses económicos contrapuestos, se puede interpretar como un problema ético que se expresa en términos de invisibilización o menosprecio de una conducta agrícola capitalista hacia otra de corte campesina realizada

por afrodescendientes, y que por muchos años había demostrado ser más amigable con la naturaleza.

En efecto, desde la idea de desarrollo las instituciones que alientan la Revolución verde, existía una ceguera hacia las bondades de la agricultura campesina tradicional, en términos de cultivos permanentes, baja inversión de capital, bajo consumo de energía y mano de obra no intensificada, siembra y conservación de diversidad de especies de árboles de sombrero alto, frutales y vegetación natural de toda altura (Taussig, 1978, p. 20,21).

La respuesta de los campesinos afro a esta invisibilización promovida por el Estado, no se hizo esperar, desde la década de 1960 como se puede entrever en la investigación realizada por Taussig (1978, p. 110), esta conducta de menosprecio hacia la agricultura campesina, fue objeto de discusión en lugares como Santa María (cabecera del río Timbiquí) en las fiestas de Semana Santa, se reunía el Concejo del pueblo no solo para tratar asuntos atinentes a la celebración, sino también, “temas de gran importancia para la comunidad” (Taussig, 1978, p. 110). Por lo tanto, se puede interpretar que muchas de las personas mayores dentro de estos Concejos eran conscientes del cambio social que se estaba gestando al interior de la comunidad, lo cual los llevaba a ver con gran preocupación la decadencia del trabajo cooperativo debido al influjo del dinero. Esta puede ser una de las razones del por qué se presentaban los constantes conflictos entre los que se habían quedado en la cabecera y los migrantes que regresan a Santa María luego de haber partido hacia las plantaciones del interior en búsqueda de bienes de consumo. De igual forma, se puede interpretar que los primeros más que sentir envidia por los trajes finos y demás artículos traídos por los migrantes, veían en estos la encarnación de un modo de vida contrario a sus valores tradicionales como la solidaridad, la igualdad, el

trabajo cooperativo con periodos duros que se intercalan con días de descanso, rondas de bebidas y relatos de historias. Valores tradicionales de su comunidad tendientes a difuminarse por el influjo de la conducta reificante propia de la lógica capitalista presente principalmente en la agricultura de monocultivo de caña de azúcar, en donde los trabajadores corteros de caña solo tienen tiempo para trabajar, dormir y cocinar. En contraste con esta forma de invisibilización dada por la iniciativa estatal con sus planes de desarrollo, la invisibilización que viene a continuación, se va a caracterizar por el papel depredador de las multinacionales respaldado por un Estado colombiano que responde a las lógicas evolutivas del desarrollo del capitalismo neoliberal.

En términos de lucha por el reconocimiento se verifica aquí, en primer lugar, la pugna entre el poder de potencias económicas mundiales contra países débiles en términos de dominación económica y política en el concierto mundial de las naciones, pero ricas en recursos naturales que llaman a la codicia; en segundo lugar, la lucha de comunidades “minoritarias” e históricamente menospreciadas que pugnan por ganar reconocimiento, contra élites nacionales enriquecidas acosta de la reificación de estas. Una doble tensión que responde a la estructura jerárquica interna de configuración del sistema capitalista que divide el planeta -como lo señala Wallerstein- en una estructura tripartita desigual y asimétrica: Un pequeño núcleo de países o zonas muy ricas que conforman el *centro* del sistema, junto a una también pequeña zona intermedia de países que detentan una moderada riqueza y que son la *semiperiferia*, y al lado de una vasta *periferia* pobre y explotada, que constituye la inmensa mayoría de zonas y naciones del mundo, y que como ancha base del sistema en su conjunto soporta tanto a la *semiperiferia* como al *centro* (Wallerstein, 2007, p. 19).

Esta estructura jerárquica del sistema capitalista al ser interpretada en términos de lucha por el reconocimiento, permite comprender que la relación entre *centro*, *semiperiferia* y *periferia* está condicionada por los niveles de autonomía, de respeto y de valoración positiva-negativa que se profesan los países, factores éticos fundamentales a la hora de hablar de reconocimiento como condición vital para el desarrollo de las potencialidades de las naciones y de los sujetos singulares.

Otro de los ejemplos que se debe tener en cuenta relacionado con conflictos sociales de invisibilidad fue el de la población afrocolombiana del medio Atrato³⁸. Durante muchos años esta población vivió el despojo de sus recursos y tierras en manos de un Estado que otorgó permisos o concesiones de explotación a grandes empresas, mineras y madereras, que de manera insensible desconocieron la presencia de sus pobladores –afrocolombianos e indígenas mayoritariamente- En los años ochenta y noventa este despojo se intensificó como resultado de la disposición del Estado colombiano por adoptar la lógica neoliberal, es decir, entrar en la etapa de desarrollo del capitalismo en donde se consolida la idea, según la cual, la estrategia para salir del subdesarrollo es limitar la intervención del Estado en asuntos jurídicos-económicos y dar mayor margen de maniobrabilidad a la iniciativa empresarial y a la inversión extranjera³⁹.

De forma paralela, en este contexto se da la aceptación de la legislación internacional mediante el Convenio 169 de 1989 de la OIT que avala derechos especiales

³⁸ La información de este caso fue tomada con base a la investigación de Villa (1998) y Restrepo (2013).

³⁹ Estrategia desde donde se crea un discurso de falso reconocimiento, en la medida en que se dice que la política neoliberal al permitir la entrada de grandes capitales, crean las condiciones para mejorar el nivel de vida de todos, pero en especial, de los menos favorecidos dentro de la sociedad. No obstante, en esta investigación sostenemos el argumento que los efectos de esta política terminan siendo nefastos para la población más pobre, en la medida en que esta población necesita de la intervención del Estado para poder cubrir sus necesidades básicas que el sector privado no puede garantizar al tener como máxima preocupación el lucro.

para los grupos étnicos y, se crea una nueva constitución; momento en el que se empieza a hablar con gran fuerza de respeto hacia la diversidad cultural. Con el ánimo de ponerle fin a este menosprecio, desde la década de los ochenta parte de la población chocoana entra en un proceso de organización, para el cual fue fundamental la presencia de órdenes religiosas cristianas que se encargaron de crear comités cristianos de base, que a su vez, sirvió para creación de la Asociación Campesina Integral del Atrato (ACIA) cuyo objetivo fue reivindicar derechos territoriales e identitarios de los campesinos afectados por la dinámica ya señalada. Otra de las presencias fundamentales fue la de la DIAR, nombre con el que se conoció el proyecto de desarrollo rural llevado a cabo por la cooperación técnica entre el gobierno holandés y el colombiano; en este proyecto participaron diversos expertos (agrónomos, economistas, antropólogos, ingenieros) quienes investigaciones sobre los suelos, los ecosistemas, los modelos productivos y las dinámicas sociales de los campesinos afrocolombianos, los resultados de esta permitió que:

La estereotipa social de los campesinos negros como ‘atrasados’, ‘irracionales’ y ‘perezosos’, se problematiza sustancialmente presentándoles más bien como portadores de complejos modelos productivos que aprovechaban diferencialmente diferentes nichos de ecosistemas, lo cual demandaba su detallado conocimiento y una exitosa adaptación sin destruirlos (Restrepo, 2013, p. 38).

La confluencia de los esfuerzos organizativos de la ACIA y los resultados de las investigaciones realizadas por los expertos de la DIAR, fue un importante aporte que se articuló a todo el proceso de lucha del movimiento afrocolombiano, con la particularidad

de surgir en un momento en el que el discurso de lo étnico estaba empezando su carrera de consolidación en el contexto académico y social de Colombia, a diferencia de los años cuarenta en donde el discurso de lo étnico ya había sido pensado -y un ejemplo de ello fue los integrantes de Club Negro y del Centro de Estudios Afrocolombiano- sin embargo, no era parte del lenguaje corriente. Que el movimiento afrocolombiano de los años ochenta y noventa empezara a configurar con gran resonancia un discurso étnico⁴⁰, no fue una acción espontanea de este momento, hace parte del largo proceso de lucha por el que el pensamiento afrocolombiano ha transitado, experimentando la falta de reconocimiento en dos niveles; primero frente a las elites nacionales que con su mirada estereotipada y sus decisiones político-económicas llevan a que estas poblaciones vivan en lugares que en algún momento consideraron como salvajes, poco sanos para la vida civilizada; segundo, frente a las empresas extranjeras quienes con el aval del Estado se enclavan en la región del pacífico para extraer la riqueza de este territorio, dejando en su lugar, hambre y en muchas ocasiones daños irreparables al medio ambiente. Dos niveles en el que la falta de reconocimiento tiene como factor clave el despojo del territorio (tierras), el cual es fundamental para que la comunidad afrocolombiana tenga las condiciones adecuadas para la búsqueda del despliegue de su ser.

Conclusión

La Constitución política de Colombia de 1886 como marco jurídico que antecede a la Constitución Política de 1991 y la Ley 70 de 1993, es un ejemplo de un falso

⁴⁰ Discurso en el que las exigencias al Estado colombiano se expresan en términos de reconocimiento de ciertos derechos colectivos –titulación de tierra, educación propia, participación política y protección de la lengua- como parte del efectivo respeto hacia la diversidad cultural

formalismo. Las leyes que a lo largo de este capítulo se presentaron, son una muestra de un marco legal, unas normas de derecho institucionalizadas y poco sensibles hacia el reconocimiento de la diversidad encarnada en la singularidad de la afrodescendencia colombiana. Recordemos, como se señaló en el primer capítulo siguiendo a Honneth, que la esfera de lo jurídico es una forma de coacción que si bien tiene la capacidad de crear relaciones de reconocimiento en la medida en que fortalece por la vía de la racionalidad el sentimiento de comunidad, también puede generar el sentimiento de menosprecio, en tanto las normas se presenten como abstracciones respecto de las condiciones concretas del singular, no considerando las circunstancias específicas de situaciones concretas de los seres humanos. Por tanto, leyes como: la Ley 114 de 1922 mediante la cual se da vía libre al proyecto político eugenésico de erradicación de las supuestas razas inferiores que obstaculizan el desarrollo; la Ley 2 de 1952 mediante la cual se convierte el Litoral Pacífico colombiano en reserva forestal, en parques nacionales y zona de concepción minera; y la Ley 127 de 1959 por la que se declaró Puerto Libre el territorio de San Andrés y Providencia, son una ilustración de una historia esculpida por unas normas funcionales a un proyecto integracionista poco sensible con la vida de los afrocolombianos. Proyecto que además de estar reflejado en las leyes ya señaladas, estaba latente en los programas agrícolas desarrollados en el sur del Valle del Cauca, el norte del Cauca y el departamento del Chocó. El ejemplo de la llamada “Revolución verde”, nos permite comprender que bajo el proyecto integracionista de la Constitución de 1886, la idea de desarrollo desembocó en la invisibilidad de la agricultura campesina tradicional practicada por afrocolombianos, cuyas bondades eran múltiples, entre otras, la conservación del medio ambiente. Entre las consecuencias de esta invisibilidad, se destaca el destierro o desarraigo de muchos afrocolombianos a manos de empresas

mineras y madereras, quienes en alianza con el Estado han desconocido que estos territorios han estado ocupados ancestralmente por campesinos afrocolombianos que con base en actividades como el cultivo de coco, plátano, cacao, y la minería, en muchos espacios lograron configurar un modo de vida que les garantizó cierta comodidad económica⁴¹ como parte del afianzamiento de su ser. A este desconocimiento, o para ser más preciso, invisibilidad, también han contribuido posturas interpretativas surgidas desde la academia, pues, al negar la ancestralidad y plantear el sentido comunitario de esta población sobre sus territorios como algo reciente, terminan siendo posturas académicas funcionales con el proceder de las empresas mineras, madereras y con una política histórica de invisibilización que trivializa y minimiza la capacidad histórica de los afrocolombianos para la movilización y la gestión política, en un contexto en el que la ancestralidad le permite a los sujetos étnicos gozar de derechos como el de la titulación colectiva de tierras y la consulta previa libre e informada.

Por otra parte, los conflictos sociales de invisibilidad descritos a lo largo de este capítulo nos recuerdan los planteamientos de Honneth en dos sentidos. El primero en cuanto al hecho de resaltar la idea hegeliana de ver en los conflictos sociales una especie de aprendizaje práctico moral en el sentido de comprender que las exigencias presentes en estos (los conflictos) son un factor que avivan la conciencia de saber acerca de la irremplazable identidad y de la recíproca dependencia (Honneth, 1997, p. 36). El segundo, en cuanto al hecho de comprender estos conflictos de invisibilidad como un ejemplo de lo que Honneth llama “lucha social fundada no en posiciones de interés, sino

⁴¹ Para Pisano, esta relativa comodidad propició cierto ascenso social de algunas familias afrocolombianas, lo cual les permitió “invertir parte de sus ganancias en la educación de sus hijos, quienes fueron enviados a cursar estudios universitarios en las principales universidades del país, particularmente, en carreras como derecho” (Pisano, 2014, p. 184). De estas familias fue que salieron los integrantes del primer movimiento social afro en Colombia en los años cuarenta del siglo XX.

en sentimientos morales de injusticia” (Honneth, 1997, p. 195). Esta interpretación parte de la idea de considerar que tanto los problemas alrededor de la tierra como los atinentes a las dinámicas académicas de invisibilidad padecidas por los afrocolombianos, por más que sean problemas complejos y se expresen en términos económicos, son conflictos que remiten a la violación de reglas implícitas de reconocimiento recíproco, parten de una situación de humillación que tiene que ver con no respetar la autonomía de los pueblos ancestrales afrocolombianos, y menospreciar sus particularidades en cuanto al modo de vida y uso de la tierra desde la agricultura tradicional. Esta interpretación difiere de aquel paradigma interpretativo tradicional que bajo el influjo del modelo hobbesiano, el darwinista y utilitarista (Honneth, 1997, pp. 193 -195), entendería el conflicto ya señalado como alentado por intereses que tienen su origen en la distribución de las oportunidades materiales de existencia⁴².

El poco énfasis⁴³ que hay en la interpretación tradicional -que habla de intereses- en la invisibilidad, el menosprecio tiene sentido en la medida en que se entiende que los intereses “son orientaciones fundamentales finalizadas que penden de la situación social y económica de los individuos” (Honneth, 1997: 199), mientras los sentimientos de menosprecio se entiende como una experiencia cuyo núcleo se encuentra en: “las experiencias morales depositadas en la estructura de interacción social, [...] sentimientos de injusticia [...] que son experimentados por todo un círculo de sujetos como específicos

⁴² La propuesta de Honneth (1997, p. 195) es un paradigma alternativo que recoge los “inmaduros, erróneos esbozos de (el joven) Marx, Sorel y Sartre” y con ayuda de Hegel y Mead, pasa a desarrollarlos de una forma más elaborada, manteniendo la idea de que ciertos conflictos sociales pueden remitir a la violación de reglas de reconocimiento recíproco.

⁴³ Siguiendo a Honneth, prefiero hablar, para el caso de esta investigación, de poco énfasis y no de reemplazo de un modelo interpretativo por otro, pues “¿hasta qué punto un conflicto responde más a la lógica de la consecución de intereses que a la de formación de reacciones morales?” (Honneth, 1997, p. 200), por lo cual es acertado considerar que más que un reemplazo es un complemento.

de su propia situación social” (Honneth,1997: 199), y que a diferencia de los intereses, que se convierten en un aliciente para la conservación, reproducción e incremento del poder, las experiencias o sentimientos morales de injusticia se convierten en un aliciente para una lucha social por la integridad personal. Para ser más explícito, se podría decir que cuando hablamos de interés estamos en el plano de la concurrencia de bienes que permitan mantener las condiciones de conservación, reproducción e incremento del poder para asegurar la supervivencia económica, en cambio cuando hablamos de sentimiento colectivos de injusticia se incluye la integridad personal, se entiende que las protestas y las rebeliones se constituyen en una lucha social que incluye una profunda y compleja postura contra la privación del reconocimiento social o de derechos.

Capítulo III

Afrodescendencia, un “yo crítico” de cara a la Ley 70 de 1993

Como se señaló en el primer capítulo, la figura del “yo” es una instancia de formaciones reactivas del singular frente a las posiciones de la comunidad, tal como estas posiciones aparecen en la experiencia del singular, es decir, estas reacciones, como lo señala Honneth siguiendo a Mead, son respuestas espontáneas con el fin de causar modificaciones a problemas que se presentan dentro de la sociedad, pasando de una sociedad estrecha y limitada a una más ancha en términos tanto de libertad individual como de extender los derechos a un círculo más amplio de personas que desean tener un modo de vida plenamente digna. De esta forma el “yo” se constituye en parte fundamental de las estructuras de los conflictos sociales, en la medida en que sus *impulsos de exigencias* plantean una tensión ética entre el sujeto y su entorno social. Razón por la cual cobran sentido las palabras de Honneth:

La “lucha por el reconocimiento” arranca de ideas morales en las que personalidades carismáticas supieron ensanchar el “otro generalizado” de su entorno social de acuerdo con las expectativas intuitivas de sus contemporáneos; tan pronto como tales innovaciones intelectuales podían tener influjos en la conciencia de grandes grupos, tenía que surgir una lucha por el reconocimiento de más amplias pretensiones en cuanto al derecho, que podían poner en tela de juicio el orden institucional (Honneth, 1997, p. 106).

A lo largo de este capítulo, me valdré de esta argumentación para analizar la “influencia”⁴⁴ de tres grandes referentes académicos sobre el proceso que llevó al surgimiento de la Ley 70 de 1993. Estos tres referentes son: Rogerio Velázquez, Manuel Zapata Olivella y Nina S. de Friedemann⁴⁵; quienes desde sus producciones académicas han encarnado lo que a continuación llamaremos “*yo crítico*”; término inspirado en las figuras honnethana del “yo” y los “*grandes hombres*”, desde el cual se pretende comprender el papel de los referentes ya señalados en el posicionamiento del sujeto afrocolombiano en la academia, mostrando la riqueza de su cultura y su legítimo valor como tema de estudio. Su labor académica es la confirmación de que la afrodescendencia además de analizar unas demandas históricas no satisfechas, contribuye a pensar en una sociedad contrafáctica de reconocimiento amplio.

Sin embargo, es necesario aclarar que el papel de estos referentes académicos ha estado estrechamente articulado con un sinnúmero de intelectuales afrocolombianos que desde la esfera de la política, predominantemente, han nutrido las reflexiones y las posturas que desde la década de los años cuarenta del siglo pasado se han caracterizado por tener dentro de la academia como tema de interés, la realidad de los afrocolombianos. En este sentido es como se puede afirmar que el “yo crítico” desplegado en la academia colombiana tiene sus raíces en un largo proceso

⁴⁴ Las comillas se deben a que las producciones académicas de estos referentes, más que estar explicitadas en la Ley 70, deben ser comprendidas como uno de los sustratos, de los rasgos que dinamizaron el desarrollo de la Ley.

⁴⁵ Aunque la lista es larga, considero que estos tres referentes por su producción en términos cuantitativos y cualitativos y por la vigencia de muchos de sus planteamientos, se han ganado un gran reconocimiento. La figura del “yo crítico” no se circunscribe a la academia, este puede estar encarnado en un deportista, un cantante, un trabajador de cualquier rama, en fin, como se dice en la jerga popular, un colombiano de “a pie” portadores de una visión crítica de su realidad y dispuesto a hacer algo por transformarla en términos del debido reconocimiento. Es escasa la información acerca de la manera cómo esta clase de colombianos y colombianas contribuyeron de forma específica al proceso que llevó al surgimiento de la Ley 70; sin embargo, no es algo que escape a la intuición, esta nos permite suponer que su participación fue un hecho.

que va desde el cimarronismo, el proceso de independencia y el surgimiento del liderazgo político afro de los años veinte y treinta del siglo XX, periodo en donde se destacan figuras carismáticas como el parlamentario guapireño Sofonías Yacup Carabalí, quien nació en 1894 y murió en 1947 (Caicedo, 2013, p. 69). Se dice que fue quien abogó con gran fuerza por la construcción del Pacífico colombiano como un solo departamento. En palabras de Caicedo:

Uno de los políticos que denunció abiertamente la marginalidad de la Costa Pacífica fue Sofonías Yacup Carabalí.

[...] En su trayectoria como político destaca su condición excepcional como diputado de los cuatro departamentos del Pacífico: Chocó, Valle del Cauca, Cauca y Nariño; igualmente fue representante a la Cámara del Cauca, de Nariño y del Valle; intendente Nacional del Chocó; Concejal de Buenaventura; Juez de Guapi y Profesor en Tumaco (Caicedo, 2013, p. 226).

Yacup logró plasmar todo su bagaje político en una obra publicada en 1934 bajo el título de *Litoral Recóndito*, en donde movido por la fe en la idea del progreso económico, hace visible el territorio del Pacífico como espacio clave para el desarrollo del país, todo un ejercicio de concientización que al dar sus frutos en las nuevas generaciones, permitiría sacar al Litoral Pacífico de la marginalidad.

Otra figura carismática a destacar fue Diego Luis Córdoba (1907 – 1964) considerado:

El líder político más importante a nivel nacional que ha tenido el departamento del Chocó. [...] Córdoba fue el artífice de la implantación definitiva de los negros y mulatos como dirigentes políticos y administradores del Chocó (Agudelo, 2005, p. 115).

Y en palabras de Caicedo (2013):

Una de las figuras más contundentes de un pensamiento político a favor de la gente negra de una región marginalizada en Colombia, fue la del parlamentario chocoano Diego Luis Córdoba. Sus idearios se enmarcaron en una confianza en la escolarización como progreso para la gente negra, fundamento que se expresa de modo concreto en su planteamiento, “por la ignorancia se descende a la servidumbre; por la educación se asciende a la libertad.

[...] Tal vez el mayor logro político del parlamentario se condensa en la creación del departamento del Chocó en 1947. [...] Para Córdoba el paso de intendencia a departamento implicaba superar la dependencia administrativa que suponía la posición del Chocó como “territorio nacional”, y la obtención de recurso y competencia que respondiera a las necesidades de una población afectada por el racismo estructural que prevalecía en aquella época de gobernantes y funcionarios blanco-mestizos (Caicedo, 2013, pp. 235-251).

Por otra parte, también es de resaltar la figura de otro intelectual afrocolombiano como Natanael Díaz, oriundo de Puerto Tejada. Díaz nació en 1919

y murió en 1964, fue parlamentario, poeta, periodista y abogado que, como lo señala Caicedo (2013, pp. 256-257):

Se destacó por su militancia racial junto a Manuel Zapata Olivella y Arnoldo Palacio en la colaboración del “Día del Negro”, el 20 de junio de 1943 en Bogotá, el cual podría considerarse el primer antecedente de una movilización política en las calles por parte de los negros en el siglo XX.

Acciones como estas, fueron las que posicionaron a Díaz como un intelectual comprometido con la lucha en contra de la discriminación racial padecida por los afrocolombianos. Él al igual que Diego Luis Córdoba y Sofonías Yacup, son una muestra de una generación de parlamentarios, intelectuales, que en la primera mitad del siglo XX combatían de manera firme e inteligente el menosprecio que sufrían los afrocolombianos, sus esfuerzos sin duda alguna fueron para la época acciones significativas para visibilizarlos y para ampliar la sociedad en términos de reconocimiento. Toda una lucha que si bien, muchas veces se expresaba en términos materiales o de desarrollo económico, podríamos decir que en el fondo eran luchas éticas en contra de una de las formas de humillación más cruentas de la historia de la humanidad, la discriminación racial sufrida por los afrodescendientes. En esta forma de humillación se condensan las tres formas de menosprecio de las que habla Honneth (1997, pp. 160-169): el maltrato corporal, la exclusión de derechos y la valoración social del singular o del grupo. Creo que esta es la lógica implícita en las exigencias de estos afrocolombianos que antecedieron la obra de los tres referentes académicos ya señalados y que a continuación pretendo desarrollar.

El primero de estos referentes académicos, Rogerio Velázquez, es una clara muestra de la figura del “yo crítico” descrita por Honneth. Esta afirmación descansa en el hecho de ser el primer científico social que dentro de la academia tuvo el valor de presentar las culturas afrocolombianas como tema de estudio (De Friedemann, 1984), acción de visibilización que se contrapuso a la valoración social negativa que durante siglos los afrocolombianos tenían dentro de la academia colombiana.

La producción académica de Velázquez se enmarca en una temporalidad que va desde finales de los años cuarenta hasta la década de los sesenta. En este periodo sus estudios etnográficos se caracterizaron, por poseer una audaz descripción y un agudo análisis de la región del Chocó, que lo llevó a no titubear:

a la hora de dedicar su vida a contarle al resto del país cómo era ese Chocó profundo, desconocido y despreciado. Tierra de negros y de indios (...), de humedad y calor, de oro y platino, de pobreza e injusticia social, que siempre ha sido mirada con desprecio por las elites que gobiernan el país (Patiño, 2010, p. 10).

Esta dedicación, además de ser muestra de una gran sensibilidad, dice mucho del arrojo que acompañaba a Velázquez, si tenemos presente que la Antropología de aquel entonces estaba guiada por la visión criollo-céntrica, que partía de la creencia de considerar que debido a los procesos de conquista y colonización, los descendientes de los africanos en América, habían tenido que afrontar la pérdida total de su repertorio cultural, lo cual los sumía en la orfandad histórica y de tradición, suerte contraria a la sufrida por los indígenas quienes habían conservado algunos elementos culturales (Arboleda, 2016, p. 40).

En este sentido, el arrojo al que hago referencia, consistió en presentar ante la Antropología y las ciencias sociales en general, nuevos datos, nuevos temas, nuevos sujetos dignos de investigación que falsearan la visión criollo-céntrica que había llevado a los antropólogos a circunscribir la Antropología solo a lo indígena. Con la propuesta de Velázquez, sumada a las dinámicas políticas ya señaladas, la Antropología en Colombia debía empezar a ampliar su espectro investigativo tomando en consideración a la población afrocolombiana. Es de esta manera como se comprende las siguientes palabras:

Como mi mamá era comagrón, pude aprender algo sobre dieta de una mujer parida. A los tres días de dada a luz un baño de asiento que era de guayabo, matranco, nacedera, cáscara de guamo y las hojas. Esto es cocido. Cuando, se baja y se está enfriándose le echa un poco de alumbre, y, al color de leche, la mujer se sienta en el agua y se le lava los cuadriles para evitarse un pasmo, de una hemorragia, etcétera. Estos baños son cada tres días hasta que cumple el mes. De allí en adelante, no. También se toman sus bebedizos, que eran de agua de panela con ajonjolio y tres gotas de anís. Los bebedizos son hasta por quince días, pero los baños son hasta que cumpla el mes.

La comida de las paridoras, era: los primeros días su gallina y su carne de marrón después bien ahumada y animal de monte, meno guatín y la guagua porque esos comen brea que es dañina para las paridoras. En ese tiempo no pueden tener marido hasta que cumplan los cuarenta días; pero algunas mujeres son castizas [paridera] los mismos bebedizos le

levantan la competencia, es decir, el deseo de tené qué hacé con su hombre. Esto porque los bebedizos son calientes.

Cuando la mujer era escasa de leche no era más que cocina tres hojas de papayo, dejar reposar el agua y peinarse con el agua los pechos: Estos baños son tres veces en el culso de su dieta. Con tres días de distancia cada baño. Otro remedio es tomar el caldo de milpeso. Se amasa el milpeso y se deja hervé bastante y se toma este caldo con sal, carne, verdura, pero menos agua.

El despecho [destete], era así: se le daba al niño una mujer de eda para que dulmiera con él, y si no se quiere trasponer el hijo, cogía el arán [una planta], se molía y se untaba en las tetas que él al probarlas y sentir el amargo, no mamaba más. Cuando el niño se mama el dedo, se le unta arán o venarillo [una planta]. Que como son amargas dejan de mamarse el dedo (Patiño, 2010, pp. 468-468).

