
Debates y reflexiones

contemporáneas sobre el
racismo en el suroccidente
de Colombia

Luis Ernesto Valencia Angulo

Editor académico



Editorial
Universidad
Icesi

Debates y reflexiones

contemporáneas sobre el
racismo en el suroccidente
de Colombia

Luis Ernesto Valencia Angulo

Editor académico

Debates y reflexiones contemporáneas sobre el racismo en el suroccidente de Colombia
© Luis Ernesto Valencia Angulo (Editor académico) y varios autores.

Cali: Universidad Icesi, Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2020
214 pp, 15,5 x 22,5 cm

ISBN 978-628-7630-10-9
DOI: <https://doi.org/10.18046/EUI/ee.6.2023>

Palabras claves: 1. Estudios afrodiaspóricos 2. Discriminación racial 3. Personas negras 4. Racismo
5. Afrocolombianos 6. Colombia.

Clasificación Dewey: 305.89 - ddc 21.

© **Universidad Icesi**

Mayo de 2023, primera edición.

Rector Universidad Icesi

Esteban Piedrahita Uribe

Director Académico

José Hernando Bahamón Lozano

Coordinador Editorial

Adolfo A. Abadía

Editorial Universidad Icesi

Calle 18 No. 122-135 (Pance), Cali - Colombia

Teléfono. +57 (2) 555 2334

E-mail: editorial@icesi.edu.co

<https://www.icesi.edu.co/editorial>

Revisión de Estilo

Jasmín Elena Bedoya González

Diseño y diagramación

Editorial Icesi

Publicado en Colombia / *Published in Colombia*

La publicación de este libro se aprobó luego de superar un proceso de evaluación doble ciego por dos pares expertos.

La Editorial Universidad Icesi no se hace responsable de las ideas expuestas bajo su nombre, las ideas publicadas, los modelos teóricos expuestos o los nombres aludidos por los autores. El contenido publicado es responsabilidad exclusiva de los autores, no refleja la opinión de las directivas, el pensamiento institucional de la Universidad Icesi, ni genera responsabilidad frente a terceros en caso de omisiones o errores.

El material de esta publicación puede ser reproducido sin autorización, siempre y cuando se cite el título, el autor y la fuente institucional.

Índice

05 **Agradecimientos**

07 **Prólogo**

Anny Ocoró Loango
.....

11 **Introducción**

Luis Ernesto Valencia Angulo
.....

17 **Injusticia curricular y currículo
antirracista: contribuciones al debate
sobre el racismo escolar**

José Antonio Caicedo Ortiz
.....

47 **Causas oscuras del racismo: cuerpo,
estereotipo y deseo en la narrativa del
racismo contemporáneo**

Oscar Jehiny Larrahondo Ramos
.....

93 **¡Negro(a) hijueputa!**

Luis Ernesto Valencia Angulo
.....

151 **Planes de desarrollo y acumulación por
desposesión. La dimensión racial del
Estado colombiano**

Carlos Alberto Valderrama Rentería
.....

- 189 **Jóvenes afrodescendientes y agentes de la policía en sectores populares de la ciudad de Cali. Interacciones mediadas por el racismo**

Lorena Campaz Minota
.....

- 211 **Sobre los autores**

Agradecimientos

Es necesario reconocer el papel fundamental de instituciones e individuos en la publicación de este libro. En primer lugar, agradecer a la Universidad Icesi por la confianza y la decisión de asumir el proceso de publicación de esta investigación, y a la Universidad del Pacífico y a su espacio: *Sociología, Ciudad y Región*, por permitir que algunos de los escritores nos reuniéramos a discutir sobre este tema y otros afines. Estas discusiones dieron el impulso pertinente para empezar a trazar la estrategia que llevó a buen puerto esta investigación. Sin el respaldo institucional y la dedicación de dichas instituciones la presente publicación no hubiese sido posible.

En segundo lugar, a los autores y autoras que con gran generosidad y rigor dedicaron meses a la construcción de sus textos, y luego a las correcciones sugeridas por el editor y los pares externos. Por último, especial agradecimiento a Sandra Paola González Castillo y a Nohora Etelvina Calderón Aráoz, quienes realizaron las primeras sugerencias en torno a la estructura y el estilo de los textos para que, este libro llegara de la mejor forma a manos de ustedes, los lectores.

Prólogo

La práctica sin el pensamiento es ciega. El pensamiento sin la práctica está vacío.

Kwame Nkrumah

En América Latina el racismo tiene distintas manifestaciones y, sin duda, ha experimentado y experimenta numerosas mutaciones. Particularmente en Colombia, la alta conflictividad social, producto de las históricas desigualdades, y de la violencia armada y estructural, hace que el racismo sea visto como un problema menor. José Antonio nos muestra cómo se lo naturaliza al punto de volverlo costumbre. En efecto, las personas afrodescendientes quedaron presas dentro de una estructura colonial que las degradó, cosificó y animalizó, y que ha instalado un modo subalterno de ver su historia y su identidad.

Esta obra ve la luz en un momento de avanzada conservadora, neoliberal y genocida en el país, que ha profundizado el racismo estructural, el despojo, y las desigualdades sociales y económicas. En forma cotidiana, el racismo asfixia las vidas negras. Se trata de un sistema de dominación global que racializa cuerpos, historias, conocimientos, sujetos, con el fin de sostener el privilegio epistémico, cultural, racial y material de determinados grupos. Esta población afrodescendiente registra altos índices de desigualdad y discriminación, secuela del colonialismo y la esclavización, que la deja en profunda desventaja.

Debates y reflexiones contemporáneas sobre el racismo en el suroccidente de Colombia es un libro fundamental para entender el modo en que opera, se manifiesta y se reproduce el racismo en Colombia. Si algo queda claro en este trabajo es que el racismo es un problema complejo

que atraviesa el cuerpo, el territorio, la cultura y la sociedad, y que condiciona enormemente la vida de los pueblos afrodescendientes. Esta obra tiene como epicentro el suroccidente colombiano, *morada de una de las más altas poblaciones afrocolombianas del país*, como plantea Luis Valencia; sin embargo, las temáticas que se abordan son de gran interés para leer otras realidades latinoamericanas en las que el racismo avanza. No tengo duda de que en ella encontrarán muchas huellas para allanar el camino a la emancipación afrodiaspórica.

Debo reconocer que para mí ha sido un placer leer este libro, pues la riqueza con la que las autoras y los autores despliegan sus argumentos, su rigurosidad, así como los temas que abordan, hacen de este un trabajo destacado y de gran relevancia para el campo de los estudios afro en Colombia y en la región. Esta obra problematiza y reflexiona sobre el racismo en la escuela, en las instituciones estatales, en los territorios, en los cuerpos y en la vida cotidiana de las y los afrocolombianos/as. En cinco capítulos, más una excelente introducción que oficia de puerta de entrada a este excelente trabajo, las lectoras y los lectores encontrarán no solo un diagnóstico del problema, sino también distintas alternativas para contribuir a demoler el racismo estructural, institucional y epistémico. En efecto, su aporte es esencial para la lucha antirracista y la visibilización del pensamiento afrodiaspórico.

El agudo análisis de **José Antonio Caicedo Ortiz** nos muestra cómo el racismo está instalado no solo en el currículum o en las prácticas pedagógicas y de evaluación, sino también en la iconografía y las efemérides escolares. Al mismo tiempo, propone la construcción de un *currículo contrahegemónico antirracista*, en el que el papel de la escuela resulta central para dismantelar el racismo. **Oscar Jehiny Larrahondo Ramos** realiza, en un nutrido abordaje teórico, una lectura del sujeto colonial en la que el estereotipo es central para su comprensión. Brinda un marco analítico valioso para entender el racismo *como fenómeno societal*. **Luis Ernesto Valencia Angulo**, por su parte, logra combinar con efectividad la reflexión teórica con la investigación empírica, mostrándonos a través de crudos relatos cómo el racismo afecta las trayectorias de vida de los y las afrodescendientes en Colombia. A su vez, cuestiona el reconocimiento

recortado y maquillado que prevalece hacia estos, y nos alerta sobre las prácticas de inferiorización que se camuflan en la vida cotidiana.

Carlos Alberto Valderrama Rentería nos muestra cómo las/os afrocolombianas/os son despojados de sus territorios, mientras que nos ofrece una cartografía de los actores causantes del despojo. Bajo el concepto de *Estado racial*, el autor pone de manifiesto el renovado interés, para el desarrollo Andino, con el que las élites ven una región que hasta hace algunos años era considerada una incivilizada *tierra de negros*. Su artículo expone un Estado racista que ha desplegado políticas de privilegio hacia pocos y de expulsión hacia grupos racializados.

Ya hacia el final, el excelente trabajo de **Lorena Campaz Minota** se ocupa de uno de los sectores muchas veces olvidado: los jóvenes afrodescendientes de las zonas más precarizadas del país. En su texto, se revela muy claramente el racismo institucional que opera a través de los agentes de policía de la ciudad de Cali, y permite ver cómo los aparatos represivos del Estado intervienen desde posturas racistas caracterizadas por el perfilamiento racial, el estigma y la discriminación.

A partir de mi experiencia, siento que este libro traza un horizonte para repensar y problematizar el racismo con una nueva voz. Este no es un libro que se reconcilia con el poder. Por el contrario, en ningún momento claudica en la defensa de una sociedad más justa e igualitaria. En todos sus artículos está presente el reclamo por la justicia social y epistémica. Es por ello que aplaudimos todos los esfuerzos que confluyeron para que este trabajo cobrara vida. Dispongámonos, entonces, a recibirlo para avanzar, y construir con él y a partir de él.

Anny Ocoró Loango

Buenos Aires, marzo 7 de 2022

Introducción

El libro que tiene en sus manos es de gran frescura y profundidad. Cada uno de los capítulos ha sido concebido con el rigor que amerita el abordaje de uno de los fenómenos sociales más debatido, desde el siglo XX hasta nuestros días y, paradójicamente, más invisibilizado: el racismo. Sea que se comprenda como resultado del sistema colonial (Quijano, 1999) que se manifiesta en diferentes contextos o como un fenómeno que hunde sus raíces más allá del pasado colonial (Valencia, 2019); el racismo es un problema social doloroso, deshumanizador, vergonzoso y complejo que debe ser estudiado.

En un diálogo ocasional con Carlos Valderrama se dio el primer paso para la realización de este libro. El 7 de febrero del 2020, en una pandería del barrio Ciudadela Comfandi, ubicado en el sur de Cali, acordamos que, en algún momento, tendríamos que escribir un libro “a varias manos” sobre nuestras experiencias en torno al racismo. Con el transcurrir de los acontecimientos que dieron forma al año 2020 —la pandemia por Covid 19, el proceso de elección presidencial en Estados Unidos de América, y las múltiples manifestaciones en diferentes partes del mundo¹ en contra del racismo y de la brutalidad policial asociada a este— iniciamos el proceso para llevar a cabo lo acordado. En ese momento decidimos empezar la construcción del libro luego de un par de reuniones, unas con los sociólogos José Antonio Caicedo y Oscar Larrahondo; otras con el representante del cuerpo editorial de la Uni-

1. Es de destacar de manera especial el caso de George Floyd en los Estados Unidos, hecho de suma violencia y menosprecio, que dio lugar al movimiento mundial contra el racismo llamado “la vida de los negros importa”. En Colombia es de resaltar las denuncias en contra de la policía por los supuestos casos de abuso de fuerza que llevaron a la muerte de Anderson Arboleda y Janer García.

versidad Icesi Adolfo Abadía. Concluidas las reuniones, la invitación se extendió a colegas, *hombres y mujeres*, unos aceptaron, otros no, sus diversos compromisos lo impedían.

Tras la recepción de los textos, a mediados del mes de enero del 2021, surgió un libro escrito en colaboración que aún a un solo clamor desde diferentes ángulos, análisis y enfoques. Se diferencia de otras experiencias en las que participan múltiples colaboradores con voces discordes. En este caso, el resultado devela unidad y profundidad a la hora de abordar el problema del racismo. Todos los textos coinciden en comprender el racismo como una forma de violencia presente en las diferentes dimensiones o facetas de la vida social. Una forma de violencia con la capacidad de mimetizarse, de naturalizarse, de ir escalando en su intensidad y de superponerse a otros problemas, a otras violencias que padecen los sujetos. En cuanto se suman, la existencia puede ser descrita como una marcada por la perennidad de la revictimización y la tendencia estructural de perpetuar las condiciones de desigualdad hacia los seres humanos racializados. En este sentido, los capítulos de este libro destacan cómo esta forma de violencia se ha ensañado con los afrodescendientes, con su epidermis y demás rasgos físicos, con sus territorios, sus saberes y sus prácticas culturales. Para el abordaje de esta compleja realidad, cada capítulo ha sido construido con el rigor y el compromiso que demanda la academia. Cuentan experiencias sobre el racismo, vinculadas a la cotidianidad o al campo de estudio en el que autora y autores han trabajado en los últimos años, respaldando sus investigaciones y reflexiones con un cuerpo teórico y metodológico lo suficientemente robusto como para abrirse un espacio en la academia y aspirar a dejar una huella pedagógica fuera de ella. Dicho esto:

José Caicedo plantea una reflexión sobre las posibilidades de la justicia curricular como una de las vías para erradicar el racismo en la escuela. La idea de un currículo contrahegemónico antirracista está en sintonía con los planteamientos clásicos de la pedagogía crítica. Un planteamiento con el que el autor busca contribuir al debate sobre cómo la escuela es productora del racismo en sus diversas expresiones: prácticas pedagógicas, iconografía escolar, sistema de evaluación, rituales conmemorativos

y currículo; pero, a la vez, la escuela puede ser una de las instituciones clave en el esfuerzo para su erradicación. Los planteamientos de Caicedo, en términos metodológicos, son fruto de la observación etnográfica y el análisis documental; herramientas investigativas que, aunadas a años de docencia e investigación universitaria en el área de la etnoeducación, la investigación-acción desde el Centro de Memorias Étnicas y de discusiones sobre temáticas culturales y epistémicas relacionadas con la realidad de los afrocolombianos, dan legitimidad a su voz en la academia colombiana y latinoamericana.

En su capítulo, Oscar Larrahondo acoge como tema central el estereotipo, presentándolo en relación con poder-saber, colonia y racismo. Una malfética relación en la que el patrón de poder de dominación/explotación ha sabido enraizarse con los cuerpos racializados. Lenguaje y dimensión psíquica aparecen aquí como aristas que al ser abordadas desde una hermenéutica positiva-narrativa permiten comprender la forma como operan las ensoñaciones del racismo no solo como un fenómeno en Colombia, puesto que lo que el autor propone es un marco analítico para comprender el racismo como fenómeno societal.

Luis Valencia presenta un texto que gira en torno a un insulto: “¡negro hijueputa!”. Desde su experiencia de vida cotidiana, su voz testimonial y su trabajo académico-investigativo en Cali y Buenaventura, plantea que la recurrencia de este insulto es el reflejo del racismo y la falta de reconocimiento genuino que sufren los afrocolombianos. Valiéndose de las bondades de métodos cualitativos —la observación etnográfica, la entrevista, el análisis fenomenológico, y la revisión y análisis documental— Valencia produce un texto cercano, ameno y, también, riguroso con el que el lector podrá tener la oportunidad de comprender cómo se da el desenvolvimiento de estos males en los dos contextos señalados.

Desde un relato más vinculado a la región del Pacífico, Carlos Valderrama continúa la discusión sobre racismo entregando un texto en el que tiene como objetivo “proponer un acercamiento al Estado racial en Colombia” para ver la participación de este en el padecimiento del despojo del territorio que sufren los afrocolombianos. Al papel desempeñado por

el Estado en el despojo se suma el de grupos guerrilleros, paramilitares, bandas criminales y narcotraficantes. Todo un grupo de actores que, pese a sus intereses tan disímiles, ha contribuido al postramiento, desarraigo que los afrocolombianos viven en dicha región. Su acercamiento exploratorio, a lo que el autor denomina “Estado racial”, se centra en el discurso desarrollista que la élite dirigente empieza a posicionar en el siglo XX. En este discurso queda al descubierto la ambivalencia de las élites dirigentes frente al territorio del pacífico, pues de acuerdo con su conveniencia política y económica, un territorio que en algún momento lo consideraron como salvaje, tierra de negros, en la segunda mitad del siglo XX pasó a convertirse en la plataforma de desarrollo nacional favorable a la región Andina. En este sentido, Valderrama deja en claro que el Estado colombiano es racista no solo por su composición de sus funcionarios, sino también por sus políticas públicas de desarrollo que termina privilegiando o excluyendo a grupos humanos racialmente definidos. Apelando al análisis documental, entrevistas, observación etnográfica y demás recursos cualitativos, Valderrama coloca énfasis en la realidad de Buenaventura y el análisis del plan de desarrollo titulado: “La Buenaventura que nos merecemos. Plan Maestro 2050”.

Lorena Campaz, por su parte, presenta los resultados de una investigación exploratoria sobre las interacciones entre jóvenes afrodescendientes de los sectores populares, en su mayoría habitantes del Distrito de Aguablanca, y los agentes de policía en la ciudad de Cali, entre los años 2019 y 2020. Partiendo de una metodología de carácter cualitativo en la que sobresalen la entrevista, observación etnográfica y revisión bibliográfica, la autora se permite plantear la afirmación de que las interacciones relacionadas con el procedimiento de requisas muchas veces están mediadas por la raza. Las circunstancias y el lenguaje empleado evidencian que en muchos casos aflora el racismo.

Para terminar, solo resta destacar dos aspectos. Primero, los artículos que componen este libro tienen como común denominador al suroccidente colombiano —conformado por los departamentos del Valle del Cauca, Cauca, Nariño y Putumayo—. Región con gran diversidad, morada de una de las más altas poblaciones afrocolombianas del país. El departamento

del Valle del Cauca, en particular su capital, es el de mayor concentración de esta población. Aunque los capítulos no abordan el asunto del racismo en toda la región, cuentan experiencias asociadas a una parte de ella, como Cali, Buenaventura y el departamento del Cauca. Muestra significativa del suroccidente colombiano. El segundo aspecto a subrayar es el hecho de que, en unos artículos, el énfasis por lo cotidiano está más marcado; en otros, en lo estructural. Así, el lector podrá comprender el problema del racismo como estrechamente vinculado no solo con lo que los historiadores y sociólogos tradicionales han llamado “grandes problemas” (lo económico, lo político y lo militar), sino también con esos micro problemas que se presentan en el día a día del mundo no hegemónico, de la cultura y los sectores populares.

Luis Ernesto Valencia Angulo

Editor académico

Buenaventura 1 de marzo de 2021

Referencias

Quijano, A. (1999). “¡Qué tal raza!”. *Revista Ecuador Debate*, 48, 141-152.

Valencia, L. (2019). *Negro y afro, la invención de dos formas discursivas*. Editorial Universidad Icesi.

Injusticia curricular y currículo antirracista: contribuciones al debate sobre el racismo escolar¹

José Antonio Caicedo Ortiz

Universidad del Cauca

El racismo como costumbre

En Latinoamérica y el Caribe, el racismo es una forma de discriminación naturalizada en la vida cotidiana. Cuesta aceptar el daño moral, psicológico y material que produce. Hay tanta costumbre de racismo

1. Este capítulo retoma las reflexiones pedagógicas que hemos desarrollado desde el Centro de Memorias Étnicas a lo largo de una década de trabajo. Específicamente, los debates sobre la justicia curricular y racismo escolar se encuentran publicadas en dos trabajos: *Caleidoscopio del racismo escolar Saberes, pedagogías, conmemoraciones e iconografías*, en la revista *Nodos y Nudos* (2021) y el libro *Racismo escolar. Debates educativos y crónicas* de la Editorial Universidad del Cauca (2021). Ambos textos en coautoría con Elizabeth Castillo. No obstante, los planteamientos aquí expuestos son mi responsabilidad como autor del capítulo.

que incomoda hablar de su impacto negativo y, lo que es peor, cuesta admitir que la mayor parte de las sociedades lo ejerce a nivel estructural, institucional y cotidiano. Cuando se presenta un acto violento que estremece a la opinión pública mundial —como el brutal asesinato policial del afroamericano George Floyd en mayo del 2020— son más las voces que ignoran los hechos o tienden a matizarlos que quienes intentan reflexionar con seriedad sus causas y efectos. “Sí, es un acto racista, pero también son discriminados los pobres, los judíos, los migrantes”, son afirmaciones que proliferan en las redes sociales o que escuchamos en distintos espacios de opinión, como si reconocer el racismo significara la negación de otras formas de discriminación. Incluso, en algunos debates académicos se relativiza el análisis cuando se considera que el asesinato de Floyd únicamente acontece en Estados Unidos, por lo que los racismos latinoamericanos no son tan evidentes dado que no se pueden equipar a los del “primer mundo”. Este tipo de análisis, en parte, contribuyen a minimizar sus efectos en los territorios y cuerpos del no ser.²

La costumbre del racismo en sus múltiples articulaciones es eficaz para su sostenimiento porque niega la problemática y reproduce la imagen colectiva de armonía racial que las sociedades latinoamericanas y caribeñas tienen sobre este tipo de conflictos, en gran medida, obnubilada por las ideologías del mestizaje. Y aunque no se pudo desconocer la

2. Aunque el racismo policivo en Estados Unidos no es igual a que ocurre en América Latina, dado que las formas, las configuraciones raciales, y los niveles de impacto y difusión son distintos, también es evidente que los hechos racistas tienen móviles similares basado en la creencia de la inferioridad de la gente negra. Una constatación de este planteamiento es que, el 25 de mayo del 2020, cuando ocurrió el asesinato de George Floyd, en Cali, el joven afrocolombiano Anderson Arboleda murió a causa de la golpiza propinada por un policía tres días antes. En los distintos medios de comunicación, como en un reducido sector de la opinión pública, no se presentó el hecho como racismo policial, no generó el mismo nivel de movilización social e indignación pública a excepción de algunas voces de militantes afrocolombianas y pocos académicos que indicaron que se trataba de racismo institucional. Para la mayoría, el paso desapercibido o como un asesinato de uno de los tantos jóvenes negros en las barriadas populares de las ciudades. En Colombia se percibe que el racismo policial es una realidad estadounidense solamente, mientras que acá, siempre se pone en duda si podemos considerar estos hechos como una expresión de racismo.

especificidad histórica de cada entorno nacional y sus configuraciones raciales, existen comportamientos similares sobre las percepciones y acciones respecto a las diferencias fenotípicas y culturales. A pesar de las transformaciones que ha tenido el fenómeno como hecho concreto y como interpretación teórica, el peso de la matriz colonial es definitiva en la estructuración de los racismos en Latinoamérica y el Caribe.

Ciertamente, un racismo de corte tradicional como existía décadas atrás, que pueda ser aceptado y expresado abiertamente por diversos estamentos de la sociedad, por lo menos en determinados contextos latinoamericanos es una situación poco pensable en los momentos actuales. Pero es una ilusión considerar que porque no se habla del tema o se supone no existe, o lo practicamos inconscientemente, éste ha dejado de tener importancia y se ha solucionado... El hecho de que se trate de vivir la fantasía de hablar sobre un problema cuya existencia se niega en varios círculos de la sociedad, constituye por sí misma una situación que evidencia no sólo el tremendo peso de una ideología discriminadora construida desde la colonia, sino que los distintos ámbitos en donde se reproducen las prácticas racistas han sido legitimados como cuasi naturales por la sociedad en conjunto (Rivera, 2000,p. 24).

De acuerdo con Rivera (2000), en Latinoamérica se convive con el racismo sin que se lo nombre o se lo problematice socialmente. El hecho de que grupos subalternizados como los afrodescendientes e indígenas padezcan este tipo de discriminaciones desde la época colonial bifurca las memorias del racismo como un asunto del pasado, supuestamente superado por los estados nacionales. El sentido común lo percibe como un problema inexistente en nuestras realidades o un conflicto exterior que acontece en Sudáfrica o Estados Unidos. Así, el racismo como costumbre se justifica a través de un conjunto de estrategias cotidianas que hacen más complejo identificar y asumir su existencia en este lado del mundo.

Una primera estrategia es la que podría denominarse negación directa, o negación propiamente tal. En esta estrategia, se rechaza la acusación implícita o explícita de racismo sin mayores explicaciones. Una segunda estrategia es la de argumentar que no hubo intención de actuar de manera racista. El tema de la intencionalidad, y como

contraparte, la falta de intención es central en las estrategias de defensa, ya que en la práctica es muy difícil poder demostrar que una persona actuó con una intención racista (van Dijk, 1992: 92). Dentro de esta estrategia destacan las “bromas”, que junto a los “chistes” y burlas han sido definidos como “discursos no serios”, que tienen dos cualidades fundamentales: “por un lado, revelan prejuicios y estereotipos existentes en la sociedad, y, por otro, los reproducen en tanto contribuyen a su consolidación y favorecen su amplia y rápida circulación” (Edelstein, 1999: 265). Una tercera estrategia es la mitigación, que se refiere a bajarle el perfil a una situación, minimizarla, usar eufemismos o intentar dar una justificación a un discurso o una acción racista (Riedemann y Stefoni, 2016, p. 11).

Por lo tanto, entre la negación directa, la intención de no ser racista y su minimización, se configuran las estrategias que ocultan o lo censuran como discurso y como práctica institucionalizada. “Podemos decir que aquí no hay racismo y, al mismo tiempo, referirnos a los negros e indios despectivamente” (Bonilla-Silva, 2020, p. 434), por lo que su naturalización es un propulsivo para que circule impunemente y sin cuestionamientos profundos. Además, al ser percibido como un problema de algunos “ignorantes” se asume que es un problema individual, desestimando que el racismo es una ideología presente en el entramado institucional de las sociedades (Bonilla-Silva, 2020). Quizá, por eso, es más fácil negarlo que enfrentarlo.

Sin desconocer sus particularidades, en Colombia la problemática del racismo no es muy distinta a esta matriz ideológica y sus estrategias de uso. Su evasión sistemática por parte de las instituciones y gran parte de la ciudadanía se legitima en nombre del “sutil y elegante” mestizaje como símbolo de la integración y la armonía racial. Si consideramos también nuestra propia particularidad histórica signada por las violencias, en nuestro contexto nacional se considera que el racismo es un asunto de menor valía dentro del amplio espectro de problemáticas sociales que enfrentamos. Para el Estado y para muchos sectores de la sociedad, las desigualdades materiales y la falta de oportunidades de millones de marginalizados pocas veces se articulan a la variable racial. A pesar de las evidencias estadísti-

cas, las políticas de estado tienden a negar de forma vehemente la relación entre pobreza, violencia y exclusión como consecuencias del racismo institucional.

La paradoja es que el Estado colombiano ha firmado varios pactos internacionales contra la discriminación racial, lo cual devela la aceptación del fenómeno, al mismo tiempo que lo niega en la práctica.³ Aunque los reconocimientos prescriptivos son necesarios y pertinentes, estos son insuficientes si no están acompañados de programas estructurales que involucren los distintos actores e instituciones de la sociedad, de lo contrario se trata de normativas gubernamentales de autocensura o acciones políticamente correctas que poco contribuyen a erradicar el racismo.

Asimismo, en Colombia el ámbito educativo no es ajeno a la costumbre del racismo. En lo que refiere a las políticas del conocimiento escolar, el denominador común ha sido la invisibilidad de los “saberes dignificantes sobre grupos étnicos” o su visibilidad reductiva (Castillo y Caicedo, 2011; 2015; 2016). La escuela es una de las instituciones donde se ejerce de forma permanente el racismo en todos sus niveles. Concretamente, en el escenario de la educación básica y media —del que se ocupa este capítulo—, los currículos, las prácticas pedagógicas, los rituales escolares e iconografías de aula, predomina la blanquitud como ideal epistémico, filosófico y moral. De acuerdo con Bolívar Echevarría se trata de una identidad moderna occidental que legitima la superioridad racial en nombre de la civilización capitalista.

El rasgo identitario-civilizatorio que queremos entender por “blanquitud” se consolida, en la historia real, de manera casual o arbitraria sobre la base de la apariencia étnica de la población europea noroccidental,

3. Entre los acuerdos internacionales directamente relacionados con la erradicación del racismo tenemos la convención Internacional Sobre Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial, adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en diciembre de 1965, aprobada por Colombia en 1980; La Convención Interamericana Contra el Racismo, la Discriminación Racial y Formas Conexas de Intolerancia de la OEA, en La Antigua, Guatemala, junio del 2013, firmada por Colombia el 9 de agosto del 2014; y el Compendio de Legislación Afrocolombiana, Ministerio del Interior (2014).

sobre el trasfondo de una blancura racial-cultural. A lo largo de tres siglos (del siglo XV al XVIII), esa casualidad o arbitrariedad se fue convirtiendo poco a poco en una necesidad y pasó a ser codeterminante de la identidad moderna del ser humano como una identidad civilizatoria capitalista, en su variante puritana o ‘realista’” (Echeverría, 2007, s.p.).⁴

En ese sentido, el rasgo del mestizaje como sinónimo de blanquitud está presente también en las ofertas de formación en facultades de educación, institutos de educación técnica y profesional y escuelas normales, que salvo contadas excepciones, reproducen el monoculturalismo y la estandarización del conocimiento, incluso en países como el nuestro que cuentan con leyes a favor de modelos educativos con pertinencia étnica.⁵ Lo cierto es que en la mayoría de las escuelas colombianas son pocas las experiencias encaminadas a implementar programas educativos antirracistas.

El objetivo de este artículo es reflexionar sobre el currículo como uno de los rostros más latentes del racismo en la escuela, en tanto dispositivo de producción y reproducción de desigualdades. Consideramos que la exclusión de los saberes y representaciones sobre las afrocolombianidades en el sistema educativo nacional es una manifestación clara de *injusticia curricular* y constituye uno de los mecanismos más eficaces en la propagación de injusticias raciales en la escuela.

La primera parte del texto retoma el debate sobre el currículo como ideología con base en los planteamientos de la pedagogía crítica. Se describen

4. En este capítulo nos referiremos a mestizaje como sinónimo de blanquitud, con la salvedad de que son categorías diferentes contextual y teóricamente. Se adopta el rasgo descriptivo en lo que respecta a su representación como identificador de superioridad específicamente respecto a lo afrocolombiano.

5. El conjunto normativo que ampara este derecho es el Decreto 804 de 1995 que reglamenta la etnoeducación o servicio educativo para grupos étnicos; el decreto 1122 de 1998 mediante el cual se reglamenta la implementación de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos en las instituciones educativas de básica y media públicas y privadas; la Ley 1482 de 2011 o ley antidiscriminación, cuyo objeto es la protección de las personas por acciones de discriminación racial; y el decreto 3323 de 2005, por el cual se reglamenta el proceso de selección mediante concurso para el ingreso de etnoeducadores afrocolombianos y raizales a la carrera docente. Estas medidas, directa o indirectamente buscan contribuir a la erradicación del racismo en el sistema educativo, entre otros objetivos.

los aspectos inherentes a este tipo específico de desigualdad considerando las relaciones intrínsecas entre currículo, saber y poder en el contexto escolar. Algunos de los postulados de Michael Apple, Henry Giroux y Jurjo Torres, sostienen conceptualmente este primer nivel de reflexión.

En la segunda parte se describe la propuesta del *currículo contrahegemónico* a partir de las consideraciones de Rawelyn Connell,⁶ quien ofrece una alternativa analítica frente la injusticia curricular. El propósito de esta segunda parte es delinear algunos aspectos preliminares sobre lo que denomino *currículo contrahegemónico antirracista* e indicar sus posibilidades desde los saberes disciplinares escolares.

En sentido estricto, este capítulo se apoya en los planteamientos teóricos de la pedagogía crítica y a partir de ellos pensar las dinámicas del racismo en la cultura escolar, con el fin de comprender las políticas del conocimiento oficial y sus incidencias en la configuración, trasmisión y reproducción de las desigualdades que se configuran y transmiten por la vía del conocimiento.

El reto es cada vez profundizar en el análisis de este complejo proceso con base en teorías más pertinentes al contexto latinoamericano y colombiano, las cuales permitan un abordaje del racismo escolar desde nuestras experiencias históricas. Sin embargo, considero que las herramientas analíticas de la pedagógica crítica siguen teniendo plena vigencia en la medida que la relación entre currículo e ideología todavía inciden en los escenarios de la cultura escolar, lo que no significa desconocer las transformaciones que ha tenido la escuela como institución y como objeto de estudio.

En definitiva, este es un ejercicio de reflexión sobre las posibilidades de la justicia curricular como una alternativa para la erradicación del

6. Rawelyn Connell, quien anteriormente se llamaba Robert Williams Connell es una socióloga transgénero australiana cuyas investigaciones sobre la masculinidad han sido fundamentales para repensar los estudios de sexo y género. La singularidad de su experiencia de transición respecto al género constituye su acervo vivencial para argumentar que éste es determinado por las estructuras sociales más que por la biología. Sus aportes al campo educativo son de vital importancia para comprender las distintas formas de desigualdad que se establecen por medio de las políticas del conocimiento, que ella cataloga como injusticia curricular, otra de sus contribuciones teóricas.

racismo escolar. Se trata de un debate académico que en Colombia empieza a ver sus frutos a comienzos del siglo XXI por medio de dos líneas investigativas predominantes. Por un lado, los estudios sobre análisis de textos que indagan por la diferencia étnica a partir del análisis de los discursos, imágenes y representaciones, principalmente en las áreas de ciencias sociales. La mayoría de las investigaciones constatan que estos materiales mantienen los viejos imaginarios coloniales y eurocéntricos sobre la representación racial, aun en tiempos de multiculturalismo educativo (Caicedo y Castillo, 2011, 2015, 2016; Ibagón, 2016; Mena, 2006, 2009; Soler, 2006, 2008, 2009; Vargas, 2017). De otro lado, los estudios de observación etnográficos que constatan la persistencia del racismo en las interacciones sociales, sus diversas manifestaciones discursivas, las percepciones y el rendimiento escolar (Arocha *et al.*, 2001; Castañeda, 2005; CEAF, 2016; Jiménez, 2005; Santiesteban, 2006; Mena, 2009; Puerta, 2010; Vázquez, 2005).

En el mejor de los casos, este capítulo es una contribución al debate sobre la escuela como reproductora de racismo, pero también sobre las posibilidades para erradicarlo dentro de sus fronteras. Y digo contribución porque si bien es cierto, el sentido común nos advierte sobre su carácter racista, la tarea investigativa sobre sus manifestaciones es relativamente nueva en nuestro país. Indagar la arista de la justicia curricular y sus posibilidades para una educación antirracista es el objetivo, consciente de que se trata de un camino exploratorio dentro de un campo de estudio incipiente en Colombia, y sin desconocer, además, que existe una militancia pedagógica que antecede al racismo escolar como objeto de estudio, aspecto que sobrepasa el propósito de la presente reflexión.

Injusticia curricular: el rostro visible del racismo escolar

El racismo opera en todas las facetas de la vida. Su naturalización hace que los actos discriminatorios sean vistos como asuntos normales en cualquier esfera social. A las estrategias del racismo de Riedemann y Stefoni(2016), que describimos en la introducción, debemos sumar *los actos* que afianzan su

eficacia cosificante. Segato (2010) caracteriza cuatro tipos: (1) *un racismo de convicción o axiológico*, se manifiesta a través de un conjunto de valores y creencias que atribuyen imágenes negativas según el fenotipo, (2) *el racismo político-partidario-programático*, sirve a miembros de organizaciones que militan en el sostenimiento de ideologías como la supremacía blanca, (3) *el racismo de costumbre, automático o acostumbrado*, mediante el cual se naturalizan las acciones racistas por su arraigo en creencias y prejuicios, y (4) *el racismo emotivo* que se manifiesta en sentimientos de miedo, rencor u odio hacia personas racializadas. Estos dos últimos configuran el racismo institucional o estructural que opera por medio de prácticas institucionalizadas que ponen en desventaja a las personas no blancas.

En ese sentido, en el racismo institucional convergen las costumbres arraigadas en creencias que fijan los comportamientos discriminatorios sobre la base de prejuicios y los sentimientos de temor, antipatía y aversión que lleva a que la mayoría de las personas sean intolerantes con quienes portan la etiqueta de la “inferiorización racial”. Pero no se trata solo de una diferenciación fenotípica, puesto que el mayor problema del racismo institucional es que acentúa prácticas que excluyen de los derechos a los y las racializadas, y en esa medida se perpetúan en desigualdades materiales.

En la escuela se expresa en el racismo estructural a través de sus distintos escenarios. Uno de ellos es el racismo curricular por medio de la *injusticia racial*,⁷ en cuanto resultado de un proceso diacrónico de producción de desigualdades. En el centro de este tipo de injusticia se encuentra el origen mismo de la escuela, cuya característica principal respecto al currículo y los procesos de racialización opera de dos formas; por un lado, la ausencia de símbolos que dignifiquen a los grupos subalternizados racialmente y, de otro lado, con la inclusión prejuiciada y estereotipada de textos e imágenes de sujetos de raza.

7. Este enfoque de la justicia propone un principio de equidad como trato justo y sistemático para todas las personas de todas las razas con el fin de generar oportunidades equitativas. La justicia racial no se limita al antirracismo, aunque erradicarlo es uno de sus principales objetivos, sino que indica la creación de oportunidades por medio de sistemas liberadores para obtener la equidad racial a través de medidas preventivas, dentro de las cuales podemos considerar la justicia curricular. Ver Human and Civil Rights (2018).

En su acepción general, el *racismo escolar* es un hecho social inscrito en la historia de los saberes disciplinares, la pedagogía y la formación docente que “engloba todos los escenarios de la cultura institucional, motivo por el cual compromete la estructura misma de la escuela y su cotidianidad. Aunque es claro que su manifestación es más evidente en algunos planos que en otros, su praxis social no se puede comprender de manera fragmentada” (Caicedo y Castillo, 2021, p.121-122). Estos planos articulados constituyen el nacimiento de la institución escolar, por lo que sus expresiones de injusticia racial recaen en estudiantes afrocolombianos e indígenas. Considerando que sus diversas señales se prolongan en las prácticas pedagógicas, la iconografía escolar, los sistemas de evaluación, los rituales conmemorativos y en los currículos, este último dispositivo devela una forma de *injusticia curricular racializada*.

Para Connell (1993), la justicia curricular es, sobre todo, una empresa moral que implica abordar los contenidos desde la visión y posición de los sectores subalternizados (grupos étnicos, mujeres, homosexuales, entre otros) con el fin de cuestionar las estructuras de poder económicas y culturales desde lo que la autora llama un currículo común y, de este modo, garantizar saberes mínimos en la población educativa, promoviendo prácticas pedagógicas no jerárquicas y acciones solidarias en la cultura escolar.

Para Jurjo Torres (2014), la cultura escolar es el agrupamiento de contenidos disciplinares estructurados en el sistema educativo por medio de la selección y organización de conocimientos en libros de textos, recursos informativos y didácticos. También la organización del espacio donde los distintos actores se relacionan desigualmente en el proceso de trasmisión, recepción y evaluación de contenidos. Se trata de una estructura disciplinar que moldea la mente de los estudiantes cuando elaboran los sentidos de mundo que los rodea. Uno de los efectos del proceso de disciplinamiento es la configuración de valoraciones con relación a los saberes, las prácticas y los sujetos inmersos en el proceso de enseñanza-aprendizaje.

En particular, los diferentes dispositivos de saber al interior de esta cultura específica circulan como variables articuladas que legitiman las dinámicas de “diferenciación epistémica” por medio de contenidos

oficiales y la exclusión automática de los saberes que no ingresan al espacio institucional, generando, así, la jerarquización del conocimiento oficial y lo que no lo es. En relación con el currículo, lo que no está en sus contenidos no se considera saber escolar. Pero, además, esta jerarquización del conocimiento tiene implicaciones directas e indirectas en la clasificación vertical de los sujetos por cuestiones fenotípicas y culturales, en la medida en que sus procedimientos certifican la valoración moral sobre las diferencias raciales.

Si la cultura escolar convive con discursos que verticalizan el conocimiento, las prácticas docentes, salvo contadas excepciones, se ejercen desigualmente entre los distintos sujetos de raza. Por prácticas docentes asumo la conceptualización de Rockwell (1985), que la define como la interacción profesor-alumno, como las actividades de aula relacionadas con la enseñanza; al igual que todas las actividades que acontecen en el tiempo y el espacio escolar. En última, “la práctica docente que se observa en las escuelas tiene así un sustento en determinados sujetos que ponen en juego sus propios saberes e intereses, sujetos particulares cuya historia personal y profesional se enlaza con la historia social” (Rockwell y Mercado, 1998, p. 69).

El ejercicio docente, por tanto, se desarrolla entre la norma institucionalizada en reglamentos oficiales y la práctica “real” manifiesta en la cotidianidad de los profesores. Entre estas dos dimensiones se despliegan acciones que responden al deber ser de la institución y los actos que son contrarios al ideal normativo, pero que también son inherentes a las prácticas docentes (Rockwell y Mercado, 1998). De ahí, que el modo de proceder de los docentes esté mediado por sus historias personales. Circunstancia definitiva para comprender las manifestaciones de racismo y otras expresiones de desigualdad presentes en la cultura escolar. Trayectorias personales que se desenvuelven dentro del origen mismo de la escuela: como institución de saber/poder del proyecto moderno civilizatorio, surgió excluyendo las diferencias raciales y étnicas (Castillo, 2008). Aunque es evidente que la escuela es racista, es necesario develar las estrategias y acciones que reproducen estas prácticas, dado que la costumbre de discriminar consagra su vigencia como una sombra sin dueño.

Por consiguiente, entre la cultura escolar y las prácticas docentes se establece un conjunto de percepciones, trasmisión de conocimientos, reglas y evaluaciones que operan en todos los niveles y en los distintos planos de su espacio-tiempo. Se valida, así, las disímiles discriminaciones por sexo, clase, raza, sexualidad, entre otras. Considerando el entramado descrito de la cultura escolar, identificamos en sus formas de organización un escenario de normalización de sus diversas jerarquías. Las relacionadas con la raza están en el centro de esta discusión, lo cual no significa que sean las únicas.

Dentro de la polisemia de estrategias y acciones que se desarrollan en la escuela, los procesos curriculares siguen teniendo un papel preponderante en la transmisión de conocimientos, a pesar de los cambios tecnológicos que conllevan la implementación de políticas educativas neoliberales en el contexto de la globalización y las sociedades del conocimiento. Específicamente, los saberes disciplinares inmersos en los currículos hacen parte de un *habitus* objetivado en el que se define el límite de lo enseñable y, a su vez, se legitiman los significados morales e intelectuales sobre las diferencias raciales.

Referente a los saberes disciplinares, acojo el ya clásico planteamiento de Chevallard (1998), para quien todo proyecto de enseñanza se estructura a través de un conjunto de saberes incorporados desde las disciplinas para ser adaptados en las escuelas. Estos contenidos se incorporan como objeto de saber digno de ser enseñado a través de *la transposición didáctica*.⁸ Sin embargo, se debe retomar críticamente el planteamiento de Chevallard(1988), considerando no solo la instrumentalización de los saberes, sino también la forma como son incorporados dentro de la

8. El aporte de este concepto fue demostrar que los saberes que se transmiten en la escuela no son los mismos que produce la academia. Lo que llega como mediación a través de los agentes escolares —maestros principalmente— es un conocimiento deformado. Asumo este concepto solo como instrumento conceptual para la definición de los saberes escolares, pero me distancio de la visión mecanicista que instrumentaliza el papel del docente como simple transmisor de un saber experto que, según este autor, es vulgarizado por el docente. Sin desconocer la pertinencia sociológica de la transposición didáctica, es necesario reconocer que existen casos sobresalientes que escapan a la vulgarización ramplona del saber experto en el aula.

estructura de poder/saber que establece las políticas del conocimiento oficial. Así, hay que considerar que la didáctica opera como mediación del saber experto al escolarizado por medio del *habitus* como incorporación subjetiva. “El *habitus* es ese principio generador y unificador que retraduce las características intrínsecas y relacionales de una posición en un estilo de vida unitario, es decir, un conjunto unitario de elección de personas, de bienes y de prácticas” (Bourdieu, 1997, p. 19), en el que las disposiciones interiorizadas por los agentes —docentes y estudiantes, especialmente— sirven de base para sentir, percibir, actuar, etc. De este modo, los procesos curriculares son *habitus* inmersos en las prácticas docentes y por supuesto en los procesos curriculares.

Estos planteamientos ocupan el centro analítico de la pedagogía crítica, la cual ha contribuido a la comprensión del currículo como escenario de confrontación ideológica entre quienes ostentan el poder y entre quienes lo resisten, evidenciado el papel ideológico del conocimiento en el aula. Así como en la sociedad existe una distribución social del capital cultural, también hay una distribución del conocimiento en la escuela (Apple, 1986) que responde a los intereses de los grupos dominantes, por lo que el currículo como ideología se expresa en prácticas de enseñanza, y sus evaluaciones son el reflejo de las desigualdades históricamente instituidas. Por su parte, Giroux (1990) cuestiona el supuesto carácter neutral del currículo, arguyendo que su implementación como conocimiento objetivo no puede comprenderse al margen de las mediaciones de negociación y significados; por lo que se entiende a la escuela como una institución de reproducción social de las desigualdades.

Para Giroux (2003), la pedagogía crítica interpela la cultura del positivismo, cuyo axioma reposa en la instrumentalización del conocimiento y su racionalidad técnica. Su legado incluye actitudes, técnicas, convicciones y conceptos que tienen una influencia indeleble en el pensamiento moderno. El correlato educativo de este paradigma es la negación sistemática de la relación entre pedagogía, hegemonía y poder, retomando los planteamientos de Marx, Gramsci, Althusser, Dewey y Freire y corrientes como los estudios culturales ingleses y Escuela de Francfort. En el ámbito educativo,

el talón de Aquiles de la cultura del positivismo en la pedagogía escolar pública es su negativa a reconocer su propia ideología, así como la relación entre conocimiento y control social. Las pretensiones de objetivismo y certeza son en sí mismas ideológicas y pueden revelarse con la mayor claridad en la visión prevaleciente del conocimiento escolar y las relaciones sociales en el aula retoma los planteamientos nodales del pensamiento crítico fundamentados en la concepción de la hegemonía” (Giroux, 2003, p. 49).

De ahí que la pedagogía crítica implica reconocer que todo acto pedagógico es un hecho político, ya sea a favor del *statuo quo* o para su transformación. Por lo tanto, la pedagogía crítica en sus múltiples perspectivas indaga por el papel de las opresiones que sustentan el conocimiento a través del ejercicio pedagógico.

Estos argumentos se pueden extrapolar para la comprensión del racismo escolar si tenemos en cuenta que los contenidos curriculares son códigos de moralización. Si el maestro arraiga prejuicios por cuestiones raciales, sus prácticas pedagógicas, al igual que sus percepciones sobre las competencias cognitivas de los estudiantes, estarán influenciadas por los prejuicios construidos en torno a la diferencia racial.⁹

9. Un claro ejemplo de currículo racista se puede constatar en los textos escolares de ciencias naturales en dos artículos que muestran la vigencia del racismo científico. El trabajo de María Beltrán Castillo y Adela Molina Andrade (2016) “*Racismo científico y análisis de contenido en textos escolares de Ciencias Naturales*”, resultado de la investigación doctoral “*Racismo científico en los textos escolares de ciencias naturales en Colombia*” analiza dentro del campo de la didáctica el racismo científico en textos escolares entre 1980-1990 y 2000-2010 evidenciando el racismo científico en conceptos como razas humanas y jerarquía racial fundamentalmente. En la misma línea, otro artículo de María Juliana Beltrán-Castillo (2108) *Racismo indeleble y textos escolares de ciencias naturales colombianos (2000-2010)*, amplía el análisis al mostrar que en 13 de los 35 textos analizados se legitima el racismo científico a través del concepto biológico de razas humanas, la proliferación de la eugenesia, los tipos poblacionales y conceptos genéticos, entre otros, que reproducen esta representación específica del racismo. Lo interesante de este estudio es que analiza textos posteriores a la etapa del multiculturalismo jurídico, constatando la vigencia de los imaginarios del racismo biológico como parte de la enseñanza de las ciencias naturales.

El resultado de este proceso de objetivación es la reproducción del racismo en lo que se enseña, en el cómo se enseña y en las percepciones sobre lo que se enseña.¹⁰ Por ende, la variable racial constituye un marcador de injusticia dentro del circuito de valoración moral y epistémica que se refleja en las prácticas docentes, cuya manifestación más latente es la injusticia curricular como proceso de organización de los saberes en condiciones de inequidad material y simbólica, y que son resultado de las políticas del conocimiento oficial.

Siguiendo nuevamente a Michael Apple (1996), la política del conocimiento oficial es un “consenso” de acuerdos en donde los grupos dominantes crean situaciones favorables a sus intereses. Esta política que funciona en varios niveles tiene en los discursos curriculares una de sus expresiones más eficaces en la legitimación de las visiones de mundo hegemónicas (Apple, 1996). Este punto de vista, llevado al complejo proceso de las identificaciones raciales, permite indagar el proceso relacionado con las injusticias epistémicas y su impacto en las desigualdades por factores fenotípicos y culturales dado que la escuela no solo procesa personas, sino también conocimientos (Apple, 1986).

10. Un par de investigaciones constatan la vigencia del racismo como ejercicio moral en las prácticas docentes en el área de matemáticas. Para el caso de Cali, el estudio de Luz Edith Valoyes(2015) titulado “*Los negros no son buenos para las matemáticas*”: *Ideologías raciales y prácticas de enseñanza de las matemáticas en Colombia*” identifica los imaginarios que tienen los docentes sobre las competencias matemáticas de los jóvenes negros de barriadas populares como el Distrito de Aguablanca, en el que se evidencia que la mayoría de los profesores de matemáticas creen que los estudiantes afrocolombianos no son aptos para el álgebra. Estas percepciones racistas influyen en sus juicios morales y en sus calificaciones; al igual que sus interpretaciones sobre el fracaso escolar en esta materia, el cual se explica por una supuesta “incapacidad innata” de los “negros” y no por factores estructurales de desigualdad económica. De otro lado, el estudio de Ángela Patricia Valencia Salas (2017) “*Prácticas racistas en la escuela: un análisis de las prácticas de maestros y maestras de matemáticas*” analiza a partir del discurso científico ilustrado del siglo XIX la permanencia de estos imaginarios racistas en los procesos de enseñanza matemática en la ciudad de Bogotá, constatando la vigencia de las mentalidades racistas de los docentes en la valoración sobre el aprendizaje matemático de los estudiantes afrocolombianos. Ambas investigaciones se basan en observaciones etnográficas y entrevistas que dan cuenta de las percepciones de los docentes sobre las capacidades matemáticas de jóvenes afrocolombianos.

La política del conocimiento oficial es una política de acuerdos o de compromisos. No suelen ser imposiciones forzadas, pero ponen en evidencia la manera en que los grupos dominantes intentan crear situaciones en que los compromisos que se adopten les favorezcan. Estos compromisos operan en diferentes escalas: a nivel del discurso político e ideológico, a nivel de la política estatal, a nivel del conocimiento enseñado en las escuelas y a nivel de cómo hemos de entender el sistema. Por supuesto no se trata de compromisos entre iguales. Los grupos dominantes casi siempre tienen más poder para definir qué cuenta como necesidad o problema y qué debe ser apropiado para su tratamiento (Apple, 1993).

Por lo tanto, la política del conocimiento oficial se expresa a través de currículos diseñados que contenidos y alternativas de evaluación distintas a las establecidas. El desenlace de esta política es la abjuración de principios como la solidaridad, la igualdad y la justicia; y, por el contrario, promueve sentidos y significados contruidos sobre prejuicios que incentivan lógicas como la exclusión y la discriminación (Torres, 2011). De este modo, la injusticia curricular reproduce las concepciones sobre el saber que circulan en los procesos de enseñanza en las áreas de estudio tradicionales y en la implementación aparentemente “neutral” de sus contenidos.

Como lo ha evidenciado Connell (1993), el currículo es productor de desigualdades al excluir variables como la diversidad de saberes. Tres mecanismos constituyen el diseño de su proceso de acuerdo. En primer lugar, cuando se niegan los intereses de los menos favorecidos en los contenidos y en las prácticas docentes; en segundo lugar, cuando no existe participación de las múltiples ciudadanía en la construcción y diseño de los currículos y, por último, cuando se esconde la producción histórica de la desigualdad. Para Connell (1993), los tres mecanismos son articulaciones de la política del conocimiento oficial; de ahí que los saberes canónicos sean el reflejo de un diseño desigual que se exhibe como universal y democrático cuando en realidad corresponde a intereses de sectores privilegiados.¹¹

11. La literatura, por ejemplo, es uno de los campos más visibles de la “política del ocultamiento curricular” que señala Connel (2006) al considerar que los textos canónicos denominados universales continúan estudiándose desde la perspectiva eurocéntrica del campo literario tanto en la formación universitaria como en la enseñanza básica y media.

Los aspectos señalados por Connell(1993) atañen a los principios éticos de la injusticia curricular como una expresión concreta y particular de la injusticia social, que en el ámbito escolar excluye a gran parte de la ciudadanía en los procesos de participación, visibilización e intereses correspondientes a sus necesidades subjetivas y colectivas. Si tenemos en cuenta que la escuela es un espacio que no solo tiene control sobre los conocimientos, sino que también los fabrica y los define por medio de las disciplinas escolares. Es claro que los docentes también tienen una responsabilidad en la erradicación o en el sostenimiento de la injusticia curricular, pues, como se ha expuesto en este capítulo, se trata de trasposiciones didácticas mediadas por disímiles modos de injusticia curricular, cuyo rasgo más evidente son las políticas del silenciamiento. O, dicho de otra manera, formas de ocultamiento que se manifiestan en la escuela como *omisión del otro* (Baronnet y Morales, 2018).

En general, las sociedades contemporáneas fundamentan las políticas a partir de silenciar, oprimir y omitir las formas de reconocimiento del otro; a razón de que en el imaginario colectivo, la discriminación aparece como algo normalizado y rutinario, para ir resignándose a aceptar en vez de contrarrestar lo que perjudica; tal vez sencillamente porque no tiende a ser de la competencia de sujetos “comunes y corrientes”, sino de la responsabilidad del Estado (Baronnet y Morales, 2018, p. 23).

En cuanto al racismo escolar, las políticas de silenciamiento se operativizan en las prácticas de ocultamiento de conocimientos sobre la alteridad racial, donde no solo se borra su existencia en el plano de la producción y la trasmisión de saberes, sino que, además, se ejercen exclusiones y opresiones que afectan la subjetividad individual, y la imagen colectiva de los y las estudiantes racializadas.

Sería pertinente tomar las recomendaciones del escritor africano NgugiwaThiong’o (2017) quien ofrece una perspectiva pluralista sobre la enseñanza y formación literaria. Con base en su experiencia como profesor en la Universidad de Nairobi y su proyecto de reestructuración del Departamento de Literatura planteó la necesidad de incluir las producciones literarias africanas y otras tradiciones distintas a las eurocéntricas, no como una vía de ostracismo o separatismo inocuo, sino como un ejercicio de diálogo que reconozca todos los centros. Todas las literaturas son centros nos dice WaThinong’o como una crítica tanto al universalismo abstracto como a los particularismos endogámicos.

De tal manera que la injusticia curricular produce invisibilidad y estereotipos, dos mecanismos que se despliegan claramente en los saberes escolares sobre las memorias afrocolombianas, por ejemplo. Por un lado, la invisibilidad se produce cuando lo que aprendemos a través de los currículos escolares son conocimientos férreos, inflexibles y naturalizados como verdad, de tal forma que lo que proviene de otras tradiciones no tiene estatus de saber; por otro lado, la estereotipia asocia roles con rasgos fenotípicos como hechos naturales (Caicedo, 2019). Por lo que “en breve, el estereotipo es lo que Foucault llamó una especie de juego “poder/conocimiento”. Clasifica a la gente de acuerdo con una norma y construye al excluido como otro”(Hall, 1997, p. 27-28). De ahí que los estereotipos que se reflejan en gran parte de los contenidos curriculares son el espejo del juego de poder/saber que opera en las jerarquías clasificatorias como prácticas de exclusión.¹²

En ese sentido, si el currículo no contribuye a generar visiones críticas sobre la injusticia racial, acudimos a la reproducción sistemática del conocimiento oficial por la vía de la injusticia curricular. Lo complejo de este proceso es que no es considerado siquiera un problema, a pesar de los efectos lesivos que deja en los y las estudiantes racializadas y, lo que es peor, pocas veces genera indignación en la mayoría de la comunidad educativa blanco-mestiza, e incluso en algunos docentes afrodescendientes.

Por consiguiente, sin justicia curricular no es posible garantizar el acceso al conocimiento en sus variadas formas donde lo tradicional y lo científico, lo universal y lo particular, lo local y global, entre otras relaciones, para que sean parte de la formación en valores interculturales desde la óptica de un currículo común. Sin la conciencia histórica que produce esta injusticia, la escuela seguirá siendo un escenario antidemocrático. “Evidentemente, todos los *curricula* implican una codificación. Pero algunos descansan sobre cuerpos de conocimiento cerrados y definen la enseñanza como instrucción autorizada en unos contenidos determi-

12. El ejemplo más evidente del estereotipo como expresión de injusticia curricular acontece en el uso de los textos escolares de ciencias sociales como se señaló en la introducción de este artículo.

nados. Otros abarcan el cambio cultural e investigan en la creación de nuevos significados” (Connell, 1993, p. 72).

Es indudable que la injusticia curricular es uno de los rostros más visibles de la discriminación racial en el aula, por lo que es necesario indagar los procesos concretos mediante los cuales se ejerce, pues lo que se enseña en la escuela no puede seguir considerándose un conocimiento neutral, justificado en valores abstractos como la democracia o la igualdad, sin develar el carácter clasista y racista de su estructura. No se trata de desestimar por completo la “cultura occidental”, sino de establecer currículos justos que permitan comprender su lógica excluyente e interactuar con otras tradiciones. Retomando las palabras de ChinuaAchebe, sería hacer de la escuela un espacio para *el equilibrio de historias*, de saberes.