En investigaciones como estas, se evidencia la intención del etnólogo por dar a conocer la tradición y la sabiduría ancestral con la que los afrochocoanos se las han arreglado para vivir creativamente en medio del aislamiento, el abandono estatal y la pobreza material. Con relatos como estos, Velázquez contribuía con una lectura menos excluyente de la realidad colombiana. Una realidad que al ser descrita bajo su pluma, terminaba enriquecida por una serie de relatos protagonizados por la magia de la oralidad condensada en mitos y narraciones de prácticas medicinales del acervo ancestral del Pacífico; un sinnúmero de tradiciones conservadas y trasmitidas por generaciones de afrocolombianos ubicados en esta geografía. Su interés por

visibilizar la realidad afro, lo llevó a cuestionar, incluso, la escritura de la misma historia, en donde en episodios como el de la Independencia, la tradición historiográfica ha hecho invisible al Chocó. Crítico de esta tendencia, en 1965 Velázquez escribe, *El Chocó en la independencia de Colombia*, obra en donde manifiesta:

La noticia del 20 de julio de 1810 llegó a Citará en los últimos días del mes de agosto de ese mismo año. Ella, y el llamamiento de la Junta Suprema a las Provincias del Reino para secundar la empresa con el coraje que se requería, produjeron alborozos en los que vivían esperando. La locura inesperada y el motín irresponsable estuvieron ausentes en esos momentos de júbilo. Si había llegado la hora de saltar las barreras de la opresión, era necesario actuar con serenidad, sin los inconvenientes de los alborotos. [...]

Es importante destacar que el “pueblo” pidió la creación de la Junta gubernativa que iba a comandar la obra futura. “Pueblo”, aquí, vale por seres que se inclinaban a voluntad de los patronos para no morir en la indigencia. En esta palabra quedan envueltos los habitantes de partidos mineros, los que luchan por la existencia en un plano instintivo para subsistir, los que daban un ritmo brutal a su vida por bosques de moriche y de seje. La presencia de este pueblo, corrige la apreciación infundada de que la región por su aislamiento y por la timidez de sus componentes sometidos pasivamente al dominio español, permaneció ajeno al movimiento libertario. [...]

Si la ciudad de los Heredias había sido la primera presa de la reconquista, el Chocó era el primer escudo que amellaba los propósitos de los ultramarinos.

Solo estuvo Chocó en esta hora de sacrificio. Solo estuvo en estos setenta días defendiéndose de cuerpos de infantería, de artillería volante de ingenieros, de fragatas que hendían las aguas en persecución de altos designios. En un mundo desapacible como el bajo Atrato, el Chocó, sin el apoyo de capitanes del Reino, luchó solo por un nuevo sentido de la vida, por una nueva política social. [...]

Mientras estas cosas sucedían, los negros, expoliados por los terratenientes, se sublevaron en Saijan en 1818, “contra sus verdaderos amos, unos, y otros se negando la esclavitud”. En número de ochenta, en palenque sobre el río, desbarataron la expedición comandada por Manuel Silvestre Valverde, con puyas envenenadas, sables y macanas [...]. Este revuelto [...] mantuvo, en chozas y rancheríos, el entusiasmo de ser libres hasta la llegada del gobierno de José Hilario López (Patiño, 2010, pp. 101-121).

En esta investigación histórica se hace evidente que el Chocó y sus pobladores afro, no permanecieron ajenos al movimiento libertario, incluso, en muchos pasajes del proceso independentista tuvieron que arreglárselas a solas, sin ayuda externa, apoyados en lo indómito de su espíritu y en esa reserva de energía y de creatividad insurrecta que ha estado presente en los grandes acontecimientos de la historia de Colombia, tales como: la independencia, la abolición de la esclavitud, y

en tiempos más recientes, el proceso que llevó a la Constitución Política de 1991 y en especial a la Ley 70 de 1993. Presencia que como ya se señaló, por mucho tiempo fue invisible para la academia colombiana, pero que gracias a trabajos como los de Velázquez, desde la segunda mitad del siglo XX, han lograron alcanzar el debido reconocimiento.

Además del conocimiento de la medicina popular, de las prácticas socioculturales, los ritos fúnebres y la historia detallada del Pacífico, aportados por Velázquez, en su obra, para ser más preciso, en textos como *Instrumentos musicales del alto y bajo Chocó*; y en *Breve historia del Chocó*, podemos encontrar un gran aporte en términos conceptuales, este es, el concepto de *negredumbre*:

El maraquero es negro casi siempre. Aprende a tocar siguiendo el ritmo de los sones sin un director técnico especializado. No siendo profesional, gana casi nada. Acompaña los conjuntos musicales por divertirse, beber, socializar. Un maraquero de Guapi o Quibdó no trasciende su estatus por su arte. Siempre es fulano a secas, un hombre que contribuye con su esfuerzo a recoger los actos de la vida sentimental y el latido de las entrañas de la negredumbre, la emoción telúrica y las vivencias del caserío, los actores subjetivos y objetivos de los humanos, el ansia de perdurar [...] (Velázquez citado por Patiño, 2010, p. 253). Además de lo dicho, negrito esclavo, muleques, mulecones y piezas de indias creían firmemente que existía una orden real que concedía la libertad a la negredumbre, pero que blancos sin alma lo escondían para su provecho personal. Esta suposición, errónea, tal vez, metió ruido en

Antioquia en 1789. En el Chocó donde las razones abundaban, la conseja mantuvo los ánimos sobre exaltados y la voluntad dispuesta a todo género de aventuras. Esclavos que se mataban como el Jelofe Lepaña, historiado por Don Eduardo Posada; esclavos que corrían el peligro del cimarronaje, para salir de lo azaroso del momento a fin de ser fiel a la justicia, al pensamiento y a la acción, al discernimiento y al saber cabal (Velázquez, 2000, p. 70).

Velázquez se vale de este concepto para resaltar el sentimiento comunitario que atraviesa a los pueblos afrodescendientes, sin querer indicar que fuese un patrimonio exclusivo de estos pueblos, pues a lo largo de su producción muestra que son las condiciones históricas en las que se han desenvuelto los afrocolombianos: en los ríos, en el mar, en los campos, en situación de exclusión y marginalidad (estas dos últimas condiciones incluyen los contextos ciudadanos), las que permiten cultivar este sentimiento.

La negredumbre, como lo señala Patiño (2012, p. 12), “es una creación semántica que vincula negro con muchedumbre”, pero no cualquier muchedumbre, sino, la de los condenados de la tierra, la de los hijos de la diáspora africana secuestrados y “descargados” en el continente americano. Parecería ser que para Velázquez, esta negredumbre más que vivir bajo la lógica individualista, vive bajo una lógica comunitaria, es portadora de un pensamiento solidario forjado al calor de las tribulaciones diaspóricas, las cuales por muy largas y cruentas que sean si se está unido, en fraternidad, se hacen más llevaderas.

Otro ejemplo de este “yo crítico” dentro de la academia colombiana es Manuel Zapata Olivella (Córdoba, Loricá, 1920 – Bogotá, 2004), de acuerdo con Arboleda (2016), Zapata Olivella “es sin duda el escritor afrocolombiano más importante del siglo XX y uno de los mayores en Colombia y América”. Su obra, en términos generales, la podríamos considerar como una exquisita “narración” crítica en donde se funde la imaginación con lo real para mostrar, en “primer” lugar, la denuncia del atropello y el menosprecio que unos seres humanos infligen a otros. Y en “segundo” lugar, mostrar la capacidad de resistencia y de amor por la vida digna de aquellos que padecen la explotación, el menosprecio.

De forma específica, la obra de Zapata Olivella es una obra enriquecida por la tradición oral afro y el análisis agudo sobre el colonialismo y sus secuelas en términos de mestizaje, alienación mental, crítica epistémica y racismo. Son estas especificidades, sumadas a su trabajo político organizativo las que permiten considerarlo como parte de esos seres humanos que con su trabajo han sabido contribuir a la configuración de una sociedad contrafáctica en donde la vida de los desposeídos, de los oprimidos, y en especial, de los pueblos afrocolombianos, alcance el debido respeto a plenitud. Entre las innovaciones intelectuales introducidas por Zapata Olivella pertinentes para la ampliación de la sociedad colombiana en términos de reconocimiento, podemos destacar las nociones de *afrocolombiano*, *mestizaje biológico y cultural*, *humanismo radical*, *apartheid a la colombiana* y *sincretismos epistemológicos incluyentes*, esta última, sin ser una creación propia de Zapata Olivella, Arboleda la crea en su ejercicio de interpretación de la obra de este intelectual cordobés. Como innovación intelectual también

podemos destacar el apoyo a la creación del Congreso de la Cultura Negra de las Américas, 1977, y otras actividades políticas organizativas. Innovaciones que a continuación serán analizadas.

De acuerdo con Pietro Pisano, fue Zapata Olivella - y sus compañeros Delia Zapata Olivella, Natanael Díaz, Adolfo Mina Balanta y Marino Viveros- creadores del Club Negro de Colombia (1943) y del Centro de Estudios Afrocolombianos (1947) - quien creó el término “afrocolombiano”: “El uso de este nuevo término marcó una primera referencia a África como elemento de identidad que anteriormente no estaba presente: los “negros colombianos” de 1943 eran ‘hijos de África’” (Pisano, 2014, p. 190). Todo un giro en la manera como este grupo venía construyendo sus referentes identitarios, pues se pasó de colocar el acento en los problemas de clase – siguiendo a la teoría marxista- a resaltar la condición de oprimidos culturales. Este giro se comprende a partir del desarrollo de los estudios folclóricos realizados desde los años cuarenta en el que Zapata Olivella junto a intelectuales y académicos como Rogerio Velázquez y Aquiles Escalante “evidenciaron las raíces africanas de muchas expresiones de la cultura colombiana” (Pisano, 2014, p. 186); a esto se le suma el diálogo que Zapata Olivella – y los demás miembros del Centro de Estudios Afrocolombianos- tiene con Fernando Ortiz, con los estudios sobre africanía americana, los estudios afrobrasileños de Nina Rodrigues y las investigaciones del mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán, en los cuales la conexión entre África y América es visible en el proceso de formación de las identidades del continente americano, de ahí, que en un artículo escrito en esta década, Manuel Karabali señalará que:

El plan de trabajo del Centro –Centro de Estudios Afrocolombiano- es vasto, pues no solo se preocupará por el conocimiento del negro en Colombia, sino en todo el mundo, habiéndose pasado comunicación a las sociedades similares con el fin de establecer canjes de estudios y obras. Asimismo, se han designado como miembros honorarios, a los más destacados investigadores de la raza, como el señor Fernando Ortiz, de Cuba, y Arturo Ramos, del Brasil, para dar una idea de los estudios que realizarán en Colombia. [...]

Las labores que ha emprendido el Centro como punto inicial de sus diversos trabajos, se circunscriben a la elaboración de un fichero bibliográfico de todas las publicaciones aparecidas en Colombia, sobre el negro, así como también de aquellas obras y escritos aparecidos en el exterior. El Centro de Estudios Afro-colombianos publicará periódicamente una revista en donde se presentarán los trabajos realizados por los afiliados y reproducirá en la medida de sus posibilidades todos aquellos documentos históricos que se encuentran en los archivos de la Conquista y la Colonia. Igualmente, se reproducirán los trabajos recientes que sobre el negro aparezcan en las revistas de otras instituciones similares (Karabalí, 1947, p, 44).

La importancia de resaltar el “temprano” uso del concento de afrocolombiano en las dinámicas políticas y académicas del Movimiento afrocolombiano de la década de los cuarenta liderado por Manuel Zapata Olivella, se debe a la necesidad de plantear un contraargumento a tendencias que dentro de la academia colombiana

pasan por alto que líderes y lideresas afro antes de los 70 ya habían reflexionado sobre los elementos constitutivos de su identidad cultural remitiéndose muchas veces a África⁴⁶, aunque los estudios sobre los afro no se expresaban explícitamente en términos de diáspora africana, se entiende que en el fondo se busca este objetivo al hablar de un Centro de Estudios Afro-colombiano interesado no solo en el conocimiento acerca del negro en Colombia sino también de otras partes del mundo. Se habla de un uso “temprano” del concepto de afro-colombiano teniendo en cuenta que el concepto hace parte de una profunda reflexión político-académica que para el momento se puede considerar como prematura si se tiene presente que la esclavitud de hecho duró hasta inicios del siglo XX, lo que señala que las condiciones para los afrocolombianos seguía siendo muy difícil, sin embargo, una vez más, ciertos personajes se las arreglaron para superar las adversidades, ascender y liderar este movimiento afrocolombiano, sin lugar a dudas, Manuel Zapata Olivella fue uno de ellos.

La noción de *mestizaje biológico y cultural* desarrollada por Zapata Olivella a lo largo de su obra, es una muestra de innovación intelectual si se tiene presente que durante gran parte del siglo XX la idea de mestizaje difundida desde los círculos académicos y políticos era la de una ideología excluyente. Es en contra de esta noción de mestizaje que Zapata Olivella expresa:

⁴⁶ Dentro de esta tendencia, a manera de ejemplo se pueden destacar posturas como las de Grueso (2009), para quien “El liderazgo negro que había antecedido a esa década no había sentido la necesidad de proceder de esa manera. Los Movimientos que habían emergido en los 70 y 80 habían hablado de ‘negritud’ y de ‘cultura negra’, como algo que se da en Colombia y en América Latina y que no necesariamente remitía a África (o cuya raíz africana no se consideraba tan determinante) (Grueso, 2009, p. 294).

Venimos de la integración racial y marchamos hacia una sociedad profusamente multiétnica. La evolución de los animales y vegetales, así como la del propio hombre, nos revelan que la hibridación es la ley natural que genera la aparición de nuevas especies. Desde luego, el mestizaje biológico no presupone ni busca el exterminio de las etnias. Todo lo contrario, necesita su perpetuidad como fuente de nuevas hibridaciones (Zapata, 1997; p. 359).

Esta noción de mestizaje Zapata Olivella la desarrolla de forma amplia en su obra *La rebelión de los genes, el mestizaje americano en la sociedad futura* (1997), en donde el mestizaje aparece como la experiencia global que funda la evolución de los seres vivos, que le permite obtener un insumo epistemológico apropiado para una deslegitimación en varias vías. Primero, en cuanto a la deslegitimación de la idea de pureza y superioridad racial y cultural, cuyos arquetipos los podríamos encontrar en el diplomático y filósofo francés del siglo XIX, Conde de Gobineau; también en el pensamiento racial encarnado en la ideología nazi; y para el caso colombiano, el pensamiento político del siglo XIX encarnado en José Eusebio Caro⁴⁷. Segundo, en cuanto a la deslegitimación del proyecto nacional homogenizante que invisibilizaba el racismo y la opresión de negros, indígenas, mulatos y zambos, es decir, la diversidad. Contrario al proyecto fundado en una noción de mestizaje, Zapata

⁴⁷ Caro, al igual que muchos miembros de la élite dirigente colombiana, defendían la supuesta superioridad de la raza blanca, expresándose en estos términos:

“Las razas inferiores están destinadas a desaparecer para dar lugar a las razas superiores. Los indios de América ya casi desaparecidos. Los negros de África y América ya casi desaparecerán del mismo modo; el día en que la Europa y la América estén pobladas por algunos millones de hombres blancos, nada podrá resistirles en el mundo. Así como las especies están destinadas a reemplazar a las otras especies animales que le sirven de instrumentos o de alimento, así también la raza blanca está destinada a reemplazar a todas las razas humanas. En la blanca finalmente, prevalecerán los tipos más perfectos” (Jaramillo, 2001año, p. 156).

Olivella introduce una variación y piensa el mestizaje como una experiencia amplia en donde la unidad y la diversidad van de la mano. De esta forma el mestizaje es presentado como el origen de la humanidad en donde la fusión de lo biológico y lo cultural es lo que caracteriza la trashumancia de la especie humana.

De otra parte, lo que se denomina como *humanismo radical*, es un concepto que podemos encontrar insinuado a lo largo de la obra de Zapata Olivella como resultado del nutrido diálogo que este tuvo con los movimientos anticolonialistas de África y el Caribe y la espiritualidad africana, un ejemplo de este diálogo fue el Primer Coloquio de la Negritud y América Latina, instalado por Leopold Sédar Senghor, en Dakar, Senegal. Encuentros como este le permiten a Zapata apropiarse del concepto de “*negritud*”, creado por intelectuales como Aimé Césaire, León Gontran Damas y Leopoldo Sendar Senghor. En un artículo titulado, *Negritud, indianidad y mestizaje*, Zapata describe la “*negritud*” como:

el patrimonio cultural, los valores y, sobre todo, el espíritu de la civilización negroafricana.

El movimiento tomó el carácter de un coro intelectual de los colonizados africanos dentro de las violentas voces de Breton, Sartre, Camus y Fanon.

La negritud desbordó el acento poético y romántico para convertirse en el ideario político filosófico de la descolonización. Al fuego combinado del poema y la guerrilla, del artículo político y el terrorismo, de las campañas electorales y la acción revolucionaria de los

partidos nacionalistas surgieron las repúblicas independientes (Múnera, 2010, pp. 293-294).

El intercambio intelectual que Zapata tuvo con estos intelectuales, le permitió afianzar más la idea de que lo cultural es un insumo importante para producir grandes cambios políticos. El caso de Césaire y Senghor, fue un valioso ejemplo para el cordobés, ya que estos poetas en su rol de políticos, emprendieron una lucha en contra del colonialismo, tomando como estrategia la desmitificación de una doctrina que aun a mediados del siglo XX continuaba galopando con fuerza, la asimilación, que en últimas era funcional con la imposición de la cultura blanco-europea. En contraste con esta doctrina, los movimientos anticolonialistas de África y el Caribe, luchaban por una identidad reencontrada, una identidad configurada en la diferencia mutuamente consentida y, condensada en la noción de negritud, que por lo anterior, podríamos interpretarla también como una rebelión contra el reduccionismo político-cultural europeo.

La idea de *humanismo radical* presente en la obra de Zapata, está estrechamente ligada con el concepto de negritud, en la medida en que su sustrato estriba en el valor de la identidad cultural configurada en la diferencia mutuamente consentida. Fue en lecturas de textos como *Discurso sobre el colonialismo*, escrito en 1950 por Césaire, desde donde Zapata Olivella construyó una noción amplia de humanidad, recordemos que en este texto Césaire expresa:

Y este es el gran reproche que yo le hago al pseudohumanismo:
haber socavado demasiado tiempo los derechos del hombre, haber tenido

de ellos, y tener todavía, una concepción estrecha y parcelaria, incompleta y parcial; y, a fin de cuenta, sórdidamente racista.

He hablado mucho de Hitler. Lo merece: permite ver con amplitud y captar que la sociedad capitalista, en su estado actual, es incapaz de fundamentar un derecho de gentes, al igual que se muestra impotente para fundamentar una moral individual. Quiérase o no, al final del callejón sin salida de Europa, quiero decir de la Europa de Adenauer, de Schuman, de Bidault y de algunos otros, está Hitler. Al final del capitalismo, deseoso de perpetuarse, está Hitler. Al final del humanismo formal y de la renuncia filosófica está Hitler (Césaire, 2006, p. 16).

Para intelectuales pertenecientes a los movimientos anticolonialistas de África y el Caribe, era claro que el humanismo europeo no era un humanismo a la medida del mundo. Era un discurso lleno de contradicciones en el que, por mucho tiempo, países como: España, Portugal, Inglaterra, Francia, Italia, Alemania y Bélgica, entre otros, habían enarbolado la bandera del respeto a los derechos del hombre, no obstante, practicaban el colonialismo sin ningún pudor, inquietándose únicamente cuando Hitler aplicó este (el colonialismo) al interior de Europa, razón por la cual Césaire habla de pseudohumanismo, de culturas europeas en decadencia, pues confunden los genuinos valores afines al respeto a la humanidad.

Estas insurgentes ideas, Zapata las va a robustecer con el estudio de la espiritualidad africana presente en la filosofía del *Muntu*. Filosofía que a su parecer, por estar arraigada a la cuna de la humanidad, África, condensa los más antiguos

conocimientos necesarios para que el ser humano ajuste su comportamiento a la naturaleza y a la sociedad. Es desde esta premisa que Zapata resalta:

La filosofía del *muntú*, en su esencia, no se inspira en un propósito sagrado o moralista, sino en la valoración de unos códigos de comportamiento para asegurar la pervivencia de la vida y la sociedad. Diríamos que recoge la primera experiencia de la humanidad para sobrevivir en la Tierra, cualquiera que sea el grupo humano, la sociedad o su religión. Esos hombres que recorrieron desnudos, asombrados y abatidos las selvas, los ríos y las praderas sintieron el deber de preservar en sus cantos, mitos y códigos morales las claves heredadas de sus antepasados para generar el fuego, construir las herramientas, hablar con sus ancestros, curar las enfermedades, acoplarse sexualmente, cuidar a las mujeres embarazadas y proteger a los niños. [...]

La filosofía del *muntú*, aun cuando tenga la originalidad de ser la más antigua, incorpora elementos de otros pueblos africanos y de afuera del continente, lo que la hace ecuménica en el sentido más humano, es decir: tiene validez más allá de los credos religiosos o políticos. Su prédica mayor va dirigida a la enseñanza de los principios elementales de sobrevivencias y convivencia entre los hombres y la naturaleza. Una filosofía vitalista y existencialista, íntimamente sometida a los mandatos superiores y sagrados de los ancestros.

Gracias a esta profunda sabiduría del comportamiento humano, los distintos pueblos de África, expatriados y sometidos a la más ignominiosa expoliación física y espiritual, pudieron resistir a todas las infamias a que fueron sometidos en América.

El muntú concibe la familia como la suma de los difuntos (ancestros) y los vivos, unidos por la palabra a los animales, los árboles, los minerales (tierra, agua, fuego, estrellas) y las herramientas, en un nudo indisoluble. Esta es la concepción de la humanidad que los pueblos más explotados del mundo, los africanos, devuelven a sus colonizadores europeos sin amarguras ni resentimientos. Una filosofía vital de amor, alegría y paz entre los hombres y el mundo que los nutre. (Zapata, 1997, p. 361-362).

Presentar la filosofía del *munú* como un soporte pertinente para un renovado humanismo que supera la estrecha cobertura de la solidaridad y la fraternidad del humanismo europeo, se convierte en el “motor” de la reflexión de Zapata. En este sentido considero que de cara a la Ley 70 de 1993, no hay un intelectual que en Colombia haya contribuido a resaltar la filosofía del *munú*, como Zapata, quien al ser interpretado desde la figura del “*yo crítico*” propuesta por Honneth, podríamos decir que le entregó el debido reconocimiento a esta filosofía, planteando, lo que en estas líneas se ha denominado como *humanismo radical* en respuesta crítica a la estrecha cobertura del humanismo europeo y en ponderación hacia una concepción de humanidad amplia⁴⁸ presente en los pueblos más

⁴⁸ En el sentido de profesar respeto hacia otros seres no humanos como, animales, minerales, vegetales, difuntos, deidades.

explotados del mundo, los africanos, quienes son portadores de una filosofía vital, de amor, alegría y paz, históricamente invisibilizada bajo la denominación de brujería.

El proceso de concientización del valor de la filosofía del *mntú* llevado a cabo por Zapata, ha sido fundamental para comprender la espiritualidad de los pueblos afro en Colombia y en el continente americano, lo cual ha posibilitado que muchos intelectuales como Santiago Arboleda (2016), José Caicedo (2013), William Mina Arango (2006), entre otros, creen una serie de obras, en torno al pensamiento afrodiaspórico, que en el marco de la Ley 70 han contribuido con el fortalecimiento de la autoestima de los afrocolombianos, todo un legado que ha ayudado a ampliar los estrechos márgenes en los que durante muchos años se movió la academia colombiana, es decir, de espalda a la realidad y los aportes realizados por los afrodescendientes.

En cuanto a la categoría de *sincretismos epistemológicos incluyentes*, si bien no es una creación de Zapata Olivella, no obstante, es este quien con su aguda reflexión sobre la filosofía del *mntú* africano, inspira a Arboleda (2016) para que a través de esta categoría amplifique la idea de que la resistencia de los afrodescendientes tanto en el periodo de la colonia como en la actualidad, se ha nutrido de fragmentos filosóficos y prácticas sociales que han tenido la particularidad de servir a distintas clases sociales y diferentes grupos étnicos, contribuyendo con la paz del mundo y la sostenibilidad ambiental, de ahí que Arboleda manifieste:

Se puede hablar entonces de nichos interétnicos, soportados en prácticas de convivencia no violenta, fundamentados en lo que podemos denominar sincretismos epistemológicos incluyentes, lo que implica un entrecruce, una urdimbre de concepciones de la realidad y pensamiento, que

indistintamente de su procedencia dialogan y se incluyen complementándose mutuamente, en la flexibilidad de matrices cognoscitivas como la santería por ejemplo, o las concepciones de salud enfermedad que van más allá de los aspectos físicos y orgánicos, penetrando en las dimensiones espirituales, que antes que excluir incluyen nuevos elementos que consideren de utilidad, venidos de otros sistemas de pensamientos (Arboleda, 2016, p. 186).

Ahora bien, en cuanto al concepto de *apartheid a la colombiana*, Zapata Olivella lo utiliza en su crítica hacia la Ley 70 de 1993, pues considera que habla ambigualmente de “negros”, no por una simple inquietud semántica, sino por la pervivencia de “prejuicios, alienaciones y complejos étnicos y sociales” (1997, p. 39). La Ley 70 tal como él la comprendía no esclarecía qué grupos étnicos conforman la idiosincrasia de Colombia. El camino hacia este esclarecimiento debía empezar, según él, por abandonar la idea de que en nuestro país existen “etnias negras” o “indígenas” y hablar de etnias “amerindocolombianas” y “afro-colombianas”. Otro de los problemas de la Ley residía en que en ella:

Las demarcaciones territoriales olvidan las modalidades históricas de los asentamientos de las distintas agrupaciones étnicas, como cuando se presume la similitud del concepto de propiedad colectiva de cada etnia, que en realidad nunca fueron iguales.

La reimplantación feudal de la norma que ataba al siervo a la tierra restringe el derecho de propiedad individual y el de enajenar de acuerdo con

la legislación nacional, cualquiera que sea la etnia del poseedor, [...]
(Zapata, 1997, p. 41).

Esta crítica a la Ley 70, por darse tan solo cuatro años después de su expedición, se convirtió en un referente clave para el análisis de los posibles vacíos de la misma, uno de los cuales tiene que ver con la homogenización de la historia de los asentamientos de los afrocolombianos. La Ley tal como se difundió en la década de los noventa, inducía a pensar que todos los afrocolombianos proceden y están en las zonas rurales ribereñas, deseosos de servir como guardianes de la naturaleza. En la crítica de Zapata Olivella, se puede entrever el cuestionamiento a este supuesto que desconoce la existencia de una inmensa población afro que vive en los tugurios de las ciudades colombianas sin que el legislador se acuerde de ella. En este sentido, la noción de *apartheid a la colombiana*, ha resultado ser una innovación intelectual iluminadora para que otros intelectuales maticen sus interpretaciones triunfalistas hacia la Ley 70 de 1993.

Igual de iluminadores han sido sus planteamientos acerca de la educación presentados en el Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas realizado en 1977 en Cali, evento político-académico en el que Zapata Olivella exige al Estado colombiano y a los Estados de América la presencia de los estudios de la cultura negra en los currículos oficiales:

En el marco de las denuncias y recomendaciones, el Congreso de la Cultura Negra será enfático en exigir a los gobiernos de América y muy especialmente a los del Centro, Antillas y Sur América, la impostergable inclusión del estudio de la cultura negra en los pénsum educativos en aquellos países donde la etnia nacional tenga el aporte africano como una de sus tres

más importantes raíces. La delegación colombiana presentará una proposición para que oficialmente se incorpore la enseñanza de la Historia de África en la escuela de primaria y secundaria, a la par de que se exija por parte de los profesores un mayor análisis del significado de la presencia negra en nuestra comunidad a través del proceso histórico desde su arribo e integración en la vida económica, social y cultural (Citado por García, J. 2016, p. 135).

Estas palabras ponen en evidencia que Zapata Olivella ya avizoraba la Cátedra de estudios Afrocolombianos que en la década de los noventa va a ser reivindicada por el movimiento social afrocolombiano como un mecanismo efectivo en la lucha contra el menosprecio hacia los afrodescendientes.