Por el contrario, es necesario auscultar el complejo mundo de las prácticas curriculares al interior de la escuela, entendiendo que el saber constituye una manifestación latente de exclusión y desigualdad cuando no se contempla la participación de miembros de sectores excluidos en el diseño, organización, implementación, transmisión y evaluación de las políticas del conocimiento oficial. Esto no significa que el currículo sea la única vía para la erradicación del racismo, pues es evidente que este fenómeno en cuanto *hecho social total* está presente en todos los planos y niveles de la cultura escolar. Sin embargo, es perentorio comprender de una vez por todas que las políticas curriculares, tal como han sido instauradas desde el surgimiento mismo de la institución escolar, son un conocimiento sesgado y excluyente que mantiene distintas injusticias que afectan la vida concreta de niños, niñas y jóvenes que no se ven reflejados dignamente en los corpus de saberes que les transmiten.

Una alternativa viable para enfrentar este tipo de injusticia es precisamente su complemento por medio de currículos justos. En lo que sigue describiremos las posibilidades del currículo contrahegemónico como alternativa a la injusticia curricular como posibilidad de educación antirracista.

Currículo contra hegemónico antirracista: una expresión de justicia curricular en la escuela

Frente a la injusticia curricular, Connell (1993) identifica tres lógicas inherentes a la política del conocimiento oficial como paliativo frente a la *escuela de la desigualdad*, a saber: la *lógica de la compensación*, mediante la cual se otorgan posibilidades a los estudiantes en condiciones de desventaja con el fin de romper las relaciones de privilegio de grupos dominantes en la vida escolar; la *lógica opositorista* que rechaza el monopolio del currículo general como el único y exclusivo del quehacer pedagógico; la *lógica de la oposición* que permite el estudio de saberes de grupos específicos —los afrocolombianos en este caso—, pero no como contenido segregados, sino dese el relacionamiento contrastante; y, por último, la *lógica del currículo contrahegemónico*, donde la posición de los desfavorecidos sea el punto de partida epistémico y pedagógico, porque, como lo considera Apple (1993), comprender el currículo implica su acepción como teoría de la reproducción, pero también de la distribución, de ahí que “siempre está amenazado y siempre habrá resquicios para las actividades que se oponen a la hegemonía de los poderosos” (Apple, 1993, p. 24).¹³

A diferencia de las dos primeras lógicas curriculares que tienen como objetivo añadir contenidos escolares como complementos, lo que no necesariamente transforma su estructura desigual, Connell(año) apuesta por el currículo contrahegemónico, que antes que separar el punto de vista de los desfavorecidos dentro de su propio enclave, pretende incorporar sus visiones de mundo en el currículo general, bajo la premisa de que los distintos actores que confluyen en las aulas y en la cultura escolar comprendan el sentido de la justicia, en este caso de la justicia racial. En el mismo sentido,

13. Un aspecto central en los procesos curriculares contemporáneos es el relacionado con la erradicación del racismo, el cual necesitaría la inclusión del concepto de *privilegio blanco* para la comprensión de las desigualdades producidas por jerarquías raciales. Este tipo de reflexiones conllevan a que los privilegiados por color de piel hagan consciencia de sus beneficios, al igual que los no blancos o mestizos concienticen las causas de sus desigualdades. Para una reflexión sobre este asunto ver Soler (2018).

Torres (2013) considera que el currículo oculto y el explícito cumplen en el contexto de sociedades democráticas una función transformadora o alienadora según el interés de quienes administran los conocimientos, por lo que es un imperativo que las explicaciones sobre la realidad desnaturalicen heurísticamente la comprensión de las desigualdades.

Las aulas escolares continúan siendo uno de los espacios privilegiados para construir nuestras interpretaciones acerca de la realidad, para abrir nuestro imaginario hacia otros mundos y, de manera especial, para vislumbrar otras posibilidades y alternativas. El currículum explícito y el currículum oculto estimulan, promueven y convierten en obvio, natural y, por tanto, en justo a determinadas explicaciones, conocimientos, realidades y aspiraciones y, simultáneamente, estigmatizan, reprimen y condenan a otras. Evidentemente, si silencian o deforman y manipulan las explicaciones acerca del racismo, el sexismo, la homofobia, la existencia de clases sociales, del neocolonialismo, de la pobreza y marginación, de las injusticias del mundo laboral, de las enormes dificultades de las personas discapacitadas intelectual y/o físicamente, de las enfermedades y de sus consecuencias de todo tipo, etc., se está contribuyendo a construir un sentido común en el que estas realidades tan injustas de nuestro tiempo no se perciben, salvo las personas a las que más directa y explícitamente les afectan. Es de este modo como se facilita la perpetuación de las situaciones de opresión y de injusticia que tantos seres humanos vienen sufriendo (Torres, 2013, p. 150).

Parafraseando a Connell (1993), un currículo *contrahegemónico antirracista* deberá generar una visión crítica sobre las causas históricas de las desigualdades por raza no solo dentro de un área de estudio en particular, y para estudiantes y profesores afrocolombianos, sino que debe ser un espacio de reflexión y debate profundo dentro de esa pequeña sociedad llamada escuela. Se busca, así, ir más allá de la lógica “endogámica” que asume el racismo como un problema que solo deben resolverlo sus víctimas, mientras que el resto de la sociedad queda exenta de su compromiso antirracista. Siguiendo nuevamente la línea de esta autora:

De esta forma, los criterios contrahegemónicos y de ciudadanía participativa se pueden considerar como elementos de un mismo proceso histórico. Ocuparse del conflicto entre ellos es una cuestión de elaborar juicios estratégicos sobre cómo favorecer la igualdad. El criterio de la

justicia curricular es la disposición de una estrategia educativa para producir más igualdad en todo el conjunto de las relaciones sociales al que está unido el sistema educativo (1993, p. 69).

Se trata de incidir en la formación de la conciencia racial no solo como *política de identidad* de los racializados, un asunto necesario y pertinente, pero insuficiente para el complejo reto que implica la erradicación del racismo en todas sus aristas. El significado y la apuesta pedagógica de un currículo antirracista es no quedarse siendo el objeto de reflexión de los racializados solamente o el objeto de estudio de expertos académicos. Por el contrario, su saldo pedagógico radica en la transversalización del currículo común, cuyos contenidos deberán ser debatidos y reflexionados por toda la comunidad educativa. Esto implica que el conjunto de los estudiantes indígenas, mestizos y afrocolombianos sean conscientes del privilegio blanco o del significado de la blanquitud o del mestizaje como identidad moderna del ser humano (Echeverría, 2007).

Emparentada con la lógica del “privilegio blanco” está también la teoría del Color Blindness —negación del color— que ha sido adoptada por muchos maestros en las aulas de clase, quienes consideran problemático traer los temas raciales al aula sobre todo cuando piensan que hay problemas más importantes que afectan las aulas y el día a día escolar. La teoría del “Color blindness” o negación del color supone la creencia de que pertenecer a un grupo racial, y las diferencias basadas en la raza no deben tenerse en cuenta ni ser traídas al aula de clase (Soler, 2018, p. 18).

En ese sentido, una de las primeras acciones de un currículo *contra-hegemónico antirracista* es la aceptación misma del racismo en la vida escolar y de manera particular en el desarrollo curricular. Es claro que lo contrahegemónico no se limita solo al proceso de producción de los saberes, pues indudablemente la escuela es un sistema conectado con las dinámicas culturales, políticas y económicas de la sociedad, por lo que hay que entender que:

En el mundo escolar, el racismo hace parte de la historia de la escuela y la escuela hace parte de la historia del racismo. Pues en su centralidad como institución del saber, de la moral y de la cultura,

los procesos de escolarización hacen prevalecer unos valores y unas formas de organización social, que han conllevado a ver como natural la exclusión y la negación (Castillo, 2010, p. 76).

Sin embargo, en el caso específico del currículo se busca comprender la lógica de su injusticia como un aspecto relevante dentro de la cultura escolar. El camino hacia una educación antirracista requiere considerar las injusticias raciales como una de las causas estructurales de las desigualdades sociales y, por ende, promover la diferencia como un derecho humano fundamental, pero también debatir los significados de la igualdad como derecho de todo ciudadano, cuestionando las premisas filosóficas formales desde la perspectiva de la justicia racial.

Pero una concepción de justicia racial que sea consecuente con las realidades históricas de nuestro contexto no con el objetivo de negar las historias del racismo de otros pueblos, sino con el fin de poner en diálogo la experiencia global con los contextos nacionales, regionales y locales. De ahí que el desarrollo de la justicia curricular debería ser una de las diversas vías en el camino por una escuela antirracista.

Por consiguiente, la justicia curricular deviene una forma específica contra las desigualdades que se instauran en la escuela y que globalizan los saberes particulares como universales. La lectura crítica del pasado y del presente permitiría a estudiantes y profesores reflexionar sobre las competencias y aptitudes cognitivas que se transmiten como neutrales, pero que en realidad favorecen los intereses de los grupos hegemónicos. “En la escuela aprendemos la relación entre conocimiento y poder, y con ello estamos asumiendo una manera de ordenar el mundo social, de jerarquizar o subordinar, de dar o quitar valor a las personas y a sus prácticas” (Castillo, 2008, p. 48).

Como se indicó, ya que la escuela genera conflictos raciales como producto de su vocación moderna y la misión civilizatoria innata a su origen mismo, su lógica se manifiesta a través de “los efectos de la racialización en términos de clasificación social y sus repercusiones en las prácticas de discriminación y distribución de las bases materiales de existencia como formas de reproducción de las matrices de pensamiento colonial/moderno,

nos conducen a comprender sus manifestaciones en los contextos histórico-políticos en tanto procesos articulados” (Medina y Pantives, 2018, p. 93). De acuerdo con estos planteamientos, es prioritario develar las estrategias, acciones y eventos cotidianos que reproduce la injusticia curricular como expresión de racismo escolar, entre otras formas de discriminación.

A pesar de los cambios tecnológicos y de las nuevas disposiciones pedagógicas provenientes de las tecnologías de la información de las actuales políticas educativas, es claro que el currículo sigue siendo uno de los dispositivos más eficaces en la reproducción de las desigualdades en el ámbito escolar. Es un medio activo en la transmisión del conocimiento oficial y sus usos e implementaciones derivan en prácticas pedagógicas que pueden contribuir a transformar las relaciones instituidas o en su defecto, mantener vigentes las jerarquías establecidas.

En definitiva, el desconocimiento, negación y estereotipación de saberes, tradiciones y conocimientos relacionados con las poblaciones afrocolombianas en la escuela, constituyen una manifestación del racismo escolar, cuya consecuencia más visible es la injusticia racial. Por consiguiente, un aspecto que puede contribuir a erradicar el racismo escolar es tomarse seriamente la justicia curricular en la escuela como posibilidad de antirracismo.

Conclusiones

En Colombia, al igual que en el resto de los países latinoamericanos, las escuelas están sometidas a las directrices del neoliberalismo educativo y la sociedad del conocimiento que orientan las premisas curriculares en medio de terribles injusticias sociales. Una de ellas está relacionada con las jerarquías raciales que son constitutivas de su origen como institución. No obstante, el debate sobre la justicia racial en la escuela es parte de las políticas de ocultamiento.

Sin embargo, es necesario reconocer que a pesar del silenciamiento de la injusticia racial que se promueven en las escuelas del país, esta es

una de las instituciones que más ha avanzado en la discusión sobre el racismo en Colombia, producto de una articulación de factores que han permitido constatar su vigencia. Si bien es cierto, después de la década de los noventa del siglo XX, en el contexto del multiculturalismo de Estado se avanzó jurídicamente en la condena al racismo, en general, y en el sistema educativo, en particular; es evidente que este fenómeno es más complejo y va más allá de su reconocimiento jurídico.

No significa que la brega contra el racismo no necesite de las leyes que castiguen las acciones racistas ni de acciones pedagógicas que sensibilicen a la comunidad educativa; quiere decir que no es suficiente, dado que nos enfrentamos a un problema con profundas raíces históricas, donde la educación oficial ha tenido una alta responsabilidad en su propagación.

En este sentido, la escuela ha devenido como epicentro del debate antirracista en los tiempos del multiculturalismo y, aunque no se puede desconocer algunos avances de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos y de algunos procesos curriculares, pedagógicos e investigativos que han contribuido a problematizar el racismo, lejos estamos de erradicarlo para siempre. Los procesos de visibilización de la afrocolombianidad en la escuela han mostrado también su lado oscuro, y es la vigencia de estereotipos y prejuicios arraigados, incluso en algunas posturas que se asumen críticas. Y aunque seguimos dando por hecho de que la escuela es racista, sabemos menos de las formas como este se presenta en su interior. En un país cuyo sentido común niega sistemáticamente el racismo como efecto ideológico del mestizaje, reflexionar sobre las formas como este opera en el entramado escolar es una tarea inaplazable.

He tomado uno de los ámbitos más visibles de su materialización como lo es la injusticia curricular, con plena conciencia de que este es solo una pieza de un engranaje institucional más complejo que trasciende la esfera del conocimiento en su organización, diseño, trasmisión y evaluación, porque circula más allá de las fronteras del aula y de la escuela.

Finalmente, la intención de esta reflexión es sumar al debate sobre la comprensión del fenómeno del racismo como inherente y consti-

tutivo de la escuela misma y no como un aspecto más de la cultura escolar. Lo que aquí he presentado es un esfuerzo por constatar una expresión del racismo apoyado en un conjunto de herramientas conceptuales, con la certeza de que es necesario recabar en las estrategias que sostienen su vigencia como parte de la tarea por una educación antirracista, en el que la injusticia curricular es solo un plano del enrevesado sistema educativo.

Referencias

- Apple, M. (1986). *Ideología y currículo*. Ediciones Akal.
- Apple, M. (1993). El libro de texto y la política cultural. *Revista de Educación*, 301, 109-126.
- Apple, M. (1996). *El conocimiento oficial*. Paidós.
- Arocha, J., Espitia, U. y Díaz, M. (2001). *Estudio sobre la Convivencia Intétnica en el Sistema Educativo de Bogotá*. CES; Universidad Nacional; Secretaría Distrital de Educación de Bogotá.
- Baronnet, B. y Morales, M. (2018). Racismo y currículum de educación indígena. *Revista Científica Ra Ximh*, 2, 19-33.
- Beltrán, M. (2018). Racismo indeleble y textos escolares de ciencias naturales colombianos (2000-2010). *Educación y Educadores*, 2, 285-303.
- Beltrán, M. y Molina, J. (2016). Racismo científico y análisis de contenido en textos escolares de Ciencias Naturales. *Revista Tecné, Episteme y Didaxis*, (número extraordinario), 172-1731.
- Bonilla-Silva, E. (2020) ¿Aquí no hay racismo?: apuntes preliminares sobre lo racial en las américas. *Revista de Humanidades*, 42, 425-443.
- Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Editorial Anagrama.

- Caicedo, J. (2019). Educación superior y justicia curricular ¿es posible un equilibrio de conocimientos en la universidad? *Magazín Bicentenario*, 3, 17-22.
- Caicedo, J. y Castillo, E. (2021). Caleidoscopio del racismo escolar. Saberes, pedagogías, conmemoraciones e iconografías. *Nodos y Nudos*, 7(50), 117-132.
- Castañeda, E. (2005). Discriminación y pluralismo cultural en la escuela. Bogotá, Colombia. En Ricardo Hevia R y Carolina Hirmas R (coordinadores). *Discriminación y pluralismo en la escuela. Casos de Brasil, Chile, Colombia, México y Perú*. pp. 209-245. Santiago de Chile: OREALC; UNESCO.
- Castillo, E. (2008). La Cátedra de Estudios Afrocolombianos es formación en valores. Del racismo en la escuela colombiana. En A. Rojas (Coord.), *Cátedra de Estudios Afrocolombianos. Aportes para maestros* (55-61). Ministerio de Educación Nacional.
- Castillo, E. (2010). Del racismo y la discriminación racial en la escuela colombiana. En M. Mena (Coord.), *Si no hay racismo, no hay Cátedra de Estudios Afrocolombianos* (75-81). Proyecto Dignificación de los y las afrodescendientes y de su cultura en Colombia.
- Castillo, E. y Caicedo, J. (2011). *¿Cómo nos ven, cómo nos representan? Invisibilidad/visibilidad de la afrocolombianidad en los materiales de la educación preescolar en Bogotá. Informe Ejecutivo*. Secretaría de Educación del Distrito (SED); Universidad del Cauca.
- Castillo, E. y Caicedo, J. (2015). El racismo en la escuela se llama el lápiz “color piel”. *Hexágono Pedagógico*, 5(1), 142-151.
- Castillo, E. y Caicedo, J. (2016). Niñez y racismo en Colombia. Representaciones de la afrocolombianidad en los textos de la educación inicial. *Diálogos sobre educación. Temas actuales en investigación educativa*, 13,1-14.
- Chevallard, Y. (1998). *La transposición didáctica. Del saber sabio al saber enseñado*. Aique.
- Connell, R. (1993). *Escuelas y justicia social*, Madrid: Morata
- Echeverría, B. (2007). Imágenes de la “blanquitud”. En Echeverría, B., Lizarazo, A., y Lazo, B. *Sociedades icónicas. Historia, ideología y cultura en la imagen*. Siglo XXI Editores.

- Giroux, H. (1990). *Los profesores como intelectuales. Hacia una pedagogía crítica del aprendizaje*. Ediciones Paidós.
- Giroux, H. (2003). *Pedagogía y política de la esperanza: teoría, cultura y enseñanza. Una antología crítica*. Amorrortu Editores.
- Hall, S. (1997). El espectáculo del otro. En S. Hall (Ed.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices* (pp. 223-290). Sage Publications.
- Human and Civil Rights. (2018). *Racial Justice in Education. Resource Guide*. <https://neaedjustice.org/wp-content/uploads/2018/11/Racial-Justice-inEducation.pdf>
- Ibagón, N. (2016). *Entre ausencias y presencias ausentes. Los textos escolares y el lugar de los negros en la enseñanza de la historia de Colombia, 1991-2013*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Jiménez, D. (2005). Dinámicas y ejercicios de visibilización afrocolombianos en colegios distritales. Una aproximación [tesis de pregrado, Universidad Nacional de Colombia]. Indicar enlace web del repositorio.
- Medina, P. y Pantevis, M. (2018). Diferentes racismos. Encuentros con niñas y niños afrobrasileños y afromexicanos. Acercamientos conceptuales descolonizadores. *Revista Científica Ra Ximh*, 2, 87-109.
- Ministerio del Interior. (2014). *Compendio Legislación Afrocolombiana. Autos de la Corte Constitucional*. Dirección de Asuntos para Comunidades Negras Afrocolombianas, Raizales y Palenqueras.
- Puerta, M. (2010). *Del color de la piel al racismo. Prácticas y representaciones sobre las personas afrodescendientes en el contexto escolar bogotano. Un estudio de caso* [tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia]. Indicar enlace del repositorio.
- Riedemann, A. y Stefoni, C. (2016). Sobre el racismo, su negación, y las consecuencias para una educación anti-racista en la enseñanza secundaria chilena. *Polis, Revista Latinoamericana*, 42, 191-216.
- Rivera, F. (2000). Las aristas del racismo. *Revista de Ciencias Sociales*, 1, 9-33.

- Rockwell, E. (Comp.) (1985). *Ser maestro: estudios sobre el trabajo docente*. SEP-El Caballito.
- Rockwell, E. y Mercado, R. (1998). La práctica docente y la formación de maestros. *Investigación en la escuela*, 4, 65-78.
- Santiesteban, N. (2006). *Dinámicas discursivas del racismo en Bogotá. Aproximación desde el habla cotidiana de niños en edad escolar* [tesis de pregrado, Universidad de los Andes]. Indicar el enlace del repositorio.
- Segato, R. (2010). Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje. *Crítica y Emancipación*, 3, 11-44.
- Soler, S. (2006). Racismo discursivo de élite en los textos escolares de ciencias sociales en Colombia. *Revista de Investigación Universidad de La Salle*, 002, 255-260.
- Soler, S. (2008). Pensar la relación análisis crítico del discurso y educación. El caso de la representación de indígenas y afrodescendientes en los manuales escolares de ciencias sociales en Colombia. *Discurso y Sociedad*, 2, 642-678.
- Soler, S. (2009). Racismo y discurso en los textos escolares. Representación de la diversidad étnica y racial en los textos de ciencias sociales en Colombia. En J. Arocha (Ed.), *Nina S. de Friedemann: cronista de disidencias y resistencias* (pp. 223-267). Universidad Nacional de Colombia; Facultad de Ciencias Humanas; Centro de Estudios Sociales-CES; UNESCO.
- Soler, S. (2018). Racismo y educación. Una revisión crítica. *Educação em Revista*, 34, 192-221.
- Torres, J. (2011). *La justicia curricular. El caballo de Troya de la cultura escolar*. Ediciones Morata.
- Torres, J. (2013). Jurjo Torres-Santomé. *Revista de Pedagogía*, 94, 139-152.
- Torres, J. (2014). Organización de los contenidos y relevancia cultural. *Cuadernos de Pedagogía*, 447, 50-53.

Valoyes, L. (2015). Los negros no son buenos para las matemáticas: Ideologías raciales y prácticas de enseñanza de las matemáticas en Colombia. *Revista CS*, 16, 173-210.

Vargas, E. (2017). *Lo afro y lo negro en Colombia: Genealogía del texto escolar 1991-2008* [tesis de maestría, Universidad Pedagógica Nacional]. Indicar el enlace del repositorio.

Vázquez, C. (2005). *Verás que aquí ellos también son iguales* [tesis de pregrado, Universidad Nacional de Colombia]. Indicar el enlace web

WaThiong'o, N. (2017). *Desplazar el centro. La lucha por las libertades culturales*. Rayo Verde Editorial.

Causas oscuras del racismo: cuerpo, estereotipo y deseo en la narrativa del racismo contemporáneo¹

Oscar Jehiny Larrahondo Ramos
Universidad del Pacífico

*Mi cuerpo, que es mi calabozo, es también mis
parques y mis palacios
Robert Louis Stevenson*

Un supuesto fundamental de partida en este argumento es que el estereotipo racial representa el termómetro de las relaciones de poder/saber colonial y el racismo es su temperatura. A su vez, que cada tiempo/espacio de realización del racismo se significa así mismo en su sincronía

1. Texto producto de la sistematización de los seminarios de discusión del grupo de investigación "Diáspora, Diversidad y Territorio" del programa de Sociología de la Universidad del Pacífico.

histórica y, en términos acumulativo, en su diacronía histórica. Es decir, un punto-narrativa del presente que se articula a un punto-narrativa en el pasado, y que muy seguramente tendrá una conexión con un punto-narrativa histórica futura. Forman coyunturas saturadas de significación en la relación estereotipo/racismo que se comunican en su trayectoria histórica, pero que son esencialmente singulares en sus experiencias propias.

No obstante, planteo una consideración que es el centro del análisis propuesto y representa un lugar de cesura permanente. Siguiendo a Homi Bhabha (2002), en cuanto a la función del estereotipo en la discursiva colonial, el estereotipo puede producir una figura perniciosa y limitante al ofrecernos un punto seguro de identificación del discurso con el cuerpo racializado. En este caso, “opera una idea pasiva y unitaria de la sutura, que simplifica la política y la estética del posicionamiento del espectador, ignorando el proceso psíquico ambivalente de identificación” (Bhabha, 2002, p. 95). Debemos recordar que el cuerpo —racializado— es marcado por el discurso de la política de la dominación-sujeción al mismo tiempo que guarda una grafía de la economía del placer y el deseo (Lacan, 2008c).

Sobre este tópico surgen dos grandes mojones de análisis. En primer lugar, es indudable la estructuración de relaciones de poder atravesadas por los discursos coloniales. Para el caso de América Latina, esta discusión ha sido abordada de forma prolija por el proyecto modernidad/colonialidad (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007) bajo el concepto de “heterogeneidad histórico estructural” elaborado por Aníbal Quijano (2014). Esta idea es potente, ya que permite pensar una nueva matriz de relaciones sociales establecidas bajo un nuevo patrón de poder de dominación/explotación, cuya particularidad es fijar los sujetos y sus experiencias en una malla de relaciones sociales conflicto articuladas basadas en el trabajo, la raza y el género (Quijano, 2014).

En segundo lugar, respecto a las nuevas relaciones sociales atravesadas por este novedoso patrón de poder, de igual forma, es indispensable para efectos de su eficacia simbólica y política, considerar en el mismo sentido la dimensión inconsciente encausada por el discurso colonial y sus prerrogativas sobre el sujeto marcado en el imaginario normativo de dicho discurso. En síntesis, se hace igual de valioso pensar el lenguaje

que bordea y atraviesa de discurso al nuevo sujeto. Es sugerente aclarar, por lo tanto, que a este lenguaje simbólico colonial le asiste una relación dialéctica entre colonizador y colonizado. Dos caras de una misma moneda en la formación de los engranajes de las nuevas subjetivaciones establecidas entre el siglo XVI y XVII.

Con el propósito de entroncar estos mojonos, he elaborado una ruta de disertación provocativa. Inicio revisando el momento colonial como evento discursivo y comunicacional en el que se establece el cuerpo con órganos devenido cuerpo-cosa-negra,² y su posterior estatuto subjetivo detonante de su topología psíquica. Posteriormente, doy cuenta del evento comunicacional contemporáneo en el que este cuerpo-cosa-negra se inscribe. En este caso, las relaciones cara a cara³ en espacios-territorios proxémicos con la finalidad de entender el desvarío del racismo, desde la perspectiva de la extimidad, sin lugar y sin ensamble (Lacan, 2008b). Por último, desarrollo la idea de reconversión topológica en la medida en que insisto en la suspensión del psiquismo y su estructura discursiva, yendo de la gramática del sujeto a la diagramática del espacio territorio de su intimidad; de la necesidad y propuesta psicoanalítica que suspende el momento ontológico del sujeto racializado al topo análisis que lo religa con su destino ontológico.

Metodológicamente, propongo desarrollar una hermenéutica positiva-narrativa a partir de textos y abordajes teóricos tomados como utillaje conceptual para dar cuenta del fenómeno del racismo contemporáneo y sus suturas coloniales. Pero también para ubicar puntos de desamarre

2. En este texto, la articulación cuerpo-cosa-negra es una sutura histórica, social, política y económica construida entre los siglos XVI y XIX. Representa el suplemento del sujeto fracturado en el discurso colonial. Lo es en la medida que es un desecho que padece el dolor y la angustia de los discursos de sujeción imaginario, simbólico y real-mítico. Es al mismo tiempo un cuerpo-cosa-negra sujeta de deseo por el Otro del discurso, en tanto goza. Ver Conde (2017).

3. Entiendo aquí las relaciones cara a cara como un proceso de interacción social aprehendido en los contextos en los que la persona interactúa con otros en el plano íntimo, personal o público. En estas hay un componente reglado que deja márgenes de libertad al sujeto para su desarrollo. Es por lo tanto un ámbito y dimensión de la interacción del sujeto contemporáneo. Son en estricto relaciones de sociabilidad pura. Ver Simmel (2014) y Mercado y Zaragoza (2011).

del estereotipo colonial en la constitución del sujeto. A mi entender, los argumentos interpelados aquí son textos saturados de significados cuya textualidad nos permite ahondar los prolegómenos en los que el racismo y sus posibles ensoñaciones operan. Son usados a razón de que “la teoría social debe considerarse no solo como un programa de investigación, sino también como un discurso ideológico, con estructuras de significado” (Alexander, 2000, p. 65).

En tal sentido, los conceptos cobran importancia en tanto sirvan de malla de significados para explicar o comprender fenómenos sociales. Tienen un uso práctico a la luz de marcos explicativos (Vidales, 2019) que generan preguntas para motivar la observación de los aspectos más sobresalientes del fenómeno social, del cual Colombia es un caso entre muchos otros. Lo importante es que se podrá extrapolar de la apuesta analítica desplegada. No desarrollaré, por lo tanto, una interpretación del fenómeno en Colombia, desarrollaré un marco analítico para entender el racismo como fenómeno societal.

Plantearé cuestionamientos, mucho o poco indagados, dirigidos a penetrar en las desuniones o permanencias del comportamiento interno del fenómeno para pulsar las hipótesis y supuestos de partida. Preguntar y conceptualizar es un asunto significativo en este texto con el objetivo de indagar y edificar las causas oscuras del racismo contemporáneo.

El momento colonial, germen de la presencia africana devenida en cuerpo racializado

Una pregunta seminal en este argumento es ¿qué es el sujeto racializado? Mi respuesta es que este es un cuerpo-cosa-negra. Un cuerpo formado con órganos y disciplinamientos coloniales. Es un sujeto colonial. Y su proceso de subjetivación constituye el material formativo de un inconsciente transhistórico que se actualiza en diferentes tiempos, momentos y espacios. Se actualiza reelaborándose, y permite comprender al sujeto

en sus entramados históricos, en especial a aquellos referidos a la raza y sus hechuras metonímicas denominadas estereotipos. El sujeto colonial no es sin estereotipo, de igual forma, no es sin fantasía colonial construida sobre la hiperbolización del esquema racial y epidérmico fijado a su cuerpo y su psique.