Otro referente que contribuyó significativamente al surgimiento de la Ley 70 de 1993, fue Nina S. de Friedemann, quien con su producción académica y su activismo político luchó por la construcción de una sociedad de reconocimiento amplio hacia los afrocolombianos⁴⁹. Sin ser afrocolombiana, la antropóloga bogotana (1935-1998) a lo largo de su carrera realizó un sinnúmero de investigaciones que de acuerdo con Arocha,⁵⁰ se constituyeron en los argumentos de carácter etnohistóricos que sirvieron de marco de referencia para la Ley 70. En términos generales, su obra es muestra de innovación

⁴⁹ Sin duda alguna, el peso de Friedemann en la academia es indiscutible; ninguna colombiana con una obra escrita ha influenciado más que ella en el estudio de la realidad de los afrocolombianos, su intensión de combatir la invisibilidad de los afrocolombianos en la academia fue de gran importancia en el surgimiento de la Ley 70. No obstante, habría que destacar la producción de las folcloristas Delia Zapata Olivella y Totó la Momposina; las poetisas Mary Grueso y María Teresa Ramírez Nieva, grandes artistas afrocolombianas, quienes con su sensibilidad han mostrado la riqueza de la cultura afrocolombiana. En la actualidad, tres mujeres afrocolombianas se destacan por su trabajo político y académico en pro del bienestar de los afrocolombianos, Paula Marcela Moreno, quien fue Ministra de Cultura (2007-2010) del gobierno de Álvaro Uribe Vélez y en la actualidad es presidenta de la Corporación Manos Visibles; Aurora Vergara Figueroa, directora del Centro de Estudios Afrocolombiano (CEAF) de la Universidad ICESI; y Francia Elena Márquez, lideresa afrocolombiana, defensora de los derechos humanos en Colombia y ganadora del Premio Medioambiental Goldman en abril del 2018.

⁵⁰ Este párrafo se construyó con base en la nota biográfica escrita por Jaime Arocha en el espacio de Biografías Biblioteca Virtual del Banco de la República, Ficha Bibliográfica: Friedemann, Nina S. de.

intelectual por parte de una académica que durante su prolija vida luchó por la constitución de una sociedad contrafáctica en donde los derechos étnicos de los afrocolombianos tuvieran el debido reconocimiento.

Una de las innovaciones intelectuales introducidas por Friedemann fue la noción de *huellas de africanía*. Noción que fue acuñando con gran fuerza, como fruto de una serie de trabajos que desde los años setenta del siglo XX realizó en diálogo crítico con el paradigma del *afroamericanismo* de Melville J. Herskovits. Durante la década de los años veinte y cuarenta, en la academia estadounidense, Herskovits se destacó por criticar el peso explicativo de la categoría “raza”; en su lugar, consideró que las explicaciones culturales eran de mayor alcance a la hora de comprender fenómenos como la diversidad y el devenir humano. Bajo esta idea, buscó combatir el racismo, proponiendo un trabajo interdisciplinario entre la historia y la antropología como estrategia metodológica para visibilizar “el influjo de los africanismos –es decir, de los rasgos culturales provenientes de África- que habrían perdurado en la población negra de nuestro continente” (Pulido, 2014, p. 5). Estos rasgos culturales podían hallarse empíricamente en unas áreas determinadas que Herskovits llamó *retenciones culturales africanas*.

La influencia del paradigma del *afroamericanismo* de Herskovits en Friedemann, se reflejó en sus primeros trabajos, *Ceremonial religioso funérico representativo de los procesos de cambio en un grupo negro de la isla de San Andrés*, publicado en 1964 en la Revista Colombiana de Antropología y, en *Estudios de negros en el litoral pacífico colombiano*, publicado en 1969. En estas obras aparece la idea de *áreas culturales*, idea de gran uso dentro de los estudios afroamericanistas que consideraba que una investigación científicamente rigurosa y efectiva en términos de recolección de información en el campo

de las ciencias sociales, debía concentrarse en aquellos espacios relativamente homogéneos en términos geográficos y culturales. Bajo esta premisa, Friedemann realiza sus investigaciones en San Andrés y el sur del Pacífico colombiano, considerando “estos espacios geográficos como áreas con cierta homogeneidad cultural, no exentas de misturas con legados culturales indígenas y europeos” (Pulido, 2014, p. 145).

Sin embargo, en los trabajos de la década de los setenta y ochenta, Friedemann empieza a distanciarse del *afroamericanismo* de Herskovits, al considerar que la idea de retenciones africanas en América por estar enmarcada en la concepción de una África occidental como referente de irradiación cultural, conllevaba a formar una imagen desdibujada de los afrodescendientes en América presentándolos como receptores pasivos de las herencias africanas. En contraste con esta imagen, Friedemann asume de manera creativa el concepto de *adaptación cultural* con el que se venía trabajando en la *ecología cultural*⁵¹, corriente antropológica caracterizada por proponer la interacción entre cultura y medioambiente como estrategia interpretativa para realizar las investigaciones antropológicas. Sobre la nueva base, Friedemann junto a Norma Whitten escriben en 1974 *La cultura negra del litoral ecuatoriano y colombiano: un modelo de adaptación étnica*, obra que pone el acento más que en las “continuidades” de los elementos africanos presentes en Colombia y Ecuador, en la capacidad creativa de los afroecuatorianos y los afrocolombianos para inventar soluciones originales en contextos agrestes de la selva tropical húmeda del Pacífico, de ahí el sentido de las siguientes palabras:

La adaptación, per se, es un concepto biológico tomado de la teoría de la evolución y se refiere, simplemente, a la supervivencia de una población en

⁵¹ Desarrollada por el antropólogo y arqueólogo estadounidense Julian Steward en el siglo XX.

un medio ambiente, manteniendo un promedio de fertilidad igual o mayor al de mortalidad. [...] el concepto de “cultura”, junto a las perspectivas de adaptación, sugiere la idea de un enfrentamiento constante y creativo con las *restricciones impuestas*. El concepto de “restricción” subraya la noción de medioambiente aliviando la expansión de este [los negros del litoral] ante lo variado de las oportunidades y restricciones económicas, políticas y sociales que deben encarar. [...]

Debemos comprender el crecimiento y desarrollo de la cultura negra en la costa del Pacífico del noroeste suramericano, enfocando primero su potencialidad de ajuste social y luego precisando su contribución en el mantenimiento de la dinámica de estrategias de adaptación. No se niega la persistencia y elasticidad de las tradiciones africanas en el Nuevo Mundo. Simplemente se presta mayor atención a los aspectos creativos y de adaptación de aquellas formas de vida enfocadas como un continuo desenvolvimiento de adaptación en respuesta a nuevos retos del medioambiente (Citado por Pulido, 2014, pp. 147-148).

El talante de Friedemann como “yo crítico”, su creatividad teórica, también se hace presente cuando introduce el concepto de *Huellas de africanía*, con él no solo profundizaría en la crítica iniciada por Velázquez hacia la visión criollo-céntrica que durante muchos años había invisibilizado el legado de los africanos transmitido a sus descendientes y a la sociedad colombiana en general, sino también, en la crítica que ya había dirigido al paradigma del *afroamericanismo*. En efecto el nuevo concepto permite a

la autora –y a su discípulo más connotado, Jaime Arocha- destacar en diversas obras⁵², que la supervivencia de las africanías implicaba la consideración de todo un proceso de etnogénesis de nuevas culturas en América como resultado de una serie de innovaciones, creatividades y trasformaciones realizadas por los sujetos afrodiaspóricos:

Al enfocar momentos cruciales de etnogénesis en escenarios de relaciones interétnicas de imposición y resistencia, es preciso tener en cuenta la condición cultural del grupo sometido al tratamiento asimétrico. Los africanos en la trata, desnudos de sus trajes, armas y herramientas, desposeídos de sus instrumentos musicales y de bienes terrenales llegaron con imágenes de sus deidades, recuerdos de los cuentos de los abuelos, ritos de canciones y poesías o sabidurías tecnológicas. Es decir, en términos de Gregory Bateson en su libro *Pasos hacia una ecología mental* (1972), lo que trajeron fue un equipaje de información cifrada en lenguaje iconográfico, traducido en sentimientos, formas estéticas, texturas, colores y aromas, como parte de la materia prima para la etnogénesis de nuevas culturas en América. (Friedemann, 1992).

Fue así como Friedemann esculpió su aporte conceptual más relevante con el que resaltó el cúmulo cultural traído por los esclavizados a América, y que con el devenir del día a día de sus descendientes, sirvió de base para dinamizar los procesos de etnogénesis de las culturas afroamericanas.

⁵² Por ejemplo: “Minería del oro y descendencia: Güelmambí, Nariño”. Revista Colombiana de Antropología 16: 9-5, artículo publicado en 1974; “Joyería Barbacoana: artesanía en un complejo orfebre con supervivencias precolombinas”. Revista Colombiana de Antropología 16. pp. 53-85, artículo publicado en 1974.

Conclusión

La “influencia” de estos tres referentes académicos sobre el proceso que llevó al surgimiento de la Ley 70 de 1993 es incuestionable. No fueron los únicos que aportaron en este proceso, solo quisimos dar cuenta de académicos representativos de toda una constelación de hombres y mujeres que con sus trabajos académicos han contribuido a la ampliación de sociedad colombiana en términos de reconocimiento hacia la población afrocolombiana.

Así las cosas, al cruzar la obra de Velázquez, con nuestro marco conceptual, este antropólogo chocoano se nos revela como un “*yo crítico*” que introdujo una serie de “*innovaciones intelectuales*” (Honneth, 1997, p. 106) de gran valor ético, pues no solo se dedicó a narrar y describir utilizando fuentes primarias innovadoras que le permitieron posicionar el tema del “negro” dentro de la Antropología sino también, creó conceptos claves, como el de *negredumbre*, que permiten “situar” su producción de cara al contexto de surgimiento de la Ley 70 de 1993. En este sentido, no cabe duda que la obra de Velázquez ha sido un insumo que ha nutrido las exigencias de legítimos derechos socio-culturales y territoriales de los afrocolombianos condensados en la Ley 70.

En el caso de Zapata Olivella es de destacar el uso novedoso que a lo largo de su carrera hizo de categorías como *afrocolombiano*, *mestizaje biológico y cultural*, innovación intelectual que le entrega a la humanidad, pero en especial, a las academias colombianas, una interpretación de la evolución de los animales, los vegetales y la especie humana, como una experiencia global en donde la unidad y la diversidad se convierten en un insumo epistemológico pertinente para deslegitimar ideas como pureza y superioridad racial; al igual que la invisibilidad del racismo y la opresión de negros, indígenas, mulatos

y zambos. Ideas y fenómenos sociales que han impedido la existencia del debido reconocimiento hacia los afrocolombianos en la sociedad.

Del mismo modo, la noción de *humanismo radical*, se convierte en parte de las innovaciones intelectuales que se pueden leer entre líneas en la obra de Zapata Olivella, en especial, desde *Changó, el gran putas*, hasta *La Rebelión de los Genes*. Con esta noción es clara la intención de Zapata Olivella de aportar a la construcción de una sociedad futura de reconocimiento amplio de derechos partiendo de la crítica del humanismo europeo. Crítica influenciada por filósofos, políticos, literatos del Caribe y de África, que lo consideraban de corta cobertura por no haber reconocido mediante experiencias como el colonialismo, a millones de seres humanos expoliados en América, África y Asia. Podemos concluir que el *humanismo radical* presente en la obra de Zapata Olivella descansa en la reivindicación de una de las vertientes del pensamiento filosófico afrodescendiente, el *mntú* africano, portadora de una concepción de humanidad amplia que los pueblos africanos le comparten a sus colonizadores europeos, sin miramientos, sin resentimientos, sin amarguras; una enseñanza de respeto, de reconocimiento a los ancestros, a los vivos, a los animales, al reino vegetal y a los minerales, como seres constitutivos de un humanismo radical, propicio para construir sociedades pacíficas y democráticas, portadoras de *sincretismos epistemológicos incluyentes* de una multiplicidad de tradiciones, prácticas y saberes históricamente menospreciados, pero que Zapata Olivella exalta como referentes en la construcción de la sociedad colombiana que se vislumbraba en la Constitución de 1991.

Sin embargo, habría que matizar el optimismo de Zapata Olivella frente al marco jurídico, más aún, si tenemos presente que con el desarrollo de la Ley 70 de 1993 - a la que denominó *Apartheid a la colombiana*- al interior de su ser fue creciendo un sentimiento de

desconfianza hacia esta, debido a su ineficacia frente al problema de los tugurios y desterrados urbanos afrocolombianos, problemas a los que esta Ley no aportaba soluciones por su carácter ruralista y río-céntrico. Toda una crítica que para 1997 empezaba a trazar el camino para que la Ley tuviera los debidos ajustes en términos de un marco legal sensible con el reconocimiento apropiado a la diversidad de las historias de vida de los afrocolombianos.

Finalmente, la obra de Nina S. de Friedemann se suma a la constelación de sujetos(as) que desde una postura crítica prepararon el camino para el surgimiento de la Ley 70. Fueron muchos los aportes de Friedemann a las ciencias sociales, en especial, a la Antropología, sin embargo en el concepto de *Huellas de africanía* hallamos su aporte de mayor resonancia en términos epistémicos y éticos, en la medida en que invita a pensar la realidad de los afrocolombianos en términos de continuidades y discontinuidades en relación con el bagaje cultural traído por los africanos e invisibilizado por la sociedad colombiana durante mucho tiempo. Sin duda alguna, en Friedemann encontramos a una de las intelectuales no afro que a lo largo de su vida académica se preocupó por mostrar a los sujetos afrodiaspóricos como propositivos, creativos, innovadores; fue su insistencia en las supervivencias de las africanías, uno de los factores que contribuyeron a que en la academia colombiana se debatiera sobre la pertinencia, la validez del concepto afrodescendiente y sus derivados.

Ahora bien, estos tres ejemplos de “yoes críticos” son muestra de seres humanos críticos con la invisibilidad, el menosprecio padecido por los afrocolombianos. Sus propuestas son innovaciones intelectuales de corte ético-epistémico que junto con la producción de otros intelectuales como Aquiles Escalante, Arnoldo Palacios, Natanael

Díaz, Amir Smith Córdoba, Alfredo Vanín, Delia Zapata Olivella, Alicia Camacho, Juan de Dios Mosquera, elaboraron una serie de exigencias que, además de denunciar las injusticias vividas por los afrocolombianos, ejercieron presión para que se diera un desarrollo social, unas reformas sociales, que con el transcurrir de los años se creyó podían ser promovidas, en gran medida, a través de una Ley, la Ley 70 de 1993.

Siguiendo a Honneth, esta Ley se puede considerar una innovación intelectual concebida para la construcción de una sociedad contrafáctica de reconocimiento amplio, que tiene su origen en la vergüenza o indignación moral, entendidas como una reacción de sentimientos, que surgen de los afrocolombianos ante la experiencia de menosprecio vivida a lo largo de la historia; experiencia que se constituyó en un impulso motivacional de una lucha por el reconocimiento, que al decir de Honneth solo puede disolver la tensión que lo genera:

Cuando vuelve a encontrar la posibilidad de un nuevo obrar; pero como esta nueva praxis que se le abre adopta la configuración de una resistencia política, de las oportunidades de una consideración moral resulta que esas sensaciones morales negativas se depositan indefectiblemente en tanto que contenidos cognitivos. [...]

La debilidad de esta actitud práctica de la moral en el seno de la realidad social se demuestra en que, en esas reacciones efectivas, la injusticia del menosprecio no debe inevitablemente manifestarse, sino que solamente puede hacerlo; que el potencial cognitivo contenido en los sentimientos de vergüenza social se conviertan en convicción moral y política, depende empíricamente ante todo de cómo está constituido el entorno político-cultural

de los sujetos concernidos: solamente si ya está listo el medio de articulación de un movimiento social, la experiencia de menosprecio puede devenir en fuente motivacional de acciones de resistencia política (Honneth, 1997, pp. 168-169).

De acuerdo con el sentido de estas palabras, en el siguiente capítulo se presentarán elementos para comprender cómo la injusticia del menosprecio y su correlato, las *reacciones de sentimiento* –vergüenza o indignación moral- y las innovaciones intelectuales de los afrocolombianos críticos fueron encontrando, en el entorno político-cultural de Colombia, las condiciones adecuadas para llevar a cabo una resistencia política con posibilidades de triunfo en el futuro.

Capítulo IV

Ley 70 de 1993: las bases de una sociedad contrafáctica

Los casos presentados en el segundo capítulo y los ejemplos de “yoes críticos” con sus innovaciones intelectuales expuestos en el capítulo anterior, son parte del sustrato sobre el que se levanta la Ley 70, nos ilustran en la gramática de los conflictos que la rodean. Esta gramática corresponde a una estructura moral, que deja ver unas sumas de fuerzas históricas acumuladas que en la década de los noventa conllevaron a su surgimiento. Comprender la Ley 70 desde la perspectiva de Honneth, me permite considerarla, a lo largo de este capítulo, como una operación de idealización, que surgió de unos *impulsos de exigencias - de ser miembro socialmente aceptado dentro de una comunidad; de autorrealización; de autonomía-* que subyacían en las propuestas tanto de los “yo críticos” como en el sentir del afrocolombiano y la afrocolombiana del común. Estos impulsos permitieron pensar una sociedad futura, que en su realización tendría el potencial de generar reformas vinculadas con el desarrollo social en términos de un reconocimiento amplio. A lo largo de este capítulo se analizará el surgimiento de la Ley 70 desde una perspectiva ética, teniendo presente sus bondades en términos del debido reconocimiento hacia los afrocolombianos.

Al establecer una correlación teórica entre la Ley 70 de 1993 con los planteamientos de Honneth, como se señaló en líneas anteriores, esta Ley también puede ser interpretada como una innovación intelectual que en sus primeros años de vida, fue vista como el fundamento clave para la construcción de una sociedad contrafáctica de reconocimiento amplio.

La convocatoria a la Asamblea Nacional Constituyente para la Constitución Política de 1991, fue el acontecimiento que inauguró la década de los noventa en Colombia en términos ético-políticos. A esta Constitución llegan los afrocolombianos arrastrando una historia de invisibilidad; recordemos que en las décadas de los sesenta, setenta y ochenta, las políticas del Estado colombiano habían favorecido la constitución de los primeros resguardos indígenas en el Pacífico, lo cual permitía la delimitación de los territorios indígenas en ausencia de las comunidades afrocolombianas que durante muchos años habían vivido en los mismos territorios. También hay que tener presente la acción depredadora de empresas como Pizano S. A., sobre los bosques del Medio Atrato, que afectaron la vida de estas comunidades afro al ser despojadas de sus territorios ancestrales.

Estos antecedentes, sumados a los ya mencionados, hicieron que en la Asamblea Nacional Constituyente los afrocolombianos llegaran con una dosis significativa de experiencia organizativa, como resultado del papel desempeñado por organizaciones como la ANUC y la ACIA⁵³ (Villa, 1998, p. 440), lo cual les permitió -luego de una alianza estratégica con el movimiento indígena e intelectuales de izquierda- exigir al Estado que en la nueva Constitución se reconociera y respetara su identidad, sin socavar su derecho a la igualdad. Exigencias que en último momento fueron escuchadas, dando origen el Artículo Transitorio 55⁵⁴ que daría vía para que dos años después se creara la Ley 70 de 1993, con

⁵³La ANUC (Asociación Nacional de Usuarios Campesinos) y la ACIA (Asociación Campesina Integral del Atrato) fueron dos organismos encargados de representar a las comunidades en la negociación con el Estado colombiano, con el objetivo de detener el despojo de sus tierras. La primera en la década de los setenta en Buenaventura y, la segunda en el Chocó, en la década de los ochenta.

⁵⁴ARTÍCULO TRANSITORIO 55. Dentro de los dos años siguientes a la entrada en vigencia de la presente Constitución, el Congreso expedirá, previo estudio por parte de una comisión especial que el Gobierno creará para tal efecto, una ley que les reconozca a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva sobre las áreas que habrá de demarcar la misma ley. En la comisión especial de que trata el inciso anterior tendrán participación en cada caso representantes elegidos por las comunidades involucradas.

la que se reconocería derechos territoriales y políticos a las comunidades negras que venían ocupando las supuestas tierras baldías⁵⁵. Todo un triunfo alcanzado, que al ser comprendido a la luz de los planteamientos de Honneth, podemos interpretar como los primeros pasos para una reforma social fruto de un conflicto ético en donde intelectuales, académicos y organizaciones comunitarias afro, harían las veces de “yoes críticos”, a la manera como Honneth lo expresa:

La “lucha por el reconocimiento” arranca de ideas morales en las que personalidades carismáticas supieron ensanchar el “otro generalizado” de su entorno social de acuerdo con las expectativas intuitivas de sus contemporáneos; tan pronto como tales innovaciones intelectuales podían tener influjo en la conciencia de grandes grupos, tenía que surgir una lucha por el reconocimiento de más amplias pretensiones en cuanto al derecho, que podía poner en tela de juicio el orden institucional (Honneth, 1997, p. 106).

Cuestionar el orden institucional, fue lo que hicieron estos afrocolombianos a inicios de la década de los noventa. Una década que se caracterizaría por el influjo de las políticas neoliberales, que en su desplegar dejarían ver la incoherencia entre las exigencias de la apertura económica, las grandes inversiones extranjeras, los tratados internacionales, la realización de megaproyectos y, el ejercicio de titulación de tierras a grupos étnicos.

La propiedad así reconocida sólo será enajenable en los términos que señale la ley.

La misma ley establecerá mecanismos para la protección de la identidad cultural y los derechos de estas comunidades, y para el fomento de su desarrollo económico y social.

PARÁGRAFO 1. Lo dispuesto en el presente artículo podrá aplicarse a otras zonas del país que presenten similares condiciones, por el mismo procedimiento y previos estudio y concepto favorable de la comisión especial aquí prevista.

PARÁGRAFO 2. Si al vencimiento del término señalado en este artículo el Congreso no hubiere expedido la ley a la que él se refiere, el Gobierno procederá a hacerlo dentro de los seis meses siguientes, mediante norma con fuerza de ley.

⁵⁵ Este marco legal nacional conformado por la Constitución política de 1991 y la ley 70 de 1993, está en sintonía con un marco legal internacional, el convenio 169 de la OIT.

Este último ejercicio que además de enfrentar las políticas neoliberales, debía –debe- lidiar con la violencia ejercida por los diferentes actores armados prestos a despojar a estos grupos étnicos de sus tierras y a masacrarlos impunemente.

Ley 70 e impulsos de exigencias

Uno de estos impulsos de exigencia que ayudaron a dar forma y contenido a la Ley 70, es el de *la dignidad de ser miembro socialmente aceptado dentro de la comunidad* –colombiana-; impulso que de acuerdo con lo planteado en la introducción de nuestra reflexión está relacionado con la aceptación de los deberes y derechos que los seres humanos tienen que cumplir frente a los demás, aceptación que les permite concebirse como miembros de una comunidad y, en la medida en que dichos deberes y derechos se cumplan, les da seguridad acerca del valor de la propia identidad, adquirir conciencia del autorrespeto y consolidarlo.

Es un hecho que antes de la Ley 70 de 1993, el mencionado impulso no contaba con las mínimas condiciones para ser saciado en un futuro cercano, por ende, existían condiciones muy adversas para el autorrespeto en lo que respecta a la población afrocolombiana.

La dificultad de saciar este impulso se encuentra en una de las secuelas de la esclavitud del régimen colonial, el racismo⁵⁶. Fenómeno social que ha acompañado el

⁵⁶ En términos éticos, por racismo entiendo, siguiendo a Honneth (1997), un comportamiento de humillación, menosprecio hacia un ser humano, justificado en una supuesta inferioridad evidenciada en sus rasgos físicos. Un comportamiento que además de representar una injusticia porque perjudica a los sujetos en su libertad de acción, también los alecciona en el entendimiento positivo que deben ganar intersubjetivamente, con la capacidad de causar una lesión que sacuda su identidad en su totalidad.

proceso de democratización de la era republicana, era que se extendió desde la Independencia hasta 1991 cuando surge nuestra actual Constitución Política⁵⁷. En este espacio temporal, los afrocolombianos tuvieron un momento en el que se ilusionaron con saciar el impulso de exigencia de ser miembro socialmente aceptado, a saber el año de 1851, cuando se decretó la abolición legal de la esclavitud y se abrió para ellos la posibilidad de ser reconocidos como personas de derecho, como ciudadanos. Sin embargo, con el transcurrir de los años las diferencias de los afrocolombianos en cuanto a tener condiciones mínimas para alcanzar una vida digna, en comparación con el resto de población, eran considerables, de ahí que el geógrafo norteamericano Robert West a mediados del siglo XX señalara sobre el pacífico colombiano que: “la pobreza ha sido la característica más sobresaliente de la economía local en los últimos 300 años”, de manera similar, Joaquín Vilorio De la Hoz (2008) manifestara que las economías de la región del pacífico se ha caracterizado por poseer:

Unas condiciones difíciles de pobreza y ruralidad, así como por fuerte presencia de minorías étnicas (indígenas y afrodescendientes). [...] Esta situación de pobreza regional estuvo y está asociada al aislamiento geográfico, excesiva precipitación, elevada humedad y temperatura, falta de medios de transporte, escasez de tierras fértiles y proliferación de enfermedades endémicas (Viloria, 2008, p. 7).

Para complejizar a un más las consecuencias del racismo, habría que tener presente lo planteado por el sociólogo Aníbal Quijano (2011), en el sentido en que el racismo tendría la capacidad de establecer: una clasificación social universal de la población del mundo; el desarrollo del capitalismo y; la distribución mundial del trabajo y del intercambio. Tres fenómenos que *generalmente* han redundado en el beneficio económico, político y cultural de países con población mayoritariamente blanca, europea-norteamericana, y partidarios del sistema democrático-capitalista.

⁵⁷ En este momento surge un Estado pluriétnico, lo cual, como se verá más adelante, no significó el fin del racismo en Colombia.

Si el análisis se hace más en detalle, se logra apreciar que desde la abolición de la esclavitud hasta los años 70, para el caso del Chocó, la característica constante fue “la presencia de instituciones extractivas con relaciones muy verticales y una elite económica poco interesada en la construcción de capital social de la región” (Bonet, 2008, p. 22), de ahí la coherencia de las cifras reportadas por el Plan de Fomento Regional para el Chocó en cuanto al analfabetismo, que “para el periodo de 1958-1959 alcanzaba al 72,4% de la población de 7 años y más. Esa tasa de analfabetismo era el 176% de la observada en el país durante esos años” (Bonet, 2008, p. 29). En cuanto a la situación de Buenaventura, resultan más que esclarecedoras las palabras de Santiago Eder⁵⁸ a finales del siglo XIX, quien más allá del potencial portuario expresaba: “es sencillamente una agrupación de chozas infelices edificadas sobre pilotes” (Pérez, 2008, p. 59). A esta cruda descripción se le suman una serie de hechos trágicos como:

“la fiebre amarilla y la viruela, que acabaron con cerca de la quinta parte de la población; una serie de incendios que destruyeron las pocas edificaciones que con esfuerzo habían sido construidas. [...] Años más tarde, en 1931, como si el destino se negara a dar una oportunidad de desarrollo a la isla y sus habitantes, ocurrió un nuevo incendio, esta vez con peores consecuencias que los anteriores. En esta oportunidad el hecho se inició en un almacén localizado en una de las principales calles de la ciudad. El desastre fue mayor debido a que alrededor de este se encontraba la mayoría de las edificaciones importantes: la oficina del ferrocarril, la aduana, la capitanía de

⁵⁸ Judío ruso importador de vinos, que para inicios del siglo XX visitó Buenaventura.

puerto, los consulados, algunos bancos, hoteles, la casa del comercio y teatros, entre otros” (Pérez, 2008, p. 59-60).