El concepto de raza emerge en el siglo XVIII en el contexto noreuropeo con Immanuel Kant (Chaves, 2009; Chukwudi, 1997). Sin embargo, su articulación a un discurso hegemónico se desarrolló solo con el avance de los saberes del iluminismo europeo, en especial sobre la idea de diferencia racial (Chaves, 2009). Su correlato es la idea de origen/color con la que se fundamentó una cartografía humana que articulaba moral, civilidad, color de piel y procedencia. El color se establece en la metáfora hegemónica de la moral moderna para fijar unas representaciones de un sujeto que forma su subjetividad a través de este trabajo semántico colonial. Como metáfora, de igual forma, es el soporte del imaginario colonial, construido entre los siglos XVI y XVII. Un bloque de hormigón ideológico que sirvió de contenedor de las ideas, discursos, saberes y representaciones sobre el mundo y sus gentes.

La creación de esta metáfora sobre el cuerpo del sujeto racializado ordenó un discurso que sirvió en gran medida para justificar las relaciones de poder establecidas. Así lo hace entender muy bien Aníbal Quijano (2014) a través del concepto de colonialidad del poder, en la medida que el poder es un derivado y complemento del régimen discursivo colonial. En Quijano (2014), la colonialidad del poder y su clasificación social es el mejor y más eficaz instrumento de dominación inventado en los últimos 500 años. El poder no solo operó en tanto discurso, sino que, de igual forma, lo impetró gracias a las leyes implantadas en este a manera de imperativos categóricos; un régimen discursivo⁴ colonial capaz de encausar las formas de pensar el mundo.

4. Es en el discurso en donde se articulan las categorías de clasificación social. Códigos que permiten definir biografías, historias de vida fundadas en prácticas, que envían continuamente al ser social, al sujeto, a un discurso. Un origen no natural, pero sí naturalizado, el cual naturaliza las posiciones, las acciones y devenires de los sujetos. Es eficaz ya que reproduce su contenido y lo codifica en un régimen de verdad. El discurso

De ahí que el régimen discursivo también comprende un compendio de relaciones de saber. El sujeto colonial es construido en los debates sobre humanidad y civilidad⁵ desarrollados entre los siglos XVI y XVII en las cortes europeas. La imagen del nuevo hombre se refleja en una disyuntiva que se resuelve normativamente a favor de un derecho de ser cristianizados para ser humanizados. Este hombre colonial es producto del metalenguaje adherido al relato de occidente sobre lo social-histórico en las Américas. Su función es dictar la ley. Y precisamente se la dicta al otro que la interpreta, constituyéndolo en sujeto, en este caso, en sujeto del lenguaje colonial.

Establecidas las relaciones de poder/saber, se orientan, por lo tanto, sendos campos de experiencias vinculados a horizontes de expectativas que, como dato antropológico, fundamentan un tipo de conciencia histórica hegemónica en las que gravitan las relaciones sociales a través del tiempo. A esta vivencia social del tiempo se le denomina régimen de historicidad (Carassale y Martínez, 2016). Permite, además, denotar la historia de los que actúan o sufren en el curso de acción de la conciencia histórica de dicha sociedad, bien como esclavos o como amos.

La relación entre experiencias y expectativas sitúa el valor significativo del relato societal en la existencia de un régimen de historicidad cualquiera que este sea. En su dinámica, las experiencias determinan los horizontes de expectativas en la formación de una conciencia histórica. Siguiendo

es una técnica, de poder, y como tal, crea los mecanismos necesarios para gobernar su producción y la producción de los sujetos por medio del control de la verdad del ser. El hombre es un ser anudado a la verdad de sí por otro o por sí mismo. En esta medida está ceñido a la producción de su saber para sí, y al mismo tiempo a los encasillamientos que generan el régimen de verdad. En tal sentido, permite obedecer y practicar unos discursos sujetos a uno o varios regímenes de verdad, y a uno o varios postulados sociales. Ver Foucault (1988); Álvarez (1996).

5. Al respecto, María Eugenia Chaves Maldonado se hace una pregunta fundamental: ¿qué tipo de saberes sustentaron las clasificaciones y representaciones coloniales, y cuál fue su dinámica durante los tres siglos de poder colonial? Su respuesta está dirigida a la capacidad de un dispositivo de saber/poder constituido como régimen discursivo para organizar los debates sobre la clasificación de los pueblos negros, indígenas y blancos entre barbaros y civiles. Ver Chaves (2009).

a Carassale y Martínez (2016), se puede plantear para el caso del régimen discursivo colonial, un régimen sin igual, un régimen histórico de color dominado por el topos de la raza. Este topos se erige por medio del régimen discursivo de color de orden colonial con la intención de dar cuenta de las nuevas identidades del sujeto en el nuevo mundo.

Se puede colegir que el comienzo de la metafísica moderna entre los siglos XVI y XVII coincide con el topos histórico basado en la idea de raza (Grosfoguel, 2012). La misma que alcanza su cenit en las prácticas racistas consolidadas en los albores de la sociedad industrial europea del siglo XIX (Foucault, 1988). Periodo que fortalece una gran esfera de disciplinamiento y normatización del sujeto, y se funden institucionalmente ciertos dispositivos de poder/saber sobre el cuerpo.

Asimismo, en este orden de ideas, el régimen histórico de color logra consolidar de forma robusta la experiencia subjetiva con la que se permite comprender las narrativas del sujeto racializado en el cronotopo (Bajtín, 1989) de la vida cotidiana desde el siglo XVI hasta nuestros días. Esto es, un tiempo y espacio de constitución subjetiva del sujeto moderno en clave de raza, pero también de género y clase. El estatuto subjetivo⁶

6. El estatuto subjetivo es el arquetipo de la topología del sujeto moderno y racializado. Lo hace facultando el entramado de experiencias dirigidas a definir las expectativas de vida de los sujetos inscritos en el régimen histórico del color. Una buena forma de entenderlo es ubicando estas experiencias consciente e inconsciente en los tres tiempos narrativos de esta topología. En Lacan (año) estos tres tiempos se corresponden con tres anclajes: lo imaginario, lo simbólico y lo real. Lo imaginario se relaciona con el estadio del espejo, tiempo en el que se construye la identidad de sí mismo a partir del discurso. Esta, sin embargo, constituye un proceso de identificación ilusorio del yo con la ley que dicta el padre. En este tiempo, la identidad es un hormigón sin fisuras, un reflejo del mundo social. Aquí, el destino del hombre es su consciencia de sí y para sí, en la que se descubre alienado al discurso en un narcisismo imaginario. En un segundo tiempo, no necesariamente en una secuencia ordinal, se establece lo simbólico. Hace referencia al lenguaje, significación del yo inconsciente en el mundo, una parte suplementaria de su identidad en el mundo imaginario que habla. Este es el tiempo del hombre saturado de significación en su devenir social, Homo symbolicus anclado en el lenguaje para la simbolización de lo imaginario; cadenas de significantes que estructuran en el inconsciente una parte del hombre negada en el mundo imaginario. El hombre adviene en una doble consciencia, ya imagen del mundo, ilusoria y alienante, al igual que estructura psíquica con un lenguaje. Por último, Lacan plantea tardíamente el tiempo de lo real, determi-

asociado al plexo raza, género, clase, representa el vector que articula el mundo imaginario con lo real-mítico, pasando por lo simbólico en el mundo colonial. Esto es muy importante, pues la experiencia subjetiva del sujeto racializado se proyecta desde su realidad histórica social a su constitución simbólica. Es por tal razón que decimos que existe una necesaria correspondencia entre el régimen histórico de color y el estatuto subjetivo del sujeto racializado. Están mutuamente imbricados y soldados en la experiencia colonial y su devenir histórico.

Al igual que el topos de la raza, el estatuto subjetivo del sujeto racializado también tiene inicios entre los siglos XVI y XVII. Coyuntura que establece un discurso con códigos y lenguajes esencialmente coloniales. Este momento, tiempo y espacio de narración colonial de esta coyuntura puede considerarse como la *hybris* del punto cero —colonial— (Castro-Gómez, 2005) que entronca el régimen histórico de color a un estatuto subjetivo. Por lo tanto, la *hybris* del punto cero representa significativamente el espíritu del estatuto subjetivo colonial al producir sus características y sus funciones más significativas. En otras palabras, si consideramos la forma de orquestarse la *hybris* del punto cero, el estatuto subjetivo producido en ella resulta de las articulaciones de un régimen discursivo asociada al plexo de raza, género y clase, que se convierte, a su vez, en el germen del régimen histórico de color semantizado especialmente por el topos de la raza.

Sobre lo último indicaré un par de cosas. Primero, que la *hybris* del punto cero del estatuto subjetivo colonial expresa la condensación discursiva de un régimen histórico de color y permite entender las experiencias y expectativas del sujeto inscrito en dicho régimen gracias al topos de la raza. Segundo, que no es posible entender el régimen histórico de color sin el plexo raza-genero-clase, en el que la semántica asociada a la raza

nante de lo imaginario y de lo simbólico. Es el tiempo de los silencios que gritan en el inconsciente; lo no visto, lo no escuchado en lenguaje, que no desfallece en su empresa y deseo de ser reconocido. En este tiempo se filtra lo que no puede ser simbolizado. Tendríamos que decir, que en lo real emerge el sujeto de deseo y de goce. El sujeto que goza es un vector que une lo imaginario, lo simbólico y que se refleja en lo real como cosa siempre deseada. Esta trayectoria es la realización de lo simbólico, asomándose como objeto de deseo. En Lacan, esta trayectoria se devela siniestra. Un andar sádico del inconsciente. Ver Lacan (2005).

germina su discursiva, máxime, cuando el discurso colonial expresa un ejercicio de metaforización cargado en el tropo raza-color-estereotipo. Representando un tránsito desde su constitución como categoría discursiva a su significación simbólica en-y-del imaginario social colonial. Valga la pena decir significación que se proyecta en tiempos y espacios trans históricos. Este imaginario colonial se expresa de formas diversas. Evoca una condición subjetiva preganada en dispositivos sensitivos como el olor, el sonido y la a paraciencia. En tal sentido, tal como lo explica Sekimoto y Brown (2020) en su teoría sobre el aparato sensorial de la raza, el racismo funciona como una matriz de percepciones sensitivas cuyo fin es producir emociones como la rabia, el asco, el miedo, la risa, la vergüenza y, sobre todo, el deseo, que fundamentan las relaciones intersubjetivas.

Se debe señalar de forma sucinta un plus en el papel que cumple la *hibrys* del punto cero del estatuto subjetivo colonial. En especial, debido a la importancia que cobra en los debates actuales sobre el sujeto marcado en el discurso colonial. El plus se *rostrifica* a través de la disposición de dos narrativas que sirven como contenedor del régimen histórico de color y que, al mismo tiempo, fundamentan el límite semántico sobre el que funciona. Una es la narrativa del momento colonial y la otra es la necesaria correspondencia de ese momento con un espacio-tiempo colonial en su desarrollo. En términos generales, sintetizan la temporalidad colonial con sus imágenes y memorias imbricadas en un relato histórico social.

El momento colonial descrito da cuenta de una peculiar formación discursiva en la medida que articula la política de la esclavitud a través de saberes expertos masificados y practicados en centros-espacios de poder hegemónicos, con una temporalidad singular, conformando una geografía relacionada a tales asuntos. Expresa y sintetiza la cartografía de la esclavitud creada a partir del régimen histórico de color. También cumple la función de entrapar el relato del hombre negro — imágenes con memoria— y su respectiva articulación al topo de la raza.

Esta cartografía es “la terra incognita o la tierra nulla, la tierra vacía o baldía cuya historia tiene que ser empezada, cuyos archivos deben ser llenados; cuyo progreso futuro debe ser asegurado en la modernidad. Pero

el espacio colonial es el tiempo despótico (...) como lo describe Althusser, es el espacio sin lugares, tiempo sin duración” (Bhabha, 2002, p. 295).

Adicionalmente, Bhabha (2002) argumenta que:

En este tiempo se inscribe una forma de gobernabilidad que es conformada por una escisión productiva en su condición de saber y ejercicio de poder. Algunas de sus prácticas reconocen la diferencia de raza, cultura e historia tal como son elaboradas por el conocimiento estereotípico, las teorías raciales, la experiencia colonial administrativa, y sobre esa base institucionaliza un espectro de ideologías políticas y culturales que son perjudiciales, discriminatorias, vestigiales, arcaicas, míticas; y, lo que es más importante, son reconocidas como tales (p. 108).

En este momento colonial se sedimentan los dispositivos políticos de control y sometimiento compelidos por el régimen discursivo. Es por tal razón que permite abrir un espacio ideológico que se legitima en los márgenes o límites del discurso. Es decir, se valida en la producción de significantes derivados de los saberes expertos que naturalizan la gubernamentalidad del sujeto colonial a razón de su condición humana.

Ahora bien, una forma de entender este límite discursivo contenido entre el momento colonial y el espacio-tiempo colonial es observar la necesaria renuncia del sujeto racializado en el lenguaje colonial. Se genera una fractura del sujeto racializado producida por incompletitud. El motivo es la abdicación o aplazamiento de las expectativas de reconocimiento por parte del sujeto en el mundo imaginario. El resultado es que el incumplimiento de las demandas requiere y exige, de igual manera, una reelaboración simbólica de la experiencia del sujeto como ejercicio compensatorio. Para este fin, la experiencia del sujeto es reescrita en el mundo simbólico como falla o como tara del discurso. Ocasionado que se asome un sujeto tallado por el lenguaje, con unas experiencias corporales reelaboradas y habladas en los resquicios del discurso no enunciado. El producto es un cuerpo construido con pedazos sueltos de discurso, metáforas que se articulan a un sujeto narrado y hablado en los engranajes simbólicos del lenguaje. Lo que queda es un despojo, cuerpo recorrido por los desfiladeros semánticos del estereotipo y sus articulaciones discursivas en la búsqueda de nuevos puntos de sutura

simbólica. La experiencia del sujeto negado en el imaginario social es la situación necesaria e inevitable en la que se desarrolla la sobresaturación semántica del estereotipo vinculado a un cuerpo negro.

El problema del tropo raza-color-estereotipo establecido en la alianza fenoménica entre los cuerpos negros y su rostrificación, es que muestra la incapacidad del sujeto racializado y fragmentado en su intención y expectativa de desarrollar un conocimiento sobre sí. Por lo que se genera cierta imposibilidad ontológica en el devenir de la consciencia del sujeto racializado. Frustración y angustia que se elabora necesariamente en la zona inmaterial del cuerpo negro racializado; en términos prácticos, este es el problema del desajuste causado por la epidermización del sujeto en el mundo imaginario.

Según De Oto y Pólceman (2016), el problema del racismo eurocentrado nuclea al sujeto racializado y fracturado en dos modos axiomáticos en los que se desliza o rostrifica su subjetividad. Citando a Deleuze y Guattari plantea que: “Uno, la otrificación, que implica la adjudicación de un lugar al otro pero solo al otro blanco; y el otro, la determinación de las variaciones de desviación respecto del Hombre Blanco, o propagación de la mismidad hasta la extinción de lo que no se deja identificar” (De Oto y Pólceman, 2016, p. 177). Fanon (1973) evoca de forma profunda esta aporía del sujeto racializado de la siguiente manera:

Ese día desorientado, incapaz de estar afuera con el otro, el blanco, que me aprisionaba implacablemente, me fui lejos de mi ser-ahí, muy lejos, constituyéndome objeto. ¿Qué otra cosa podía ser esto para mí sino una rotura, un desgarramiento, un desprendimiento, una hemorragia que coagulaba sangre negra por todo mi cuerpo? Sin embargo, yo no quería esta reconsideración, esta tematización. Yo quería sencillamente ser un hombre entre otros hombres (...) No tengo ninguna posibilidad. Estoy sobre determinado desde el exterior. No soy esclavo de la idea que tengan otros de mí, sino de mi parecer (...) soy mirado de hito en hito, estoy amarrado, clavado. Bien acomodado, micrótopo, realizan objetivamente cortes de mi realidad. He sido traicionado (pp. 95-96).

El sujeto racializado se hace depositario de una trampa discursiva ambivalente. Lo hace en la medida en que es, al mismo tiempo, atravesado y

negado por el discurso. Este movimiento sin salida es constitutivo de su presencia en el discurso colonial. Condición del ser ilusoria denominada por Fanon (1973) como “presencia africana”. Espacio-tiempo de la petrificación del hombre negro en la mirada del hombre blanco. Mirada que niega sus expectativas de ser un hombre entre otros hombres, y que fija su experiencia humana a una aventura contingente de la epidermización. Se pueden señalar algunas narrativas asociadas a la presencia africana como experiencia epidérmica. En primer lugar, la presencia africana representa la zona del no ser. Es la zona de la fragmentación del sujeto en mil pedazos por la mirada del Otro. Sin embargo, de igual forma, esta zona se escapa y se resiste a su total simbolización. Incumple la promesa del sujeto en su búsqueda simbólica. En tal medida el mundo simbólico se transforma paradójicamente en la zona de renuncia al goce por efectos del discurso. ¿En dónde proyecta el sujeto semánticamente estereotipado sus demandas o sus nuevas experiencias en búsqueda de su ser? Se proyectan en un vacío no solo ontológico, sino también mítico. Emerge aquí el sujeto agujereado cargando en su epidermis la articulación metafórica cuerpo-cosa-negra producida en los desfiladeros del lenguaje. Una característica de ello es la no necesaria gravitación ontológica del sujeto. Lo es, en la medida que se experimenta una sensación de ingravidez que atrapa en un eterno retorno colonial al sujeto, y lo envía a la *hybris* del punto cero del estatuto subjetivo origen y final de su negación ontológica y simbólica.

Al mismo tiempo, la presencia africana también representa la zona de entremedios. Una zona que marca el límite de la cordura establecida entre dos mundos. Se encuentra entre el mundo imaginario y el mundo simbólico. Se produce a partir del pensamiento generado en la modernidad, denotado de igual forma como pensamiento abismal (De Sousa, 2010).

Dialécticamente, la presencia africana, sobre manera, deviene en lo que se puede denominar aquí como espacio abismal.⁷ Una hiancia producida

7. Boaventura de Sousa Santos toma el concepto de pensamiento abismal para denotar el pensamiento eurocentrado como pensamiento único. Logocentrismo que desconoce otras formas textuales de pensamiento abismal. Realizando una torsión gramatical del término, hago referencia a la figura de espacio abismal para afirmar la existencia necesaria de un sujeto cuyo estatus psíquico se inscribe en una estructura subjetiva de orden

por el pensamiento abismal eurocentrado. Pensamiento abismal y espacio abismal, por lo tanto, son entendidos como el rostro de la *hibrys* del punto cero asociados al estatuto subjetivo del sujeto marcado en el régimen histórico de color. El espacio abismal no es sin pensamiento abismal. El espacio abismal representa las contradicciones del pensamiento abismal, y en él se ubica el cuerpo-cosa-negra acoplado a un sujeto construido discursivamente como escindido. Este puede ser descrito de la siguiente forma:

Un sistema de distinciones visibles e invisibles, las invisibles constituyen el fundamento de las visibles. Las distinciones invisibles son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos, el universo de este lado de la línea y el universo del otro lado de la línea. La división es tal que el otro lado de la línea desaparece como realidad, se convierte en no existente, y de hecho es producida como no-existente. No-existente significa no existir en ninguna forma relevante o comprensible de ser (De Sousa, 2010, p. 31).

Observar los componentes de este espacio, sus límites y, sobre todo, sus bordes, requiere hacer cierta cartografía del estatuto subjetivo del sujeto racializado. Una cartografía del espacio abismal y, por lo tanto, una gramática de la zona del no ser⁸ o del entremedio en la que sus límites

colonial, articulada a la formación estereotipada de un cuerpo-cosa-negra, sujeto de deseo por el Otro del discurso. Así, alumbrar la topología del sujeto de la modernidad, en su propio espacio abismal, no niega la existencia de otro estatuto topológico, esta vez, atravesado por un discurso racializado. Por lo cual, describo la topología que va desde lo imaginario a lo real-mítico pasando por lo simbólico, como el espacio abismal psíquico de ese cuerpo-cosa-negra cubierto de goce, al tiempo que es sujeto de deseo.

8. Debo plantearlo de entrada. Leyendo al sujeto racializado con Lacan, considero que la zona del no ser, tal cual se ha entendido por los estudiosos del problema del sujeto racializado a partir de la crítica decolonial, en especial el proyecto modernidad/ colonialidad, no logra establecer un clivaje epistemológico que genere el momento político del sujeto fragmentado en el discurso colonial. En la forma que se viene planteado en este texto, la falla discursiva del sujeto, su incompletitud en el mundo imaginario se resuelve a través de la edipización de su mundo simbólico. En el que los fantasmas son espectros que circulan de deseo las zonas grises del discurso. Creo que existe una fetichización del momento político como espacio simbólico de restauración ontológica. De ahí qué el momento político también es postergado recurrentemente. Religar el sujeto ontológico con su intimidad implica en primera instancia, acometer la tarea de reconocer el problema

corresponden con los espacios constitutivos de la topología del sujeto racializado moderno. Un primer anclaje de esta cartografía es la presentación del sujeto racializado en un régimen discursivo que se desliza en las experiencias coloniales hacia un régimen histórico de color. El sujeto queda establecido y cosificado gracias a un juego de identificación con la ley. Formación discursiva que le señala un devenir histórico normativo. El sujeto se repite al alienarse al discurso normativo, y lo hace de forma narcisista. Para el sujeto que damos cuenta aquí, el mundo imaginario de la modernidad y sus instituciones de la vida funcionan como aparatos ideológicos que lo alienan a una servidumbre voluntaria. También lo alienan a las representaciones del estereotipo. Esta es una eficacia discursiva suficientemente comprobada del régimen histórico de color en tanto y en cuanto genera una servidumbre ambivalente y problemática.

Un segundo anclaje lo representa la necesidad de simbolizar el mundo imaginario colonial en los límites del discurso. Aquí, el tiempo de la identidad es simbólico. Instituye un sujeto en el lenguaje en la medida en que es para Otro. Este sujeto habita y ocupa el espacio de las relaciones sociales, enunciándose y estableciéndose en un lenguaje de identificación con un mundo simbólico (Fasolino, 2012). Tal simbolización representa un borde del espacio abismal. Es el borde establecido como límite del no ser, forja la génesis e identificación de una nueva identidad producida en los límites palimpsésticos del discurso.

en la fijación topológica del sujeto como discurso psicoanalítico. Y en segunda medida, ir del psicoanálisis al topoanálisis, tal cual es planteado por Gastón Bachelard. Desde este punto de mira, reconceptualizando la idea de zona de no ser, el potencial político determina ir de un cuerpo organizado en el discurso, incluidos los discursos descolonizadores, a un sujeto-cuerpo sin órganos, expuesto al devenir de nuevas formas de asir el mundo. El reto es ir de una gramática del espacio-territorio político a una diagramática y flujo de los escamotajes políticos que evanescen el momento colonial, tiempo y narración del sujeto en el discurso. Otros pensadores como Alejandro de Otto, y Ramón Grosfoguel reconocen en la zona del no ser fanoniana una tara y falla del sujeto racializado desde la cual se desprende una radical búsqueda de restitución ontológica y escenario político. Sin embargo, en dichas argumentaciones la zona del no ser restituye al sujeto ontológico en el mundo simbólico. En lo planteado, tal instancia sigue postergando el momento ontológico y político del sujeto en tanto está atado a modos discursivos que lo retrotraen como objeto. El sujeto así pensado es un objeto producido por el discurso. Ver De Oto (2018), De Oto *et al.* (2014) y De Oto *et al.* (2012).

Para complementar la distribución topológica de este espacio abismal, la cartografía del no ser proyecta un segundo borde. Este se complementa con el borde del mundo simbólico. Es, en esencia, el borde de un mundo por simbolizar, aun ausente, y siempre soñado o enunciado en los devaneos del lenguaje. En este borde se produce una identidad circunvalada de deseo. Les abre paso a las fantasías construidas sobre el sujeto fragmentado en el mundo imaginario, y de paso, incompleto en el mundo simbólico.

Así, entre un borde y otro de los dos mundos de esta topología se proyecta un sujeto sin soporte ontológico y fenomenológico, elaborado en sus síntomas, sueños y transferencias. El sujeto aquí es una hechura de significantes con el propósito de tapar sus huecos simbólicos. Es uno y muchos otros al mismo tiempo. Se repite trágicamente sin cesar ocupando muchos lugares. Su peculiaridad es reproducirse metonímicamente; un significante que es sujeto para otro significante en su reproducción (Lacan, 2006).

Entre el anclajes simbólico y mítico se desarrollan dos tipos de identidades. Una profusamente performativa y otra engañosamente encriptada en los acoples del mundo mítico y primordial.⁹ Las nuevas identidades resultantes de esta narrativa colonial prorrumpen y se inscriben en los bordes estriados y, por lo tanto, en las hendiduras del espacio abismal ingravido con forma redonda y con contornos rugosos. Entran, y lo hacen en un sentido mimético-onírico; esta mimesis-onírica-colonial (Bhabha, 2002) es la presencia africana narrada desde la experiencia colonial en la que se establece una figura inconclusa que evoca vívidamente imágenes, sueños, ensoñaciones, temores y peligros. Esta presencia es *forcluida* en el lenguaje gracias a su incapacidad de constitución simbólica. Por lo tanto, las identidades formadas en este nudo se agencian desde un espacio de enunciación traumático y desestabilizador.

9. El par de identidades permite ver a un sujeto en proceso de identificación en sus anclajes simbólicos y míticos. La identidad performativa representa una burla incrustada en el lenguaje, es una tara discursiva pero potente en la significación de la otredad. Mientras que la identidad mítica se aferra, en tanto la identidad simbólica se desliza, en los bordes del espacio estriado abismal. Es por mucho una identidad farragosa marcada por el deseo del Otro. Logra ser de otro modo, se establece sobre lo no visto y lo escuchado. Se identifica con los sonidos del silencio que gritan en el inconsciente. Es un eco sádico y perturbador.

El mimetismo-onírico colonial exige siempre una representación del sujeto hipostasiada en las narrativas, cuentos y lenguajes corrientes. Representaciones que son un flujo constante que transita los bordes del espacio abismal epidermizado. Son ficciones en las que se encuentra siempre el sujeto colonial en su negación humana, siempre llegando demasiado tarde o demasiado temprano a la cita con el mundo imaginario y con el mundo simbólico. Este plexo de identidades forma el síntoma del sujeto moderno encadenado a su representación como cuerpo-cosa-negra ordenada en el discurso colonial. La angustia que corresponde a este síntoma es o bien un apresuramiento por la realización de su identidad o un aplazamiento de esta. El sujeto racializado se repite compulsivamente o se procrastina en sus acciones. Al hacerlo, cumple el papel del estereotipo y se transforma en un cuerpo-cosa-negra suturado al discurso ambivalente que lo genera.

Las identidades en su confirmación reafirman las expectativas del imaginario representacional detonado de estereotipos. Se dejan ver como expectativas que se auto cumplen. Con lo que “en el ámbito de las relaciones interpersonales, este fenómeno recibe el nombre de confirmación conductual. Las expectativas que se tienen respecto a otro individuo influyen en el comportamiento de dicho individuo, lo cual favorecer que se cumplan tales expectativas” (Martín y Brändle, 2013, p. 85).

El plexo de identidades miméticas y míticas no existe en el plano imaginario, se desarrolla en el plano de la experiencia enunciativa, en el lenguaje y su recurrente demanda no satisfecha simbólicamente. Se articulan en un cronotopo de las presencias y ausencias simbólicas para mixturar el tiempo y el espacio en una narrativa ficcional, especialmente para dar cuenta de representaciones sobre lo bello, lo sagrado, lo sublime, al mismo tiempo de sus opuestos semánticos. Lo que las hace copiosamente contradictorias y dramáticas. El cronotopo simbólico de las identidades emergentes del sujeto racializado se afuella a un cuerpo deseado que es un cuerpo negado. Estas identidades tallan el cuerpo de ficción y de deseo. Marcas que se interiorizan en el corazón del sujeto racializado y se convierten en cicatrices que arman la intimidad, la insondable y difícil intimidad del sujeto

racializado. Estas identidades son las almas del cuerpo-cosa-negra. ¿Qué demandan estas identidades? Paradójicamente, nada. Pues la cosa no simbolizada es algo ausente, una carencia, una falta y una ilusión. La carencia constituye la cosa no enunciada en el lenguaje (lo no visto y lo no escuchado) y es parte fundamental de los procesos de identificación ubicados en el corazón de su intimidad. Es por tal razón que en sus esfuerzos psíquicos el sujeto no logra ocupar los agujeros negros producidos en la falla simbólica. Se fetichiza en su propio deseo identitario. Nunca satisfecho, pero siempre demandado.

Una pregunta que sobreviene al respecto es: ¿qué interesa en este cuerpo? O, por otro lado, ¿qué no es visto o escuchado que genera tanto deseo? Lo que no es visto o escuchado es el lugar más oculto y complejo de su ser: *su profunda intimidad*. ¿Qué otra cosa podría contener esta zona oscura del espacio abismal, sino un lugar de intimidad impregnado a los bordes y contornos de este cuerpo-cosa-negra, por medio del cual se evocan las pesadillas más siniestras de su ser, al mismo tiempo que los deseos más sublimes de su corporeidad!

La escena-acto del estereotipo y los nuevos envoltorios de extimidad

El sujeto no negro, no marcado en y a través del régimen de color, también incorpora los efectos de la marca racial. Estos efectos son: sensaciones, sueños, ensoñaciones, deseos, temores y, sobre todo: *mami, qué será lo que quiere (tiene) el negro o, de otra forma, qué será lo que guarda la intimidad del cuerpo-cosa-negra que deseo recuperar*. Y para recuperar eso, él lo hace en tanto el otro goza. Yergue su identidad en una fantasía sádica. Un sinestro familiar cuyos contornos llamativos y luminosos, generan curiosidad y ansiedad primitiva en la intimidad del sujeto alienado a la imagen de su cuerpo-blanco. Eso que quiere recuperar es un complemento en la misma proporción de su falta mítica (Fasolino, 2012; Miller, 2010).

Según Miller (2010), se trata de lo que podríamos llamar la paradoja del Otro interior, que implica como tal una fractura de la intimidad personal. Con la finalidad de entender las relaciones en el mundo íntimo del sujeto producido en el discurso (blanco o negro), Miller desarrolla el concepto de extimidad.¹⁰ Lo hace señalando y ubicando la fractura constitutiva en el mundo simbólico. Fractura que constituye un hiato de la identidad consigo mismo reflejada en otros.

El hiato constitutivo que da paso a las fracturas del mundo íntimo es esencialmente en la identificación simbólica. Con lo que este plexo de identidades que ya hemos identificado se desprende del mundo simbólico con sus presencias y ausencias de significación. Constituyen dos envoltorios adicionales del sujeto racializado. Relaciono a la primera identidad con el envoltorio denominado por Miller (2010) como psicológico, y a la segunda con el envoltorio psicoanalítico. En este último envoltorio habita el cuerpo-cosa-negra sellado como espacio abismal. Lugar de extimidad necesitada de simbolización. Un lugar compartido en el que se proyecta la demanda de goce del sujeto racializado y a través de este mismo el deseo de Otro.

El proceso de implantar una imagen íntima en el corazón del Otro se hace por un ejercicio de proyección. Se proyecta la falla, lo deyecto. La cosa negra, el cuerpo racializado es un señuelo en el que se proyecta la fantasía psicoanalítica del Otro. En esta sanción metonímica el cuerpo-cosa-negra es un desecho, basura arrojada a los perros.¹¹

10. El concepto de extimidad fue articulado al discurso del psicoanálisis por Jacques Lacan en su seminario sobre “La ética del psicoanálisis” en 1958. Sin embargo, fue Jacques-Alain Miller que lo popularizó con el objetivo de presentar el goce como algo exterior y desechado del lenguaje que retorna a lo real a través del Otro. El concepto se construye sobre lo íntimo que pertenece a otro. Es un faltante constitutivo y un hiato en el corazón de la identidad que es huidizo, el cual hay que buscar en otros. Ver Miller (2010).

11. Lacan plantea que el objeto a es soporte de deseo. En tal razón, sobreviene sobre él la fantasía elaborada a través de una cadena de significantes. El deseo vagabundea en el espectro de significantes hasta encontrarse en posición de identificación con el objeto a. Hay que decir que es un vagabundeo persistente y nostálgico que se dirige al encuentro con la falta en el Otro para ser saldada. Demanda que nunca es completa. Es en tal sentido la neurosis en la búsqueda del deseo de goce. Una y otra vez, es sin

Se proyecta desde el entre medio colonial o el espacio abismal del sujeto colonial. Consolida el hiato constitutivo que señala la marca del sujeto en las representaciones coloniales sobre su humanidad. De ahí que, “Lo que llamamos proyección es de hecho la apuesta en funcionamiento de una imagen en la medida en que esta puede ocupar precisamente este lugar que se dejó vacío, este lugar de falta de ser uno mismo” (Miller, 2010, p. 31).

Sí. Estoy de acuerdo. El concepto de extimidad en Miller resulta útil para entender la forma en que se proyecta en una intimidad otra, nuestra falta, nuestra propia falla proveniente de un mundo por simbolizar. Pero este análisis permite señalar, de igual modo, que es un mundo compartido por racistas y discriminados, copulando psíquicamente en su pleno goce y deseo. En tanto se es para Otro.

Así, podemos hablar de los agujeros del sujeto en el lenguaje que se observan en la satisfacción y goce del Otro, generando profunda ensoñación y deseo. Observar y escuchar esa intimidad otra en su pleno goce es identificar el sujeto de la falta junto con su deseo. Identificación dada a partir de la mismidad proyectada de forma sádica en los silencios que la presencia familiar fragua sobre la experiencia visual o sonora. Es la sensación de los pasos, de los sonidos superfluos, lo que fija la mirada o nuestro oído psíquico encausando un torrente de ensoñaciones que escapa a nuestra potencia discursiva.

Ahora bien, es útil en este instante preguntarnos ¿dónde se fragua esa extimidad? ¿Cuál es su escenario de actuación? Creo que la forma de rastrear esa extimidad en la que se fragua la mimesis-onírica es a partir de las relaciones cara a cara que se generan en los recodos de las relaciones sociales donde se desarrolla la trama del estereotipo. Es en

articulación, y en tal medida, de forma recurrente es echada a los perros, desechado de palabra, de mirada. En este recorrido del deseo se identifica al objeto a. La huella que deja el recorrido es lo que Laca denomina el plus-de-gozar, y que necesariamente se relaciona con un plus-de-significante dirigido a la reconstitución de eso que está perdido. A más cadena significativa más deseo. Qué es el síntoma sino la felicidad perversa identificada y proyectada en este recorrido en la que el objeto a se muestra a manera de farsa. Ver Lacan (2006; 2008a).

esta escena-acto donde habita la presencia africana, espectro de las relaciones coloniales. Habita de igual forma el racismo, la tragedia que no cesa en tiempos modernos, complemento de la extimidad.

Uno, dos, tres... ¡acción!: las relaciones de extimidad en escena acto-acto

Lo primero que hay que anotar es que en el racismo contemporáneo el cuerpo-cosa-negra no es solo un señuelo en la producción espectral e ilusoria, forma perversa de las relaciones raciales. Hace parte de la escena-acto en el que se teatraliza. Tampoco es un atributo ornamental y estético de tal escena. El racismo es sin duda una narrativa metonímica asociado a este. Relato que presenta significativamente en nuestro tiempo modos de matar, que son modos de gozar el estereotipo. Así de sobrio y cruel se expresa el deseo proyectado en la intimidad del sujeto racializado, en la medida que es sujeto, es para Otro, en la cadena de significantes. Ese suplemento del discurso, de significantes, crea la figura del estereotipo cuya hechura metonímica es el cuerpo-cosa-negra. Observamos aquí un sujeto que se desliza a través del lenguaje hacia su imagen colonial.

El cuerpo-cosa-negra articulado al sujeto racializado se aniquila en múltiples planos, en el plano imaginario y también el plano simbólico. El sujeto racializado es el personaje de la película que muere dos veces, lo hace como sujeto y lo hace como cuerpo-cosa-negra. Sin embargo, el espectro del sujeto racializado y de su cuerpo-cosa-negra, su cancerbero, se evoca en el plano de lo real, en el mundo psíquico, en el corazón del racismo. Es este corazón el que hay que domesticar. Y, precisamente, lo que está en duda es esa capacidad del sujeto moderno de domeñar su corazón, de amar al prójimo y también a su despojo. Por ejemplo, desde una narrativa biopolítica vemos que:

En el discurso del amo antiguo, el poder del amo se fundamenta en un Dios proveniente de la saber de la tradición, en el que se organiza la comunidad y se articulan formas de poder cuya fórmula era

dejar vivir y hacer morir. En la civilización actual, los significantes amos se han vuelto relativos, y lo que comanda la organización del Estado es la burocracia. La burocracia rige su gestión enmarcada en un nuevo modelo de poder, la biopolítica, cuya fórmula reza hacer vivir y dejar morir (Santopolo, 2016, p. 31).

Tal como plantea Santopolo (2016), estamos en presencia de una política de dejar morir que se sostiene en un racismo sinsentido, frenético y sádico. Al parecer, el racismo se encuentra fuera de la casa del amo, es sin ensamble de significante que genere coherencia cognitiva en la producción de sus actos y prácticas ancladas a una biopolítica hegemónica. Está perdido en la maraña de la disonancia cognitiva de los significantes metonímicos o metafóricos. La banalidad siniestra y de muerte es lo que soporta esta narrativa efímera y líquida del racismo contemporáneo (Bauman, 2004). Hoy, el racismo expresa un acontecimiento necropolítico (Mbembe, 2011) a gran escala. Asociado a la gramática reticular del territorio físico, pero también del territorio corporal y de su intimidad. Ejerciendo una soberanía vertical para mantener la exclusividad recíproca (Mbembe, 2011) en todos los niveles del estar, desear y gozar. Lo que genera la territorialización de un discurso de la violencia y odio, se adecuan metáforas tales como: destruir, aniquilar, acribillar, masacrar y, sobre todo, linchar.

En Miller queda clara la relación entre el goce del otro y el deseo ambivalente en el Otro. Con el objetivo de sustentar este deseo perverso parte de la pregunta: ¿qué hace que este Otro sea Otro para que se lo pueda odiar en su ser? Su respuesta es demoledora: “es el odio al goce del Otro. Esta es la fórmula más general que puede darse de este racismo moderno (...) Se odia especialmente la manera particular en que el otro goza” (Miller, 2010, p. 53). El goce se deposita sobre la otredad del yo inscrita en los palimpsestos perversos de la identidad colonial (Bhabha, 2002). Se convierte en una identidad extraña sobre la que gira el deseo del Otro a través de su fetichización anclada en los fantasmas del hombre negro. Y, sobre manera, en los espectros que retornan eternamente con su presencia africana como cuerpo-cosa-negra bordeada de deseo.

Un punto adicional en esta relación-posición adoptada por el sujeto en presencia de dicho objeto-otro es que este representa la idea de prójimo, una figura retórica asociada al amor de Cristo. Pero siempre y cuando no lo tengamos cercar. El amor se promulga en la distancia, y el odio hacia el otro se promueve con su cercanía. El Otro manifiesta su demanda social de exclusividad del espacio que habita. Lo que Santiago Castro-Gómez (2005), citando a Nietzsche, llama pathos de la distancia.

Es así, como la ficción construida sobre la cosa nauseabunda, pero deseada, aparece en la medida que nos volvemos próximos. Al asomarse la presencia africana, su familiaridad siniestra incita la escena-acto de racismo; el estereotipo encausa el miedo al goce del sujeto racializado. Sobreviene el deseo, por el goce del otro, por ejemplo, en los tambores que repican en su conexión íntima con el pasado mítico africano.

Como plantea Lacan (año), no hay odio más que a la intimidad proyectada en el Otro y, por lo tanto, hay odio del goce propio, ya que el Otro está en posición de extimidad conmigo mismo. No obstante, parece que el hombre moderno desea aniquilar parte de su intimidad matando un cuerpo-cosa-negra que goza. Esto es una mentira, una farsa. No solo sucede esto, que ya es un acto fallido de civilidad. Además, lo que desea el hombre moderno es petrificar la escena-acto de muerte en la que el cuerpo-cosa-negra se coloca en posición de señuelo. No solo se desea matar el cuerpo que goza, al tiempo se desea ese goce. Se desea de igual forma la escena-acto que lo recrea.

Pero ¿qué guarda la escena-acto? ¿Por qué recurrimos de forma airada y frenética a un nuevo ritual de muerte, al linchamiento imaginario y simbólico del cuerpo-cosa-negra que goza? ¿Dónde está ese Dios al que clamamos en medio de esta nueva tragedia? ¿Qué nuevo Dios prodiga vida en esta escena-acto petrificada sádicamente en la mirada del público? Estas preguntas convergen en una sola respuesta. Es la fantasía agonística del poder político y el enmascaramiento de la locura del racismo (Bhabha, 2002), lo que provee la demanda de la escena-acto en la que se teatraliza la tragedia del sujeto contemporáneo. Escena mórbida y putrefacta que enmascara el síntoma. La que al mismo

tiempo se muestra bajo una forma paradójica al ser representada como proyección ambivalente en el mundo real. Es, de tal modo, un producto del espacio abismal por excelencia, al ser resultado de un límite de lo que se dice, al igual que un límite de lo que se ve, produciendo en esta proyección del mundo simbólico al real un objeto (cuerpo-cosa-negra) y, así, un límite de lo que se hace.¹² La escena-acto está configurada como producto del espacio abismal en el que definitivamente asoma el espectro del cuerpo-cosa-negra.

Lo cierto es que asistimos a esta fantasía de manera recurrente haciendo el papel de verdugos o de víctimas, pero mucho más siendo espectadores. El racismo contemporáneo necesita un acto en una escena para espetarse sádicamente. Requiere un acontecimiento comunicacional *sui generis*, único en la historia del racismo moderno. Demanda un evento comunicacional masivo; teatralización de la fantasía, que permita al público escuchar y ver su falta íntima y primordial en acción, en realización recurrente. Pero, sobre todas las cosas, el racismo contemporáneo requiere dejar el territorio cicatrizado de deseo, de una estela de memoria que genere sosiego e imperturbabilidad. Sin embargo, tal como lo hemos descrito, esta demanda es incompleta en el mundo simbólico y requiere su causación permanente. Una y otra vez, de forma frenética y sin control. Denota una producción metonímica o metafórica sin garantías de realización estable. Al parecer, el espacio abismal ajusta la topología del sujeto éxtimo a un profundo agujero que no se puede cubrir.

El hombre racista y el hombre discriminado parecen estar encadenados a los fantasmas de su humanidad que se encuentran en ese espacio abismal. Tal vez, esta sea una de las funciones de los nuevos medios de

12. Lo que plantea Homi Bhabha en la situación de ver/ser visto sugiere que para concebir el sujeto colonial como efecto de poder que es productivo (disciplinado y placentero) es preciso ver la vigilancia del poder colonial funcionando con relación al régimen de la pulsión escópica. La pulsión que representa el placer de ver, que tiene la mirada como objeto de deseo, está relacionada tanto con el mito de los orígenes, con la escena originaria, como con la problemática del fetichismo y ubica el objeto vigilado dentro de la relación imaginaria.

comunicación. Nos permiten ver en tiempo real nuestro inconsciente regurgitar a través de la televisión o nuestros celulares inteligentes.

Esta “mass mediatización”¹³ de lo sádico es un fenómeno estrictamente contemporáneo que diferencia los modos y medios de goce tradicionales de los actuales. En las tecnologías y en los lugares de producción del saber hay un efecto aditivo expresado en la saturación de significantes asociados a las imágenes del racismo. El efecto aditivo, hoy, es democrático y es accesible a un público masivo que comunica en red sus deseos y formas de goce con la escena-acto de la discriminación racial. Es de esta forma como acontece la fantasía sádica en un mundo real —psíquico— virtualizado. En la que el encuentro con la presencia africana es su principal escena.

La relación escoptofílica del sujeto moderno está proyectada en la escena-acto sádica que reproduce en el evento comunicacional. En ella:

al conjurar exhibición y voyeurismo, es siempre ambigua; el sujeto se ve ser visto, se ve al sujeto como visto, pero, por supuesto, no se lo ve pura y simplemente sino en el goce, en esa especie de irradiación y fosforescencia desnuda del hecho de que el sujeto se encuentra en una posición surgida de no sé qué hiancia primitiva, en cierto modo extraída de su relación de implicación con el objeto, y a partir de ahí se capta fundamentalmente a sí mismo como paciente de dicha relación (Lacan, 1999, p. 321).

Tal situación exhorta a pensar con Lacan que el deseo, al ser vagabundo, huidizo e insaciable, se identifica y adhiere a un objeto señuelo donde pueda. El mejor de todos es, repito, el cuerpo-cosa-negra que goza ubicado en una escena-acto acontecimiento del deseo en un espacio abismal. El deseo se adhiere a ese cuerpo-cosa-negra que goza y, por lo tanto, lo hace de igual forma a su espíritu, en tal caso, a las identidades que habitan el espacio abismal. Para decirlo de forma escatológica, estas

13. Según Orlando Aprile, la existencia de una sociedad massmediatizada en la que el hombre se transforma en un puro espectador. Sin embargo, es un espectador de su falta, de su falta de identificación con el mundo imaginario, la misma que no puede simbolizar en absoluto.

identidades sujetas al cuerpo-cosa-negra son los espectros que habitan el espacio abismal. Es así, insisto, en la medida que esta escena-acto que enfoca el deseo en acción sobre el cuerpo-cosa-negra, produce el síntoma —extimidad— de nuestra sociedad moderna.

Un ejemplo de esta escena-acto lo podemos ver claramente en las imágenes del policía blanco que coloca su rodilla en la nuca de George Floyd hasta su muerte. Imágenes que recorren el mundo para encontrar una identidad sádica mediatizada. Este es un fenómeno que sucede de igual forma en las favelas de Río en Brasil, al igual que en los barrios periféricos de ciudades con una población significativa de gente negra como la ciudad de Cali.

Hasta el momento hemos encontrado y ubicado la falta psíquica en el corazón de los hombres. Pero ¿cuál es el proceso comunicacional que la genera y la sustenta? Pensar discursivamente este punto es muy importante para entender los entornos comunicativos en los que se asoma el síntoma.

Las memorias semánticas en territorios proxémicos

Acudo al concepto de proxemia¹⁴ con el objetivo de significar elementos novedosos en las relaciones cara a cara mediadas por la presencia africana. Por lo general, producidas en una escena-acto para ser abi-

14. La noción de proxemia viene del concepto proxémica. Este concepto ha sido estudiado y elaborado desde diferentes enfoques. Desde las ciencias administrativas para dar cuenta de los comportamientos significativos en espacios de interacción marcados por la evaluación de competencias sociales y de trabajo grupal. Es abordado especialmente por los científicos sociales antropólogos, sociólogos y psicólogos para su desarrollo conceptual estudiando el conjunto de motivaciones individuales que conforman arquetipos relacionales en espacios de interacción cara a cara. Resaltando la importancia de la comunicación no verbal, el tiempo y el espacio que las evoca. En tal sentido, la distancia en que nos colocamos con relación a nuestro interlocutor, el tiempo que tardamos en recibirlo o en responderle, constituyen signos. Ese lenguaje es el que estudia la proxémica. ver (Gómez, 2012)

garradas al espacio abismal colonial. En primer lugar, hay que decir que las relaciones proxémicas en presencia de un cuerpo racializado saturan el escenario de actuación del estereotipo, permitiendo el desarrollo de la fantasía racial contemporánea. Generan un evento comunicativo¹⁵ por excelencia. Esencialmente, lo hacen a través de un lenguaje común, a través del cual se elabora un acervo de apropiación simbólica del mundo imaginario.

También puede entenderse la proxemia como un contenedor memorial de signos formados por señales, guiños y maneras de ocupar el espacio. Su finalidad es establecer a partir de ellos territorios, y construir con estas formas de narrar e identificar las grafías institucionales o simbólicas. Y lo más importa es que dicho contenedor memorial, de igual forma, permite al hombre orientarse sensorial y psíquicamente.

Asimismo, orientarse proxémicamente es sancionar gustos y deseos regidos por leyes y saberes. Componen estas las fronteras del territorio cognitivo, y atravesarlas determina ciertos consentimientos simbólicos que no están en discusión en su reformulación, y mucho menos en su significación. Al mismo tiempo que es marcado el espacio-territorio proxémico es representado evocando estereotipos.

Este esclarecimiento conceptual sobre la proxemia es de importancia sustancial en la reflexión llevada a cabo. El objetivo es indicar que las relaciones cara a cara, que son relaciones de sociabilidad (Simmel, 2014) en territorios íntimos, personales o públicos, expresan un metalenguaje incorporado y suturado en el cuerpo de las personas a través de códigos y símbolos. Produce la kinesis necesaria en la escena-acto de las relaciones sociales, y elabora el cifrado de disposiciones conscientes e inconscientes del estatuto psíquico de los sujetos atravesados por

15. Pienso el evento comunicativo en este contexto como un entorno de actos de habla mediados por un lenguaje preciso, claro y funcional, a partir del cual se genera un mensaje que es interpelado por un emisor y un receptor. Este entorno es generador de interacciones sociales y los actos de habla administran la relación social en dicha interacción al igual que los actores vinculantes. Es por ello, que aquí considero estos eventos comunicativos como entornos en los que se administra poder. Ver Van Dijk (1985).

la fantasía del estereotipo. Con lo que, el espacio abismal es un territorio tallado de memoria simbólica en evocación. Y, por lo tanto, lo es también su escena-acto.

Como consecuencia, las relaciones sociales establecen un mapa cognitivo que demarca el territorio y su narrativa territorializada (Larrahondo, 2006; 2009). Lo hacen a razón de implantar una cartografía imbricada en prácticas sociales de carácter íntimo, personal o público.¹⁶ Tres ámbitos en los que se desarrolla consciente e inconscientemente la apropiación y huella del territorio. A grandes rasgos, el resultado no es más que un mapa psicogenético (Elías, 2009) de habitar y pensar la interacción social (Dijk, 1985) agenciando el territorio y sus narrativas culturales.

En este punto de la argumentación creo que es pertinente revisar el discurso lacaniano del amo para significar aspectos sustanciales de la topología de este sujeto fracturado y racializado en las relaciones proxémicas. De igual forma, para fijar su lugar en este evento comunicativo. Y, por último, para expresar el exceso de producción de significante en la fantasía comunicacional. Exceso que es entendido aquí como plus-de-significante.

Si revisamos el discurso lacaniano del amo podemos establecer los aspectos singulares de la topología psíquica del sujeto determinado como cuerpo-cosa-negra. En esta, el cuerpo-cosa-negra representa la verdad y es el sujeto fragmentado; la escena-acto de odio y amor en espacios proxémicos que

16. Entre otras cosas, las tres dimensiones aludidas: íntimo, social y público, son demarcaciones y distancias basadas en el sentido común de ocupar el espacio en relación con otros. Este sentido común, es bien sabido, es de tipo cultural y se diferencia en la medida en que una cultura relaciona espacios concretos con una psicogénesis del ocupar y habitar el territorio, que va desde lo íntimo a lo público. Así enfatiza que el territorio distancia de lo íntimo corresponde con las relaciones basadas en el amor, protección y consuelo; el territorio distancia de lo personal hace referencia a las relaciones a aproximaciones cálidas y familiares; por último, el territorio espacio de lo público responde a relaciones institucionales y formales mediadas por la confianza en las representaciones sociales establecidas psicogenéticamente en el tiempo, pero instauradas en la razón institucional. La burocracia de las instituciones públicas está contaminada por dicho principio sociocultural proyectado por las relaciones personales comúnmente legitimadas en el tiempo. Ver Gómez (2012). Para ver la forma en que las instituciones sociales se expresan como estructuras de símbolos que emanan de la textualidad de la vida cotidiana consultar a Alexander (2000).

recae sobre este ocupa el lugar de la producción; en tanto que el saber y sus discursos civilizatorios trabajan para cumplir con la demanda del deseo del Otro.¹⁷ Este trabajo de los dispositivos de saber tiene la peculiaridad de universalizar el goce. Pero contradictoriamente también se encarga de limitarlo y crear una insatisfacción permanente. Un *displacer* que se manifiesta de forma aberrante en las contradicciones de la modernidad.

Lo infausto del *displacer* se genera en la media en que el Otro recupera el proceso productivo mismo a través de su fantasía ambivalente y siniestra como, por ejemplo, en este caso, sobre la presencia africana. Un *plus-de-gozar* que compensa la profunda insatisfacción de lo reprimido en el hombre moderno.

El proceso descrito indica un factor fundamental que garantiza su reproducción exacerbada. No solo tenemos *plus-de-gozar* en la fantasía colonial. De igual forma, hay *plus* de *significante*. Vale decir que los modos de gozar implicados en la fantasía metonímica son modos que soportan su respectivo síntoma. De tal suerte que se hacen repetitivos por medio de una pulsión constante encausada por el exceso de *significación* sobre el cuerpo-cosa-negra.

Ciertamente, como lo plantea Miller (2010), se colige que la ciencia no debe quedar exenta de la forma en la que se reproduce el racismo y su síntoma, al igual que sus modos de goce. El estatuto científico se presume

17. A partir del discurso del amo, Lacan establece los cuatro discursos en el psicoanálisis: discurso del amo, discurso de la histeria, discurso de la universidad y discurso del analista. En la topología del discurso del amo el lugar del amo lo ocupa el *significante* madre, S1, quien representa al agente o semblante ordenador de la ley y la vida en los esclavos (sujeto racializado). De igual forma, regula los placeres estableciendo su normatividad. La relación de la ley (S1) con el lugar del saber (S2) inicia una cadena de *significantes* articulados al esclavo que le permiten laborar materialidad, conocimiento y símbolos (y, sobre todo, “mami, *qué será lo que quiere el negro*”), para el goce del amo. El objeto (a) ocupa el lugar resultado de la producción. La cadena *significante* que va del amo al saber, es el punto de emergencia del sujeto fragmentado en el discurso, que es sin articulación, una verdad sin articulación, pero sobre la que se elabora la fantasía metonímica. Lo que le importa en este circuito es el deseo de goce del amo a través de lo que produce el esclavo, por ejemplo, su propia construcción como cosa, en tanto objeto, entre muchos otros que se producen, y que tiene valor de goce.

impersonal en su método. Sin embargo, ostenta un trasfondo ideológico encausado por los dispositivos de saber/poder dirigido a todos los lugares y todas las circunstancias en las que se desarrolla la vida cotidiana, las escenas-actos de las relaciones proxémicas. Es muy claro que los científicos asociados a las ciencias naturales o sociales, en efecto, son de carne y hueso, con sus envoltorios ideológicos que producen discurso-saber. Su deber es producir significantes científicos o, en otras palabras, producir plus-de-significante que garantice un plus-de-goce.

Así las cosas, es evidente en la escena-acto del racismo contemporánea un lenguaje común compartido por los espectadores. Son códigos formados para dar cuenta del sujeto racializado: son bárbaros, usurpadores y peligrosos. No son como nosotros. Sabemos que este lenguaje común, de orden simbólico, es organizado discursivamente y abre la puerta a un mundo mítico, soporte de las relaciones cara a cara basadas en estereotipos. Lo novedoso es que este lenguaje común está compuesto sustancialmente por una relación metonímica singular, asentada en la memoria semántica de las relaciones raciales coloniales.

Cronotopías semánticas en los espacios memoriales de las relaciones proxémicas

Planteo dos conceptos fundamentales que en su relación construyen nuevos significados sobre lo que se puede definir memorias del racismo. Sin ellas, el racismo contemporáneo es opaco y nebuloso. Estos son los conceptos de memoria semántica y momería episódica (Vivas, 2010). Estas memorias son el cofrecito donde se guardan los significantes que permiten un suplemento de goce y deseo en las relaciones racistas. Por lo tanto, el propósito analítico es señalar la importancia que dichos conceptos tienen como contenedor de significantes coloniales. Constituyen el soporte del estatuto metonímico de las relaciones proxémicas basadas en el estereotipo. Suministran, por tanto, un lenguaje de uso específico en dichas relaciones sociales.

La memoria semántica hace referencia a una apropiación simbólica del pasado mientras que la memoria episódica se dirige a la forma como ordenamos ese pasado para pensar los espacios en las experiencias establecidas en estos mismo. Sin embargo, las dos formas de memoria son interdependientes, van interactuando estrechamente, cada una influenciando a la otra en muchas situaciones (Vivas, 2010), formando lo que Bajtín (1989) denomina cronotopías literarias. Un lenguaje devenido en acontecimiento semántico, conflictivo y siempre cambiante que conforma la textualidad comunicativa del sujeto contemporáneo, y sin el cual es imposible entenderlo en sus entramados históricos.

El argumento planteado indica un proceso que bien puede sintetizarse en tres aspectos fundamentales. Primero, que los significantes asociados a la construcción metonímica que orquestan la dirección de las relaciones cara a cara se orientan por proximidad semántica. Segundo, que los episodios cara a cara en espacios proxémicos son actuaciones que dependen de la memoria semántica construida en las relaciones con el otro colonial. Y, tercero, que las formaciones de estereotipos son el producto de saturar de significado la memoria semántica. Los significantes que generan sus respectivas significación y apropiación son establecidos por contigüidad semántica. Y son denodadamente coherentes, en tal caso, con su establecimiento metonímico.