Para el caso del Cauca, el inicio del siglo XX significó el declive de su economía y la desarticulación geográfica de un territorio que durante los años de la colonia fue el departamento más grande, “en 1907 se creó la Intendencia del Chocó y en 1910 se separó lo que hoy es el Valle del Cauca” (Gamarra, 2008, p. 85). Desde inicios del siglo XX hasta nuestros días, el Cauca se ha caracterizado por poseer gran parte de su población en las áreas rurales, y una de las distribuciones de tierra más desiguales, en la que indígenas y afrocolombianos han sido arrinconados a vivir en los territorios de más baja fertilidad, es decir, las ubicadas en el occidente y norte del departamento, dejando para la población sin autorreconocimiento étnico el centro del departamento “que cuenta con la mayor infraestructura vial y donde se ubica un sector considerable para la agricultura y la ganadería comercial” (Gamarra, 2008, p. 98). En otra de las zonas de gran presencia afrocolombiana, el departamento de Nariño, las condiciones para que esta población pudiera alcanzar una vida digna luego de la abolición de la esclavitud, fue adversa debido a varios factores, uno de estos ha sido el aislamiento, el cual como lo muestra Viloria:

“Todavía en las primeras décadas del siglo XX, el Departamento de Nariño continuaba aislado del resto de Colombia. El viaje de Pasto a Bogotá demoraba al menos cuarenta días por caminos peligrosos, pasando por paramos, valles, selvas húmedas, ríos caudalosos, el riesgo de las enfermedades tropicales o ser asaltado” (Viloria, p. 128).

Si bien, condiciones como estas afectaban a la población en general, el indignante peso de ellas sobre la suerte de la población afrocolombiana era mucho mayor, pues, eran

estos quienes desde la colonia en condición de esclavos habían sido arrojados a las zonas nariñenses más recónditas para extraer minerales como el oro, en donde la falta de vías de comunicación, las enfermedades endémicas y la escasez de buenas tierras han condicionado los esfuerzos de los afrocolombianos por un mejor vivir.

A inicio de la segunda mitad del siglo XX, no había grandes avances -en términos estructurales- para mejorar las condiciones de vida de la población afrocolombiana, por el contrario, se registraban hechos de suma insensibilidad en el que la discriminación y el racismo mostraban su brutal pervivencia. Un caso ejemplar de este racismo, fue Chambacú, un barrio de Cartagena de Indias, considerado durante la década de los setenta como el tugurio más grande y antiguo del país (Cunin, 2003, p. 135). Lo conformaban más de 1300 familias, en su mayoría afrodescendientes, las cuales en 1971 fueron trasladadas a otros barrios de la ciudad. De acuerdo con Zapata Olivella en *Chambacú: corral de negros*, este barrio encarna el rechazo, el maltrato, el desarraigo sufrido por estos afrocolombianos por parte del Estado y la sociedad cartagenera. Esta además de abandonarlos a su suerte, los empujaba a que a diario lucharan contra el racismo, el hambre, el destierro, la desintegración familiar y la muerte. Todo un drama que Zapata a través de uno de sus personajes recrea de la siguiente manera:

Mañana seremos quince mil familias. El “cáncer negro” como nos llaman. Quieren destruirnos. Temen que un día crucemos el puente y la ola de tugurios inunde la ciudad. Por eso para nosotros no hay calles, alcantarillados, escuelas ni higiene. Pretenden ahogarnos en la miseria. Se engañan. Lucharemos por nuestra dignidad de ser humanos. No nos dejaremos expulsar de Chambacú. Jamás cambiarán el rostro negro de Cartagena. Su grandeza y su

gloria descansa sobre los huesos de nuestros antepasados (Zapata, 1990, p. 199).

Estas elocuentes palabras, puestas en uno de los personajes principales de la obra, Máximo, ilustran de muy buena forma el racismo estructural y cotidiano padecido por estos afrocolombianos. Por un lado deben lidiar con las consecuencias de la desidia, el abandono, la indiferencia estatal hacia los problemas que por años los aquejan; por otro, enfrentan el menosprecio de la sociedad, que los cosifica, día a día viéndolos como un “cáncer”, como un elemento que afea la ciudad, olvidando que la grandeza y la gloria de Cartagena descansa sobre los hombros de los africanos y sus descendientes esclavizados.

A este caso le podríamos sumar la Ley 21 de 1991, por medio de la cual se aprueba el *Convenio número 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*, adoptado por la 76a. reunión de la Conferencia General de la OIT de 1989. La aprobación de este convenio prueba la pervivencia del racismo en nuestro país. Al aprobarlo el Estado colombiano reconocía que desde la abolición de la esclavitud hasta el inicio de la década de los noventa, los pueblos indígenas y tribales (afrocolombianos) no habían podido gozar de los “derechos humanos fundamentales en el mismo grado que el resto de la población [...] y que sus leyes, valores, costumbres y perspectivas han sufrido a menudo una erosión” (Convenio número 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes de la Conferencia General de la OIT. Ginebra, 1989).

No obstante, habría la posibilidad de una reforma social en la que los afrocolombianos pudieran defender sus exigencias, “anticipando” una comunidad que garantizara mayores espacios de reconocimiento: la Constitución Política de 1991 dado el carácter multiculturalista que el Estado colombiano adoptó con ella. En ella se reconoce la

multiculturalidad étnica constitutiva de la nacionalidad colombiana y el Estado se compromete a crear las condiciones para el debido respeto a la diversidad. Cuando surge este compromiso y se “materializa” en la Ley 70 de 1993, los afrocolombianos sintieron que ganaban una batalla en contra de los efectos producidos por el racismo.

Lo anterior permite plantear la siguiente pregunta: ¿qué elementos hay presentes en la Constitución Política de 1991 y en la Ley 70 de 1993, que permitan combatir los efectos del racismo, saciar el impulso de exigencia de los afrocolombianos de ser miembro socialmente aceptados?.

Frente a la persistencia del racismo, desde el marco legal de la Constitución Política de 1991, se plantea:

Artículo 5. El Estado reconoce, sin discriminación alguna la primacía de los derechos inalienables de la persona [...]

Artículo 7. El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana.

Artículo 13. Todas las personas nacen libres e iguales ante la ley, recibirán la misma protección y trato de las autoridades y gozarán de los mismos derechos, libertades y oportunidades sin ninguna discriminación por razones de sexo, raza, origen nacional o familiar, lengua, religión, opinión política o filosófica.

El Estado promoverá las condiciones para que la igualdad sea real y efectiva y adoptará medidas en favor de grupos discriminados o marginados.

El Estado protegerá especialmente a aquellas personas que por su condición económica, física o mental, se encuentren en circunstancia de debilidad manifiesta y sancionará los abusos o maltratos que contra ellas se cometan.

En el caso de la Ley 70:

ARTÍCULO 33. El Estado sancionará y evitará todo acto de intimidación, segregación, discriminación o racismo contra las comunidades negras en los distintos espacios sociales, de la administración pública en sus altos niveles decisorios y en especial en los medios masivos de comunicación y en el sistema educativo, y velará para que se ejerzan los principios de igualdad y respeto de la diversidad étnica y cultural.

Para estos propósitos, las autoridades competentes aplicarán las sanciones que le corresponden de conformidad con lo establecido en el Código Nacional de Policía, en las disposiciones que regulen los medios masivos de comunicación y el sistema educativo, y en las demás normas que le sean aplicables.

Estos artículos son muestra, sin duda, de una norma sensible al reconocimiento. En cuanto al racismo, brindaba a los afrocolombianos la ilusión de que se estaba produciendo un gran cambio conducente a una sociedad cuyos pilares descansarían en el respeto por la diversidad étnica y cultural; en el respeto por la igualdad y la libertad; en el reconocimiento de que en la sociedad existen personas propensas a sufrir el flagelo de la discriminación, por lo cual el Estado se comprometía con la Ley 70 a promover

condiciones para una igualdad real y, adoptar medidas en favor de grupos discriminados o marginados; por ejemplo, al acceso a cargos en los altos niveles decisorios de la administración pública, a su presencia en los medios masivos de comunicación y en el sistema educativo en cuanto a un currículum que incluyera su historia, su cultura, en determinados casos su lengua.

Otro de *los impulsos de exigencia* de los afrodescendientes que ayudó a dar forma y contenido a la Ley 70 de 1993, con miras a una sociedad contrafáctica, fue el *impulso de autorrealización*, impulso que, como sentamos en el primer capítulo, está relacionado con la realización de la identidad del singular y destinado a un tipo particular de reconocimiento: el sujeto quiere diferenciarse de los otros para alcanzar la conciencia de la propia unicidad:

El tipo de confirmación a que tal sujeto está destinado puede no ser el mismo que encuentra en tanto portador de derechos y deberes normativamente regulados; porque las cualidades que se le reconocen en tanto que persona de derecho, precisamente las comparte con todos los miembros de la comunidad (Honneth, 1997, p. 108).

Dicho impulso entra en plena relación con el autorrespeto cuando el sujeto – individual o colectivo- puede identificar su contribución positiva a la reproducción de la comunidad. Identificación que debe caracterizarse por ser un acto público, es decir, estar enmarcada dentro de unos gestos, señales de aprobación (Honneth, 2011). Se trata de un tipo de reconocimiento sobre el que llamaron la atención Rogerio Velázquez, Manuel Zapata Olivella y Nina S. de Friedemann, así como el Convenio de la OIT, en lo referente a visibilizar los valores, costumbres y aportes realizados por los afrocolombianos.

En el proceso inmediato en el que surge la Ley 70, vale la pena destacar momentos como: el nacimiento de la Coordinadora de Comunidades Negras⁵⁹; el “telegrama negro”⁶⁰ y el nacimiento de la Comisión Especial para Comunidades Negras⁶¹. Tres momentos claves de gran discusión política dentro del movimiento social afro durante los primeros tres años de la década de los noventa, que sumados a los viejos esfuerzos realizados por organizaciones campesinas e intelectuales que antecedieron la década de los noventa y, a los compromisos legales de carácter internacional adquiridos por el Estado colombiano, incidieron de forma directa en el surgimiento de los afrocolombianos como un nuevo actor político y social que luego de 1993 sería reconocido bajo la denominación de “grupo étnico”.

Es en esta figura y en sus efectos, que el impulso de autorrealización de los afrocolombianos, creyó encontrar el estímulo ideal para el debido reconocimiento. Plantear esta afirmación nos obliga a detenernos en cómo desde la Ley 70 se ha concebido lo étnico.

En la Ley 70 de 1993, conocida en su momento como “Ley de comunidades negras”, lo étnico aparece como un sujeto colectivo portador de unos derechos especiales. El reconocimiento de estos derechos evidencia la aceptación de parte del Estado

⁵⁹ Liderada por Carlos Rosero y Carlos Ramos, La Coordinadora de Comunidades Negras fue el espacio (pre-Asamblea Nacional Constituyente) en donde se dieron las discusiones sobre los candidatos y los términos de los derechos específicos de las comunidades negras que deberían ser considerados en la nueva Constitución Política.

⁶⁰ Fue una de las actividades que durante la Asamblea Nacional Constituyente se llevó a cabo al ver que no se estaban tomando en serio las exigencias de las organizaciones afrocolombianas. Consistió en recoger más de 10.000 firmas y enviar constantemente telegramas a la Presidencia y a los Constituyentes, diciendo, grosso modo: los negros existimos, por lo tanto, exigimos el reconocimiento de nuestros derechos como grupo étnico. Díganle sí a las propuestas de las comunidades negras.

⁶¹ Una vez sancionado el Artículo Transitorio 55, se crea la Comisión Especial para Comunidades Negras, la cual sería la encargada de ayudar a redactar el proyecto de Ley 70 que el presidente Cesar Gaviria firmó en el mes de agosto de 1993. Proyecto en el que se definieron los términos de los derechos territoriales, económicos, políticos y culturales de las comunidades negras como grupo étnico.

colombiano de considerar la ciudadanía y los derechos humanos, como insuficientes para solucionar el problema de la discriminación, los prejuicios y demás injusticias que históricamente han padecido los afrocolombianos. Desde nuestro punto de vista este tipo de derechos son fundamentales para saciar el impulso de autorrealización del que hemos venido hablando. Uno de ellos va a estar referido al espacio, es decir, a la titulación colectiva⁶² de territorios ancestrales:

Artículo 1. La presente ley tiene por objeto reconocer a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva, de conformidad con lo dispuesto en los artículos siguientes. Así mismo tiene como propósito establecer mecanismos para la protección de la identidad cultural y de los derechos de las comunidades negras de Colombia como grupo étnico, y el fomento de su desarrollo económico y social, con el fin de garantizar que estas comunidades obtengan condiciones reales de igualdad de oportunidades frente al resto de la sociedad colombiana.

De acuerdo con lo previsto en el párrafo 1o. del artículo transitorio 55 de la Constitución Política, esta ley se aplicará también en las zonas baldías, rurales y ribereñas que han venido siendo ocupadas por comunidades negras

⁶² Es en el debate sobre el comprender lo afrocolombiano como grupo étnico, el lugar en el que una categoría como *negredumbre*, de Rogenio Velázquez, cobra vigencia, en la medida en que invita a pensar la importancia del peso de la lógica comunitaria como uno de los rasgos constitutivos de la historia afrocolombiana.

que tengan prácticas tradicionales de producción en otras zonas del país y cumplan con los requisitos establecidos en esta Ley.

Con el reconocimiento de este derecho especial los afrocolombianos veían consolidadas sus reivindicaciones territoriales. El derecho a la propiedad colectiva posibilita a los de los espacios rurales que tengan “garantizado” la titulación del lugar donde tradicionalmente han desarrollado sus prácticas culturales. Este derecho parecía minar las bases de la continua reificación de la que habían sido víctimas, pues, “obliga” a la sociedad a no continuar viendo lo afro como exótico, es decir, reduciéndolo a un aspecto de su ser. Con la puesta en práctica de este derecho, la población afrocolombiana esperaba ganar un contexto material donde sus sentimientos, sus representaciones colectivas, en fin, sus expresiones culturales, se pudieran producir y reproducir, lo cual permitiría fortalecer su identidad cultural. Se entendía que con el mencionado contexto se reducirían las probabilidades de que se siguieran valorando las expresiones culturales desde el prejuicio, articulándolas a espacios que les da sentido. Es un punto que prueba la vigencia de la teoría del reconocimiento de Honneth para quien se puede hablar de ‘reconocimiento’ “[...] también en relación con objetos no humanos. [...] El reconocimiento [...] nos exige percibir los objetos en la particularidad de todos los aspectos que aquellas personas asocian con ellos en sus respectivos puntos de vista” (Honneth, 2007, p. 102).

Es así como con la Ley 70 las tierras del Pacífico cobran aún más sentido para sus pobladores, se convierten en un entorno cultural con una multiplicidad de significados existenciales relacionados con su impulso de autorrealización. La Ley70, se convierte en mecanismo protector de la identidad cultural de la población afrocolombiana, en especial,

de aquellas comunidades que venían ocupando las mal llamadas “tierras baldías” en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico.

Que un marco legal se mostrara sensible hacia el reconocimiento del impulso de autorrealización de los afrocolombianos, no tenía precedente en el contexto nacional, el hecho los llenó de gran optimismo y alimentó su ilusión de poder frenar los destierros y demás injusticias que venían perpetrando las multinacionales y los gobiernos durante muchos años a lo largo y ancho del Pacífico colombiano.

Ahora bien, la sensibilidad de la Ley 70 en cuanto a favorecer el desarrollo del mencionado impulso de autorrealización, no se reduce al reconocimiento de un derecho especial como el de la titulación colectiva de los territorios ancestrales, también incluye otros mecanismos como la educación:

ARTÍCULO 32. El Estado colombiano reconoce y garantiza a las comunidades negras el derecho a un proceso educativo acorde con sus necesidades y aspiraciones etnoculturales.

La autoridad competente adoptará las medidas necesarias para que en cada uno de los niveles educativos, los currículos se adapten a esta disposición.
[...]

ARTÍCULO 42. El Ministerio de Educación formulará y ejecutará una política de etnoeducación para las comunidades negras y creará una comisión pedagógica, que asesorará dicha política con representantes de las comunidades. [...]

En el capítulo número seis de la Ley, conformado por quince artículos, que van del 32 al 46, se encuentra todo lo concerniente a este mecanismo. Se entiende que para el debido desarrollo de la identidad cultural de los afrocolombianos se requiere una educación que tenga en cuenta su vida social, cultural y el medio ambiente en el que se desenvuelven. Condiciones que no deben ser ignoradas por los programas curriculares a fin de “asegurar” el respeto y el fomento del patrimonio económico, natural, social y cultural de sus destinatarios, al igual que el respeto y el fomento de sus creencias religiosas y sus valores artísticos.

Para que se dé la incidencia de la educación, desde la Ley se plantea el trabajo mancomunado, la cooperación entre el Estado y las comunidades afro bajo las siguientes premisas:

Las comunidades pueden crear sus propias instituciones educativas siempre y cuando no se distancien de las normas establecidas por la autoridad competente.

El Estado se compromete a que se conozcan y difundan en el sistema nacional educativo las prácticas culturales de las comunidades afro y su aporte a la historia y a la cultura nacional (para ello el Ministerio de Educación formulará y ejecutará una política de etnoeducación para esta comunidad y creará una comisión pedagógica con representantes de la comunidad que asesore dicha política. De Igual forma, se crea la Cátedra de estudios afrocolombiana, la cual deberá incluirse en los diferentes niveles educativos de las áreas de ciencias sociales).

El Estado se compromete a reestructurar el Instituto Colombiano de Antropología (ICAN) con el fin de crear mecanismos para promover y llevar a cabo programas de investigación de la cultura afrocolombiana.

El Estado destinará recursos para ayudar a las comunidades afro a recuperar, preservar y desarrollar su identidad cultural. Recursos que serán administrados por el ICETEX en forma de becas en educación superior para estudiantes afrocolombianos destacados académicamente y de escasos recursos.

Considero que la Ley 70 no solo contribuye a saciar el *impulso de autorrealización*, también contribuye al desarrollo del *impulso de autonomía*⁶³. Y lo hace mediante otro mecanismo, me refiero a la Consulta Previa Libre e Informada.

De acuerdo con el Convenio 169 de 1989, la Consulta Previa es una obligación de los gobiernos, un derecho que bien se expresa en el artículo 6 de este convenio:

1. Al aplicar las disposiciones del presente Convenio, los gobiernos deberán:

a) Consultar a los pueblos interesados, mediante procedimiento apropiado y en particular a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente;

b) Establecer los medios a través de los cuales los pueblos interesados puedan participar, por lo menos en la misma medida que otros

⁶³ En la investigación de Honneth, es claro que para que el ser humano se sienta completo, pleno dentro de una sociedad bien estructurada, justa, además de sentirse parte de la comunidad, requieren un desarrollo de la autonomía y de la autorrealización. (1997, pp. 91-113).

sectores de la población, y a todos los niveles en la adopción de decisiones en instituciones electivas y organismos administrativos y de otra índole responsable de políticas y programas que les conciernan;

c) Establecer los medios para el pleno desarrollo de las instituciones e iniciativas de esos pueblos y en los casos apropiados proporcionar los recursos necesarios para este fin.

2. Las consultas llevadas a cabo en aplicación de este Convenio deberán efectuarse de buena fe y de una manera apropiada a las circunstancias, con la finalidad de llegar a un acuerdo o lograr el consentimiento acerca de las medidas propuestas.

En consonancia con este artículo, el Estado colombiano en el artículo 22 de la Ley 70 de 1993 expresa:

Artículo 22. Cuando en las áreas del Sistema de Parques Nacionales Naturales ubicados en las Zonas se encuentren familias o personas de comunidades negras que se hubieran establecido en ellas antes de la declaratoria de área-parque, el Inderena o la entidad que haga sus veces definirá, en el plan de manejo que se debe expedir, las prácticas tradicionales de dichas comunidades que son compatibles con la naturaleza, objetivos y funciones del área de que se trate. Para tal efecto, la entidad administradora del Sistema de Parques Nacionales promoverá mecanismos de consulta y participación con estas comunidades.

Artículo 38. Los miembros de las comunidades negras deben disponer de medios de formación técnica, tecnológica y profesional que los ubique en condiciones de igualdad con los demás ciudadanos.

El Estado debe tomar medidas para permitir el acceso y promover la participación de las comunidades negras en programas de formación técnica, tecnológica y profesional de aplicación general. [...]

Artículo 44. Como un mecanismo de protección de la identidad cultural, las comunidades negras participarán en el diseño, elaboración y evaluación de los estudios de impacto ambiental, socio-económico y cultural, que se realicen sobre los proyectos que pretendan adelantar en las áreas a que se refiere esta ley.

Artículo 58. En los fondos estatales de inversión social habrá una unidad de gestión de proyectos para apoyar a las comunidades negras en los procesos de capacitación, identificación, formulación, ejecución y evaluación de proyectos. Para su conformación se consultará a las comunidades beneficiarias de esta ley.

La Consulta Previa Libre e Informada en la Ley 70 se refiere, pues, a las prácticas tradicionales que las comunidades negras puede llevar a cabo dentro de los Sistema de Parques Nacionales; a los programas de formación técnica, tecnológica y profesional que desde el Estado se creen inicialmente con el fin de crear condiciones para que las comunidades afrocolombianas estén en igualdad con el resto de la población; al impacto de los proyectos ambiental, socio-económico, cultural, al igual que en la conformación de

fondos estatales de inversión social cultural que se pretendan realizar en territorios de comunidades afrocolombianas.

Para todos estos ámbitos la Consulta Previa Libre e Informada ha sido pensada como un derecho e instrumento de participación de estas comunidades en las decisiones de todo lo que les concierne en cuanto a su proceso de desarrollo. Y si se puede afirmar que contribuye a saciar al *impulso de autonomía* es porque, da un margen de libertad a las comunidades afrocolombianas para decidir sobre sus propias prioridades de acuerdo con su ritmo de vida, sus tradiciones y prácticas culturales, aquellas que otrora fueron tildadas de bárbaras, arrinconadas y proscritas por el marco legal de la Constitución de 1886 que había ayudado a dar forma a una sociedad insensible con la diferencia. Pretende, en suma, impulsar el autogobierno.

Además de la Consulta Previa libre e Informada, los históricos esfuerzos y exigencias de los afrocolombianos, llevaron a que en la Ley 70 se reconocieran los Consejos Comunitarios, institución esencial para el desarrollo de su *impulso de autonomía*:

Artículo 5. Para recibir en propiedad colectiva las tierras adjudicables, cada comunidad formará un Consejo Comunitario como forma de administración interna, cuyos requisitos determinará el reglamento que expida el Gobierno Nacional.

Además de las que prevea el reglamento, son funciones de los Consejos Comunitarios: delimitar y asignar áreas al interior de las tierras adjudicadas; velar por la conservación y protección de los derechos de la propiedad colectiva, la preservación de la identidad cultural, el aprovechamiento y la

conservación de los recursos naturales; escoger al representante legal de la respectiva comunidad en cuanto persona jurídica, y hacer de amigables componedores en los conflictos internos factibles de conciliación.

Los Consejos Comunitarios aparecen, entonces, como un mecanismo que permite a sus actores administrar de manera autónoma las problemáticas del día a día concerniente a la preservación de su identidad, la delimitación y asignación de las áreas recibidas, el aprovechamiento de sus recursos naturales y sus conflictos internos. Todo un margen de acción que, en teoría, reconoce la existencia de una institución encargada no solo de recibir en títulos los territorios asignados sino, también, de ser en ella la máxima autoridad administrativa. Se trata de un reconocimiento que tiene el potencial de contribuir a saciar el *impulso de autorrealización* y el de autonomía en cuanto tiende a fortalecer la identidad cultural y la capacidad de las comunidades afrocolombianas de tener un mayor margen de decisión sobre su destino.

Otro de los instrumentos digno de tener en cuenta en nuestra reflexión, es la “circunscripción especial para elegir dos miembros de las comunidades negras a la Cámara de Representantes”:

Artículo 66. De conformidad con el artículo 176 de la Constitución Nacional, establece la circunscripción especial para elegir dos (2) miembros de las comunidades negras del país asegurando así su participación en la Cámara de Representantes.

Es un gran logro en cuanto reconoce el derecho especial de los afrocolombianos a la participación política. Estos ganan con él un espacio que formalmente garantiza su voz

en el ejercicio de la política y contradice el proceder histórico de la sociedad “mayoritaria”, sociedad acostumbrada a hablar por el otro o en nombre del otro y a tomar decisiones que lo afectan. La lucha de los afrocolombianos también puede interpretarse, entonces, como un gran esfuerzo por hacer visible su voz, tener arte y parte en estas decisiones. En este sentido, el derecho especial de participación política contribuye al impulso de autonomía de los afrocolombianos en la medida en que brinda posibilidades para que estos participen de forma más directa en la preservación de su identidad cultural y en la construcción de su futuro.

Conclusión

La Ley 70 de 1993 es una innovación intelectual que encarna los impulsos de exigencia de los afrocolombianos, quienes tras largas luchas por un mejor vivir dentro de la sociedad colombiana a la que han ayudado a dar forma desde sus inicios, creyeron haber encontrado el momento propicio para que sus pretensiones en términos de derecho enriquecieran y ampliaran la sociedad.

Decir que la Ley 70 es una innovación intelectual o una operación de idealización con el potencial de poner en tela de juicio un orden institucional vigente por más de un siglo, es insuficiente, hay que tener presente que en ella se encuentra perfilado el croquis de una sociedad cuyos pilares descansarían en el reconocimiento de una serie de derechos que permitirían saciar los *impulsos de exigencias* de los afrocolombianos en diversos órdenes, a saber: ser miembro socialmente aceptado dentro de la comunidad; saciar el propio impulso de autorrealización y de autonomía.

La ilusión de saciar estos impulsos reposó en el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural y en el compromiso del Estado, expresado en la Constitución de 1991, de combatir las diferentes formas de discriminación; también en los diferentes mecanismos y derechos especiales reconocidos en la Ley 70 de 1993, tales como el derecho a la propiedad colectiva, la existencia de los Consejos Comunitarios, la Consulta Previa Libre e Informada, la política de etnoeducación, el derecho especial de los afrocolombianos de participación política.

Estos derechos tras largas luchas, fueron acogidos con la ilusión que suele acompañar a los triunfos obtenidos. La razón de este febril optimismo se puede atribuir al hábito de otorgar a las leyes la capacidad de transformar la sociedad, hacerla más justa, unir la comunidad, hacer más buenos a los seres humanos, etc.

Es una ilusión que no debe asombrar a nadie, si se tiene presente que la sociedad anterior a la Constitución de 1991, se había edificado sobre un formalismo que invisibilizaba y cosificaba a los afrocolombianos y a sus territorios, los cuales venían siendo considerados terrenos *para* colonizar, tierras *baldías*. Los afrocolombianos buscaron poner fin a esta condición tanto desde la academia como desde las diferentes dimensiones organizativas de la actividad política. Sus esfuerzos sin embargo, no habían logrado frutos prometedores en cuanto a lograr una transformación profunda que les permitiera sentir que eran parte de Colombia de manera real, esto es, ciudadanos colombianos en plenitud, es decir, a quienes se reconociera su historicidad.

Ahora bien, el potencial señalado de la Ley 70 de 1993, también se vincula con lo que Honneth llama “conciencia de injusticia”, que no es otra cosa que la moral social de las agrupaciones oprimidas con potencial de transformarse en “pretensiones de justicias

capaces de ser universalizadas, porque ilustran de forma indirecta las asimetrías socialmente establecidas” (Honneth, 2011, p. 71). La Ley 70, en este sentido, hace parte de un potencial normativo⁶⁴ gestado desde la experiencia de injusticia de los afrodescendientes y con capacidad de contribuir a la ampliación de una democracia fundada en una concepción redefinida de la dignidad humana que implique el respeto por la diversidad como patrimonio que debe ser promovido y protegido. Se supone, en el caso de la cultura afrocolombiana, que este patrimonio estaría asegurado con la Ley 70, en la medida en que la identidad nacional allí aparece como diversa y se aboga por un modelo económico y de control de los territorios del Pacífico; en efecto, ella reconoce derechos territoriales colectivos inalienables e imprescriptibles.

⁶⁴ Potencial normativo que al ser interpretado desde la noción de eticidad que Honneth (2014) toma de Hegel, nos permite comprender la Ley 70 como una institución que tiene el potencial de hacer que los afrocolombianos desarrollen objetivos generales –por ejemplo, lucha por la diversidad, por los territorios colectivos, por el medio ambiente; lucha en contra del racismo- que para ser cumplidos necesitan de la complementariedad de los otros colombianos, y que al ser realizados se constituyen en un indicador de una conciencia general de progreso si se compara con el pasado.