Hemos sustentado la forma en que los anclajes de la memoria episódica anudan un cronotopo semántico. Esto con el propósito de mostrar, por ejemplo, que un evento de discriminación racial se funda coherentemente en esta triada comunicacional. Y que al hacerlo es ante todo un evento comunicacional basado en una memoria semántica que soporta la teatralización de un episodio semántico recurrente y estable.

Por otro lado, para mostrar la forma como se produce el efecto de acumulación histórica de memorias. Esta triada establece lo que Benaji y Greenwald (2016) denominan “Blindspot”, un punto ciego. En el que se desarrolla cierta inercia cognitiva referente a lo que pensamos sobre ciertas situaciones, objetos o personas. Para el caso del asunto colonial que aquí tratamos, es decir, la relación con el cuerpo-cosa-negra en es-

pacios próximos, la memoria episódica representa un anclaje y punto de condensación discursiva indiscutible soldado a la *hybris* del punto cero del estatuto subjetivo o por contigüidad semántica, al espacio abismal.

Lo que propone este argumento es entender un punto ciego saturado de significación y, por lo tanto, de discurso. Una especie de condensación semántica que sirve de anclaje impregnado de memoria episódica y se articula a un régimen histórico de color que proyecta, en este caso, relaciones raciales basadas en semas de estereotipo que naturalizan la condición del sujeto. Esto es lo que se puede entender como escenarios socialmente organizados de comunicación.

Merleau-Ponty es importante para el soporte fenomenológico del análisis propuesto. Suscribe a través de la fenomenología de la precepción el proceso en el que el conocimiento es un registro memorial serializado. Según Merleau-Ponty (1993) “la significación de lo percibido no es más que una constelación de imágenes que empiezan a reaparecer sin razón alguna (...) la sensación no admite más filosofía que el nominalismo, eso es, la reducción del sentido al contrasentido del parecido confuso o al sinsentido de la sensación por contigüidad” (p. 37).

En términos generales, los efectos memoriales constituidos en la memoria semántica son presentados aquí como principios constitutivos de la percepción. No obstante, en esta relación, primero se encuentra el conjunto de percepciones, y luego aparecen las imágenes que evocan pares ordenados de semas y estereotipos. Forman un algoritmo que arroja datos y que no tiene discusión alguna en el espacio comunicacional.

Hay una anotación que hacer al respecto. Dado que el discurso sobre el estereotipo se inscribe en un ejercicio representacional encausado por este algoritmo elaborado con desechos del lenguaje colonial, lo que sobresale en la presentación del racismo en público es una falsa sensación metonímica. Ilusión proyectada en diferentes episodios en los que se desarrolla y recrea la trama del estereotipo. El racismo está sustentado en un evento comunicacional ilusorio que genera una sensación cognitiva

que lo reproduce, lo aprueba y lo concita. Pero, sobre todo, lo muestra discursivamente ordenado. Se puede colegir una narrativa, un lenguaje y, por lo tanto, unas prácticas.

Como ya anunciamos, el racismo contemporáneo no logra ordenar la cadena de significantes desde un régimen discursivo hegemónico que lo encause en una política de poder/saber. Este ejercicio se puede hacer denotando la peculiaridad de los racismos anteriores a esta contemporaneidad virtualizada. Por ejemplo, los racismos encausados y ordenados por el fascismo, nacismo o falangismo de gran parte del siglo XX. En especial, para el caso del cuerpo-cosa-negra, el racismo de la política segregacionista basadas en las leyes de Jim Crow¹⁸ en los Estados Unidos. En todos estos casos se puede percibir un racismo sistemático y coherente con un discurso fundante; de igual forma, coherente con un síntoma de su época que aleja al sujeto de la psicosis y lo mantiene en contacto con el mundo imaginario. Aquí prima un principio de realidad protectora del sujeto que vehiculiza un goce con sentido. Lo cual no quiere decir que el racismo requiera ser exhortado, lo que planteo es que su práctica guarda coherencia discursiva.

A diferencia de este racismo suscitado durante gran parte del siglo XX, el racismo contemporáneo es disperso. Bien podemos decir que lo que prima es un desvarío psicótico, sin principio de realidad, por lo que el racismo se presenta sin sentido y frenético. Esto es algo que ya anotamos. Lo que falta por anotar es su significación. El racismo que presenciamos en la actualidad es profundamente revelador, ya que está encausado por una máquina de deseo supernumeraria correspondiente con los niveles de producción de significantes de la modernidad tardía. Estamos en presencia de una sociedad que liquida los grandes relatos y, sin embargo, estamos de igual forma en

18. Jim Crow es un conjunto de leyes reglamentadas en Estados Unidos entre los años de 1876 y 1965, principalmente con el objetivo de segregar a la población negra en espacios de habitad y limitar de igual forma su participación en cualquier ámbito societal. Este conjunto de leyes se convirtió en normas de convivencias aceptadas por la mayoría blanca promoviendo desventajas estructurales en la población negra. Su lema era “libres pero no iguales”, y la línea de color es su metáfora.

presencia de una sociedad de los excesos de trabajo, de amor, odios y fantasía. El racismo hace parte fundamental de ese palimpsesto de los excesos de significantes.

Para ser más preciso, estamos en presencia de lo que Byung-Chul Han (2012) ha denominado la violencia de la positividad. Según lo plantea, tal violencia:

Se despliega precisamente en una sociedad permisiva y pacífica. Debido a ello, es menos visible que la violencia viral. Habita el espacio libre de negatividad de lo idéntico, ahí donde no existe ninguna polarización entre amigo y enemigo, entre el adentro y el afuera, o entre lo propio y lo extraño... La violencia de la positividad no es privativa, sino saturativa; no es exclusiva, sino exhaustiva. Por ello, es inaccesible a una percepción inmediata (pp. 14-15).

El racismo contemporáneo parece ser líquido y excesivo. Pero hay que decir que a pesar de su itinerancia el racismo contemporáneo posee eficacia simbólica. La eficacia simbólica está en su farsa semántica, pero profundamente convincente que moldea acciones. En tal sentido, por más que el trasfondo comunicacional del racismo sea una máscara, lo cierto es que genera encuentros psíquicos perturbadores. Con lo cual, la aparición de imágenes aleatorias plegadas al objeto-cosa de deseo representan un espacio de cesura permanente. Ya que dichas imágenes se inscriben en un relato que nos fuerza a examinar los efectos del discurso en la perlaboración signada al estatuto psíquico del sujeto racializado y el de su opresor. Como quiera que sea, las acciones racistas denotan lo reprimido rememorado en cada encuentro furtivo aparentemente espontáneo, permitiéndonos descentrar su condición psíquica y, sobre todo, las formas en que se organizan las memorias episódicas implicadas en tal acontecimiento.

Se establece con estos pivotes memoriales un evento comunicacional sin igual y contemporáneo. Nuestro evento comunicacional marca el racismo contemporáneo. Racismo que se caracteriza por un avivamiento del evento colonial que se teatraliza en las relaciones proxémicas. En

este, el estereotipo es puesto en la escena-acto. Al hacerlo, reifica dicho evento por medio de la adición de significantes, sacados uno tras otro del cofrecito de la memoria episódica. No obstante, siempre de manera frenética. En otros términos, lo hacen a razón de excitar el estado psicótico del comportamiento racista.

Por ejemplo, se expresa en la mirada del policía-ley en el momento que sobresatura de significado la escena-acto con su rodilla en el cuello del cuerpo-cosa-negra. El policía que representa el orden es quien reclama y exige del Otro expectante que se ordene y dicte el discurso sádico. Se ordene y dicte el orden del discurso racista. Es precisamente la renegación de su demanda lo que convierte la escena-acto en un drama recurrente y fetichizado. Reclamada psíquicamente para ser espectada en público.

Si vinculamos justo en este momento un excursus teórico y político, tendríamos que decir que este nuevo racismo también nos permite proporcionar posibles luces al discurso que funge con pretensiones de criticidad teórica y política en relación con el estudio del estereotipo colonial. Un señalamiento clave es la necesidad de reconocer los envoltorios psíquicos de la escena racista, y no solo del acto recurrente sobre el cuerpo negro. No hacerlo es un error craso en la medida que toda reivindicación realizada para devolver el estatuto ontológico del sujeto fracturado se transforma en un discurso académico que fetichiza el cuerpo-cosa-negra en la producción de su saber. Pues, como se ha denotado, el sujeto se determina completo y, como tal, sujeto del discurso tan solo en sus envoltorios psíquicos que componen la escena y los actos de discriminación. Es por tal motivo la insistencia en plantear el plexo escena-acto del racismo contemporáneo y la generosidad semántica que alumbra no solo un cuerpo negro, sino enfáticamente un cuerpo-cosa-negra producido metonímicamente.

Mirando retrospectivamente los argumentos aquí planteados, hemos logrado caracterizar el racismo contemporáneo. Lo hemos catalogado como un racismo atado a un evento comunicacional, con nuevos modos y medios de gozar propios de sus envoltorios psíquicos. Sin embargo, in-

terpelando de nuevo el discurso teórico con el objetivo de establecer una agenda fenomenológica de cara a la acción política de un sujeto atado a los modos de gozar contemporáneos, formulamos algunas preguntas: ¿qué hacer con el evento comunicacional contemporáneo que sostiene la paranoia del racismo? ¿Qué hacer con la cosa negra-objeto de deseo? Y, fundamentalmente, ¿qué hacemos con este racismo?

Un porvenir topológico o más allá del estatuto de la subjetividad colonial

Las posibles respuestas están en la finitud del discurso analítico (Lacan, 2008b). En la medida que a este le basta con descifrar las raíces del racismo en tanto fetiche de una estructura discursiva con implicaciones psíquicas. El discurso analítico devela el secreto inconsciente en la identificación de una sociedad con el cuerpo-cosa-negra. Creo que es una salida analíticamente viable, pero políticamente limitada, ya que la finitud del problema del sujeto racializado se establece en el reconocimiento del síntoma. No da cuenta de agencias para cualquier intento de anclaje político en el porvenir de una ilusión. Abandonarnos al discurso analítico paraliza el sueño del reverendo Martin Luther King.

Al respecto, planteo una línea disruptiva. Es necesario un giro fenomenológico para conjurar un pasado siniestro y escamotear la banalidad del sadismo contemporáneo asociada al racismo. Este giro fenomenológico implica reelaborar la topología del sujeto racializado por medio de una poética del espacio, una poética de la memoria y una poética de la imagen. Es una poética que construye una nueva topología signada a un espacio abismal otro. En el que en el lugar de fantasías se encuentren ensoñaciones o evocaciones en el lugar de tragedias.

Según Bachelard (2000), hay que partir del psicoanálisis para caer en el topoanálisis y permitirse una fenomenología del ensueño. Por ejemplo, apela al concepto de topoanálisis para dar cuenta del pasado y sus evo-

caciones situándolo en un contenedor fenomenológico. El topoanálisis permite escudriñar los ensueños íntimos y personales del sujeto. Es claro cuando afirma que:

El psicoanálisis ha encontrado el ensueño de la escalera. Pero como necesita un símbolo totalizante para fijar su interpretación, se ha preocupado poco de la complejidad de las mezclas del ensueño y del recuerdo (...) la fenomenología del ensueño puede despejar el complejo de la memoria y de la imaginación. Se hace necesariamente sensible a las diferenciaciones del símbolo. El ensueño poético, creador de símbolos, da a nuestra intimidad una actividad polisimbólica (p. 43).

De ahí que se pueda plantear un estatuto fenomenológico del ensueño contra natura a la memoria episódica serializada en las imágenes, evocaciones y representaciones estereotipadas. Como quiera que sea, el topoanálisis permite reelaborar la relación íntima que guardan esos fragmentos fosilizados (metáforas) del pasado con sus estatutos psicológicos. Por ello, la importancia de la relación polisimbólica con los recuerdos. Se podría pensar que es una purga de los rincones de la intimidad en la que se crea una nueva relación espacial sin desechar el tiempo. Permite una reinención del sujeto en la articulación psíquica con su intimidad. Facilitando en este ejercicio un giro hermenéutico para significar los espacios-rincones-de-intimidad. La intimidad se transforma en un estado de creación subjetiva que le permite al sujeto separar su mismidad de la otredad psíquica. Desde esta perspectiva se permite echar al amo-Otro de la casa onírica, del espacio abismal, junto con sus fantasmas.

Asimismo, sustentar la inmanencia del palimpsesto simbólico de la memoria facilita reconceptualizar la metáfora de la percepción. Por mucho, “percibir no es experimentar una multitud de impresiones que conllevarían unos recuerdos capaces de complementarlas; es ver cómo surge, de una constelación de datos, un sentido inmanente sin el cual no es posible hacer invocación ninguna de recuerdos” (Bachelard, 2000, p. 44). Hay que afirmar, en el rescate de lo inmanente, la importancia que guarda la anti representación de la cosa en sí; el sujeto, en dicha relación con su intimidad, descubre su constitución intrínseca resistente a cualquier

ejercicio de metaforización. Por cuanto en toda metaforización se causa el estatuto psíquico del sujeto que se encuentra imbricado en la trama semántica de la escena-acto del estereotipo.

Por medio de la ensoñación de la intimidad se logra la evocación contingente de los espacios, el territorio y, por supuesto, las relaciones cara a cara. En estas condiciones los eventos que marcan encuentros azarosos entre personas diferentes en su esencia ontológica no se religan a un discurso psíquico tal cual lo manifiesta el psicoanálisis lacaniano. Al producir eventos comunicacionales dotados de significación se consigue tal densidad semiótica (Mangieri, 2017) que es imposible que su simbolización se articule necesariamente al mundo aprehendido en las memorias semánticas. Por lo que el entorno de la falta asociada a un evento fallido en el mundo imaginario no se resuelve en estricto a través de la realización de sus envoltorios simbólicos. Esto nuevos elementos en la topología del sujeto marcan el advenimiento de un nuevo evento comunicación hilvanado con material poético de nuestra intimidad, tal cual es planteado por Bachelard (2000).

Comenzamos a ver los enigmas y peculiaridades de un nuevo pensamiento topológico y, por lo tanto, de una nueva topología del sujeto. En síntesis, implica un desarrollo temporal con aperturas contingentes en cada momento del tiempo histórico. Un tiempo que tiene la virtud de ramificarse hacia el futuro y considerar hacia atrás su linealidad esperada. Ello determina que el tiempo no es lineal hacia adelante o hacia el futuro. Requiere que el tiempo se recomponga hacia atrás, dado ciertos atributos de un sujeto expuesto, abierto y contingente hacia el futuro. Aquí, por lo tanto, observamos una forma muy distinta al tiempo histórico hegemónico de la modernidad eurocentrada, cuya particularidad constitutiva es proyectar hacia adelante un devenir determinado por el pasado, por muy sangriento e inhumado que este sea. De forma, un tanto espuria, se podría pensar con este razonamiento que nuestro futuro se desarrolla hacia atrás, de forma singular, por la misma singularidad del presente que se ramifica en tiempos contingentes.

Lo que está en juego es la posibilidad de un conocimiento narrativo otro. Un acontecimiento que permita liberar al racista y al discriminado

de su tara neurótica; y desde esta resistencia a cualquier ejercicio de metaforización, se descubre el camino a la experiencia contingente de los espacios de actuación del sujeto. Los mismos que aquí adquieren el nombre de espacios proxémicos. Reescribir la narrativa de los espacios es definir un proyecto de temporalidad histórica¹⁹ (De Oto, 2003).

Se asoma el momento de la consciencia no fijada a objetos, sino a esencias ontológicas. Este es el porvenir de la subjetividad contemporánea que, en su interrelación, crea una consciencia intersubjetiva. Esta es una especie de consciencia construida en los flujos contingentes de la experiencia subjetiva atravesadas por nuestros pensamientos para sí. “Prospera como subjetividad solo mientras inventa las operaciones cohesivas que la hacen perseverar en la dispersión oceánica. No admite una ciencia de la experiencia de la conciencia, postula una contingencia de la superficie de la experiencia” (Lewkowicz, 2006, p. 246).

Ahora estamos listos para responder las preguntas sobre el porvenir del cuerpo-cosa-negra y sus encadenamientos semánticos. Una respuesta analítica del sujeto supuesto saber (Lacan, 1986) es impedir su realización, domesticar el racismo. Creo que no basta con ello, es necesario, pero no suficiente. Al respecto considero que a este cuerpo-cosa-negra solo le queda hacerse un cuerpo sin órganos. Tal como lo expone Deleuze, esto se logra deshaciéndose de toda transcendencia ontológica y apuntando a un devenir contingente. En el que primen las metáforas asociadas a los “flujos, fluctuaciones, oscilaciones, recorridos y desviaciones: toda una metafísica de la potencia que intenta expresar el devenir” (Ruiz, 2011: 135).

Lo anterior se alcanza garantizando que nada se planifique, y nada se articule a imágenes y recuerdos inscritos en la memoria bajo procesos externos a la consciencia del sujeto ontológico. El problema del sujeto

19. Al respecto, Alejandro De Oto plantea, desde la perspectiva de Homi Bhabha, la emergencia de lo cotidiano como temporalidad histórica. Significa en este contexto el ejercicio de lo político en el día a día. Evocar la emergencia de lo cotidiano conlleva reescribir el relato del sujeto racializado y el desarrollo de una consciencia histórico-racial. Dicha consciencia, según De Oto, enfrenta y desarticula la relación dialéctica colonial, y devuelve la capacidad al sujeto racializado de enfrentar la censura histórica que produce su negación.

racializado y el problema del hombre blanco que discrimina quedarían suspendidos y paralizados al no existir lugar de dominio del que parta su imagen psíquica: paranoia, esquizofrenia, neurosis histérica, o neurosis obsesiva.

En los espacios-territorios que acontece el evento comunicacional lo que importa no es su gramática, sino su diagramática, sus ramificaciones, al hacerlos conjugar y conectar con nuevas formas de ser singulares, pero no planificadas en el discurso y sus gráficas. El sujeto racializado del discurso ya no existe, pues lo que emerge es un cuerpo, un individuo, que “se enfrenta a la necesidad de sustraerse, reducir su forma, a toda posible organización de significaciones en vistas de la determinación de un sentido que pareciese preexistir” (Ruiz, 2011, p. 138).

Se requiere un evento comunicacional subversivo y contingente que fundamente un consenso sin obstáculos derivados de condicionantes semánticos apriorísticos. Principalmente dirigido a garantizar cierta validez cognoscitiva de cara a la formulación de proporciones normativas con las cuales pensar racionalmente el espacio de comunicación. Lo anterior significa el establecimiento de ciertos arreglos de interacción social para sancionar los mensajes compelidos en la comunicación, siempre buscando el mejor argumento para la buena sociabilidad. Este principio de acuerdos dialógicos para el buen entendimiento es clasificado por Habermas con el nombre de “racionalidad comunicativa” (Pignuoli, 2020).

El principio de racionalidad comunicativa permite establecer una política de vida que conecte más con el mundo natural sobre la materia pura y bruta que con el mundo discursivo y sus clivajes. Colocando en tensión las formas de comprensión y organización, reconstruyéndolas para dejarlas abiertas y expuestas al devenir contingente de la vida. Pero organizadas desde una estructura heterárquica capaz de horizontalizar las muchas historias articuladas a este evento comunicacional contemporáneo.

Lo contingente es siempre exposición vital renovada. En tal sentido quedaría por indagar un par de interrogantes que no se desarrollarán en esta disertación, pero que es necesario enunciarlas junto con algunos

posibles derroteros analíticos. Por un lado, ¿cómo conectar un evento comunicativo basado en un principio de racionalidad comunicativa con las nuevas relaciones de dominio inter y trans subjetivas? Y, por lo tanto, ¿qué tipo de régimen de individuación (en el sujeto) se desprende de este evento comunicativo?

Sobre esto, propongo una posible y futura disertación. Y digo futura puesto que aquí solo se enunciará. Está dirigida a pensar en la articulación y comunicación sinérgica dos textualidades más allá de los pliegues psíquicos del sujeto. Me refiero a la comunicación entre un ser social expuesto y abierto a un proceso de individuación contingente plegado a un nuevo régimen trans individual de individuación que lo reglamente (Heredia, 2015). Estamos hablando aquí de una nueva subjetividad con pliegues de individuaciones múltiples, no excluyentes entre sí, que reemplacen los pliegues psíquicos constituidos en la omni abarcabilidad del relato históricamente marcado, por ejemplo, en un régimen de color. Estoy pensado en una textualidad subjetiva de la forma que dichos pliegues sean sin garantías de nucleamientos corporales. Un sujeto con pliegues contingentes es, por ejemplo, determinado por un haz de atributos anidados por vecindades como: mujer, y negra y lesbiana; y no tematizados corporalmente. Subrayo la conjunción “y” para denotar la forma como se deslizan comunicacionalmente las elaboraciones identitarias en el sujeto, y sobre las cuales se construye un proceso de individuación sustentado en cierta racionalidad comunicativa. Solo hay una intensión en este proceso de generación comunicacional: liberar las identidades del sujeto de los efectos del poder sobre el cuerpo. A su vez, de los dispositivos de saber-poder que lo atraviesan o autoderminan.

Es necesario profundizar mucho más en este plexo textual otro, apostándole radicalmente a una hermenéutica comprensiva (Gadamer, 1999) del sujeto en sus entramados discursivos históricos. Justo para comprender la forma en que los problemas contemporáneos como el prejuicio, el estereotipo y el racismo devienen históricamente. Pero que, en definitiva, requieren soluciones sentidas en las demandas de sociabilidad cotidiana. Nos urge pensar nuestro futuro con garantías. Lo que de todas formas requiere revisar sin garantías el pasado en sus equívocos y en sus aciertos.

Conclusiones

Un punto importante en esta disertación es pensar el racismo como proceso histórico, en tanto sufre transformaciones al encarnarse en la narrativa social de una época y sociedad particular. Señalando que el inicio de este proceso devine de la estructura colonial descrita, en el caso de la colonización de América latina, con el nombre de colonialidad del poder. La misma que es asociada a las formas de clasificación social y jerarquías basadas en la condición racial y/o de origen, estableciendo roles, oficios y privilegios. Por otro lado, se resalta que para dicha clasificación se hizo necesario un régimen de poder/saber de disciplinamiento basado en las categorías de raza, género y origen, siendo la primera de ellas un potente artificio de mistificación en el sistema de clasificación impuesto. Razón por la cual, hemos denominado aquí a dicho régimen como un régimen histórico de color articulado a un topos racial. En tal sentido, el resultado es el inicio de un proceso histórico o meta narrativo con eficacia práctica y simbólica. Ordenó el mundo de la vida, lo imaginario y lo simbólico, al ser significado y legitimado en la consciencia social ilustrada desarrollada entre los siglos XVI y XIX. El régimen histórico de color es un hecho total apodíctico, es decir, sin cuestionamiento narrativo.

Este argumento es potente para determinar que la estructura de subjetividad articulada al sujeto moderno, tal cual la entiende el psicoanálisis, es de tal orden, colonial. Una estructura ontológica y topológica que permite discurrir el sujeto en el discurso colonial, ya en sujeto de carencia, ya en sujeto de deseo. Un resultado de esta estructura topológica del sujeto moderno es pensar la conexión de este con las estructuras míticas que lo ubican en el discurso colonial. Al mismo tiempo que la progresión histórica permite explicar la forma en que su estructura subjetiva se transforma con el devenir de lo societal, respondiendo a las nuevas demandas que el imaginario social requiere que le sean formuladas. Lo anterior implica no solo una alienación en el discurso del mundo imaginario imperante, sino, por consiguiente, necesidades de identificación con ese mundo que logran ser trabajadas al asomo de la fractura del sujeto, y que se proveen tan solo en el proceso de simbolización del mundo imaginario. No obstante, una probidad carente de

potencia simbólica que se intenta resolver sin cesar y sin descanso en el espacio abismal. En ese espacio estriado que pertenece a lo real mítico se cose la psiquis del sujeto con material de deseos de gozar sádico a través del padecimiento del otro o, quizá, de la muerte del otro. Esta realización del mundo simbólico es atroz, sin sentido y sin articulación.

En el mundo atroz existen los nuevos racismos contemporáneos. Un acelerador psíquico en dicha condición del racismo contemporáneo se encuentra en los procesos de desafiliación de las narrativas en las esferas de la vida de víctimas y victimarios. La violencia racial contemporánea es una respuesta a la ineficacia de los repertorios materiales y simbólicos para reconfigurar nuevas subjetividades (Arteaga y Valdés, 2010).

Para entender el nuevo racismo debemos ubicarlos como resultado de una escena-acto cotidiana en las que actúan las relaciones cara a cara. El resultado es un discurso no anclado como ley, producto de la dispersión del significante ensamble, fundante de las demandas y necesidades contemporáneas. El racismo contemporáneo se puede entender como sin límites y desenfrenado, pretende ser sancionado por la mirada de un público masivo y expectante, que goza en la medida que incrementa su deseo gracias a la apetencia mass mediatizada del espectáculo racista.

Por último, se ha planteado que reconstruir el estatuto ontológico del sujeto racializado desde un mundo simbólico, aún saturado de un lenguaje colonial, permite entraparlo y regresarlo a su condición de objeto. En este caso, objeto del discurso aun colonial que pretende en su apuesta crítica y disruptiva regresarle la impronta ontológica.

En tal medida, se propone establecer una nueva topología (edificada en un ejercicio topo analítico) al promulgar en el sujeto un cuerpo sin órganos, expuesto a una nueva discursividad sin límites ni formas, y, por mucho, contingente, en la que se deslicen múltiples formas de ser. Un cuerpo sin órganos no es un cuerpo negro, es un cuerpo expuesto, no es un cuerpo cerrado y suturado de discurso. Cuerpo que posee una máquina de deseo inmanente dislocada de las topologías edípicas que lo suturan con el discurso colonial y su producción lingüística.

Referencias

- Alexander, J. (2000). *Sociología Cultural: Formas de clasificación en las sociedades complejas*. Anthropos Editorial.
- Álvarez, J. (1996). *Michel Foucault: Verdad, Poder y subjetividad. La modernidad cuestionada*. Ediciones Pedagógicas.
- Arteaga, N. y Valdés, J. (2010). Contextos socioculturales de los feminicidios en el Estado de México: nuevas subjetividades. *Revista Mexicana de Sociología*, 72(1), 5-35. <http://dx.doi.org/10.22201/iis.01882503p.2010.001>
- Bachelard, G. (2000). *La poética del espacio*. Fondo de Cultura Económica.
- Bajtín, Mijaíl (1989). *Las formas del tiempo y del cronotopo en la novela. Ensayos sobre poética histórica. Teoría y estética de la novela*. Taurus.
- Banaji, R. y Greenwald, A. (2016). *Blindspot: hidden biases of good people*. Bantam Books Trade Paperback (ed).
- Bauman, Z. (2004). *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica.
- Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Manantial.
- Carassale, S. y Martínez, L. (2016). *La experiencia como hecho social. Ensayos de sociología cultural*. FLACSO.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/pensar-puj/201802042534/hybris.pdf>
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007). Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Comp.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 9-23). Siglo del Hombre Editores.
- Chaves, M. (2009). La creación del 'otro' colonial. Apuntes para un estudio de la diferencia en el proceso de la conquista americana y de la esclavización de los africanos. En M. Chaves (Ed.), *Genealogías de la diferencia. Tecnologías de la salvación y representación de los africanos esclaviza-*

dos en Iberoamérica colonial (pp. 178-243). Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Chukwudi, E. (1997). El color de la razón: la idea de “raza” en la antropología de Kant. En W. Mignolo (Comp.), *Capitalismo y geopolítica del cono-cimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (pp. 201-251). Ediciones del signo.

Conde, F. (2017). El cuerpo más allá del organismo: el estatus del cuerpo en el psicoanálisis lacaniano. *Contrastes, Revista Internacional de Filosofía*, XXII(2), 7-22.

De Oto, A. (2003). *Frantz Fanon: política y poética del sujeto poscolonial*. Colegio de México.

De Oto, A. y Pólseman, C. (2016). Malditos cuerpos. Filosofía, escritura y Racialización. *Astrolabio, Nueva Época*, 17, 174-192.

De Sousa, B. (2010). *Para descolonizar occidente: Más allá del pensamiento abismal*. CLACSO.

Dijk, A. (1985). Semantic discourse analysis. *Handbook of Discourse Analysis*, vol. 2, pp. 103-136.

Fanon, F. (1973). *Piel Negra, máscaras blancas*. Editorial Abraxas.

Fasolino, R. (2012). La función de la escritura en Lacan. *Revista escritura e imagen*, 8, 277-299.

Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, 50(3), 3-20. <http://doi: 10.2307/3540551>

Gadamer, H-G. (1999). *Verdad y método*. (Tomo I). Ediciones Sígueme.

Grosfoguel, R. (2012). El concepto de racismo en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? *Tabula Rasa*, 6, 79-102.

Han, B-C. (2012). *La sociedad del cansancio*. Herder.