Capítulo V

Tras el triunfo la desilusión

La sensación de desilusión surge del dismantelamiento de unas expectativas, y, porque las cosas no resultan como se esperaba.

A continuación presentaremos algunos factores que han contribuido a que los afrocolombianos se desilusionen con el triunfo alcanzado con la Ley 70, lo que no debería desembocar en entrega, espíritu derrotista, actitud pesimista. La sensación de desilusión implica asumir una postura crítica que permita ver los puntos débiles, las razones del por qué no se han concretado las promesas de la Ley 70. Esto permitiría preparar el camino para buscar soluciones acordes con la ampliación de la democracia colombiana en términos del debido reconocimiento.

Los factores a los que me refiero son: la naturaleza del ejercicio de la política en Colombia y el conflicto armado. Son ellos consustanciales a la organización social del sistema capitalista colombiano y permiten por lo tanto, hablar de “patología social”, de un desarrollo deficiente de la sociedad que hace que esta no pueda regirse por principios universales como el respeto a la diversidad, que es el principio sobre el que, al fin y al cabo, descansan las exigencias de la Ley 70 de 1993.

La naturaleza del ejercicio de la política en Colombia

En la medida en que puede ser definida como el ejercicio mediante el cual los seres humanos organizan su vida en sociedad, o como la actividad directiva cuyo objetivo es la administración del aparato estatal con el fin de organizar la vida en sociedad sobre la base

de derechos como la libertad, la igualdad y el derecho a la protección y promoción de la diversidad, la política en Colombia durante los últimos veintisiete años no difiere de lo realizado en otras latitudes. Esta ella cargada, sin embargo, de una historicidad que le da unos rasgos particulares en el presente vivido: en los últimos veintisiete años, el ejercicio de la política en Colombia se ha caracterizado por una *ambivalencia estratégicamente dirigida*, que ha hecho que la promesa de reconocimiento presente en la Ley 70 de 1993 sea un discurso poco efectivo.

Esta ambivalencia en cuanto al proceder del político se manifiesta en dos momentos: durante el periodo electoral cuando este profesa gran aprecio por la población, pues sus votos les son indispensables; una vez es elegido, desatiende las demandas de la población o las responde con un lenguaje burocrático que amplía la distancia entre él y los electores. Este proceder surge, sin duda, del menosprecio hacia la población.

En cuanto a las normas, durante campaña los políticos dicen ser respetuosos de la Ley y estar dispuestos a crear otras normas acordes con las necesidades de la población, en especial, de la más desprotegida. Una vez elegidos crean una serie de estrategias dilatorias para evadir la Ley si no les conviene, y de ser necesario crean leyes que terminan perjudicando a la población más vulnerable.

Hablar, pues, de una “ambivalencia estratégicamente dirigida”, destaca un proceder que afecta, sobre todo, a la población más desprotegida. Se trata de un proceder voluntario, pensado de manera estratégica habida cuenta de que los sectores poblacionales vulnerables suelen ser mayoritarios, fácilmente manipulables con promesas y dádivas que apaciguan de forma momentánea sus necesidades básicas. No por otra razón, los políticos en tiempos de

campaña acuden a ellos con premura. Una vez elegidos los olvidan, lo que muestra el menosprecio que desde el principio sintieron por ellos.

Respecto a los afrocolombianos, son muchos los casos que durante estos últimos veintisiete años, denotan esta ambivalencia, por ejemplo, el Plan Pacífico. En 1992 el presidente César Gaviria ante los constantes reclamos por la pobreza en la que se encontraba sumergida la región del Pacífico colombiano, lanza el Plan Pacífico, presentándolo como el puntal de desarrollo de esta región para los próximos años. Once proyectos con inversiones de 46 mil millones de pesos fue la promesa con la que salía al paso a las críticas por el abandono estatal hacia la región⁶⁵. Proyectos de carácter social, de infraestructura vial y comunicaciones, presentados como claves para resolver problemas como educación, agua potable, alcantarillado e infraestructura hospitalaria⁶⁶. Era un plan que favorecería los sueños de progreso, de una vida digna de gran parte de la población afrocolombiana. Sin embargo, al finalizar Gaviria su periodo presidencial en 1994, las expectativas de desarrollo quedaron estancadas, los anuncios de inversión de carácter social no se concretaron, porque la prioridad para el mencionado gobierno y los siguientes, fue crear la infraestructura vial y portuaria que permitiera conectar las economías locales con miras a una “apertura económica” de carácter neoliberal. No obstante, la desazón de las comunidades afrocolombianas en estos años no fue mayor, la ilusión frente a los

⁶⁵ Con base en: El Espectador, 1992, 23 de abril. <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-106018>.

⁶⁶ Es de resaltar la investigación realizada por Daniel Gómez López y Camilo Suárez Espinosa (2009) en la que se destaca los fuertes contrastes que para esta época existían en cuanto al Plan nacional de desarrollo 1990-1994: “La Revolución Pacífica”, por un lado, el afán por la creciente integración del país al comercio mundial y la puesta en marcha del modelo de apertura económica con sus exigencias tecnológicas, aspectos que requerían modernizar la costa Pacífica colombiana debido al papel de la Cuenca del Pacífico como nuevo escenario de las dinámicas económicas mundiales. Por otro lado, estaban los mandatos Constitucionales —el artículo transitorio 55- y la puesta en marcha de la Ley 70 de 1993 que proponía el posicionamiento de los valores culturales de los afrocolombianos. Este fuerte contraste, en sus inicios dificultó las posibilidades de inversión en la zona, debido a que las tierras tituladas quedaban sustraídas del libre comercio.

efectos de la Ley 70 de 1993 estaba intacta, pues apenas había transcurrido un par de meses entre el surgimiento de la Ley y el fin del gobierno del presidente Gaviria.

Lo mismo sucedió durante el gobierno de Ernesto Samper con su Plan Nacional de Desarrollo 1994-1998: “El Salto Social”. Muchas fueron las promesas hechas a los afrocolombianos, en especial, a los habitantes del Pacífico, por ejemplo, el Megaproyecto del canal interoceánico Atrato-Truandó (Arocha, 1998) con el que se buscaba “interconectar” el océano Pacífico con el mar Caribe. Este fue presentado ante la población como la gran esperanza de progreso, en especial para los chocoanos. Sin embargo, por el compromiso del Estado colombiano con las políticas neoliberales, el megaproyecto respondió a los intereses de inversionistas y empresarios que veían al Pacífico como “el dorado” del siglo XXI.

En cuanto a los gobiernos de los presidentes Andrés Pastrana (Plan Nacional de Desarrollo 1998-2002: “Cambiamos para Construir la Paz”) y Álvaro Uribe (Plan Nacional de Desarrollo 2002-2010: “Hacia un Estado Comunitario”), el ejercicio de la política continuó respondiendo a la característica señalada. El Plan Colombia, en el primer caso, es buen ejemplo⁶⁷ de ello, pues se promocionó como un acuerdo bilateral en el marco de la lucha antidroga entre los Estados Unidos y Colombia, que significaba para el primero, prevenir el flujo de drogas ilegales hacia su territorio, y para Colombia, la paz, el desarrollo económico el incremento de la seguridad en el territorio nacional y en la región de los Andes. Empero, en la práctica como lo señala Arboleda (2016), este plan ha sido un

⁶⁷ Otro ejemplo en cuanto al gobierno de Andrés Pastrana, lo constituye el documento *Conpes 3169. Política para la Población Afrocolombiana*, en el que se propone: “definir una política del gobierno orientada a generar mayor equidad social hacia la población afrocolombiana en particular en la región pacífica y contribuir a fortalecer la identidad étnica, los procesos organizativos y su participación en las políticas y planes que los afecten” (Daniel Gómez López y Camilo Suárez Espinosa, 2009, p. 21). Todo un compromiso que no fue alcanzado.

diseño transnacional de guerra neocolonialista en la región andina que inaugura el siglo XXI. Un laboratorio de despojo y desarraigo que en su desarrollo ha producido desastre ambiental y el etnocidio de afrocolombianos, de indígenas y de campesinos.

Dicho laboratorio, según lo señala Arboleda, ha operado, por un lado con la “ayuda humanitaria” como elemento distractor y paliativo de sus acciones, por el otro, con una fabricación categorial: “desplazado”, “refugiado”, “reasentado”, “soberanía limitada”, “seguridad humanitaria”, etcétera. Expresiones que (aparecen en dicho plan) ocultan el racismo y las consecuencias del capitalismo colonial y su espíritu de aniquilación.

Fue en este contexto que, según el autor, surgieron dos líneas de reflexión:

La optimista, que interpretaba el Plan Colombia como un plan diseñado para el restablecimiento del Estado democrático de derecho. El peligro subyacente a esta línea, es considerar los efectos destructivos del Plan como parte de los “sacrificios” que tienen que hacer los afrocolombianos.

La crítica-realista, que ponía el acento en el componente militar y la lucha antinarcótica. Ella muestra con crudeza los daños que estos componentes ocasionan, teniendo presente los efectos tanto al interior del territorio colombiano como fuera de él:

Los pronósticos más realistas en cuanto a los daños integrales, producto de las acciones militares combinadas y la presencia masiva de “refugiados” colombianos en Ecuador; para esa época, ya era el país que recibía la mayoría de estos a nivel internacional: 40 000 aproximadamente hasta el 2005. (Arboleda, 2016, p. 79).

De este modo es como en los dos gobiernos del presidente Álvaro Uribe, de acuerdo con una lectura realista, el componente social del Plan Colombia empieza a difuminarse⁶⁸. Si tomamos como ilustración los datos presentados por la Agencia de la ONU para los Refugiados (ACNUR), la afirmación anterior cobra mayor sentido:

Hoy la población afrocolombiana, corresponde al 26% aproximadamente de la población nacional; el 30% de esta población vive en el Chocó Biogeográfico, más del 50% reside en la zona rural, y un 45% aproximadamente vive en las grandes y medianas ciudades, en los barrios marginados. De los 3 millones de desplazados internos en el país, 9,49% son comunidades afrocolombianas según cifras de Acción Social desde 1997 a 2011.

Muchas son las voces, las investigaciones, (Arboleda, 2016); (Molano, 2017), en donde se denuncia el incremento de diferentes formas de violencia hacia las comunidades afrocolombianas (expresadas principalmente en desarraigo –o desplazamientos-, masacres y asesinatos selectivos⁶⁹) durante los ocho años de gobierno del expresidente Álvaro Uribe.

⁶⁸ De este gobierno podemos tomar como ejemplo lo consignado en dos documentos Conpes. El primero, el *Conpes 3310. Política de Acción afirmativa para la Población Negra o Afrocolombiana*, en donde se plantea una política para “identificar, incrementar y focalizar el acceso de la población negra o afrocolombiana a los programas sociales del Estado, de tal manera que se generen mayores oportunidades para alcanzar los beneficios del desarrollo y mejorar las condiciones de vida de esta población, a través de la implementación de acciones afirmativas” (Daniel Gómez López y Camilo Suárez Espinosa, 2009, p. 24). El otro documento es el *Conpes 3342. Plan de Expansión portuaria 2005-2006: Estrategia para la Competitividad del Sector Portuario*, en el que “se pretendió generar un ambiente integral, para convertir el Litoral en la entrada y salida de los productos del comercio exterior, no solo del país, sino de la región. Para hacer viable esta propuesta, el documento parte de una visión de mediano plazo que comprende un mejoramiento en la infraestructura de la zona” (Daniel Gómez López y Camilo Suárez Espinosa, 2009, p. 26). Un ligero repaso por la realidad del territorio nacional, en especial de los territorios de comunidades afrocolombianas como los del Pacífico, deja ver que durante este gobierno lo más cercano al cumplimiento de una promesa o compromiso, estuvo enfocado en lo relacionado con el mejoramiento de la infraestructura de la zona portuaria, el resto de la población continuó padeciendo la lógica de la desidia institucional del Estado colombiano.

⁶⁹ En este aspecto Molano presenta varios ejemplos, “la figura de la hermana Yolanda Cerón Delgado, asesinada en Tumaco por orden paramilitar el 19 de septiembre de 2001 [...] Ella no dudó en entregarse

Gobierno cuya bandera fue *La política de la seguridad democrática*, una política que al continuar priorizando el fortalecimiento de las actividades y órganos de seguridad militar a lo largo y ancho del territorio nacional, procedía de forma ambivalente al estar de espalda a los principios democráticos de protección de la vida y honra de todos los ciudadanos.

Terminado el mencionado gobierno, se descubrieron múltiples casos de corrupción, como Agro Ingreso Seguro, programa creado para entregar subsidios a los agricultores colombianos, ayudas que de manera irregular y omitiendo los debidos estudios, se entregaron a grandes familias terratenientes. Estas irregularidades condujeron a que la Contraloría y otros órganos de control, investigaran al expresidente por presuntamente favorecerse de forma irregular con Agro Ingreso Seguro; también por la supuesta acumulación indebida de predios baldíos y porque en su gobierno se presume que uno de sus hijos y uno de sus altos funcionarios recibió un soborno de 6,5 millones de dólares para beneficiar a la empresa Odebrecht en la adjudicación del contrato de Ruta del Sol tramo 2.

Durante los siete años que lleva el gobierno del Juan Manuel Santos (2010-2017), el ejercicio de la política en Colombia sigue presentando un carácter ambivalentemente estratégico. El presidente Santos en su primer gobierno (2010-2014) propuso un Plan Nacional de Desarrollo que desde su nombre resultaba ser prometedor, “Prosperidad para todos”. Es así como en su capítulo IV (*Igualdad de oportunidades para la prosperidad social*), se expresa:

plenamente al servicio de las comunidades del Pacífico nariñense a pesar de las amenazas reiteradas. Las enfrentó y las denunció, y contribuyó a que se titularan cerca de 100.000 hectáreas de tierra de forma colectiva a las comunidades negras de la costa de Nariño”. Otro de estos ejemplos tiene que ver con la aparición de las “Águilas Negras y la Organización Nueva Generación, cuya sigla tenía un sentido muy diciente: ONG. Entre 2000 y 2012 hubo en el municipio de Tumaco 2427 homicidios; el pico más alto se presentó entre 2007 y 2012, con una tasa de 130,4 por 10 000 habitantes, cuatro veces mayor que el promedio nacional, que es de 32,3” (Molano, 2017, pp. 13 - 36).

Los objetivos últimos del Gobierno del presidente de Juan Manuel Santos, y del Plan Nacional de Desarrollo 2010-2014 como mapa de ruta, es la prosperidad de todos los colombianos. Esto significa lograr una sociedad con más empleo, menos pobreza y más seguridad. La visión de sociedad que queremos es la de una sociedad con igualdad de oportunidades y con movilidad social, en que nacer en condiciones de desventajas no signifique perpetuar dichas condiciones a lo largo de la vida, sino en que el Estado acude eficazmente para garantizar que cada colombiano tenga acceso a las herramientas fundamentales que le permitirán lograr su propio destino, independientemente de su género, etnia, posición social, orientación sexual o lugar de origen (Plan Nacional de Desarrollo 2010-2014, p. 321).

Estas palabras resultan esperanzadoras para los sectores poblacionales en condiciones de desventaja, quienes son la mayoría del país. Se les promete que el Estado va a acudir de manera eficaz para ayudarlos a labrar su propio destino sin distingo alguno. En el caso de los afrocolombianos, muchas fueron las promesas que en este plan de gobierno se hicieron.

Lo primero que hay que decir en este sentido, es que el Plan nacional de desarrollo es coherente con la Ley 70 de 1993, la Constitución de 1991 y el convenio 169 de 1989 de la OIT. Es así como en el apartado *Políticas diferenciadas para la inclusión social*, en el punto C referente a los *Grupos étnicos*, se reconocen los cuatro grupos étnicos presentes en Colombia: *indígena*; la población *raizal* del Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina; la población *negra o afrocolombiana*; y la población *Rom o gitana*. Y se reconoce la condición de vulnerabilidad histórica en la que se encuentran estas poblaciones

debido a los elevados índices de pobreza; la discriminación y exclusión de las que son víctimas; y la presencia de actores armados y de narcotráfico en sus territorios, una serie de problemáticas que el gobierno buscaría abordar en la medida en que alcanzara los siguientes objetivos:

- Promover la igualdad de oportunidades de acceso de la población de los grupos étnicos a los beneficios del desarrollo, con enfoque diferencial.
- Proteger los derechos fundamentales de la población étnica.
- Fortalecer las organizaciones y formas propias de gobierno.

Es evidente que estos objetivos que en lo formal han querido incorporar el enfoque diferencial⁷⁰ y las acciones afirmativas⁷¹, guardan coherencia teórica en relación con el reconocimiento hacia los afrocolombianos. A este formalismo “sensible” , habría que añadir el anuncio que el presidente hizo el 21 de mayo de 2011, durante la conmemoración del Día Nacional de la Afrocolombianidad (“queremos que Colombia sea un país libre de cualquier tipo de discriminación, y queremos garantizar un trato igualitario para los afrocolombianos y para todas las comunidades”⁷²) y la promulgación de la Ley antidiscriminación 1482 de 2011, que castiga las expresiones racistas y discriminatorias en contra de minorías sociales.

⁷⁰ Se entiende como aquellas políticas públicas que identifican y actúan en relación con la protección de los derechos individuales y colectivos de población vulnerable, con el fin de promover la reconciliación y la integración en el territorio nacional (Departamento Nacional de Planeación, 2012, pp. 23-24).

⁷¹ Todas aquellas medidas, políticas o decisiones públicas a través de las cuales se establece un trato ventajoso, y en cuanto tal, formalmente desigual, que favorece a determinadas personas o grupos humanos tradicionalmente marginados, con el único propósito de avanzar hacia la igualdad sustancial de todo el conglomerado social (Sentencia C-293/10).

⁷² Recuperado de El Espectador:<http://www.elespectador.com/noticias/actualidad/vivir/promesa-santos-no-les-cumplio-los-afro-articulo-423301>

En cuanto al segundo mandato del presidente Juan Manuel Santos, 2014-2018, en el Plan Nacional de Desarrollo “Todos por un Nuevo País”, encontramos elementos que permiten hablar, al menos en términos formales, de cierto “desarrollo” y “progreso” en materia de reconocimiento hacia los afrocolombianos, en comparación con las propuestas de gobierno de años anteriores a este y enmarcados en el periodo de vigencia de la ley 70 de 1993. Al leer el plan se puede apreciar, en términos generales, la intención de construir un nuevo país desde tres pilares: paz, equidad y educación. Pilares que son presentados como un círculo virtuoso para mejorar la calidad y la cobertura del sistema educativo, el goce de los derechos y oportunidades en todos los planos de la existencia, y la convivencia pacífica con formación de capital humano.

En términos específicos el mencionado Plan parecería tener los elementos claves para que desde una serie de políticas públicas se cree una nueva sociedad sensible con el reconocimiento del otro, de ese otro históricamente menospreciado; por ello, en la tabla de contenido del documento encontramos que de sus catorce apartados, siete hacen referencia directa a un tema fundamental para la autorrealización de la vida de los grupos étnicos, *Acuerdos de consulta previa con grupos étnicos*. Estos son: V. Competitividad e infraestructura estratégicas; VI. Movilidad social; VII. Transformación del campo; VIII. Seguridad, justicia y democracia para la construcción de la paz; IX. Buen gobierno; X. Crecimiento verde; XI. Estrategias regionales: ejes articuladores del desarrollo y prioridades para la legislación territorial.

En cuanto a los afrocolombianos, de manera explícita el Plan Nacional de Desarrollo, señala, entre otras cosas, en el apartado *VIII. Seguridad, justicia y democracia para la construcción de paz*:

Conformar y reglamentar instancias de participación de las organizaciones de comunidades negras a través de 1) procesos electorarios; 2) encuentros de Concertación; y, 3) reglamentación. Igualmente, se asesorará a los entes territoriales y gubernamentales en procesos de construcción y formulación de política pública para comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras.

Promoción de mecanismos adecuados para el ejercicio efectivo del Derecho Fundamental a la Consulta Previa de los grupos étnicos mediante procesos de formación que incrementen el conocimiento sobre el mismo por parte de funcionarios públicos y la sociedad en su conjunto. Ello de conformidad con lo establecido en el Convenio 169 de la OIT ratificado por Colombia a través de la ley 21 de 1991 y la jurisprudencia emitida por la Corte Constitucional.

Fortalecimiento de la resolución de conflictos en las juntas de consejos comunitarios de las comunidades negras (Decreto 1745/95) (p.407).

Sin embargo, en la práctica, las cosas han sido diferentes. La realidad colombiana ha seguido mostrando su crudeza hacia los afrocolombianos en los dos periodos presidenciales del actual presidente. El ejercicio de la política en Colombia ha continuado menospreciando este sector poblacional, haciendo de la promesa de reconocimiento presente en la Ley 70 de 1993 un discurso poco efectivo.

El Proceso de Paz iniciado en el 2012, entre el gobierno y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), es también muestra de la ambivalencia señalada.

Desde sus inicios se realizó sin tener en cuenta la voz de los grupos étnicos, invisibilizándolos, no reconociéndolos, razón por la cual durante más de tres años estos exigieron ser escuchados, en virtud de que un gran número de comunidades indígenas y afrocolombianas se encuentran ubicadas en lugares donde los enfrentamientos entre las FARC, grupos paramilitares y el Ejército Nacional han sido constantes, impidiendo que los grupos étnicos ejerzan sus derechos territoriales, como la titulación de tierras, gobierno propio, Consulta Previa Libre e Informada, entre otros derechos. Sin embargo, no encontraron respuesta alguna de parte de los negociadores. Es a causa de esta desatención que los afrocolombianos se ven obligados con los recursos que tenían al alcance a iniciar una serie de gestiones en el exterior: reuniones con congresistas de Estados Unidos y con el presidente Barack Obama.

En el caso de las gestiones realizadas en Estado Unidos, estas se sustentaron en unas relaciones de vieja data entre las organizaciones afrocolombianas (PCN⁷³, Conpa⁷⁴, Afrodes⁷⁵, Anafo⁷⁶, entre otras) y la bancada de congresistas afroamericana. Fruto de esta relación, los congresistas de este país le reprocharon al gobierno de Álvaro Uribe la falta de representantes afro en su gobierno, lo cual condujo a que a los pocos meses se designara a Paula Moreno como Ministra de Cultura. Algo parecido sucedió en el 2011, cuando el demócrata Hank Johnson lideró una iniciativa en el Congreso para exigir que antes que se aprobara el TLC, se fortalecieran los derechos territoriales de los afrocolombianos y se evitara el incremento de su brutal desplazamiento. Estos antecedentes, son un ejemplo que ayuda a comprender la importancia de estas gestiones en el exterior, en la que los

⁷³ Proceso de Comunidades Negras

⁷⁴ Consejo Nacional de Paz Afrocolombiano

⁷⁵ Asociación de Afrocolombianos Desplazados

⁷⁶ Autoridad Nacional Afrocolombiana

congresistas afroamericanos le solicitan al gobierno de Juan Manuel Santos tener presente a los afrocolombianos en el proceso de Paz⁷⁷.

Sin esta presión ejercida por las organizaciones afrocolombianos en el exterior, los representantes de los grupos étnicos (indígenas, afrocolombianos y Rom) no hubiesen podido arribar a La Habana. Lo cual indica que el reconocimiento fue a regañadientes, más aún, si se tiene presente que la inclusión del Capítulo étnico se hizo un par de horas antes de que se firmara el acuerdo Final. Es lo que deja ver el siguiente Comunicado Oficial:

Los pueblos indígenas y negros, afrocolombianos, raizales y palenqueros, conscientes de la responsabilidad política, social, cultural, económica y territorial que entraña para los pueblos étnicos el proceso de paz y postacuerdo en Colombia y en la misión de defender la madre tierra,
COMUNICAMOS A LA OPINIÓN PÚBLICA:

La Mesa de Negociación de La Habana invitó a una audiencia étnica el 26 y 27 de junio del presente año; en este diálogo se propuso a la Mesa de Diálogo del Gobierno y las FARC EP darle enfoque étnico territorial a los acuerdos de Paz, con mecanismos especiales, promocionales y diferenciales de participación, que contengan los principios, garantías, salvaguardas de los derechos de los pueblos étnicos, para dar cuenta de las realidades de nuestros pueblos en el marco de los acuerdos de paz, y para que este contenga un mecanismo étnico de seguimiento en la implementación de los acuerdos de paz.

⁷⁷ Con base en: Revista Semana. 2016, 18 de junio. Recuperado de <https://www.semana.com/nacion/articulo/el-poder-de-las-razas-relacion-entre-congresistas-afro-de-estados-unidos-y-organizaciones-colombianas/478258>

Después de la audiencia, los pueblos étnicos que hacemos parte de la Comisión Étnica para la Paz y la Defensa de los Derechos Territoriales, hemos sostenido diálogos bilaterales con las partes negociantes de la Mesa de Diálogo de La Habana y hemos creado una mesa de trabajo para abordar los temas urgentes y construir insumos para el Capítulo Étnico en los Acuerdos de Paz, y hemos acordado una vez entregados los insumos, conformar una Comisión Técnica Étnica, con participación de delegados de los pueblos étnicos en el marco de la Mesa de Conversación de La Habana que se encargue de recomendar la incorporación del capítulo étnico especial que se ubicará en el punto 6 del Acuerdo Final para terminación del conflicto, con los principios, salvaguardas, garantías, mecanismos de seguimiento en perspectiva étnica y de género, mujer, familia y generaciones en los acuerdos de paz, pero a pesar de lo acordado, solo hasta ayer 23 de agosto en la recta final de los diálogos de paz se nos invita a una audiencia en La Habana, para que la Comisión Étnica sustente el Capítulo Étnico, para tal sustentación la comisión étnica requiere de un tiempo respetable para concertar con la Mesa de Diálogo el capítulo a incorporar y que no sea solo de una reunión de una tarde para legalizar los acuerdos de paz. Más de 50 años de guerra en los territorios de los pueblos étnicos no se pueden resolver en una tarde, exigimos un tiempo prudente para la sustentación, para que la incorporación integral del capítulo étnico sea una realidad y sea la forma de realmente avanzar en la construcción de una paz estable y duradera en los territorios.

[...] Como víctimas colectivas de un conflicto histórico con raíces en los procesos de colonización y con vida en la actual República, exigimos el respeto a nuestro territorio, a los derechos fundamentales y colectivos, en medio de una negociación que puede ser excluyente, sino se incluye el capítulo Étnico. Y será resultado de un proceso de exclusión planeado para que no haya paz en nuestro territorios, a pesar de todo seguimos compartiendo el anhelo de paz de la inmensa mayoría de colombianos y votaremos por el sí a la paz, pero no entendemos el afán del Gobierno Nacional de querer cerrar los diálogos sin incorporar integralmente el capítulo étnico. ¿O es que el gobierno nacional quiere una paz, una democracia sin la historia de los pueblos étnicos, una paz sin raíces?

¿Por qué el Gobierno Nacional no ha tomado a tiempo las medidas para facilitar la participación de nuestros pueblos a pesar de nuestras demandas? ¿Las violaciones desproporcionadas que hemos recibido históricamente y seguimos recibiendo en el marco del conflicto armado interno no son suficiente para que nos escuchen? ¿Dónde quedó el discurso de que las víctimas son el centro de las negociaciones del proceso de paz? ¿El gobierno nacional seguirá legislando en contra de la paz de los territorios de los pueblos étnicos, como lo ha venido haciendo hasta ahora? ¿El gobierno seguirá violando el derecho fundamental a la consulta previa? Son las preguntas que nos surgen ante la indiferencia del gobierno a nuestra propuesta (Comunicado Oficial 003 de la Comisión Étnica para la Paz y la Defensa de los Derechos Territoriales, expedido el 24 de agosto de 2016).

La claridad de este comunicado evidencia la inconformidad de los grupos étnicos con el trato que el Gobierno Nacional les dio en este proceso, en el que incumple la promesa de tener a las víctimas como centro de las negociaciones del Proceso de Paz. En el caso de los afrocolombianos en particular, el proceder del Gobierno Nacional de cumplir a medias o bajo presión la promesa de incluirlos en el desarrollo de la nación, generó indignación al interior del país, haciendo que diferentes personalidades; artistas, deportistas, líderes y lideresas se pronunciaran, recordando que sus acciones, han sido fundamentales en la construcción del país, contribuyendo de esta manera a la construcción de la paz. El pronunciamiento se hizo a través de una carta dirigida al presidente Santos, conformada por seis puntos, destacamos el cinco:

Los muertos o los territorios afrocolombianos no valen más que ningún otro muerto o región, pero si nos preocupa que valgan menos, pues es lo que podemos deducir al advertir que hemos hecho parte de la guerra como víctimas y NO ESTAMOS SIENDO PARTE DEL DISEÑO DE LA PAZ COMO ACTORES⁷⁸.

Elocuentes palabras que expresan la histórica exigencia de los afrocolombianos de ser tratados con igualdad. Ser excluidos del diseño y consenso de la paz, además de evidenciar un trato desigual, refleja la poca voluntad política para cumplirle con la aplicación de la Ley 70, que de ser respetada darían lugar a una sociedad contrafáctica más humana, o al decir de Honneth, más amplia en términos de reconocimiento. Una sociedad colombiana portadora de unas ideas en cuanto a democracia, desarrollo, paz, justicia, entre

⁷⁸ Carta publicada en el periódico El espectador el 23 de febrero de 2016, la cual fue respaldada por reconocidas personalidades afrocolombianas como: Freddy Rincón, Faustino Asprilla, Chocquibtown, Zulía Mena. Recuperado de <http://www.elespectador.com/noticias/paz/afrocolombianos-piden-participacion-el-proceso-de-paz-articulo-618414> el 20 de junio de 2017.

otras, diseñada teniendo presente la valoración pública y positiva de la experiencia de vida de los afrocolombianos.

Ahora bien, además del Proceso de Paz entre el Gobierno Nacional y las FARC, en el periodo del presidente Juan Manuel Santos se han presentado otros hechos que evidencian el carácter ya señalado del ejercicio de la política en Colombia: el Decreto número 2041 del 15 de octubre de 2014; y el Paro Cívico de Buenaventura desarrollado entre los días 16 de mayo y 6 de junio de 2017⁷⁹.

La expedición del Decreto número 2041 del 15 de octubre de 2014, tiene el potencial de causar efectos negativos sobre dos de los derechos étnicos de los afrocolombianos presentes en la Ley 70 de 1993, el derecho a la Titulación Colectiva y al de Consulta Previa Libre e Informada. El decreto tiene la particularidad de derogar el Decreto 2820 de 2010, el cual se encontraba vigente desde su expedición, siendo el referente legal que se encargaba de reglamentar el licenciamiento ambiental en Colombia. Con el nuevo decreto se busca hacer más expeditos los permisos ambientales para los proyectos mineros, de infraestructura y petroleros. Búsqueda que ha suscitado molestia dentro de ambientalistas y líderes y lideresas de las comunidades afrocolombianas, quienes han coincidido en calificar el nuevo Decreto como una norma que alienta el surgimiento de

⁷⁹ Cabe destacar, que más o menos para el mismo tiempo, del 10 al 27 de mayo de 2017, se produjo un paro en el Departamento del Chocó. De acuerdo con los pronunciamientos públicos emitidos por el comité organizador, conocido con el nombre, “Por la salvación y la dignidad del Chocó”, el paro cívico indefinido se dio por una serie de problemas no resueltos por el Gobierno Nacional, entre los que se destacan: el precario estado de las vías que comunican al Chocó con el interior del país; mejorar la calidad del servicio público de salud mediante la construcción de un hospital de tercer nivel en Quibdó y el saneamiento fiscal del hospital departamental San Francisco de Asís; interconexión eléctrica; publicación del mapa del Chocó incluyendo el corregimiento de Belén de Bajirá, con el fin de dirimir el conflicto con el departamento de Antioquia que asegura que el corregimiento es de su jurisdicción. Problemas presentes en un territorio con gran presencia de grupos étnicos indígenas y afrocolombianos, que a la luz de las exigencias de la Ley 70 de 1993 y las normas subsiguientes, ya deberían estar resueltos. Ver: Diario el Tiempo, 9 de mayo de 2017. Recuperado de www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/peticiones-del-nuevo-paro-civico-de-choco-86314

licencias exprés con todos sus implicaciones en detrimento del medio ambiente y de los derechos colectivos de las comunidades afrocolombianas. El calificativo de *licencias exprés* radica básicamente en dos puntos: haber reducido de 24 meses a 3,5 meses el tiempo de expedición de las licencias; y convertir el proceso en oral.

Para empresarios interesados en desarrollar proyectos de construcción de carreteras, exploraciones y explotaciones petroleras y auríferas, entre otras, la decisión del Gobierno Nacional resulta ser positiva, acorde con las necesidades de desarrollo para la nación. Sin embargo, para muchos líderes de comunidades afro, la medida es negativa pues debilita un derecho como el de la Consulta Previa Libre e Informada, quitándole rigor a los estudios de impacto por cuestión de premura, dando lugar a *consultas exprés*, en donde las comunidades más que participar en un proceso que los afecta, terminan siendo informadas sobre unas decisiones ya tomadas desde arriba, desde el contubernio entre funcionarios estatales e intereses empresariales particulares. Bajo estas *consultas exprés*, las posibilidades de concertación entre las autoridades y las comunidades afro afectadas por estos proyectos, se reducen. No en vano, el senador Jorge Robledo, días antes de la expedición del decreto, el 21 de septiembre de 2014, en una carta dirigida al Presidente de la República Juan Manuel Santos, al Vicepresidente de la República Germán Vargas Lleras, al Ministro de Medio Ambiente Gabriel Vallejo López, y al Director de la Agencia Nacional de Licencias Ambientales (ANLA) Fernando Iregui Mejía, expresó:

El nuevo decreto maltrata más el derecho fundamental a la participación de las comunidades en proyectos que les afectan en materia grave de sus vidas.

Porque hace de la participación una burla total, dado que esta se reducirá a lo

que puede definirse dentro de los tres días siguientes al momento en que la ANLA analice el EIA.

En conclusión, un pésimo decreto que empeora la mediocridad existente, con un agravante: su presentación se calculó para que la ciudadanía no pudiera opinar al respecto. Solo así se entiende que se haya colgado en la web un miércoles con plazo para opinar hasta el viernes siguiente, lapso que también se les impuso a los especialistas de la ANLA, a quienes no se les consultó sobre su redacción. A propósito, un derecho de petición: ¿este proyecto de decreto lo redactó alguien con interés económico en el tema?

Concluyo esta amable carta expresando mi rechazo a la cada vez mayor irresponsabilidad con la que el Estado decide sobre los asuntos ambientales en Colombia, para favorecer a unos cuantos inversionistas, principalmente extranjeros. Y les agrego una petición elemental: que el gobierno anuncie que no expedirá ninguna reforma sobre las licencias ambientales hasta tanto la comunidad científica y los colombianos la hayamos podido analizar con tiempo suficiente, incluido debatirla en la Comisión Quinta del Senado.

Este polémico Decreto, es solo una muestra de cómo, en estos últimos veintisiete años, los gobiernos han ido progresivamente debilitando una norma sensible con el reconocimiento, como es el caso de la Ley 70 de 1993, mediante la expedición de otras normas que de manera clara debilitan los logros alcanzados por los afrocolombianos en términos del debido reconocimiento. La expedición del Decreto número 2041 del 15 de octubre de 2014, además de convertir a la Consulta Previa Libre e Informada en un sofisma, deja a muchos de los territorios colectivos, caracterizados por estar ubicados en

zonas de gran riqueza en términos de biodiversidad, a merced de empresarios e inversionistas nacionales y extranjeros ávidos de apoderarse de muchos de estos territorios titulados o que están por titular.

En cuanto al Paro Cívico en Buenaventura desarrollado entre los días 16 de mayo y 6 de junio de 2017, la ambivalencia estratégicamente dirigida que domina al ejercicio de la política en Colombia, se dejó ver sin ningún pudor, con todo el cinismo que puede estar presente en este ejercicio.

El Paro Cívico desarrollado en el Distrito Especial, Industrial, Portuario, Biodiverso y Ecoturístico de Buenaventura, fue una acción ciudadana, pacífica y organizada, sin parangón en la historia reciente de Colombia. Si bien en las últimas tres décadas han existido otros paros, ninguno ha logrado aglutinar a toda una ciudad. Estos han surgido de la iniciativa de un sector de la sociedad inconforme: profesores, carceleros, médicos, rama judicial, universitarios, sector agrario, transportadores, etc., sin lograr involucrar al resto de la sociedad de manera directa, activa. El Paro Cívico de Buenaventura logró reunir a toda la población residente en el distrito. Los ríos de gente movilizándose por la Avenida Simón Bolívar, principal (...), durante los días de paro fueron una muestra del apoyo unánime de toda la ciudadanía bonaverense. Las manifestaciones de apoyo en las redes sociales provenientes de todas partes del mundo fueron constantes. Bonaverenses y demás colombianos junto con extranjeros residentes en diversas partes del mundo, alzaron su voz de apoyo al paro y manifestaron su rechazo al Gobierno Nacional de Colombia por la precaria condición en la que está sumida Buenaventura. En Cali y Bogotá, ciudadanos afro y no afro se reunieron en la Defensoría del Pueblo exigiendo protección a los derechos de los bonaverenses.

En términos concretos, las razones del por qué surge el Paro Cívico se pueden resumir en los siguientes puntos presentes en la carta que el comité organizativo envió al presidente Juan Manuel Santos el día 16 de mayo de 2017:

1. La deuda histórica del Estado colombiano con Buenaventura:

Que perjudica e impide el goce de los derechos colectivos de nuestro pueblo, que obstaculiza la prosperidad de la comunidad: creó una indignante brecha de maltrato, acentuada con el tiempo, que crece a diario, que acumula problemas.

Nuestro pasado fue de privación, nuestro presente es la suma de carencias y nuestro futuro es sombrío. [...] nuestra comunidad sufre los efectos nocivos de la discriminación y la marginalidad. (Carta del Comité del Paro cívico de Buenaventura al Presidente de la República).

2. El incumplimiento de compromisos y acciones presente en el CONPES 3410 de 2006 orientadas a:

i) Alcanzar los objetivos del Milenio: erradicar la pobreza, entre otros.

ii) Promover el desarrollo económico y la competitividad, consolidando a Buenaventura como nodo de desarrollo portuario, logístico e industrial.

iii) Promover el desarrollo planificado, convirtiendo a Buenaventura en una “ciudad amable”, con viviendas dignas, espacios públicos adecuados, mayor cobertura y calidad de los servicios públicos; y

iv) Fortalecer la gobernabilidad y la democracia, a través del mejoramiento de la situación de orden público. (Carta del Comité del Paro cívico de Buenaventura al Presidente de la República).

3. El diagnóstico emitido por el DANE en el informe “Programa de Nuevas Ciudades” de febrero de 2017, en donde se reconoce la gran paradoja que identifica a Buenaventura:

- Es la zona portuaria más importante de Colombia en el Pacífico
- Presenta un entorno de desarrollo en nivel bajo
- El 64% de la población urbana y el 91% de la rural son considerados pobres.
- El 62% es la tasa de desempleo, el empleo informal llega al 90.3%
- Está catalogada como un territorio de alta incidencia del conflicto armado. El 50% de la población se reconoce como víctima del conflicto armado. (Carta del Comité del Paro cívico de Buenaventura al Presidente de la República).

4. Los resultados del *Plan de Choque* creado en el 2014 por el Presidente Juan Manuel Santos para resolver los graves problemas de Buenaventura:

- “Privilegió enfrentar las consecuencias criminales, aumentando la fuerza pública para combatir la delincuencia; sin hacer inversión social de mayor cuantía para extinguir las causas” (Carta del Comité del Paro cívico de Buenaventura al Presidente de la República).

5. La reconfiguración e incumplimiento del “Plan todos somos Pazcífico”:

- Se asignaron cuatrocientos millones de dólares (US\$400.000.000) para invertir en Buenaventura; financiado con un crédito proveniente del Banco Interamericano de Desarrollo y del Banco Mundial; que luego fue menguado al incluir el Pacífico colombiano. En vez de acrecer generosamente el Gasto Público Social, para atender con merecida holgura a las demás poblaciones de nuestro Pacífico colombiano, nos hacen compartir lo poco, para que nos corresponda menos a cada uno (Carta del Comité del Paro cívico de Buenaventura al Presidente de la República).

6. El no garantizar el derecho fundamental al agua potable en un contexto caracterizado por poseer nueve cuencas hidrográficas y una alta pluviosidad.

7. El desconocimiento de derechos colectivos en tanto grupo étnico:

- Aún se desconocen derechos sobre el territorio a las personas que habitan en zonas recuperadas al mar, en circunstancias de modo y lugar, que les han permitido a nuestros pobladores que se generen formas de vida basadas en su interacción con el mar, que fundamentan el carácter ancestral

típico de las comunidades negras. El despojo en provecho de Proyectos de expansión portuaria, vulnera el derecho a permanecer. (Carta del Comité del Paro cívico de Buenaventura al Presidente de la República).

Estas son algunas de las razones del por qué el Paro Cívico en Buenaventura; razones que llevaron al comité a exigir al Gobierno Nacional declarar el *Estado de Emergencia* como acción urgente y suficiente para asegurar el cumplimiento de los deberes sociales del Estado Colombiano. La exigencia del comité estuvo basada en considerar que existe una evidente crisis que el Estado debe resolver de manera inmediata para impedir que sus efectos causen más problemas en Buenaventura. Exigencia cuyo soporte legal se sustentó en el artículo 215 de la Constitución Política de Colombia que define la Declaratoria de Estado de Emergencia, y en el artículo 42 de la Ley 80 de 1993 que define la aplicación de la “Urgencia Manifiesta”.

Ahora bien, que los pobladores de Buenaventura tengan que recurrir a unas vías de hecho para que el Estado respete sus derechos y el gobierno de turno cumpla sus promesas y compromisos adquiridos con esta población, es inadmisibile. Más aun, cuando se ha dicho de múltiples formas estar comprometidos con convertir a Buenaventura en una “ciudad amable”, con viviendas dignas, espacio público adecuado, calidad y cobertura de servicios. Cuando en escenarios internacionales, con voz de trompeta se ha dicho estar comprometido con erradicar la pobreza y respetar los derechos colectivos de los grupos étnicos. ,

Igual de inadmisibile es que el gobierno durante los días de paro cívico haya decidido implementar la estrategia de “zanahoria y garrote”, es decir, mientras en “una mesa” trataba de llegar a un acuerdo con el comité del paro cívico, por otro lado,

provocaba y maltrataba a la población indefensa arrojando al Escuadrón Móvil Antidisturbios, también conocido como ESMAD, acción cínica, inhumana, si se tiene presente que el comportamiento que reinó de parte de la población, fue en términos generales, de calma, organización, alegría acompañada por todo su repertorio cultural dancístico, musical, poético y deportivo, desplegado a lo largo de la Avenida Simón Bolívar. Repertorio atacado brutalmente por el ESMAD en su afán por asegurar que los tractocamiones pudieran entrar y salir con las mercancías. Ataque que dejó cientos de ciudadanos y ciudadanas heridas, entre estos, niños, niñas, mujeres embarazadas y ancianos al borde de la asfixia. Más agravios para una población históricamente maltratada que requiere de un trato especial distinto al golpe, la bala, el gas lacrimógeno, el bolillo y demás acciones brutales.

Sin embargo, decir que es inadmisible no significa desconocer la lógica de las acciones de los bonaverences, quienes al no ser escuchados reaccionan comunitariamente para hacer frente a la histórica falta de reconocimiento del Estado. De igual forma, es lógico el proceder del Estado, quien frente a las peticiones de reconocimiento de la población, reacciona violentamente, demostrando que no actúa de buena fe, pues por un lado promete, mientras por otro, criminaliza las exigencias de reconocimiento, en una muestra de que nunca ha encarado con seriedad los problemas de los territorios afrocolombianos

Finalmente, el paro se levantó 6 de junio, la declaratoria de Estado de Emergencia no se logró. En su lugar, los delegados del gobierno y el comité del paro acordaron otras medidas para hacer frente a la crítica situación en la que está Buenaventura. Medidas que en términos generales se traducen en más promesas a la espera de ser cumplidas en un

territorio de gran presencia afrocolombiana, donde la población está acostumbrada a la desilusión que acompaña el incumplimiento de las recurrentes promesas de los políticos, del Estado y sus representantes.

El ejercicio de la política caracterizado por instrumentalizar al pueblo, o para ser más preciso, la ciudadanía; no afecta a la totalidad de esta de la misma forma, a los pobres que son la mayoría del país, los afecta de manera particular, pues hace incierto su porvenir. A los afrocolombianos por ser un grupo humano propenso a sufrir el racismo, el incumplimiento de los compromisos estatales los revictimiza, haciéndolos víctimas no solo de la discriminación y el racismo cotidiano, sino también, del estructural, es decir, de la discriminación y el racismo provenientes de las instituciones, de la indolencia e ignorancia de los funcionarios, de la desidia estatal que hacen que un triunfo como el de la Ley 70 de 1993, progresivamente vaya teniendo un desarrollo deficiente.

El conflicto armado

El conflicto armado en Colombia, tal como lo señala Gonzalo Sánchez, puede ser definido como el rasgo de una sociedad largamente fracturada. Como la expresión de problemas atinentes a la configuración del orden político y social. Se trata de un conflicto que para ser resuelto, amerita una lectura en clave política que permita dejar las puertas abiertas para su transformación, la eventual superación, reconocimiento, reparación y dignificación de sus víctimas, las cuales han sido históricamente valoradas de manera desigual (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2013).

De acuerdo con Oscar Almario (2004), en este conflicto se puede apreciar la cultura de la guerra contemporánea, guerra caracterizada por el despliegue de acciones violentas hacia poblaciones despreciadas, cuya repulsión ya no se sustenta en criterios abiertamente raciales, sino en criterios étnicos que, como en el caso de los afrodescendientes y otros grupos étnicos, explican los etnocidios-genocidios perpetuados en el Pacífico colombiano.

A partir de los años noventa, los afrocolombianos, progresiva y sistemáticamente, empezaron a sentir con gran rigor, la ferocidad de dicho conflicto. No lo habían vivido de manera tan intensa como se presentó en este periodo. A la larga historia de menosprecio padecida por ellos, se suma el accionar de los grupos armados empeñados en hacer su nefasta contribución a revictimizarlos⁸⁰.

Esta revictimización, como ya se insinuó, tiene su razón de ser en la ubicación estratégica de los territorios en zonas rurales de la población afrodescendiente. Muchos de estos que son de titulación colectiva, están ubicados en espacios apetecidos por empresas nacionales y multinacionales y por actores armados al margen de la ley. Los primeros en virtud de sus riquezas en términos de biodiversidad, lo cual los hace favorables al desarrollo de mega proyectos de minería, extracción de madera y de hidrocarburos, de cultivo de aceite de palma africana, entre otros. Los segundos en virtud de la minería ilegal, así como de su ubicación estratégica para el cultivo, procesamiento y transporte de drogas de uso ilícito.

⁸⁰ El concepto de revictimización hace referencia al hecho de un ser humano ser víctima de violencia en dos o más momentos de la vida.

El cruce de estos intereses sumado a la irresponsabilidad del Estado colombiano hacia estos territorios y hacia sus pobladores, hace que el conflicto armado se alimente de complejas contradicciones que no dejan ver a primera vista sus alcances, sus impactos y sus múltiples mecanismos de reproducción. Estas complejidades superan cualquier mirada simplista que pretenda explicar la naturaleza del mismo de forma unidireccional, es decir, endilgádoselo en exclusiva a empresarios o a paramilitares o a guerrilleros o a la corrupción de los políticos de turno o al Estado. Todos estos actores han aportado su nefasto “granito de arena” para que la violencia desplegada con el desarrollo del conflicto armado se convierta en uno de los factores que impiden la concreción del reconocimiento que los afrocolombianos conquistaron con la Ley 70 de 1993.

Como se destaca en la obra de Molano (2017, p. 12):

[...] las comunidades convivían con la naturaleza de manera tranquila y pacífica, las ambiciones de nacionales y extranjeros fueron depredando el territorio amparados en concesiones mineras y madereras otorgadas por un Estado que si bien los ignora para los servicios, los entrega a una explotación inmisericorde.

El nuevo carácter está signado por los cultivos de coca y palma aceitera, que traen aparejadas nuevas formas de violencia de redomada crueldad. La incursión de los paramilitares ha dejado a su paso millares de víctimas y comunidades destrozadas y desplazadas. El tejido social, las formas culturales y de respeto a las autoridades naturales se han visto gravemente afectados. Es evidente que la sanación no será fácil cuando lamentablemente esos grupos han sido engrosados también por miembros de las mismas comunidades.

Las guerrillas de las FARC y el ELN también han llegado para dejar su impronta de violencia y de dolor, doblegar a las comunidades y extorsionarlas. Se han lucrado del tráfico de estupefacientes y han prohiado la minería ilegal y depredadora del territorio.

En medio de tanta pobreza, abandono estatal y violencia de todo tipo, las comunidades negras e indígenas han resistido y permanecido en el territorio gracias a su organización comunitaria, que no siempre ha sido la mejor pero que finalmente muestra que es por fuerza y organización del pueblo que se puede creer en un futuro diferente.

Queda claro que el posicionamiento de fenómenos como el cultivo de coca y palma aceitera, minería ilegal y megaproyectos; ha abierto la puerta al conflicto armado en el Pacífico colombiano con su sello de violencia y dolor. Este conflicto ha llevado a que los territorios titulados a partir de la Ley 70, considerados “inembargables”, “inalienables” e “imprescriptibles”, pasen a ser espacios de arrendamientos necesarios para fortalecer la dinámica de negociantes, cultivadores de coca y mineros ilegales depredadores del medio ambiente. Cambio que ha generado todo un problema agrario, traducido en una gran concentración de tierras por parte de grandes terratenientes, en contraste con la miseria de campesinos, indígenas y afrocolombianos. De igual forma, Las masacres, los desarraigos - o desplazamientos⁸¹- y el envenenamiento de la vida a través de las aspersiones con

⁸¹ Frente a la capacidad del desplazamiento para impedir la autorrealización de los afrocolombianos, es de gran importancia tener presente la idea de Arturo Escobar de comprender que “el desplazamiento forma parte integrante de la modernidad eurocéntrica y de la manifestación que esta ha revestido desde la Segunda Guerra Mundial, en Asia, África y América Latina, es decir: el desarrollo. [...] Desde 1996 aproximadamente, y con mayor intensidad a partir de 1998, se empezaron a producir desplazamiento masivos de población –ubicada en el Pacífico- cuando los grupos armados de guerrilleros de izquierda y paramilitares derechistas penetraron en muchas zonas. Matanzas y desplazamientos colectivos se convirtieron en fenómenos cotidianos en la región, a medida que se intensificaba la lucha por sus ricos recursos” (Escobar, 2004, pp. 54-56). De esta

glifosato⁸² a los cultivos de drogas de uso ilícito por parte del Estado, se han convertido en fenómenos que impiden la autorrealización de los afrocolombianos expresada en la Ley 70, pues, de la misma forma como el disfrute de la titulación colectiva de tierras ha quedado impedida por el conflicto armado, derechos como la Consulta Previa Libre e Informada; el derecho a una educación propia; a la protección y uso de la lengua propia; se han convertido en letra muerta.

Conclusión

Se puede decir que el triunfo que representó la Ley 70 de 1993 para los afrocolombianos, se ha ido diluyendo. Esta Ley concebida como un instrumento legal para cultivar la sensibilidad hacia el reconocimiento, así como para crear las condiciones para el mismo en lo que respecta a los afrodescendientes en virtud de las injusticias que padecieron durante siglos, ha enfrentado serios obstáculos para su desarrollo. En síntesis hemos dicho que estos son los siguientes:

Por un lado, la naturaleza del ejercicio de la política en Colombia, caracterizada por una ambivalencia estratégicamente dirigida a seducir a la mayoría de los colombianos, es decir, a los más pobres, dentro de quienes está la inmensa población de indígenas, campesinos, y los afrocolombianos. La lógica de este ejercicio, está lejos de obedecer al principio kantiano que exige de manera incondicional no instrumentalizar a ningún

forma es como los afrocolombianos ubicados en el Pacífico han padecido el desplazamiento como resultado de la convergencia del accionar de grupos armados con el abandono estatal y la expansión económica con proyectos de desarrollo capitalista a gran escala, tres elementos convergentes que han hecho que la modernidad local en Colombia tenga como atributo intrínseco el desplazamiento.

⁸² El 9 de mayo de 2015 el presidente Juan Manuel Santos anunció la suspensión del glifosato en las aspersiones.

miembro de la humanidad, principio que inspira a cualquier constitución de pretensiones democráticas. Es así como de manera recurrente, en lo que lleva de vigencia, la Ley 70 de 1993 ha sido instrumentalizada para ganar elecciones; para maquillar planes de gobierno para que, a primera vista, parezcan sensibles con el reconocimiento de los afrocolombianos ante la población nacional y la comunidad internacional; para ganar distinciones honoríficas, recaudar recursos, obtener apoyo político y financiero de otras naciones y de organismos internacionales.

Las masacres, los continuos y sistemáticos despojos, desarraigos⁸³ o –desplazamientos-, las Consulta Previas exprés, han sido entre otras, problemáticas que están afectando de manera directa la autorrealización de la vida de los afrocolombianos. Se trata de problemáticas que como bien señala Arboleda (2016, p. 81), o han sido planeadas por el Estado o están dentro de su rango de previsibilidad. No obstante, la histórica capacidad de resistencia de esta población, su creatividad, hacen que la desilusión ante las promesas incumplidas por los gobiernos de turno y ciertos sectores de la sociedad, no se convierta en resignación. Por el contrario, los afrocolombianos continúan mostrando su fuerza y capacidad de organización. Ejemplo de ello fueron los recientes paros cívicos de Buenaventura y Chocó; acciones ciudadanas que deben ser comprendidas como parte de la contribución que los afrocolombianos hacen a la ampliación de la democracia colombiana.

Otro de los obstáculos, es el conflicto armado, expresión de problemas atinentes a la configuración del orden político y social de una sociedad largamente fracturada. Los

⁸³ Estas acciones violentas, que al decir de Almario, podrían describirse desde términos más reveladores como el de holocausto o etnocidio-genocidio, “nos alerta sobre lo anodino de cualquier discurso multiculturalista que no vaya precedida de una autentica superación de estas heridas en el inconsciente colectivo y de una honesta y sincera decisión de los Estados y sociedades en su conjunto para respetar, aceptar y convivir con el Otro” (Almario, 2004, p. 75).

territorios tradicionales de los afrocolombianos ubicados en zonas como el Pacífico, antes de la década de los noventa, habían estado al margen de este conflicto, estaban habitados por pueblos que convivían con la naturaleza de manera pacífica.

La incursión de las dinámicas del conflicto armado en territorios afrodescendientes como los del Pacífico colombiano, en el momento en que surge la ley 70, va de la mano con las políticas de apertura de carácter neoliberal adoptadas por el Estado; políticas caracterizadas por ser portadoras de tendencias nocivas para el desarrollo de dicha ley. Entre estas se destacan:

a) Entregar territorios nacionales ricos en biodiversidad a empresas mineras nacionales y trasnacionales, cuyo objetivo es enriquecerse sin importar el daño al medio ambiente y a los grupos étnicos que viven en estos territorios.

b) Otorgar concesiones a empresas de infraestructura para que a través de megaproyectos lleven el “desarrollo” a estos territorios de titulación colectiva, para lo cual, el Estado ha debilitado la figura de la Consulta Previa Libre e Informada, con lo que evidencia la intención de marginalizar a los afrocolombianos dentro de su visión de desarrollo. Una visión acorde a intereses de los tradicionales grupos de poder político y económico que direccionan el aparato estatal.

c) Debilitar la soberanía nacional con la aceptación de tratados con otras naciones que, como en el caso del Plan Colombia, fueron presentados como la gran oportunidad para reconstruir el Estado colombiano. Sin embargo, en la práctica, estos tratados terminaron siendo unos diseños trasnacionales de guerra neocolonialista, con el firme –

pero encubierto- propósito de favorecer la expansión del capital transnacional, sin importar que en su desarrollo se cometieran grandes genocidios y etnocidios.

d) El surgimiento de cultivos como coca y palma aceitera bajo el tutelaje de paramilitares y guerrilleros. La presencia de estos actores armados junto con la del ejército nacional, ha convertido los territorios de comunidades afrocolombianas en campos de batalla, lo que niega el carácter inembargable, inalienable e imprescriptible de estos territorios colectivos. La violencia empuja a sus habitantes a alquilarlos o abandonarlos, produciendo una reforma agraria de hecho, favorable a bandas armadas y terratenientes inescrupulosos atentos a esta tragedia para “hacer leña del árbol caído”.