- Heredia, J. (2015). Lo psicosocial y lo transindividual en Gilbert Simondon. *Revista Mexicana de Sociología*, 77(3), 437-465. <http://dx.doi.org/10.22201/iis.01882503p.2015.3.50579>
- Lacan, J. (1986). *El seminario de Jacques Lacan: libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Paidós.
- Lacan, J. (1999). *El seminario de Jacques Lacan: libro 5: las formaciones del inconsciente*. Paidós.
- Lacan, J. (2006). *El seminario de Jacques Lacan: Libro 10: La Angustia*. Paidós.
- Lacan, J. (2008a). *El seminario de Jacques Lacan: libro 2: el yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica.*: Paidós.
- Lacan, J. (2008b). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 17: El reverso del Psicoanálisis 1969-1970*. Paidós.
- Lacan, J. (2008c). *El seminario de Jacques Lacan: Libro 16: De un Otro al otro*. Paidós.
- Larrahondo, O. (2006). *Espacio social, subjetividades y sentidos de territorialidad en la ciudad de Cali. El distrito barrial de Agua Blanca como estudio de caso* [tesis de maestría, Universidad Andina Simón Bolívar]. Indicar enlace del repositorio.
- Larrahondo, O. (2009). Sentidos de terribilidad en el Distrito Barrial de Agua Blanca de la ciudad de Cali. *Cuadernos de Literatura del caribe e Hispanoamérica*, 9, 59-73.
- Lewkowicz, I. (2006). *Pensar sin Estado. La subjetividad en la era de la fluidez*. Paidós.
- Mangieri, R. (2017). Kinésica y Proxémica en entornos urbanos: ritmos, entrainments y sincronizaciones. *Lis. Letra. Imagen. Sonido. Ciudad Mediatizada*, IX(17), 145-170.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica. Seguido de sobre el gobierno indirecto privado*. Melusina.

- Mercado, A. y Zaragoza, C. (2011): La interacción social en el pensamiento sociológico de Erving Goffman. *Revista Espacios Públicos*, 14(31), 158-175.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Planeta-Agostini.
- Miller, J-A. (2010). *Extimidad*. Paidós.
- Pignuoli, S. (2020). Una Reconstrucción metateórica y arquitectónica del programa sociológico de Jürgen Habermas. *Papers, Revista de Sociología*, 105(1), 83-109. <http://dx.doi.org/10.5565/rev/papers.2566>
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder y clasificación social. En A. Quijano., *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, pp. 285-327. Buenos Aires: CLACSO. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506032333/eje1-7.pdf>
- Ruiz, M. (2011). La fórmula del cuerpo sin órganos. Una aproximación bergsoniana a su enunciado. *Trans/form/Ação: Revista de Filosofia*, 34(1), 131-148. <https://doi.org/10.1590/S0101-31732011000100008>
- Santopolo, J. (2016). Notas para entender el racismo y el fundamentalismo actual. *Revisa Conclusiones analíticas*, 3(3), 29-38.
- Sekimoto, S. y Broum, C. (2020). *Race and the sense. The felt politic of racial embodiment*. Kindle
- Simmel, G. (2014). *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*. Fondo de cultura Económica.
- Vidales, C. (2019). Una propuesta metodológica para el análisis de sistemas conceptuales desde la semiótica peirceana. En J. Horta, G. Paulín de Siede y Flores, G. (Eds.), *Sociosemiótica y cultura: principios de semiótica y modelos de análisis* (pp. 195-230). Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones Sociales.
- Vivas, J. (2010). Modelos de Memoria semántica. En J. Vivas (Ed.), *Evaluación de redes semánticas. Instrumentos y aplicaciones*. Editorial EUDEM; Universidad Nacional de Mar del Plata.

¡Negro(a) hijueputa!¹

Luis Ernesto Valencia Angulo

Universidad del Pacífico

El objetivo principal de esta investigación es ofrecer elementos que permitan comprender el problema del racismo y la falta de reconocimiento genuino que padecen los afrocolombianos en Cali y Buenaventura. Las múltiples aristas de esta investigación llevan necesariamente a enfatizar en un ejercicio comprensivo y crítico de lo cotidiano, así como a analizar su especificidad en un contexto local. De esta manera, se puede situar el caso del insulto *negro hijueputa*, y su prevalencia como evidencia del racismo y la falta de reconocimiento genuino que sufre este grupo humano.

En términos metodológicos, para el desarrollo del objetivo enunciado, se acudirá a las bondades de los métodos cualitativos. Esta decisión se debe a la complejidad del tema referido. En este sentido, optar por una sola metodología es riesgoso, tendiente a la simplicidad y a la unilateralidad; en lugar de acercarnos a la comprensión del problema, de manera inconsciente y hasta irresponsable, nos estaríamos alejando. Por tal razón, se apela a la versatilidad de la observación etnográfica,

1. Una parte de este texto fue concebido en estrecha relación con las conclusiones de la tesis doctoral titulada “Reconocimiento en la Ley 70 de 1993, un triunfo histórico que se diluye”; presentada en la Universidad del Valle en el año 2019. La otra parte es el resultado de las reflexiones sostenidas dentro del grupo de investigación del Programa de Sociología de la Universidad del Pacífico, Diáspora, Diversidad y Territorio. La terminación de este texto fue el 15 de mayo de 2020. Es importante resaltar esta fecha porque el 11 de octubre de 2020, el senador Gustavo Bolívar Moreno publica —en un espacio de las redes sociales llamado Cuarto de Hora y en su programa dominical de YouTube, Los Gustavos— una columna con un título similar, “Negros hijueputas”.

las entrevistas, el análisis fenomenológico, y la revisión y análisis documental. Conjunto de herramientas y perspectivas metodológicas donde *los recuerdos personales*, los testimonios, las noticias, la descripción y el análisis del mundo de la vida cotidiana, permitan configurar un relato riguroso y atractivo para el lector.

Ahora bien, para el desarrollo de lo planteado, este texto se dividirá en ocho apartados. En el primero se presentan aclaraciones conceptuales sobre la dimensión de lo cotidiano. Partiendo de la noción de lo cotidiano en De Certeau (2000), se propone una lectura más compleja de esta dimensión, la cual arroja claves para comprender la recurrencia de un insulto como *negro hijueputa*. Insulto que pone en evidencia que el racismo y la falta de reconocimiento genuino hacia los afrocolombianos que viven en Cali está a flor de piel; gran contradicción si se tiene presente el componente poblacional de la ciudad, es decir, la gran cantidad de afrocolombianos que la habitan.

En el segundo se destaca una facticidad que en la actualidad es negada. En Cali los afrodescendientes han estado presente desde tiempos coloniales. Investigaciones de historiadores como Colmenares (1973), Valencia y Zuluaga (1993) lo confirman y permiten salir al paso a un discurso racista que cada día coge más fuerza: *esta ciudad se dañó desde que llegaron esos negros hijueputas*. Un discurso que evidencia la intención de encontrar un chivo expiatorio para los problemas sociales que aquejan a la ciudad

En el tercero se plasma un sucinto esfuerzo por comprender cómo la idea de raza ha funcionado como criterio para diferenciar e inferiorizar. Se acude, para ello, a la teorización de Fernando Ortiz (1946), así como a tres casos donde la idea de raza ha estado presente: la configuración de los Estados nación de Europa, la del continente americano —siglos XVIII, XIX e inicios del siglo XX— y en una “máxima” de la cotidianidad contemporánea, “hay que mejorar la raza”. En el apartado cuarto el racismo es el tema central, su abordaje se da a partir de la revisión de los debates entre racismo-racialismo y racismo-culturalismo. A esto se suma la idea de vincular el racismo con un proyecto de dominación más que con unos casos episódicos de discriminación racial.

En el quinto se presentan razones que permiten abordar dos aspectos. Primero, el por qué un compromiso político de izquierda (sindicalista) no es garantía de poseer un comportamiento antirracista. Un caso noticioso acontecido en Cali y la reflexión de Aimé Césaire (2006) sobre el partido comunista francés entregan pistas para comprender por qué la sensibilidad que subyace en esta clase de compromisos es de corta cobertura, reduccionista y no asume de manera profunda el problema del racismo. Segundo, a partir de referentes clásicos como Schopenhauer (2018), y de referentes próximos como Gabriela Castellanos (2009), se presentan insumos teóricos conceptuales para comprender qué es un insulto y su relación con el racismo.

En el sexto se enuncia los insumos teóricos de la perspectiva del reconocimiento de Axel Honneth (1997; 2003), Fraser (2006) y Taylor (1993). Perspectivas que sirven de lente interpretativo para plantear que en Cali los afrocolombianos gozan de un falso reconocimiento que responde a la lógica de la folclorización. Se sostiene la idea de que la recurrencia de insultos como *negro hijueputa* es una demostración expresiva de que en la cotidianidad el menosprecio está a la orden del día y que los esfuerzos pedagógicos de las políticas públicas y las acciones legales no son suficientes.

En el séptimo se enfatiza las contradicciones presentes en ciertos discursos cotidianos de los caleños y en improntas identitarias significativas. De estas últimas se destaca *Cali capital mundial de la salsa*, *Cali una ciudad incluyente*, *Cali capital deportiva*, improntas que le han dado visibilidad positiva a la ciudad a nivel nacional e internacional. Pese a que los afrodescendientes constituyen un factor determinante para la base real de estas improntas, en la cotidianidad, el abismo, el forcejeo, el menosprecio continúa, expresándose en el racismo y la falta de un debido reconocimiento.

Y en el octavo apartado se recurre a la observación etnográfica para presentar diversas situaciones vividas en el viaje de Cali a Buenaventura y de Buenaventura a Cali. Situaciones que hacen parte del lamentable fenómeno del racismo, pero que, al analizarse de manera detenida, entregan pistas para comprender la especificidad con la que se presenta este fenómeno en Cali y en Buenaventura.

La especificidad de lo cotidiano en el contexto caleño

El campo de lo cotidiano es escurridizo. De acuerdo con De Certeau (2000), lo cotidiano no debe ser visto como el espacio en el que el ser humano común está condenado a la pasividad porque el peso del orden económico y dominante así lo determina. En una relectura del libro *El malestar en la cultura*, De Certeau (2000) critica la idea freudiana de concebir lo cotidiano como el espacio del ser humano ordinario, de las verdades banales, de lo superfluo. En una reinterpretación de lo cotidiano, considera que es el espacio en el que los usuarios trabajan artesanalmente con la producción de la cultura dominante. Es un espacio donde el más débil hace uso de ingeniosidades para sacar ventajas del fuerte. Lo cotidiano pone en juego una producción cultural que es astuta, dispersa, “subversiva”, poseedora de una sabiduría milenaria. En lo cotidiano hay creatividad expresada en la apropiación y reapropiación de la producción cultural dominante.

No obstante, en las siguientes páginas se mostrará que esta idea de lo cotidiano es incompleta, pues su complejidad así lo señala. Lo cotidiano, además de ser un espacio en donde hay una inventividad artesanal en el hacer, en las operaciones y técnicas que llevan a cabo los seres humanos, en él también coexiste el desfase, el espíritu conservador, el impulso antiético. Una coexistencia que hace que muchos de los avances que se producen en la academia no tengan eco en lo cotidiano o su recepción sea muy lenta. Lo cotidiano es el espacio por excelencia del ser humano del común. A él “acuden” los “expertos”,² en una suerte de tránsito de existencia básica e inevitable para el consumo, la supervivencia y para “medir”, percibir, comprender el avance de sus propuestas. En él reina la inercia, la “comodidad” de la tradición, de lo habitual del pensamiento conservador y coexiste con infinidad de prejuicios, estereotipos que son poco convenientes

2. Por expertos se incluyen al científico, el político, intelectuales y de más personas con un capital cultural y social que les permite compartir y, a su vez, trascender la dimensión de lo cotidiano.

para una sana y decente convivencia. Esto hace que lo cotidiano sea escurridizo, con una fuerte dosis de imprevisibilidad, de pragmatismo y de negación del pretendido encuentro de la “verdad absoluta”; un espacio indómito para expertos e “iniciados”.

Es en este sentido que los avances en la lucha contra el racismo y la falta de reconocimiento de la población afrodescendiente en espacios de intelectualidad, se enfrentan al gran reto de transformar la cotidianidad en sintonía con la ampliación ética de nuevos tiempos en donde el discurso oficial habla de inclusión. La recurrencia de un insulto como *negro hijueputa* es una de esas señales que permite sostener la idea de lo cotidiano como un espacio escurridizo por definición. Un espacio en el que el racismo y la falta de reconocimiento genuino hacia los afrocolombianos que viven en Cali está a flor de piel; más allá de que en otras esferas —académicas, por ejemplo— exista un rechazo casi unánime a estos fenómenos.

Tanto *negro hijueputa* como *cochino negro* del que habla Fanon (1973) son expresiones, insultos que indican que la sociedad se ha construido de tal forma que un grupo humano ha tenido que soportar la interpretación de su epidermis como una maldición corporal. Se padece así una sustracción ontológica de su ser que le impide conocerse a sí mismo, que lo cosifica, lo bestializa, sustrae su humanidad en una sola frase, en la contundencia de un insulto. *Negro hijueputa*, un insulto recurrente en Cali. Una ciudad cuya especificidad, en relación con el tema de interés de esta investigación, está en el hecho de poseer, desde tiempos coloniales, una significativa cantidad de población afrodescendiente que con sangre, sudor y lágrimas ha ayudado a su construcción.

Cali, una de las ciudades de América del sur con mayor cantidad de población afrodescendiente, no ha sabido enfrentar el problema del racismo, pese a que se suele presentar como ejemplo de civilidad, como una ciudad amable cuya razón de ser descansa en la riqueza de la diversidad de su población. Se podría esperar que por la gran cantidad de afrocolombianos que en el momento la habitan, un insulto como este no se presentara, no tuviera razón de ser, pero la realidad

es otra, se da y de manera recurrente, omnipresente, en ciertas ocasiones con voz de trompeta, en otras, en el entredicho del gesto que se asoma en la ligereza del susurro, de la mirada penetrante, rabiosa y descalificadora.

Alguien podría argumentar que si el racismo no se ha podido erradicar en otros lugares, esperar que se realice en Cali es una ilusión, no hay que pedirle tanto a esta ciudad. Con esta investigación no se busca alimentar posturas absolutistas, dogmáticas; no se pretende alimentar fantasías. Se busca ubicar las particularidades de un contexto como el de Cali en relación con el racismo, teniendo presente que frente a los afrodescendientes hay discursos que responden a una construcción social que se sustenta en prejuicios.³ Por tal razón, es necesario que, desde la administración pública, las instituciones educativas, los movimientos sociales, los medios de comunicación y los núcleos familiares, se trabaje en desarraigar muchos de estos prejuicios. Tarea difícil, pero no imposible. Si bien, a esto ayuda la conciencia de que estamos frente a un constructo de lo que es ser “negro”, es preciso agregar, en palabras de Eduardo Teillet Roldán (2000) “reflexión y apertura mental y una fuerte dosis de valentía y libertad para informarse, descubrir y pensar sin miedo” (p. 74). Cualidades que son necesarias cultivar en el andar cotidiano del caleño, para que su marcha no esté tan llena de contradicciones, sea acorde con su base poblacional y se perfile hacia una posible erradicación de este mal.

En este sentido, más que ilusionarse con una posible supresión del racismo, se trata de mostrar que para este tiempo en el que existe el posicionamiento de un discurso oficial que habla de inclusión y respeto, la condena moral que expresan los caleños en la forma de rechiflas, abucheos, consejos y demás acciones dignas de aplaudir, hacia el ladrón que es cogido en flagrancia por los transeúntes o hacia el hombre que en el espacio público (y privado) golpea a una mujer, debe ser la

3. Como todo prejuicio estriba en una imagen pobre y simple del otro, esta imagen tiene su razón de ser en el repertorio cultural del que juzga y puede ser positiva o negativa. En el caso de los afrodescendientes, han sido mayormente negativos.

misma que recibe todo aquel o aquella que profiera un insulto, un comportamiento racista hacia los afrodescendientes. Esta sensibilidad ya debería estar “instaurada” en la conciencia colectiva de los caleños.

Pedir esto no es mucho, es lo que la empatía exige en tanto participación afectiva de una persona en la realidad: los sentimientos de angustia, la tribulación frente al sufrimiento del otro. Es algo mínimo que se le debe a la afrodescendencia de esta ciudad; una ciudad que es inconcebible sin el esfuerzo, la creatividad, la armonía de los afrodescendientes. Ellos son “una pieza” fundamental en la historia, el presente y el futuro de esta ciudad.

Diversos intelectuales afrodescendientes han manifestado que en la sociedad blanco-mestiza las virtudes comunitarias no se han dispuesto de manera genuina y regular a los afrodescendientes; se trata de virtudes como la empatía, la solidaridad, la fraternidad, el debido reconocimiento, establecidas a lo largo de la historia de los seres humanos como pilares claves para la construcción de una sana convivencia. Dicha carencia se muestra en prácticas donde la hipocresía, el engaño y la condescendencia paternalista han sido una constante que la población blanca-mestiza ha practicado en el afán por preservar sus privilegios en sociedades hechas a su medida. En este sentido, Aimé Césaire (2006) fue enfático al expresar el engaño del hombre blanco europeo al plantear ecuaciones como cristianismo=civilización, colonización=civilización. Planteamientos que legitimaban proyectos políticos y epistémicos de dominación aplicados a africanos y sus descendientes diaspóricos, pero, como lo asevera Césaire (2006), al ser analizados de manera detallada su sustento falso sale a la luz.

Fanon (1973) lo expresó con mayor nitidez: “su humanismo pretende que somos universales y sus prácticas racistas nos particularizan” (p. 5). Sabias palabras evidencian que el discurso del humanismo ha sabido dar rienda suelta a prácticas inhumanas que ciertos grupos padecen. En Colombia, Manuel Zapata Olivella (1983) cuenta cómo el proceso de independencia y la fundación de la república, descansó sobre el engaño. El general Petión, luego de proteger a Bolívar en suelo haitiano, le expresó: “Contad con los soldados, barcos y pertrechos que necesitéis

para vuestra campaña con tal de os comportáis a proclamar la libertad de los ekobios donde quiera que triunfen vuestros ejércitos” (Zapata Olivella, 1983, p. 275). Simón Bolívar incumplió este compromiso. Al respecto, Zapata Olivella (1983) señala: “Simón, se te acusa de haber dejado a tus palabras lo que pudiste defender con el filo de tu espada: la libertad de los ekobios” (p. 239).

En Cali, la memoria de la recurrencia de tales engaños y falta de empatía están presentes en el desarrollo del Distrito de Aguablanca y su representación como espacio racializado. El Distrito, lugar donde vive un número significativo de afrocolombianos en condiciones de vulnerabilidad socioeconómica, es representado hasta el día de hoy como un espacio peligroso, feo, lúgubre, violento, pobre, de negros. No obstante, en tiempos de elecciones políticas el Distrito es objeto de una serie de promesas por parte de políticos y líderes sociales. Una vez llegan a los puestos de toma de decisión, muchos suelen dar la espalda a la población, dando motivos suficientes para que esta se sienta engañada. En la cotidianidad, los efectos de las representaciones peyorativas son un ejemplo de falta de empatía. Algunos de estos efectos se expresan en “cerrar puertas”, impedir el acceso al trabajo, torpedear la movilidad social y reforzar el racismo. En este sentido, no hay empatía cuando a una persona se le “cierra las puertas” laborales por vivir en el Distrito de Aguablanca y, más aún, por ser un afrocolombiano⁴ o por ser un afrocolombiano que vive en el Distrito de Aguablanca. Y, peor aún, no hay empatía cuando las manifestaciones de rechazo hacia estos casos son escasas.

Lo central es, dada la composición étnico-racial de Cali, que en estos momentos de amplificación de un discurso que habla de inclusión social debería haber una conciencia, una sensibilidad colectiva que prenda las

4. El caso del Clasificado racista en Cali es un buen ejemplo. El 23 de julio de 2014, el periódico El País de Colombia publica: “Polémica en Cali por Clasificado racista”. En una de sus páginas se cuenta cómo el médico Luis Rómulo Guarín publicó un clasificado buscando una médica cirujana de “piel blanca”. Ante la denuncia de la organización Chao Racismo y la manifestación de un grupo de estudiantes, el médico manifestó: “Yo he pedido a las sociedades de las negritudes que me disculpen. (...) no veo de dónde sacan ellos las leyes que le prohíben a un ser humano hablar de eso”. Respuesta inconsciente y poco empática.

alarmas ante el menor acto de racismo. Plantear esto no es una fantasía, es una exigencia alcanzable que deja al descubierto la más grande contradicción del contexto caleño.

La fantasía de la ciudad que era y ahora no es por culpa de los ¡Negros hijueputas!

Como se señaló en la introducción, en Cali los afrodescendientes han estado presentes desde tiempos coloniales, las investigaciones de historiadores como Colmenares (1997a; 1997b), y Valencia y Zuluaga (1993) lo confirman. Colmenares (1997b), en *Historia Económica y social de Colombia*, evidencia cómo tras la mortalidad incontenible de los indios a raíz del trabajo forzado, las enfermedades y las masacres, se da el incremento de los yacimientos mineros entre 1580 y 1590, lo cual llevó a que el empleo masivo de esclavos “negros” se hiciera indispensable. Los dueños de minas y haciendas decidieron, para finales del siglo XVI, contar con la mano de obra esclava proveniente de África. Uno de los casos fue el de “Juan Hinestrosa, vecino de Cali y familiar del Santo Oficio, quien en 1596 reusaba pagar el derecho de almojarifazgo que se cobraba en Honda, por 30 piezas que llevaba para dedicarlas al trabajo de sus minas y al servicio de su casa” (Colmenares, 1997b, p. 313).

En otro de sus textos, *Cali: Terratenientes, mineros y comerciantes. Siglo XVIII*, Colmenares (1997a) muestra cómo en el siglo XVIII la presencia de afrodescendientes en Cali se va haciendo masiva:

La época de mayor auge minero de los distritos del Pacífico coincide con el monopolio inglés. Desde 1714 hasta 1736, término del contrato, afluyeron a Cartagena un poco más de diez mil esclavos (...)

La mayor parte de los esclavos debieron venderse en Popayán y en las regiones mineras del Chocó y de la vertiente del Pacífico de la provincia (Barbacoas, Dagua, El Raposo). Pero aun en Cali, en donde los esclavos se destinaban al servicio de las haciendas o de las casas, las transacciones se hicieron mucho más frecuentes (pp. 47-48).

En esta misma línea, Valencia y Zuluaga, en *Historia regional del Valle del Cauca* (1993), muestran la evolución de la mano de obra en los albores de la colonia, motivada por la crisis demográfica de la población aborigen en ciudades como Cartago, Anserma y Cali entre 1540 y 1582. Hecho que llevó a adoptar varias estrategias; una fue contratar a los forasteros, es decir, a los habitantes de las zonas de frontera (indios y mestizos). Al no conseguir resultados significativos, se optó por utilizar esclavos “negros”:

La necesidad de introducir este tipo de mano de obra se hizo más patente a raíz de las constantes prohibiciones acerca del servicio personal indígena en las minas, lo que obligó a que Belalcázar pidiera permiso para introducir mil esclavos “horros de derechos”. No existe evidencia de que la autorización se consiguiera, pero si se puede afirmar que para 1556 se había introducido negros para trabajar en las minas de Anserma y Chisquío. Por su parte, los vecinos de Cali en 1568 habían introducido más de 600 negros a las minas y estancias de la ciudad (Valencia, 1993).

Como se demuestra en las investigaciones mencionadas, la presencia de los afrocolombianos en Cali se puede rastrear desde el siglo XVI, años posteriores a su fundación (1536). Sin embargo, en la atmósfera cotidiana de la ciudad, en nuestros días, existe un discurso racista que cada vez coge más fuerza: *esta ciudad se dañó desde que llegaron esos negros hijueputas*. La fantasía de una ciudad constituida por gente blanca y mestiza, y uno que otro indígena solo está en la cabeza de unos febriles ciudadanos deseosos de negar el peso de las evidencias históricas, con el ánimo de construir un relato histórico funcional a la invisibilización de los afrocolombianos. Un relato que evidencia la intención de encontrar un chivo expiatorio en quien depositar la culpa de muchos de los problemas sociales que aquejan a la ciudad.

La fantasía de la ciudad que era y ahora no es por culpa de los *negros hijueputas* es una narración de mala fe. Habría que preguntar ¿cuál fue ese tiempo en el que no había afrodescendientes en Cali? Las evidencias indican que no ha existido tal momento, porque los afrocolombianos

han construido la ciudad hombro a hombro con los otros grupos que la conforman. Es una narrativa malintencionada si tenemos presente que la fuerza, la creatividad, la voluntad de vida de los afrocolombianos ha estado presente en todo momento: en la capacidad para crear el himno de Cali, y dinamizar la vida cultural de la ciudad y de la industria cultural que ha sabido apropiarse de lo afro para sacar beneficios económicos a gran escala; en la fuerza para darle impulso a una economía que muchas veces ha estado a punto de colapsar; en la capacidad para resistir y re-existir en aquellos espacios de la ciudad que por mucho tiempo estuvieron sin “domesticar”, pero que gracias a la presencia afro, ha permitido que la ciudad crezca. Por estas razones, la añoranza de un tiempo que no ha existido es una tozudez de mala fe. La presencia de los afrodescendientes desde tiempos coloniales en la ciudad hace que el racismo y la falta de reconocimiento en la cotidianidad sea una realidad indignante, ofensiva y sumamente contradictoria.

La raza

“Ríos de tinta han corrido” en el esfuerzo por decir qué es la raza. Desde diferentes enfoques teóricos y en distintos momentos, la raza ha sido definida por una gran variedad de académicos e intelectuales pertenecientes a campos disímiles.

Para Fernando Ortiz (1946), la raza es una palabreja que surgió como un vocablo del lenguaje vulgar usado para tratar a los animales, pero poco a poco desde tiempos modernos (a partir del siglo XVI) empezó a utilizarse para inferiorizar a determinados tipos de seres humanos al nivel de los animales irracionales. En ese sentido, la raza es un concepto zoológico, jerarquizante; “un vocablo que siempre llevará consigo su congénita implicación de animalidad y fatalismo hereditario” (Ortiz, 1946, pp. 412-413); la raza es “un mito infame; como un ídolo terrible que bebe sangre humana y pide holocaustos, que esclaviza a las personas y a los pueblos, ciega sus conciencias y emponzoña sus vidas” (Ortiz, 1946, p. 420). Recogiendo la experiencia de la propaganda nazi, Ortiz concluye

invitando a suprimir el concepto de raza, a desracializar la humanidad. Sin embargo, es consciente de que, si bien la raza no es una realidad, el racismo es una fuerza emotiva real y capaz de mover grandes pasiones.

En los proyectos de Estado nación de Europa y del continente americano desarrollado entre los siglos XVIII, XIX e inicios del siglo XX, los debates en torno a la raza ocuparon un lugar fundamental. El caso alemán es un buen ejemplo (Bernal, 1993): en el afán del Estado prusiano por formar una nueva sociedad, luego de la derrota sufrida en Jena por los ejércitos de Napoleón, la búsqueda de la autenticidad, la pureza lingüística y racial, se constituyó en uno de los objetivos políticos desde donde se pretendió forjar a las nuevas generaciones, siempre teniendo como referente una imagen idealizada de una supuesta pureza del mundo griego. Al ser lo griego un patrón a seguir, cualquier contacto con lo africano, lo asiático pasó a ser descalificado o invisibilizado.

En el continente americano, en particular el caso colombiano, el debate sobre la raza siguió coordenadas hasta cierto punto similares en cuanto a considerar que unos seres humanos eran inferiores y otros superiores en términos biológicos y morales. En el siglo XIX, en el momento de pensar los pilares sobre los que se debía construir la sociedad luego de la independencia, un hombre como José Eusebio Caro, poeta, escritor y uno de los fundadores del Partido Conservador, no dudó en expresar que la raza blanca:

Absorberá y destruirá a la india, la negra, la amarilla, etc. Desaparecerán las diferencias de lenguas y naciones, lo mismo que los jornaleros, porque todos serán empresarios y porque las maquinas harán todo el trabajo humano. (...) Las razas inferiores están destinadas a desaparecer para dar lugar a las razas superiores. Los indios de América ya casi han desaparecido. Los negros de África y América ya casi desaparecerán del mismo modo; el día en que la Europa y la América estén pobladas por millones de hombres blancos nada podrá resistirles en el mundo. Así como la especie humana está destinada a reemplazar a las otras especies animales que no le sirve de instrumento o de alimento, así también la raza blanca está destinada a reemplazar a todas las otras razas humanas. En la raza blanca, finalmente, prevalecerán los tipos más perfectos (Uribe, 2001, p. 156).

Es clara la idea del advenimiento de un mítico siglo del hombre blanco europeo. Estaba presente en la atmósfera intelectual de la dirigencia colombiana decimonónica. La supuesta necesidad de erradicar lo que muchos llamaban razas inferiores como condición necesaria para alcanzar el desarrollo se expresó hasta en el marco legal de la primera mitad del siglo XX, por ejemplo, la ley 114 de 1922. Con esta, el Estado colombiano fomenta la inmigración de lo que a su parecer son individuos y familias con condiciones personales y raciales que los hace trabajadores, industriosos, propensos a la enseñanza de las ciencias, las artes, y todo aquello afín con el desarrollo de la civilización y el progreso. La misma ley desanima la entrada y reproducción de individuos que por su condición étnica y racial son motivo de preocupación.