Considero que estos obstáculos expresan una “patología social” (Honneth, 2011), esto es, indican un desarrollo deficiente de la sociedad colombiana. El ejercicio de la política caracterizada por una ambivalencia estratégicamente dirigida, el conflicto armado y sus repercusiones sobre los afrocolombianos, configuran un modo de vida contrario a la autorrealización. Este responde a la lógica del modelo neoliberal que, va a terminar por revictimizar a los afrocolombianos.

Como propuesta para enfrentar estos obstáculos que limitan el desarrollo de la Ley 70, considero que se debe hacer de la política un ejercicio que busque organizar la sociedad colombiana en torno al genuino respeto por la diversidad. Para llegar a este punto, en donde la diversidad deje de ser asumida como un estribillo de moda, como un instrumento discursivo para captar votos, realizar acuerdos políticos y jalonar recursos, habría que concretar los siguientes principios éticos políticos y propuestas que ya han sido reconocidos y se supone que están en marcha:

1) Reconocer la diversidad como una condición humana natural, una dotación antropológica del género humano que merece ser tenida como base principal de todo orden social.

2) Hacer del respeto por la diversidad y la búsqueda del bien común una sola bandera, un principio ético sobre el que se reconstruya una sociedad capaz de posibilitar la autorrealización de todos sus miembros. De acuerdo con esto, cualquier proyecto, iniciativa o actividad que privilegie los intereses de unos pocos en detrimento –obvio y/o previsible- de la comunidad, debe ser desechado. De igual forma, cualquier proyecto, iniciativa o actividad que directa o indirectamente aniquile la diversidad en cualquiera de sus formas: cultural, religiosa, biológica, debe ser desechado.

3) Hacer del respeto por la diversidad y la búsqueda del bien común un principio ético contrapuesto a la atomización de la sociedad colombiana, sociedad que, bajo el modelo neoliberal, ha generado unos efectos destructivos que se expresan en el aumento desmesurado del particularismo individual, la pauperización económica y la apatía política. Tres fenómenos que desde la década de los noventa se han convertido en la impronta que caracteriza a los colombianos, afectando de manera especial los modos de vida comunitarios de los grupos étnicos, como en el caso de los afrocolombianos.

4) Que los diferentes gobiernos asuman un compromiso más profundo con la reglamentación de la Ley 70, de tal forma que con su implementación llegue el momento en que esta se vuelva innecesaria pues se habría equiparado la brecha entre los afrocolombianos y el resto de la población.

5) Acelerar con la mejor voluntad y acierto posible como parte de una política de Estado, el programa⁸⁴ para modernizar el sector agrario del país, programa que incluye, recuperar baldíos indebidamente adjudicados o acumulados y formalizar la propiedad agraria. Es un mecanismo con la capacidad de contribuir al desarrollo de la Ley 70 en lo referente a la titulación de tierras, pues posibilita conjurar la corrupción y la indiferencia hacia el desfavorecido que ha caracterizado el manejo de la política agraria y el desarrollo rural en Colombia, y de superar la condición de pobreza, la desigualdad y la exclusión social, económica y política a la que históricamente han sido sometidos los afrodescendientes.

6) Dar prioridad a los grupos étnicos, en especial a los afrocolombianos en el “Banco de Tierras”⁸⁵ que se pretende configurar con la recuperación de baldíos dolosamente acumulados por *avivatos*. Lo anterior debido a la magnitud del despojo, desplazamiento –desarraigo- y las recurrentes masacres que han sufrido estos grupos durante gran parte del siglo XX y lo que va del XXI. Para que esta prioridad sea efectiva, se requiere que todas las instituciones públicas se comprometan a adoptar el enfoque diferencial⁸⁶, de tal forma que se convierta en guía de sus funcionarios en lo referente a la atención de las víctimas del despojo de

⁸⁴ Programa creado en el primer gobierno del presidente Juan Manuel Santos como parte del punto número uno de la agenda de La Habana, denominada, “Política de Desarrollo Agrario Integral”, entre el Gobierno y las FARC. (Restrepo y Bernal, 2014). Considero que este programa debe constituirse en una política de Estado debido a la magnitud del problema agrario en Colombia.

⁸⁵ Este Banco de tierras es una estrategia transversal que tiene impacto tanto en los acuerdos de La Habana como en el desarrollo de la Ley 1448 de 2011, también conocida como Ley de víctimas.

⁸⁶ Por enfoque diferencial se entiende: “el conjunto de acciones que, al dar un trato diferenciado a algunos grupos poblacionales, contribuye a reducir la brecha existente entre los diferentes segmentos de la población y garantiza la superación de la exclusión social, la marginalidad política, la desigualdad económica, la condición especial de vulnerabilidad y el riesgo de estas poblaciones ante el conflicto armado, lo que genera igualdad en el acceso a las oportunidades sociales” (Ministerio del Interior, República de Colombia, 2012). Este enfoque debe comprenderse como un mecanismo que además de reconocer unos derechos especiales, ayuda a la configuración del reconocimiento como valoración social de los afrocolombianos en la medida en que pretende garantizar el territorio como espacio para la autorrealización, para el desarrollo de su historia de vida particular.

tierras y demás violencia sufrida. Si bien el trato prioritario hacia los afrocolombianos como grupo étnico es un derecho que está consignado en la Constitución Política de 1991 y en la Ley 70 de 1993, lo que ha fallado es la difusión, la pedagogía sobre la importancia de estos derechos especiales y sobre el por qué las instituciones públicas son las que deben dar atención prioritaria a ciertos ciudadanos. Esto contribuiría a combatir el prejuicio de muchos colombianos, según el cual, el trato diferenciado hacia indígenas y afrocolombianos es una muestra de la incapacidad de estos. En suma: una pedagogía más rigurosa, más intensa, unos entes de control más efectivos harían caer en cuenta, tanto a funcionarios públicos como al ciudadano de a pie, que adoptar el enfoque diferencial no es una dádiva sino un derecho ganado.

7) Hacer de la protección a la naturaleza una causa común que conlleve a valorarla en condiciones de reconocimiento igualitario. Para ello, se necesita que todos los colombianos asuman un compromiso más serio con su respeto y protección; que el Estado cree un plano jurídico que no dé lugar a ambigüedades frente a la protección de la misma, al tratamiento amigable de los mal llamados “recursos” ecológicos, de tal forma que toda actividad extractiva sea examinada bajo la primacía del principio del bien común y teniendo en cuenta los efectos a mediano y largo plazo hacia la población próxima y hacia las generaciones venideras. Toda una labor donde el Estado estará llamado a aprender de otras experiencias, como en el caso del Estado ecuatoriano que le ha otorgado derechos a

la naturaleza⁸⁷, medida con la cual se han beneficiado todos los ciudadanos, en especial, grupos étnicos como los afroecuatorianos que durante muchos años han poblado zonas rurales ricas en biodiversidad.

8) Matizar (o en los casos necesarios, abandonar) la idea de desarrollo estructurada en la lógica intervencionista-desarrollista con la que han procedido los diferentes gobiernos desde la década de los noventa. Lógica caracterizada por privilegiar proyectos de extracción y mejoramiento de puertos fluviales con el fin de dinamizar las actividades exportadoras que posibiliten la inserción del país en la Cuenca del Pacífico. En lugar de esta lógica, se deben generar procesos de acercamiento que impliquen mayor presencia y responsabilidad estatal sobre las condiciones de abandono que se perciben de forma recurrente a lo largo de territorios afros como los del Pacífico colombiano; dar mayor credibilidad a la participación comunitaria y organizaciones de base; conocer de manera más profunda la región, principalmente en términos del tipo de población y de los diferentes ecosistemas, lo que revelaría las fragilidades en uno y otro nivel. Esta comprensión daría pie a concebir una idea de desarrollo que saque mayor provecho de las potencialidades de la región en términos de localización estratégica y biodiversidad.

El hecho de que el razonamiento que nos ha traído hasta aquí nos haya llevado a plantear las anteriores tareas -tareas, que a mi modo de ver, tienen pendientes tanto la sociedad como el Estado colombiano, nos señala que el ideal del reconocimiento, además

⁸⁷ La Constitución Política de Ecuador de 2008 en sus artículos 71, 72, 73, 74 del capítulo séptimo, convirtió la naturaleza en un sujeto de derechos; hecho de gran significado en la ecología política a nivel mundial, que invita a los Estados a pensar en las formas de valoración, de respeto ambiental acorde con las necesidades de los momentos de la actualidad y pensando en las generaciones futuras.

de ser un marco de referencia para elevarse con sentido crítico sobre las sociedades existentes en el mundo actual, permite construir modelos normativos que replanteen ideas como el bien común, la justicia y la legitimidad del orden político, (Grueso, 2005, p. 14). Un orden político-social que en el caso de Colombia, debe ser reestructurado de tal forma que incorpore de manera genuina las necesidades no satisfechas de grupos humanos que como los afrocolombianos han sido sistemáticamente invisibilizados. Incorporación que ha de darse en la medida en que el orden político-social se reconstruya sobre la base de una idea de justicia orientada hacia la autorrealización de los sujetos⁸⁸. Esto desde un enfoque comunitario, con arreglos institucionales surgidos en gran medida desde el conocimiento de los recursos y las condiciones culturales necesarias para promover la solidaridad de los ciudadanos, dando cabida a estrategias como las acciones reparativas, acciones que para el caso del sujeto afrodiaspórico, han sido conocidas como afro-reparaciones, plenamente concordantes con la tradicional noción de justicia reparativa⁸⁹, es decir, “como discurso ético y rodeo político que nos permite vincular injusticias pasadas y presentes mientras elaboramos estrategias positivas de cambio” (Lao Montes, 2007, p. 148).

La Ley 70 de 1993 condensa muchas de estas necesidades no satisfechas, que al ser incorporadas, tienen el potencial de generar la ampliación de la democracia colombiana y relegar el uso de la violencia en el ejercicio de la política y la convivencia. Este es el gran valor de la teoría del reconocimiento de Axel Honneth respecto a esta investigación:

⁸⁸ Este tipo de justicia Honneth considera que está elaborada sustancialmente, es decir, a partir del conocimiento externo de las condiciones sociales que permite al sujeto el desarrollo de su libertad reflexiva – positiva- en tanto autorrealización, que es lo mismo que, realización del singular de la manera más auténtica posible, es decir, más acorde a su modo de vida, a sus deseos. Ver Honneth, 2014, pp. 47-63.

⁸⁹ De acuerdo con Lao Montes (2007), la idea de justicia reparativa tiene como ejemplos históricos la retribución alemana a los judíos por causa del holocausto, la concesión de 44 millones de acres a los amerindios en Alaska en 1971 y la compensación que el gobierno de Estados Unidos dio en 1988 a los japoneses segregados y expropiados durante la Segunda Guerra Mundial. De este modo, considero que la idea de justicia reparativa está contenida dentro las propuestas del comunitarismo filosófico.

ayudar a comprender la Ley 70 de 1993 como una innovación intelectual surgida del movimiento social afrocolombiano que ha procedido como un “yo crítico” ante el histórico menosprecio de la sociedad colombiana, haciendo una serie de exigencias que, a todas luces, no son un capricho, una petición egoísta de un “gueto”, sino, exigencias que tienen un valor ético-político de gran altura⁹⁰. Surgen, en efecto, de un “yo crítico” que durante más de dos décadas creyó con mucha fuerza que desde el plano jurídico se podía impulsar grandes cambios no solo a favor de su autorrealización, sino también, a favor de la autorrealización de todos los colombianos. Sin embargo, en los últimos años, debido a los efectos del ejercicio de la política y el conflicto armado, esta fe en el plano jurídico ha dejado de ser fervorosa. Esto se ve en que en la atmósfera se perciben dos percepciones de la Ley 70, que se podrían tipificar de la siguiente manera:

⁹⁰ Destacar ese aporte, me permite ampliar la crítica – señalada en la introducción- hacia trabajos como los de Mauro Basaure (2016), que llegan a plantear que en Honneth hay un déficit explicativo que no permite vincular su idea de reconocimiento con cuestiones fundamentales del contexto político y social del mundo moderno, como son las cuestiones de “la política de la diferencia” y las luchas culturales; déficit que en parte se le atribuye por el supuesto de estar preocupado por las cuestiones de identidad individual más que de las colectivas. En *la lucha por el reconocimiento* podemos encontrar pasajes que permiten interpretar que estos temas están entrecruzados: “frente a este segundo tipo de menosprecio, por el que una persona es lesionada en las posibilidades de su autorrespeto, puede finalmente producirse una última modalidad de humillación que se refiere negativamente al valor social del singular o del grupo. Solo con tales formas evaluativas de menosprecio, de desvaloración de modos de vida individuales o colectivos se llega propiamente a la forma de comportamiento que hoy se designa en el lenguaje cotidiano con los conceptos de injuria o de deshonra” (Honneth, 1997, p. 163). En otro pasaje Honneth manifiesta: “la injusticia del menosprecio no debe inevitablemente manifestarse, sino que solamente puede hacerlo; que el potencial cognitivo contenido en los sentimientos de vergüenza social se conviertan en una convicción moral y política, depende empíricamente ante todo de cómo está constituido el entorno político-cultural de los sujetos concernidos: solamente si ya está listo el medio de articulación de un movimiento social, la experiencia del menosprecio puede devenir fuente motivacional de acciones de resistencia política. Sobre la lógica que sigue el brote de tales movimientos colectivos, nos informa solamente un análisis que intenta esclarecer las luchas sociales desde la dinámica de experiencias morales” (Honneth, 1997, p. 169). En estos pasajes se hace evidente que el reconocimiento y su cara negativa, el menosprecio, han sido pensados por Honneth tanto en la perspectiva individual como en la colectiva. Por otra parte, hay que tener presente que la teoría del reconocimiento de Honneth hace parte de la filosofía social, la cual tiene como objetivo hacer una crítica no del individuo aislado sino de un estado social que desde nociones como patología, cosificación, alienación, es considerado como deficiente a la luz de una idea de normalidad referida a la vida social en su totalidad.

Aquella –predominante en el “común”⁹¹ de los colombianos- que invadida por el pesimismo, considera que la Ley 70 ya es letra muerta, pues en todos estos años de vigencia no se ha logrado crear las condiciones para su aplicabilidad. Todo lo contrario, el progresivo recrudecimiento de la violencia con sus nuevas formas de expresión y la creciente corrupción política, dejan sin posibilidad de efectiva realización un mecanismo pensado para ayudar a la autorrealización de los afrocolombianos.

La otra es la de quienes⁹² desde una lectura prudencial, revestida de mucha cautela, seguimos creyendo en la posibilidad de construir una democracia amplia en términos de reconocimiento. Tarea en la que la resistencia y la capacidad propositiva de los afrocolombianos condensada en las exigencias presentes en la Ley 70⁹³, seguirán siendo esenciales, sobre todo en condiciones en las que tendrán que vérselas con el desarrollo feroz de la agenda de control de las políticas neoliberales implementada por actores inescrupulosos que buscan apoderarse de muchos de los territorios y recursos de las comunidades afrocolombianas.

⁹¹ Es la impresión que he obtenido al conversar con muchos colombianos ilustrados pero poco especializados en este tema.

⁹² Considero que en esta perspectiva se puede incluir el pensamiento de un académico como Jaime Arocha presente en un texto como: *La inclusión de los afrocolombianos ¿Meta inalcanzable?* (1998).

⁹³ Estas exigencias están enmarcadas en las costumbres de los afrocolombianos, lo que permite comprender la Ley 70 en relación con lo dicho por Honneth: “Como medio social en que debe realizarse plenamente la integración de la libertad individual y general, Hegel, en segundo lugar observa los usos y costumbres que tienen curso en una comunidad social de comunicación. Además, ha elegido cuidadosamente el concepto de “costumbre” para exponer con claridad que ni las leyes promulgadas por el Estado ni las convicciones de los sujetos singulares, sino solo las actitudes intersubjetivas realmente practicadas, pueden dar una base suficiente para la realización de esa libertad ampliada, por ello, como se dice en el texto, el sistema de legislación pública solo ha de expresar las costumbres que existen de hecho” (Honneth, 1997, p. 23). Con lo anterior se comprende que la pertinencia de la Ley 70, descansa en la estrecha relación que tiene con el acervo cultural de las comunidades afrocolombianas, y con el hecho de ayudar a los colombianos a aprender a respetar la diversidad.

Conclusiones generales

Esta investigación descansó sobre un interrogante ¿hasta qué punto la Ley 70 de 1993, se puede interpretar como un triunfo histórico que por las particularidades del contexto colombiano actual está en el peligro de diluirse? para su abordaje -y apelando al diálogo interdisciplinar entre filosofía, historia, antropología y sociología- en el primer capítulo se buscó justificar la validez de la teoría del reconocimiento de Axel Honneth para interpretar esta Ley, entendiéndola como uno de los sucesos más importante de la historia reciente de Colombia. De esta teoría del reconocimiento que descansa en la idea de la existencia de tres esferas o relaciones de reconocimiento: relaciones amorosas, jurídicas y valoración social, se pudo extraer elementos -la ponderación de lo comunitario, la formación de la identidad, la valoración positiva de los conflictos sociales y la idea de patología social- que permitieron realizar una interpretación ética de la política del reconocimiento de la identidad colectiva afrocolombiana presente en la Ley 70, a pesar que, el planteamiento de Honneth a menudo ha sido comprendido como fuertemente vinculado con el reconocimiento de la identidad individual.

El hecho que esta investigación haya girado alrededor de la comprensión de una Ley, pudo dar al lector la impresión que la identidad y lo comunitario quedó reducido a lo jurídico. Tal reducción es aparente, pues, una cosa es conceder demasiada importancia al orden jurídico creyendo que este es el factor determinante de la identidad, y otra muy diferente es, realzar como tema de investigación el lugar de lo jurídico, considerándolo una arista de interpretación –entre otras- de la lucha que los afrocolombianos han tenido por el debido reconocimiento. Es desde este último sentido que se puso en diálogo la teoría del reconocimiento de Honneth con la Ley 70 de 1993, cuyo proceso de configuración ha

pasado por la valoración o desvalorización del modo de vida de los afrocolombianos. En este sentido, es necesario aclarar que en Honneth la identidad como una de las partes clave del fenómeno del reconocimiento, es un proceso intersubjetivo en el que las relaciones amorosas, las relaciones jurídicas y las relaciones de valoración social cumplen un papel importante en su configuración. Estos tres tipos de relaciones o esferas, son las encargadas de hacer que en el ser humano se constituyan la autonomía y la autoestima como correlatos de la identidad y de los lazos comunitarios como parte de la consolidación del debido reconocimiento. De las tres esferas, es en la valoración social donde la configuración de la identidad en relación con lo extrajurídico, o para ser más preciso, con lo político y lo cultural, se hace evidente, pues para que esta valoración sea posible, se requiere “de la existencia de un horizonte de valores intersubjetivamente compartido” (Honneth, 1997, p. 149) desde donde un ser humano puede valorarse como sujeto particular que aporta a la consecución de determinados objetivos desde su diferencia.⁹⁴

Dicho esto resulta necesario enfatizar en que la esfera de lo jurídico no se ha concebida como prenda de garantía para el reconocimiento pleno. Lo jurídico es simplemente una dimensión que puede señalar hasta que punta hay avances o retrocesos en materia de reconocimiento dentro de una sociedad. Lo jurídico es una de las dimensiones

⁹⁴ Con lo dicho en este párrafo, se busca aclarar que ni Honneth ni en esta investigación hay lugar para comprender la configuración de la identidad como determinada exclusivamente por lo jurídico. De mi parte, tampoco se desconoce que otros académicos puedan contribuir a un entendimiento amplio del fenómeno de la identidad, en este sentido, en un dialogo sostenido con el profesor Raúl Cuadros, me sugiere tener presente los aportes Benedict Anderson en *Comunidades Imaginadas*. Sin embargo, lo identitario en este texto está pensado desde el lugar de la clase, es decir, cuando Anderson habla de la identidad, esta tienen dos características: primero, aparece encarnada en el discurso de la nación - el nacionalismo-; segundo, la identidad por la vía del nacionalismo, pasa a ser comprendida como un artefacto cultural de una clase particular. El problema con esta forma de concebir la configuración de la identidad es que el lugar de lo étnico termina siendo subsidiario de los intereses económicos de clase debido a la primacía del capitalismo – el sistema de producción y las relaciones de productivas alrededor de lo impreso-; en el caso de esta investigación, lo étnico es un factor de gran relevancia para comprender la manera como la sociedad colombiana se ha construido.

que ayudan a desarrollar las potencialidades del ser humano en términos del reconocimiento pleno, en este sentido, el derecho le entrega a los seres humanos una buena dosis de autorrespeto, de seguridad para interactuar con el otro; en contraste, cuando en una sociedad hay relaciones asimétricas en términos de derecho, los seres humanos en condición de desigualdad se sienten excluidos, menospreciados. De igual forma, podemos comprender la esfera del amor y de la valoración social. La primera le entrega al ser humano la dosis de autoconfianza necesaria para enfrentar el mundo social, la segunda –la valoración social- le entrega al ser humano una dosis de autorrespeto como resultado de saber que posee una característica particular que son valoradas dentro de la sociedad por que contribuyen al desarrollo de esta. Sin estas entregas, el ser humano sufre un gran daño en su autoestima y autonomía.

Así, pues, el lector de esta investigación no tiene por qué pensar que se están sobredimensionando el papel de lo jurídico. El derecho es solo una instancia, una esfera que permite comprender el desarrollo humano en términos éticos. Es desde esta claridad que el estudio de la Ley 70 ha sido pensado como una de las tantas vetas que posibilita un acercamiento al devenir de los afrocolombianos para interpretar hasta qué punto ha habido avances, hasta qué punto se puede hablar de un triunfo que está por diluirse.

En el segundo capítulo se presentaron elementos que permiten interpretar la Ley 70 como un triunfo, en la medida en que se evidenció que esta es el fruto de una larga lucha de los afrocolombianos en contra de la invisibilidad y el racismo estructural. Las leyes que se presentaron como ejemplo de falso formalismo, es decir, leyes institucionalizadas poco sensibles con la diferencia encarnada en los afrocolombianos, que además de responder a un proyecto de nación homogenizante, contribuyeron significativamente en la construcción

de un sujeto, un otro racializado, barbarizado, invisibilizado como forma de menosprecio o no reconocimiento. A este formalismo se le suma, la invisibilidad epistémica expresada en la negativa de las disciplinas de las ciencias sociales por tener como tema de investigación a los afrocolombianos y sus realidades. Todo un proceder que no fue –ni es- patrimonio exclusivo de las ciencias sociales colombianas, sino que hace parte –como diría Edward Said (2008)- de ese entramado de prejuicios, imágenes falsas, discursos creados por las academias de naciones poderosas de la cultura occidental para justificar el colonialismo e imperialismo que europeos y norteamericanos han desplegado sobre África, Asia, Medio Oriente y Latinoamérica.

Aunado a esta invisibilidad epistémica, se presentó el proceder del Estado colombiano quien en contubernio con los empresarios, generaron en los territorios de población afrocolombiana toda una serie de acciones asociadas a proyectos desarrollistas, que desconocían la existencia del modo de vida de esta población. Los planes de desarrollo de mediados del siglo XX se construyeron sin tener en cuenta a la población afrocolombiana, sus tradiciones, sus formas de relacionarse con el medio ambiente. El común denominador de este contubernio fue generar riquezas para las elites dirigentes del Estado y para los empresarios, en detrimento de la existencia de los afrocolombianos ubicados en territorios como los del Pacífico. Territorios sobre los que históricamente ha recaído un discurso de reificación expresado de diferentes formas; antes de mediados del siglo XX representándolos como territorios de clima mal sanos, recinto de la barbarie; después de mediados del siglo XX, representados como el dorado del siglo XXI, territorios baldíos aptos para los planes de desarrollo económico estatal.

Esta asociación entre Estado y empresarios, ha creado toda una política de muerte o como plantea Achille Mbembe (2011), una necropolítica, en donde el ejercicio de la política más que ejercer un control sobre la vida, tiene como gran aliado la muerte, el despojo. Ante esta cruda e inhumana realidad, se mostró como los afrocolombianos acudiendo a sus repertorios culturales, a las alianzas con académicos, con algunos curas católicos y las comunidades indígenas, se organizaron y emprendieron una serie de luchas que evidencian con gran fuerza por qué la Ley 70 debe ser considerada como un triunfo. Los argumentos presentados en el segundo capítulo nos permiten concluir que esta ley es el fruto de una larga y ardua lucha de los afrocolombianos en contra de una la invisibilidad asociada con la muerte, el genocidio, la desterritorialización.

En el capítulo tres se presentaron las *innovaciones intelectuales* construidas por tres “grandes figuras” de la tradición académica interesada en el estudio de la realidad afrocolombiana: Rogerio Velázquez, Manuel Zapata Olivella y Nina S. de Friedemann. Por su lugar en la sociedad Colombiana como académicos, las obras de estos *yo críticos*, fueron teniendo una progresiva influencia en la conciencia de un número significativo de colombianos, quienes al escucharlos, leerlos y seguirlos, poco a poco se convencieron de las injusticias que se han cometido hacia los afrocolombianos y de la necesidad de construir una sociedad contrafáctica en términos de reconocimiento amplio. Necesidad para la cual, se pensó inicialmente que las exigencias condensadas en la Ley 70 de 1993 serían de gran ayuda para construir una mejor sociedad colombiana en términos de reconocimiento amplio.

Aportes como el concepto de *negredumbre*, creado por Rogerio Velázquez, fue de gran importancia para dejar sentada la idea de que el sentimiento comunitario contrapuesto

a la lógica individualista, es un rasgo histórico que hace parte de los afrocolombianos –sin ser un patrimonio exclusivo de su ser- desde antes de la década de los ochenta. Un sentimiento comunitario que no responde a un oportunismo o una estrategia política de momento, sino que es un rasgo de vieja data, que se fue constituyendo en parte de su ser a partir de las condiciones impuestas por una cruenta diáspora africana en Colombia, que los llevó a ser consciente que si se está unido, en fraternidad, la vida se hace más llevadera.

Es Velázquez un ejemplo de *yo crítico* no solo por haber acuñado el concepto de *negredumbre*, sino también, por ser el primer etnólogo de la negritud, quien, al decir de Caicedo (2013), fue el que abrió los caminos para comprender la realidad sociocultural de las poblaciones negras del Pacífico, deslocalizándose del *indiocentrismo* de su época y produciendo -desde finales de la década de los años cuarenta- un saber etnológico diaspórico sin parangón en la historia del país. Fue a partir de Velázquez que la antropología amplió su espectro investigativo teniendo como tema de interés la población afrocolombiana.

Los aportes de Velázquez, sin duda alguna, nos ayudan a comprender con mayores argumentos, por qué es válido sostener la idea de ver la Ley 70 como un triunfo histórico, en este sentido el concepto de *negredumbre* ayuda a instalar en la academia –desde la década de los cuarenta- la idea de una memoria colectiva como uno de los rasgos constitutivos de la afrocolombianidad destacados en la Ley 70. De igual forma, su contribución al surgimiento de una etnología afrocolombiana, debe ser comprendida como una de esas exigencia históricas que está en plena sintonía con el proyecto etnoeducativo que inicia en Colombia a partir esta ley.

En el caso de un *yo crítico* como Manuel Zapata Olivella, su contribución al entendimiento de la Ley 70 como un triunfo, se evidenció en el momento en que se presenta la complejidad de su pensamiento, como fruto de su postura política identitaria de reivindicar sus raíces triétnicas: afro, indígena y española. Raíces que además de constituir su ser, hacen parte de lo que hoy se conoce como Colombia. De igual forma, en la idea de un humanismo radical sustentado en una noción amplia de humanidad, de mayor cobertura que el tradicional humanismo europeo que excluye de la humanidad indígena y afrodescendiente. La potencia de una innovación intelectual como el concepto de humanismo radical, también descansa en recordar que los seres humanos se han “apareado” en cada “rincón” del planeta tierra, dando como resultado factico un mestizaje biológico que deja sin fundamento epistémico al racismo y sus aristas ideológicas como la pureza de sangre. La idea de humanismo radical y todos sus componentes conceptuales, corre en paralelo con el reconocimiento del respeto a la diversidad étnica presente en la Constitución Política de 1991, marco legal del que es deudor la Ley 70.

Es Zapata Olivella y sus compañeros del Club Negro, quienes con su militancia, su actitud combativa, le dieron a la ancestralidad afro el lugar político y académico que años más tarde iría a tener dentro del discurso identitario que ha hecho parte de los movimientos sociales asociados al desarrollo de la Ley 70. Nadie como Zapata Olivella realzó de forma notoria –en sus novelas *Changó el gran putas*, *La rebelión de los genes*, entre otras- la importancia de la espiritualidad, de las raíces africanas –el Muntú- como repertorio cultural de gran valía para la construcción de sociedades más respetuosas con todos los seres existentes. Nadie como Zapata Olivella le dio un lugar de suma importancia al legado de los ancestros africanos como una gran contribución psicoafectiva para la sana convivencia

entre los seres humanos, resaltando la capacidad creativa presente en el abanico cultural de la diáspora africana. Fue Zapata Olivella quien destacó con gran vigor la importancia del aporte libertario de los afrodescendientes, recordando a lo largo de su obra, que fueron estos quienes le enseñaron al continente americano -a través de los palenques y de la revolución haitiana- que el colonialismo podía ser derrotado y que la esperanza de la libertad debía de cultivarse como aspecto clave para la independencia de los pueblos del continente americano.

En cuanto a Nina S. de Friedemann, su gran innovación intelectual de relevante valor epistemológico y ético, el concepto de *huellas de africanía*, fue un buen prelude de la Ley 70. Su obra logró mostrar a la antropología, ciencias sociales y a la sociedad latinoamericana y colombiana –en especial-, que el devenir de los afrodescendientes en Colombia ha trascendido entre continuidades y discontinuidades en relación con los repertorios culturales legados de África. Devenir en el que hay todo un ejercicio adaptativo que refleja, no solo, su creatividad, su espíritu crítico, sino también, su humanidad, históricamente invisibilizada por los prejuicios, la discriminación racial imperante en todas las esferas de la sociedad colombiana.

No obstante, vale la pena resaltar a modo de conclusión, que el brillo de la obra de Nina S. de Friedemann, la visibilidad que muchos de sus planteamientos lograron dentro de las ciencias sociales y de la agenda política de los movimientos sociales, reafirman la idea, que no es lo mismo escuchar la voz de los otros, que hablar en representación de los otros. Frente a lo primero, entendido como un acto de suma irreverencia, un acto de arrojarse a la “palestra pública” para expresar desde adentro, desde la intimidad: qué es eso de ser “negro”, qué es eso de ser racializado, barbarizado durante largos siglos. Todo un

acto temerario, una labor titánica, cuesta arriba que los afrocolombianos en lo que respecta a la academia, desde la segunda mitad del siglo XIX han llevado acabo⁹⁵. Sin embargo, la respuesta a esta voz que habla desde adentro, desde la intimidad, ha sido, la invisibilidad, el ninguneo, el cubrir con un manto de sospecha sus planteamientos, tildándolos de revanchista, extremista, racista a la inversa, atávico. Sin duda alguna, con estos señalamientos tuvo que luchar Velázquez y Zapata Olivella, dos grandes intelectuales militantes que en su momento merecieron mayor reconocimiento del que se les dio.

Por otra parte, aunque a Nina S. de Friedemann no le fue fácil abrirse espacio dentro de la academia colombiana abrazando como tema de interés investigativo una temática históricamente menospreciada, la realidad de los afrocolombianos; sin embargo, el camino que ella tomó ya estaba abierto por intelectuales como Velázquez y Zapata Olivella, entre otros; sobre ella no recaía una descalificación a priori, pues, su cuerpo –su piel- no era asumido como la encarnación de lo negativo, de una mentalidad enferma, paranoica, quejumbrosa, que ve racismo o discriminación donde no existe, y por ende, termina aislándose. Este hecho fue uno de los factores que acompañó el gran reconocimiento de las *innovaciones intelectuales* de un *yo crítico* como Nina S. de Friedemann, lo cual nos permite comprender por qué en determinados momentos –como en la década de los noventa- la influencia, la aceptación de los planteamientos de Friedemann llegaron a alcanzar más notoriedad que la de los dos referentes ya señalados, los cuales son los pioneros de los estudios afrocolombianos y afroamericano.

Ahora bien, en el capítulo cuatro se entregó al lector elementos argumentativos para comprender la Ley 70 como una innovación intelectual que fue posible a partir de unos

⁹⁵ El mejor ejemplo perteneciente al contexto es Candelario Obeso.

impulsos de exigencias presentes en las acciones colectivas de los afrocolombianos. Cada uno de estos impulsos – *ser miembro socialmente aceptado dentro de la comunidad, autorrealización, autonomía*- alimentaron las acciones colectivas desde donde fue posible, en algún momento, pensar la Ley 70 como un triunfo, pues la ilusión de configurar una sociedad contrafáctica, amplia en términos del debido reconocimiento, se pensó como una realidad por construir, con la firme intención de sepultar el proyecto del Estado-nación que desde el siglo XIX y gran parte del siglo XX, continuó invisibilizando a los afrocolombianos, causando efectos como el desarraigo, el hambre, la pervivencia del racismo estructural y cotidiano, la pobreza material, el enterramiento cultural y sus efectos sobre la autoestima. Toda una serie de males para los que se pensó, con gran optimismo - sobre todo durante la década de los noventa- la Ley 70 ayudaría a erradicar.

Optimista que no descansó en el aire, pues, desde una mirada retrospectiva en perspectiva jurídica y a modo de balance, la Ley 70 estuvo antecedita por una serie de leyes que negaban la libertad de los afrocolombianos, los des-sexualizaban considerarlos cosa parlante, sementales, animales para el trabajo y la reproducción de crías, sin ninguna posibilidad de establecer vínculos familiares. A su vez, estas leyes eran un signo de la exclusión social, pues, reflejaban la existencia de un marco legal que insidió con gran fuerza en negar cualquier valoración social, en la medida en que la tendencia general fue no permitir a los afrocolombianos ocupar cargos de relevancia social desde el cual se pudiera destacar sus cualidades particulares. A esto se suma el proyecto eugenésico y las leyes desarrollistas de gran parte del siglo XX. Es frente a un marco legal como el anterior que la Ley 70 de 1993 puede ser interpretada como una conquista, un triunfo de los afrocolombianos fruto de sus continuos esfuerzos a lo largo de la historia.

A pesar de los elementos que permiten comprender la Ley 70 como un triunfo no solo de los afrocolombianos, sino también, de toda la sociedad colombiana, hay unos factores que han contribuido para que la desilusión toque las puertas de los afrocolombianos en especial. Como se señaló en el último capítulo de esta investigación, el capítulo V, estos factores son: la naturaleza –instrumental, calculadora, cosificadora- del ejercicio de la política en Colombia y el conflicto armado. Factores que confluyen para que el desarrollo deficiente -patología social- del sistema capitalista en Colombia impida que se asuma en serio el principio de respeto a la diversidad, pues la lógica de este sistema tiende a favorecer los modos de vida asociados a las clases altas blanca-mestiza localizadas en gran medida en la región andina, en detrimento de los modos de vida de las clases bajas, campesinos y grupos étnicos, como en el caso de los afrocolombianos, que han sido fronterizados, racializados como una clara muestra de no cumplimiento con el principio de respeto a la diversidad⁹⁶ sobre el que descansa la Ley 70 de 1993.

Ante la desilusión que generan estos factores, intelectuales, líderes sociales, políticos, académicos y demás miembros del movimiento social afrocolombiano, han reforzado su agenda política enfatizando en el discurso diaspórico –afrodiaspórico- como una estrategia organizativa comunitaria y extrajurídica que permite construir puentes entre las acciones, experiencias vividas por los afrodescendientes en las diferentes latitudes de dispersión. El origen de este discurso, de acuerdo con una periodización creado por Lao-Montes (2009), se puede remontar a 1914, hundiéndose sus raíces en el panafricanismo y en vanguardias estéticas como el renacimiento de Harlem, el negrismo antillano y la negritud en París fuertemente relacionada con la diáspora francoparlante de Martinica, Haití, la

⁹⁶ El cumplimiento del principio del *respeto a la diversidad* no es una exigencia sin sustento y funcional con el debilitamiento del Estado, por el contrario, es una exigencia cuyo sustento descansa en un conocimiento realista del contexto colombiano forjado a partir de sus tres fuentes nutricias: indígena, afro y europea.

Guayana y Senegal. Entre sus representantes más destacados se encuentran Amílcar Cabral, Frantz Fanón, Senghor, Césaire entre otros. En Colombia el gran representante de este discurso fue Manuel Zapata Olivella, en la actualidad –año 2018- podemos destacar a Santiago Arboleda, Aurora Vergara, José Antonio Caicedo, William Mina Aragón, entre otros. El mensaje que desde este discurso se envía es claro: para hacer frente al continuo menosprecio al que históricamente han estado sometidos los afrodescendientes, a las estrategias de reivindicaciones étnicas de carácter local y nacional, es necesario sumarle la solidaridad de carácter transnacional, la cual ha dado lugar a lo que se conoce como “mundialización de la resistencia” (Amin y Houtart 2004). Se habla de implementar estrategias que vayan más allá de lo jurídico y que develen el racismo epistémico. Todo un intercambio de ideas que permitan crear sinergia entre la iniciativas resolutivas surgidas en los diferentes contextos; solo de esta forma es posible pensar en soluciones profundas para el buen vivir de los afrodescendientes.

Entre las estrategias que han resurgido desde la primera década del siglo XXI, se habla de hacer justicia reparativa a grupos étnicos desde “reparación histórica”⁹⁷ y “acciones afirmativas”⁹⁸. De acuerdo con Almario (2007), fue en la Conferencia de Durban (Sudáfrica) de 2001, y en el Foro Social de las Américas realizado en Quito en el 2004, en donde aparecen estas nociones, las cuales “hace ocho o diez años habría sido difícil encontrar, en el contexto latinoamericano, referencias a estas nociones particulares, y mucho más a los procesos más generales que implican” (Almario, 2007, pp. 185). Sin

⁹⁷ Entendida como una estrategia financiera y de sensibilización histórica hacia grupos humanos que han sufrido crímenes de lesa humanidad, y que en la actualidad, sufren de discriminación y desigualdad social a causa de estos crímenes del pasado.

⁹⁸ Entendidas acciones cuyo objetivo es la búsqueda del incremento de la representación de grupos “minoritarios” en dimensiones del empleo, la educación y demás actividades sociales relevantes, de las que históricamente estos grupos han estado excluidos.

embargo, es en el contexto mundial de lucha frente a los crímenes contra la humanidad, en el que se crearon leyes internacionales y estrategias de procesamiento judicial apoyadas en la exigencias de “reparación” y la “acción afirmativa”; el caso de las luchas de los afroamericanos por los derechos civiles en los Estados Unidos de América, la Segunda Guerra Mundial, la guerra étnica en la ex Yugoslavia y la guerra civil en Ruanda, para mencionar solo algunos casos, configuran el contexto específicos en el que inicialmente las estrategias de “reparaciones históricas” y “acciones afirmativa” ganaron espacio (Almario, 2007, 187).

De lo anterior se sigue que, el contenido del discurso afrodiaspórico en el contexto colombiano, se está llenando con estas estrategias, las cuales están siendo pensadas en términos de utilidad política, de resistencia y de movilidad social para reparar daños históricos y contemporáneos. Aspectos que –para muchos⁹⁹- de ninguna forma sustituye la Ley 70 de 1993, por el contrario, ante los factores que están haciendo que la Ley 70 se convierta en un triunfo que se diluye, las “acciones afirmativas” y las “reparaciones históricas” que le dan forma al discurso afrodiaspórico, se presenta como una estrategia de complemento para que la lucha por el debido reconocimiento de los afrocolombianos continúe avanzando hacia la construcción de sociedades deseables¹⁰⁰.

⁹⁹ Este matiz se introduce con el fin de aclarar que dentro de la academia colombiana, las discusiones dan legitimidad al interrogante: ¿hasta qué punto la Ley 70 debe comprender como una forma de reparación histórica?

¹⁰⁰ Hay que precisar que en los afrocolombianos no hay una lectura homogénea, univoca de la Ley 70 y de las “reparaciones” y las “acciones afirmativas”, la valoración hacia estas estrategias de reconocimiento es tan diversa como la misma comunidad afrocolombiana, en la cual existe agendas disímiles dinamizadas por “viejos” y “nuevos” líderes y lideresas pertenecientes o simpatizantes con posturas de derecha, izquierda, centro y otras que se declaran autónomas frente a las ya señaladas.

Referencias

- Agudelo, C. (2005). *Multiculturalismo en Colombia. Política, inclusión y exclusión de poblaciones negras*. Medellín: La Carreta Editores.
- Almario, O. (2004). Dinámica y consecuencias del conflicto armado colombiano en el Pacífico: limpieza étnica y desterritorialización de afrocolombianos e indígenas y multiculturalismo de Estado e indolencia nacional. *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Almario, O. (2007). Reparaciones contemporáneas: de la Memoria de la Esclavitud al cuestionamiento de la exclusión social y el racismo. Claudia Mosquera Rosero-Labbé, Luiz Claudio Barcelos (Editores), *Afro-reparaciones: Memorias de la Esclavitud y Justicia Reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia / Observatorio del Caribe Colombiano.
- Amin, Samir y Houtart, Francois (eds.). (2004). *Mundialización de las resistencias. Estados de las luchas 2004*. Bogotá: Ruth Casa Editorial –Ediciones Desde Abajo.
- Arboleda, J. R. (1952). Nuevas investigaciones afrocolombianas. *Revista Javeriana*, 37, N.º 183., pp. 197-206.
- Arboleda, S. (2016). *Le han florecido nuevas estrellas al cielo. Suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano*. Cali: Poemia su casa editorial.

- Arboleda, S. (2016). Plan Colombia: descivilización, genocidio, etnocidio y destierro afrocolombiano. *Revista Nómadas*, núm. 45, octubre, pp. 75- 89. Bogotá: Universidad Central de Colombia.
- Arocha, J. (1998). La inclusión de los afrocolombianos ¿Meta inalcanzable? *Geografía humana de Colombia. Los afrocolombianos*. Bogotá: Editorial Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Arocha, J. (1999). *Ombligados de Ananse. Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*. Bogotá: Editorial Facultad de Ciencias Humanas Universidad Nacional de Colombia.
- Arocha, J., Carabalí J., Salgado A., y Wabgou, M. (2012). *Movimiento social afrocolombiano, negro, raizal y palanquero: el largo camino hacia la construcción de espacios comunes y alianzas estratégicas para la incidencia política en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Aristóteles. (1988). *Ética Nicomáquea*. Madrid: Editorial Gredos.
- Arrázola, R. (1986). Palenque, primer pueblo libre de América. Bogotá: Todo Impresores.
- Basaure, M. (2016). Taylor, C., y Honneth, A. Reconocimiento en disputa. *Persona y Sociedad*. Santiago de Chile: Vol. XXX, N.º Mayo agosto 2016, pp. 95 -117.
- Caicedo, J. (2013). *A mano alzada... Memoria escrita de la diáspora intelectual afrocolombiana*. Popayán: Sentipensar Editores.
- Césaire, A. (2006). *Discurso sobre la negritud*. Madrid: Ediciones Akal.

- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2013). *¡Basta ya! Colombia: memoria de guerra y dignidad. Informe general Informe de Memoria Histórica*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Cortazzo, Uruguay. (2015). Racismo y crítica literaria. *Cuaderno de Letras*, n° 25, Jul-Dez.
- Cunin, E. (2004). De la esclavitud al multiculturalismo: el antropólogo entre identidad rechazada e identidad instrumentalizada. *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Díaz, N. (1948). Discurso de un negro colombiano sobre la discriminación racial. El Sábado [Bogotá] 9 de abril.
- Ellinson, R. (1952). *El hombre Invisible*. Nueva York: Editorial Lumen.
- Escobar, A. (2004). Desplazamientos, desarrollo y modernidad en el Pacífico colombiano. *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Fraser, N., y Honneth, A. (2006) *¿Reconocimiento o redistribución?* Madrid: Ediciones Morata.
- Friedemann, N. S. de. (1964). Ceremonial religioso funerario representativo de un proceso de cambio en un grupo negro de la isla de San Andrés. *Revista Colombiana de Antropología*, N.º 13, pp. 149 -181. Bogotá.
- Friedemann, N. S. de. (1969). *Estudios de negros en el Litoral Pacífico colombiano*. Bogotá: ICAN.

- Friedemann, N. S. de. (1992). Huellas de africanía en Colombia. Nuevos escenarios de investigación. *Thesaurus*, Tomo XLVII, Núm. 3, pp. 543-560. Bogotá.
- Friedemann, N. S. de., y Arocha, J. (eds.). (1984). *Estudios de negros en Colombia. Un siglo de investigación social*. Antropología en Colombia. Bogotá, pp. 507-572.
- Friedemann, N. S. de., y Arocha, J. (1986). *De sol a sol. Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*. Bogotá: Editorial Planeta.
- Fukuyama, F. (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. Bogotá: Editorial Planeta.
- García, J. (2016). *Por fuera de la casa del amo. Insumisión epistémica o cimarronismo intelectual en el pensamiento educativo afrocolombiano siglo XX*. San Juan de Pasto, (Colección Tesis Doctorales). Universidad de Nariño-RUDECOLOMBIA.
- Gómez López, D., y Suárez Espinoza, C. (2009). *El Pacífico Colombiano: problemática regional e intervención del Gobierno Nacional en los últimos veinte años*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Grueso, D. (Presentación). (2003). *Los Filósofos, la Política y la Guerra*. Cali: Departamento de Filosofía Universidad del Valle.
- Grueso, D. (2005). *Identidad y Reconocimiento. Una mirada desde la ética política*. Cali: Facultad de Humanidades Universidad del Valle.
- Grueso, D. (2009). *Identidades Étnicas, Justicia y Política Transformativa*. Identidad, Cultura y Política. Cali: Programa Editorial de la Universidad del Valle.
- Hoffmann, O. (1999). *Sociedades y espacios en el litoral pacífico sur colombiano. Tumaco: haciendo ciudad. Historia, identidad y cultura*. Bogotá: ICAN-IRD-UNIVALLE.

- Honneth, A. (1997). *Lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Editorial Crítica Grijalbo Mondadori.
- Honneth, A. (2007). *Reificación un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz editores.
- Honneth, A. (2011). *La sociedad del desprecio*. Madrid: Editorial Trota.
- Honneth, A. (2014). *El Derecho de la Libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Isaacs, Jorge. (1967). María. Cali: Editorial Norma.
- Jaramillo, U. (2001). *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*. Bogotá: Editorial Ceso, Uniandes, ICANH, 2001.
- Karabalí, M. (1947). Estudio del negro en Colombia. Revista Crromos, Vol, 64, N 1697, pp. 44-46. Bogotá.
- Lao Montes, A. (2007). Sin Justicia étnico-racial no hay paz: las afro-reparaciones en perspectiva histórico-mundial. Claudia Mosquera Rosero-Labbé, Luiz Claudio Barcelos (Editores), *Afro-reparaciones: Memorias de la Esclavitud y Justicia Reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia / Observatorio del Caribe Colombiano.
- Lao Montes, A. (2009). Cartografías del campo político afrodescendiente en América Latina. S.P.
- López Michelsen, A. (1989). La cuestión del Canal desde la secesión de Panamá hasta el tratado de Montería. *Nueva Historia de Colombia*. Bogotá: Editorial Planeta.

- Mbembe, Achille. (2011). *Necropolítica*. España: Melusina.
- McFarlane, A. (1991). Cimarrones y Palenques en Colombia: Siglo XVIII. *Revista Historia y Espacio*, 14, 53-78.
- Mina Arango, W. (2006). *Manuel Zapata Olivella. Pensador Humanista*. Cali: Artes Gráficas del Valle Ltda.
- Molano, A. (2017). *De río en río. Vistazos a los territorios negros*. Bogotá: Editorial Aguilar.
- Múnera, A. (Compilador). (2010). *Manuel Zapata Olivella, por los senderos de sus ancestros*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Navarrete, M. (2001). Cimarrones y palenques en las provincias al norte del Nuevo Reino de Granada siglo XVII. *Revista Fronteras de la Historia*, 6, 97-126.
- Palacios, Eustaquio. (2006). *EL Alférez Real*. Bogotá: Panamericana Editorial.
- Patiño, G. (Compilador). (2010). *Tras las huellas de la negredumbre. Ensayos escogidos. Rogerio Velásquez. Biblioteca de Literatura Afrocolombiana. Tomo XVII*, Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Pulido, H. (2014). Antropología de la gente negra, década de los setenta: Nina S. de Friedemann. *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 50, núm. 1. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Enero-julio, 2014.
- Restrepo, E., y Rojas, A. (Editores). (2004). *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

- Restrepo, E. (2013). *Etnización de la negritud: la invención de las 'comunidades negras' como grupo étnico en Colombia*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Restrepo, J., y Bernal, A. (2014). *La cuestión agraria. Tierra y posconflicto en Colombia*. Bogotá: Debate.
- Ricoeur, P. (2006). *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Romero, D. (1995). *Poblamiento y sociedad en el Pacífico colombiano siglos XVI al XVIII*. Cali: Editorial Universidad del Valle Facultad de humanidades.
- Romero, D. (2005). *Poblamiento y sociedad en el Pacífico colombiano siglos XVI al XVIII*. Cali: Editorial Universidad del Valle Facultad de humanidades.
- Sandner, Gerhard. (2003). *Centroamérica y el Caribe Occidental*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia sede San Andrés.
- Said, Edward. (2008). *El Orientalismo*. Barcelona: Liberduplex.
- Taylor, C. (2009). *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Taussig, M. (1978). *Destrucción y resistencia campesina. El caso del Litoral Pacífico*. Bogotá: Editorial Punta de Lanza.
- Tello Navarro, F. (2011). Las esferas de reconocimiento en la teoría de Axel Honneth. *Revista de Sociología*, N.º 26, pp. 45-57.
- Triana, H. (1997). *Léxico documentado para la historia del negro en América. (Siglos XV-XIX)*. Bogotá: Imprenta Patriótica del Instituto Caro y Cuervo.

- Valencia, I. (2011). Impactos del reconocimiento multicultural en el archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina: entre la entibación y el conflicto social. *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 47(2), Julio-Diciembre, pp. 69-95. Bogotá.
- Velásquez, R. (2010). Instrumentos musicales del Alto y Bajo Chocó. *Ensayos Escogidos*. Rogerio Velásquez. Bogotá: Biblioteca de Literatura Afrocolombiana, Tomo XVII, Ministerio de Cultura.
- Velásquez, R. (2000). *Fragmentos de historia, etnografía y narraciones del pacífico colombiano negro*. Bogotá: Herederos de Rogerio Velásquez / Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Velasco Arroyo, J. (1998). Discriminación positiva y protección de las minorías. *Convergencia entre ética y política*. Bogotá: Siglo del hombre editores.
- Villa, W. (1998). Movimiento Social de Comunidades Negras en el Pacífico Colombiano. La construcción de una noción de territorio y región. *Geografía humana de Colombia. Los afrocolombianos*. Bogotá: Editorial Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Wallerstein, I. (Coordinador). (1996). *Abrir las ciencias sociales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wallerstein, I. (2007). *La crisis estructural del capitalismo*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.

Whitten, N., y Friedemann N. S. de. (1974). La cultura negra del litoral ecuatoriano y colombiano: un modelo de adaptación étnica. *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 17, Bogotá.

Zapata Olivella, M. (1983). *Changó, el gran putas*. Bogotá: Editorial Oveja Negra.

Zapata Olivella, M. (1990). *Chambacú, corral de negros*. Bogotá: Rei-Andes.

Zapata Olivella, M. (1997). *La rebelión de los genes. El mestizaje americano en la sociedad futura*. Bogotá: Altamira Ediciones.

Zapata Olivella, M. (2006). Descolonización de la novela histórica latinoamericana. *Afro-Hispanic Review*, Vol. 25, Núm. 1. pp. 131-145.

Zuleta, Estanislao. (1998). Colombia: violencia, democracia y derechos humanos. Cali: Fundación Estanislao Zuleta.

Referencias electrónicas:

- ACNUR. Recuperado de <http://www.acnur.org/noticias/noticia/organizaciones-afrocolombianas-lanzan-propuesta-de-decreto-sobre-ley-de-victimas/>
- Carta publicada en el periódico El Espectador el 23 de febrero de 2016, la cual fue respaldada por reconocidas personalidades afrocolombianas como: Freddy Rincón, Faustino Asprilla, Chocquibtown, Zulia Mena. Recuperado de <http://www.elespectador.com/noticias/paz/afrocolombianos-piden-participacion-el-proceso-de-paz-articulo-618414>

- El Tiempo, (9 de mayo de 2017). Recuperado de www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/peticiones-del-nuevo-paro-civico-de-choco-86314
- El Espectador, (23 de abril de 1992). Recuperado de <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-106018>
- El Espectador (21 de mayo de 2013). Recuperado de <http://www.elespectador.com/noticias/actualidad/vivir/promesa-santos-no-les-cumplio-los-afro-articulo-423301>
- El País (04 de octubre de 2006). Recuperado de https://elpais.com/diario/2006/10/04/internacional/1159912815_850215.html

Otras referencias:

- Carta del Comité Organizativo del Paro en el Distrito Especial de Buenaventura. Enviada al presidente Juan Manuel Santos el día 16 de mayo de 2017.
- Carta dirigida al Presidente de la República Juan Manuel Santos, al Vicepresidente de la República Germán Vargas Lleras, al Ministro de Medio Ambiente Gabriel Vallejo López, y al Director de la Agencia Nacional de Licencias Ambientales (ANLA) Fernando Iregui Mejía. Por el senador Jorge Robledo, día 21 de septiembre de 2014.
- Constitución política de 1886
- Constitución Política de Colombia de 1991.

- Constitución Política de Ecuador de 2008.
- Convenio número 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes de la Conferencia General de la OIT. Ginebra 1989.
- Conpes 3310. *Política de Acción afirmativa para la Población Negra o Afrocolombiana.*
- Conpes 3342. *Plan de Expansión portuaria 2005-2006: Estrategia para la Competitividad del Sector Portuario.*
- Comisión Étnica para la Paz y la Defensa de los Derechos Territoriales, expedido el 24 de agosto de 2016. Comunicado Oficial 003.
- Decreto número 2041 del 15 de octubre de 2014.
- Ley 82 de 1890.
- Ley 114 de 1922.
- Ley 2 de 1952.
- Ley 127 de 1959.
- Ley 1482 antidiscriminación de 2011.
- Ley 1448 de 2011.
- Ley 21 de 1991, por medio de la cual se aprueba el *Convenio número 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*, adoptado por la 76a. reunión de la Conferencia General de la OIT, de 1989.
- Ley 70 de 1993

- Ministerio del Interior, Republica de Colombia. (2012). El enfoque diferencial y étnico en la política pública de víctimas del conflicto armado. Bogotá: Ministerio del Interior.
- Plan Nacional de desarrollo 1994-1998: “El Salto Social”
- Plan Nacional de desarrollo 1998-2002: “Cambiamos para Construir la Paz”
- Plan Nacional de Desarrollo 2002-2010: “Hacia un Estado Comunitario”
- Plan Nacional de Desarrollo 2010-2014: “Prosperidad para todos”
- Plan Nacional de Desarrollo 2014-2018: “Todos por un Nuevo País”
- Plan Pacífico
- Plan Colombia
- Sentencia C-293/10