Lo anterior indica que en la fundación del Estado colombiano como independiente, la idea de raza funcionó como un criterio de diferenciación e inferiorización. La raza, desde los tiempos coloniales, se constituyó en un discurso a partir del cual se clasificó la población. La mejor señal de la supuesta inferioridad y superioridad eran los rasgos físicos, en especial, el color de piel. Al ser un discurso, se entiende que la raza es una construcción social en donde la percepción desempeña un papel fundamental para definir, ubicar y clasificar. El poder de la raza ha sido tal, que ha condicionado la división social del trabajo (Quijano, 1999), los gustos, los sueños, en últimas, todas las dimensiones de la vida humana.

El poder condicionador de la idea de raza está presente en una expresión de uso cotidiano: “hay que mejorar la raza”. Una de tantas que ha acompañado la existencia cotidiana de la población afrodescendiente. En ella se condensa la legitimidad que en el común de los colombianos alcanzó el proyecto eugenésico presente en la concepción de desarrollo fomentada abiertamente por la élite intelectual y dirigente de este País durante el siglo XIX y gran parte del siglo XX.

“Hay que mejorar la raza” fue el “consejo” que el padre de uno de mis mejores amigos me dio a los 15 años de edad. Un señor de aproximadamente 48 años, conductor de bus urbano. Recuerdo que cada vez que iba a su casa contaba algún chiste. El día que me dio su particular

“consejo” no fue la excepción: “¿ustedes saben cómo se pavimentan las calles en África?, colocan cientos de negros en los caminos y les pasan una aplanadora por encima, mientras a los que están en la mitad les van diciendo que se ríen para que aparezcan las líneas blancas”. Las más estridentes carcajadas de mis amigos no se hicieron esperar, sus miradas se posaban sobre mí, y se reían una y otra vez a mandíbula batiente mientras yo sonreía como para no desentonar. Cuando ya se cansaron de reír, hubo un silencio incómodo, en ese momento el padre de mi amigo apareció con su “sabio consejo”: “hay que mejorar la raza, mi negro, usted tiene que meterse con una mona; a la primera que coja sáquele cría”. Aturdido después por el “carneval de risas”, le respondí: “¿es que hay algo malo en mi raza?”. Con tono paternal expresó: “entienda, mi hijo, negro con negro no va, la mayoría de las veces salen feos; en cambio, si se cruzan con una mona, los niños les salen con un color bien bonito y bien pintas”.

“Hay que mejorar la raza”, dictamen que condensa de forma compleja el racismo en tanto proyecto eugenésico y en tanto *fetichismo del color* (Morrison, 2019). Es decir, en tanto obsesión de toda una sociedad por hacer del color de piel (el colorismo) el patrón que determina la construcción de dimensiones como lo estético, lo ético (moral), la sexualidad y la legalidad.

El racismo

Si sobre la raza se puede decir que han corrido “ríos de tinta” en el esfuerzo por comprender la complejidad del fenómeno social que pretende describir el concepto, sobre el racismo se puede sostener lo mismo. No obstante, en la actualidad hay dos debates en torno a la raza, que por su riqueza merecen ser destacados. El primero tiene que ver con el racismo y el racialismo; el segundo, gira en torno al racismo y al culturalismo.

Frente al primer debate, tomemos como referencia a Tzvetan Todorov (2003), quien establece unas diferencias entre racismo y racialismo. Entiende por racismo un comportamiento cotidiano muy antiguo, cons-

truido con base en el odio, el menosprecio hacia personas que poseen características físicas diferentes a la “nuestra”. En cuanto al racismo, lo asume como una doctrina, una ideología que tiene como objeto de estudio justificar la clasificación de las razas desde un sin número de teorías científicas cuyos elementos característicos más sobresalientes son cinco: (1) *La idea de la existencia real de las razas*. (2) *La continuidad entre lo físico y lo moral*. Esto es, la idea de que hay una relación directa, un efecto de determinación de lo físico, de lo biológico sobre la esfera moral, cultural e intelectual del ser humano. La relación entre lo biológico con las esferas señaladas es planteada como de causa y efecto, de tal forma que, por ejemplo, la trasmisión hereditaria de lo mental es imposible modificar mediante la educación. (3) *La acción del grupo sobre el individuo*. Aquí se parte de otro tipo de determinismo, considerar que el comportamiento del individuo depende, se explica a partir del grupo racial al que pertenece. (4) *Jerarquía única de los valores*. Desde una perspectiva etnocéntrica, el racista valora las cualidades físicas, intelectuales y morales propias y de los demás. (5) *Política fundada en el saber*. Como consecuencia de las características (proposiciones) anteriores, el racista infiere la necesidad, el mandato de someter, eliminar las llamadas razas inferiores. Lo anterior permite sostener que mientras el racismo es el terreno, por excelencia más no exclusivo, del ser humano del común; el racismo es el terreno, por excelencia más no exclusivo, del científico, quien en un momento (punto cinco) procede como político, con lo cual se acerca al racista del común.

Lo problemático del análisis de Todorov (2003) es el hecho de ver solo en la última proposición la cercanía entre el racista y el racismo. Como si las demás no fueran el preludeo de una tragedia, por lo que resulta asombrosamente contradictorio que manifestara que:

El ideólogo de las razas no es necesariamente un “racista”, en el sentido que comúnmente tiene esta palabra, y sus puntos de vistas teóricos pueden no ejercer la más mínima influencia sobre sus actos: o bien, es posible que su teoría no implique que hay razas intrínsecamente malas (p. 115).

Considero que todo ideólogo de la raza que acepte las cuatro primeras proposiciones está alimentando, promoviendo el racismo, uno de los fenómenos más horribles de la historia de la humanidad.

Ahora bien, los esfuerzos que muchos académicos han desplegado para comprender el fenómeno del culturalismo también han redundado en una comprensión más amplia del racismo. En términos generales, cuando se habla de culturalismo, se hace referencia a una forma de discriminación, de odio, de menosprecio fundado en los rasgos culturales. Todorov considera que hasta cierto punto el racismo y el culturalismo operan bajo el mismo principio: el determinismo; la diferencia es que uno se relaciona con lo biológico y el otro con lo cultural. Eduardo Restrepo (2014), en su esfuerzo por comprender los cerramientos y las potencialidades de la interculturalidad, ve en el culturalismo uno de los cerramientos más poderosos de nuestra época. En este orden de ideas, manifiesta:

Entiendo el culturalismo como un reduccionismo, es decir, como la estrategia de reducir a la cultura y lo cultural de las más variadas conceptualizaciones e interpretaciones del mundo social. A imagen y semejanza del economicismo en donde todo se pretendía explicar desde la economía, en el culturalismo todo parecería empezar y terminar en la cultura y lo cultural (p. 21).

Los registros en los que opera el culturalista serían tres. Primero, ver la cultura como un comodín narrativo. Esto es, la hipercirculación del término cultura, el abuso en su uso, empleándolo en variedad de temas de manera poco rigurosa. Segundo, la cultura como recurso económico y simbólico. La cultura ha devenido en mercancía y hace parte de los procesos de producción, distribución y consumo; procesos que se articulan con el capital simbólico y los afanes de distinción. Tercero, la cultura como objeto de lucha. La cultura se ha convertido en un objeto de lucha político-jurídico de la que participan tanto el Estado como movimientos sociales; el Estado hace de ella una tecnología de gobierno, los movimientos sociales la convierten en estrategia de resistencia y configuración de derechos especiales. De este análisis se puede inferir que el culturalismo fácilmente deviene en etnocentrismo, es decir, en la sobre exaltación de los valores culturales de un grupo humano en particular.

Esta inferencia permite tener presente que el fenómeno del racismo, actualmente, se suele presentar de la mano con otras formas de discriminación. Esto hace que su análisis se complejice. Así, el racismo, como bien señaló Stuart Hall (2003), a pesar de poder ser definido desde la generalidad de una forma de dividir y distribuir la población, es necesario que se analice desde un contextualismo radical.⁵ Puesto que, muchas veces, el odio hacia un grupo humano descansa en el rechazo, la inferiorización de los rasgos físicos y de los aspectos culturales. Es el caso de los afrocolombianos provenientes de la región del Pacífico y que deciden o se ven forzados a vivir en muchas de las ciudades céntricas de Colombia. La discriminación que padecen, en ocasiones, descansa en el menosprecio que desde una posición etnocéntrica los otros esgrimen sobre sus prácticas culturales; a esto se “suma” el menosprecio de sus rasgos físicos, su color de piel, por ejemplo.

A lo anterior, hay que añadir que para comprender de manera profunda el racismo, hay que vincularlo con un proyecto de dominación de unos seres humanos sobre otros. Entendido de este modo, todo comportamiento racista (o discriminación racial) expresado por las personas en la cotidianidad, aunque sea reprochable, no tiene el mismo significado, el mismo alcance, el mismo peso estructural. Comprender esta realidad cuesta, no es fácil, y mucho menos para un niño de 12 años de edad, edad que tenía cuando me sucedió lo siguiente:

Cursaba el grado quinto de primaria —en la jornada de la tarde, en la escuela el Diamante, ubicada en el Distrito de Aguablanca—, un día, entré al salón momentos antes de que sonara el timbre para dar inicio a las clases, crucé la puerta de entrada y mientras me dirigía a mi pupitre, noté que el grupo de compañeros que siempre se hacía en la parte de atrás del salón y que se caracterizaba por tener agudos problemas de disciplina, al percatarse de mi presencia, empezaban a hablar en voz baja sobre *Félix el gato*; con actitud maliciosa sonreían y me miraban una y otra vez. Entre las cosas que alcancé a escuchar justo antes de que entrara la profesora fue lo dicho por Mauricio: “El capítulo de hoy estuvo bacanísimo, casi me muero de la risa”.

5. Esto es, desde la especificidad histórica que evite caer en reduccionismos, el análisis concreto de una situación en particular, de tal forma que la teorización sea en el plano de los contextos específicos.

¿Quién era *Félix el gato*? Un personaje animado de la cultura popular estadounidense de 1919, carismático, feliz, travieso, aventurero y suerteado. Aunque sus orígenes se ubican en el cine mudo, en la década de los años cincuenta fue llevado a la televisión estadounidense. Conocí de este cómico personaje a finales de la década de los ochenta cuando era transmitido en Colombia en horas de la mañana por uno de los canales nacionales de ese momento. Hasta aquel día no me perdía un solo capítulo, con gran ansiedad esperaba que fueran las 10 de la mañana para poder ver *Las aventuras de Félix el Gato*. Lo que más me gustaba era su sonrisa de oreja a oreja y su valentía. Sin embargo, a partir de ese día todo cambiaría, maldije mil veces la existencia de ese gato.

En el descanso, mientras disfrutaba de la comida que había comprado en la tienda escolar, se me acercó Mauricio acompañado por sus amigos para decirme: “Valencia, ¿sabías que andan diciendo que vos y Félix el gato se parecen en algo?”. “¿En qué?”, ingenuamente respondí. “En que lo único blanco que tienen son los dientes y parte de los ojos”. Sentí que medio colegio se reía de mí, la comida se arruinó, las carcajadas de los niños que estaban cerca hicieron que el bocado que tenía en la boca se tornara insípido. No quedó otra opción sino abrir la boca y dejarlo caer lentamente en medio de un ligero flujo de babas. Una reacción que alimentó más las burlas de los presentes y su capacidad de especulación. A partir de ahí, encontraron elementos para alimentar sus prejuicios raciales; recuerdo que escuché a una niña decir: “¡Ay!, qué negro tan cochino, al igual que los gatos no se debe de bañar, con razón dicen que huele feo”.

Durante un mes, aproximadamente, fui el objeto de burla de toda la escuela. Un día decidí contar lo sucedido a alguien, tenía que desahogarme y encontrar el modo de desquitarme con Mauricio sin involucrar a mis hermanos en peleas. En una ocasión, al ir a casa de un compañero a realizar una tarea en grupo, su madre (una mujer trigueña) escuchó que uno de los integrantes, cuando repartía las funciones para desarrollar la tarea, dijo: “El gato negro se encarga de...”, desatando la risa de todos. Al transcurrir un par de minutos y notar que estaba apartado del resto, la señora se acercó y me preguntó: “¿qué te pasa, te noto un poco distanciado y triste?”. Luego de un ligero silencio, le conté lo que

había pasado en la escuela. Con gran atención me escuchó y expresó: “no le ponga cuidado a esas bobadas, usted tiene un color de piel muy bonito. De todas formas, si alguien le vuelve a decir eso, usted se puede defender diciéndole: desabrido, descolorido, parece un pan sin hornear”. Vi en estas palabras la posibilidad del desquite, no había otra forma, ya que Mauricio tenía 15 años de edad, era un cobrador de impuestos en una de las esquinas de su barrio, y tenía en su haber delictivo dos apuñalados y un par de robos de zapatillas.

Al día siguiente, Mauricio se acercó con la intención de volver a burlarse. Sin vacilar le dije: “¡qué te pasa, descolorido, desabrido, pareces un pan blanco sin hornear!”. Ingenuamente, pensé que se burlarían de él, que un coro de risas lo abrumarían haciéndolo sentir igual que como yo me sentí la primera vez que me comparó con *Félix el gato*. No sucedió lo esperado, el fracaso fue absoluto, los y las estudiantes que escucharon lo que dije encogieron sus hombros, fruncieron el ceño en señal de indiferencia, mientras Mauricio daba una contundente respuesta: “¡negro hijueputa, tan bobo!, ni para la recocha sirve este gato negro”, de nuevo todos se rieron de mí.

El recuerdo de esta experiencia permite ilustrar lo que se señaló en líneas anteriores, la discriminación racial practicada por “negros” y “blancos-mestizos” no tiene el mismo alcance, el mismo peso estructural. El fracaso de mi desquite se explica por el hecho de que mis palabras no lograron mover en lo más mínimo una estructura de representación sobre lo negro y lo blanco construida por siglos, en la que lo negro simboliza lo malo y lo blanco lo bueno. Uno de los contextos en el que se configuró esta estructura de representación fue el europeo, anterior a la modernidad. En este, el valor de la cosa negra y blanca se proyectó en los seres humanos, pasó a ser usual la opinión de ver en el color de piel oscuro un signo de inferioridad moral y mental, mientras el color de piel calificado como “blanco”, como un signo se superioridad (Valencia, 2019). En las sociedades que sufrieron el flagelo del colonialismo moderno como la colombiana, dicha estructura de representación fue abrumadora. Su capacidad para condicionar el pensamiento y el comportamiento se podría decir que fue casi absoluta en ese momento. Con gran vigencia

en el presente: la población blanca-mestiza es la heredera de los privilegios resultantes de dicha estructura en términos políticos, económicos y culturales; mientras que la población afro, por ser los descendientes de los esclavizados, padece las consecuencias de su vigencia.

El hecho de ser una sociedad heredera del colonialismo hace que el peso de las discriminaciones raciales practicadas por negros y blancos-mestizos no sea el mismo en la actualidad. De ahí la reacción de indiferencia de Mauricio y de los otros niños hacia mis palabras, de asumirlas como bobadas. Es claro que su reacción no se debe a que sus familias (“posiblemente”) hayan fortalecido su autoestima y, por el contrario, la mía (“posiblemente”) no lo haya hecho. Esta interpretación, que para estos casos es recurrente, es inapropiada, ya que desde niños los seres humanos vamos captando el peso abrumador del mundo social. Un mundo inicialmente construido a la medida de la población blanco-mestiza y en detrimento de la calidad de vida de la población afro; por lo tanto, para los primeros se garantizan los privilegios directos o indirectos, mientras que para los segundos, las limitaciones, el menosprecio expresado de formas tan disímiles como el linchamiento, la segregación, las masacres, las violaciones sexuales, los insultos, la discriminación laboral, la burla pseudo humorística, los patrones estéticos y la brutalidad policial, entre otras.

“¡Pero a mí me han discriminado los negros!”. Reproche recurrente con el que se busca paralizar las reivindicaciones de los afrocolombianos, seguido de un esfuerzo por presentar ejemplos de discriminación racial ejercida por afrocolombianos en diferentes espacios. En el 2015, en un restaurante y bar ubicado frente a la Universidad Javeriana en Cali, al terminar la jornada laboral de ese día en el Centro de Estudios Intercultural de la misma institución, decidí tomar unos “juguitos de cebada” con los compañeros de trabajo; entre ellos había una pareja de esposos bogotanos, poseedores de una alta cualificación académica —los dos eran doctores, él en Antropología y ella en Sociología—, llevaban viviendo en Cali, aproximadamente, año y medio. Mientras tomábamos cervezas, uno de los temas de conversación que surgió fue *La rumba caleña*. Entre sonrisas y demás gestos de aprobación, todos los presentes expresaban su gusto por la experiencia de bailar

salsa en las discotecas de Cali, sin embargo, la pareja ya señalada, para ser más preciso, la esposa, trajo a colación una experiencia desagradable que les ocurrió un fin de semana de rumba:

Hace quince días, estábamos en casa algo aburridos, a eso de las 9 p. m decidimos arreglarnos para ir a rumbear. No teníamos intención de distanciarnos mucho de donde vivimos, el barrio San Fernando. Con nuestra pinta de bogotanos rumberos, paramos un taxi y mientras le dijimos que nos llevara a la discoteca Bronx, el tipo nos miró de arriba abajo mientras nos subíamos al taxi, luego con prontitud se dirigió al sitio.

Al llegar, vimos que no estaba llena la disco, lo dedujimos porque en la entrada no había ese “nudo de gente” que habitualmente se forma cuando “no le cabe un alma”. No había ni siquiera fila, vimos que las personas iban llegando y muchos de ellos pasaban de una, a unos los detenían para requisarlos y luego pasaban. Pero cuando fuimos a pasar nosotros los de seguridad nos dijeron: “lo sentimos, pero no hay mesas”.

—¿Cómo es eso, si todos los que llegan están pasando?, les dije.

El sujeto respondió: “todos tienen mesa reservada”.

Le contesté, “Venga, déjanos rumbear un rato, nunca hemos entrado y queremos conocer y pasarla bien”.

El tipo nos miró de arriba abajo, y repitió: “lo siento, pero no hay mesa”.

—Creo que estás siendo racista con nosotros, añadió mi esposo.

De manera enérgica, el tipo más grande de todo el cuerpo de seguridad expresó: “por favor, ¿cuál es el problema?, ya se les dijo la razón por la que no pueden pasar, retírense”.

No quedó otra alternativa sino retirarnos. Irnos aburridos a la casa porque las ganas de rumbear se nos quitaron, recuerdo que la sangre me hervía.

La socióloga me miró y concluyó su narración así: “fue un acto de puro racismo hacia nosotros” (Gutiérrez, Karen, comunicación personal, 04/03/2015).

Sin lugar a duda, el dolor que sintió esta pareja ante el posible acto de discriminación racial es reprochable, es una experiencia desagradable en la que la impotencia y la rabia te invade, sientes que de la manera más vulgar se te ha practicado una sustracción ontológica de todo tu ser. Es decir, en ese momento, lo humano en ti parece desaparecer para ser sustituido por la rareza zoológica más abominable de la naturaleza, digna de todo tipo de menosprecio. Sin embargo, no hay parangón con el racismo que viven los afrodescendientes. Lo vivido por esta pareja fue algo episódico, desagradable, pero al fin y al cabo un episodio que de manera sutil trataron de enrostrarme con su mirada. Como no convenía entrar en polémica en ese momento, simplemente terminé la cerveza que tenía servida y me despedí de todos.

Un episodio como este no se compara con lo que viven los afrodescendientes de forma sistemática. Esta pareja de bogotanos, mestiza, al retirarse de la discoteca continuaron con el desarrollo de su ciudadanía a plenitud, por el contrario, un sinnúmero de afrodescendientes enfrenta a diario, en una ciudad como Cali, el desagradable acto de la mirada acusadora de los taxistas al requerir sus servicios en la calle, más aún, si utiliza gorra, zapatillas y pantalón corto. Afrontan la mirada acusadora de policías, del personal de seguridad de entidades como universidades, bancos, supermercados, etc. Todavía muchas personas blancas-mestizas practican el llamado “cambio de andén” si ven que, en una calle poco concurrida, en el mismo andén por el que transitan, viene un afrodescendiente. Los afrodescendientes —no las personas blancas-mestizas—, ante el menor “encontrón”, altercado o acción delictiva difundidas por las redes sociales en donde estén involucrados, son víctimas del vendaval de insultos racistas expresados en los comentarios de los cibernautas, en los que el *negro hijueputa* es uno de los insultos más recurrentes. Los afrodescendientes (junto con los indígenas) son los que conforman el grupo poblacional con los índices más elevados de Necesidades Básicas Insatisfechas, sus profesionales están dentro de los peores pagos y la Tasa de Mortalidad Infantil es elevada; de acuerdo con las investigaciones sociodemográficas (Botero *et al.*, 2010; Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas [DANE], 2005; Vilorio, 2008). Con todo esto, es lógico decir que la posible discriminación racial vivida por los compañeros

de trabajo es un episodio, un mal rato, una anécdota desagradable que para nada comprometió sus “privilegios” y los del grupo social al que pertenecen y que han detentado por siglos.

Lo sindicalista no te quita lo racista

“¡Negro hijueputa!”, expresó Wilson Sáenz. Sus particulares palabras iban dirigidas a un miembro de la Policía Nacional durante una de las marchas realizada en Cali el 4 de diciembre de 2019 en el marco de una serie de jornadas de paro nacional en contra del gobierno del presidente Iván Duque. Presentar lo dicho por Sáenz como solo palabras es cometer una ligereza que oculta la complejidad de un drama persistente en la historia de Colombia, en general, y de Cali, en particular. Para conjurar esta ligereza, hay que precisar diciendo varias cosas.

Primero, lo expresado fue un insulto racista proferido por alguien que supuestamente no debería hacerlo: un sindicalista; presidente de la Central Unitaria de Trabajadores de Colombia, la organización sindical más grande del País encargada de luchar por el cumplimiento de los Derechos Humanos de los trabajadores y de la población en general. Ser el presidente de una organización como esta supone haber forjado un carácter portador de una sensibilidad especial como resultado de años de larga lucha en contra de la discriminación, de la injusticia y demás formas de maltrato laboral sufrido por los trabajadores de Colombia, dentro de las cuales los afrocolombianos han sido una “porción” importantísima. No obstante, las “palabras” de Sáenz no estuvieron a la altura de su responsabilidad, dado que reproducen el racismo, y dejan ver que en el proceso de formación de su sensibilidad sindical y de luchador por los derechos humanos hay ciertos aspectos que requieren de *una profunda transformación*.

En Colombia existe un discurso muy extendido en las personas que comparten un pensamiento político de izquierda, muchos afirman: *no soy racista porque soy de izquierda*. Bajo esta fórmula hay quienes

pretenden establecer una supuesta garantía entre izquierda y lucha contra el racismo. No obstante, esta garantía no existe ni en Colombia ni en otra parte. Se debe a que en la izquierda ha existido la fuerte tendencia de considerar la raza y el racismo como temas de poca importancia. Temas que son el simple reflejo de un problema fundamental, la lucha de clases. En este sentido, la raza y el racismo se reducen al problema de la exclusión que genera la pobreza. En el argot popular esto se traduce en frases como: “todos somos pobres”, “la lucha es en contra de la desigualdad que produce la pobreza” y “nos tiene jodidos a todos los pobres por igual”.

En el siglo XX muchos intelectuales dejaron al desnudo las limitaciones del pensamiento de izquierda a la hora de enfrentar el racismo. Uno de ellos fue Aimé Césaire (2006), que tras una fuerte militancia en el partido comunista francés decide romper con este por:

Su asimilacionismo inveterado; su chovinismo inconsciente; su convicción apenas primaria —que comparten con los burgueses europeos— de la superioridad omnilateral de Occidente; su creencia en que la evolución tal como se ha desarrollado en Europa es la única posible; la única deseable, aquella por la cual el mundo entero deberá pasar; para decirlo todo, su creencia, raramente confesa pero real, en la Civilización con mayúscula, en el Progreso con mayúscula (p. 81).

Para Césaire, el comunismo al igual que el capitalismo descansa sobre la base del eurocentrismo y sus procesos de racialización colonial. En el comunismo las ideas de Evolución, Civilización y Progreso también implican la existencia, la validación de procesos asimilacionistas que justifican el colonialismo y, por ende, el enterramiento de la cultura de los pueblos colonizados. Para él, en el comunismo no hay una postura de rechazo clara hacia el colonialismo, pues este termina siendo legitimado a partir de un tipo de homogenización por la vía de la integración de todos los obreros del mundo en el marco de un desarrollo a la europea. Ahora bien, el comunismo además de estar atrapado en el eurocentrismo, padece de la ceguera del reduccionismo de clases, la cual le impide ver la complejidad del problema padecido por los seres humanos colonizados y racializados. De ahí el sentido de sus palabras: “La lucha de los pue-

blos de color contra el racismo, es mucho más compleja, es, a mi juicio, de una naturaleza muy distinta a la lucha del obrero francés contra el capitalismo francés y de ningún modo podría ser considerada como una parte, como un fragmento de esta" (Césaire, 2006, p. 79).

En la izquierda no hubo ni hay garantía que permita esperar que la lucha contra la explotación laboral y la pobreza signifique una lucha contra el racismo. Generalmente, en las personas de izquierda, comunistas, sindicalistas, ha existido una ceguera que les impide ver que dentro de la diferencia (social-de clase) existen otras diferencias que complejizan el análisis, la comprensión de las problemáticas sociales, recordándonos la existencia de las múltiples dimensiones que constituyen al mundo de lo social.

En segundo lugar, es necesario detenerse en lo que hay "detrás" de un insulto. Sobre este se han dicho muchas cosas. Schopenhauer (2011) llegó a hermosearlo en el marco del debate y las discusiones. Para el filósofo alemán, el insulto es un ardí, un truco que puede ayudar a concluir discusiones de manera exitosa, siendo la derrota del oponente lo más importante con independencia de la verdad. Por eso expresó: "Que la verdad, el conocimiento, el espíritu y el ingenio vayan recogiendo sus cosas, pues han sido barridos por la divina grosería" (p. 72). No obstante, Schopenhauer advierte que el empleo del insulto puede llevar a resultados extremos, "una pelea, un duelo o un proceso por difamación" (Schopenhauer i, 2018, p. 13).

Por otra parte, la filósofa cubana Gabriela Castellanos Llanos (2009), en una lectura mucho más contemporánea del insulto y en perspectiva de género, lo enmarca dentro de lo que denomina el uso del lenguaje excluyente. Expresiones como "indio", "negro", "negro bembón", "negro hijueputa" —yo añadiría— son una muestra de insultos donde el lenguaje es usado para discriminar grupos étnicos racializados. Para combatir esta clase de lenguaje, cargado de prejuicios sexistas y racistas, la autora defiende el uso de un lenguaje incluyente como innovación para contribuir a que haya más justicia en el mundo, así esta innovación implique un lenguaje más extenso y menos elegante. Se infiere, entonces, que detrás

de un insulto hay discriminación, prejuicios, grosería, maltrato, humillación, cosificación, una vil estrategia, un recurso vulgar, un temperamento que puede ir de lo colérico a lo apaciblemente malicioso.

A la luz de las dos referencias anteriores, el insulto proferido por Sáenz es una grosería que resulta de un acalorado intercambio de palabrejas, de una polémica baja que no alcanza la dignidad de ser presentada como un debate. La intención del sindicalista es clara, agredir verbalmente al policía. Apela a algo ya naturalizado en el contexto caleño, algo que está en “la punta de la lengua” de un sin número de caleños, el prejuicio racial condensado en la recurrente expresión que a diario asalta a muchas de las discusiones cotidianas en donde un afrocolombiano está presente, ¡negro hijueputa, hijueputa!

Reconocimiento

Ver y escuchar el video en las redes sociales en donde Sáenz profiere el insulto ¡negro hijueputa! me llevó a recordar mi infancia, cuando tenía trece años y vivía con mi madre, mi hermana y mis tres hermanos en Los Robles, un barrio ubicado en el Distrito de Aguablanca. En una de esas tardes soleadas y polvorientas —lo recuerdo como si fuera ayer—, mientras jugábamos fútbol en la cancha del “maraca piedras”, mi hermano Edgar Alirio, que hacía parte del mismo equipo en el que yo jugaba, pateó el balón con gran fuerza hacia la portería contraria, con la desventura de no marcar el gol y hacer que este cayera en un canal de aguas residuales. Mientras Edgar se dirigía a sacar el balón del canal, la reacción de uno de los integrantes del otro equipo fue expresar en voz baja: “este negro hijueputa tenía que parar el juego, sino la cagan a la entrada la cagan a la salida”. Al escucharlo, la sangre me hirvió, mis ojos se enrojecieron y se inundaron de lágrimas, sentí ganas de agarrarlo a trompada limpia, sin embargo, era imposible, pues yo era “flacucho” y él de contextura corpulenta, por lo menos tres años mayor, y perteneciente a una familia de brabucones.

Aunque en ese momento no tenía ni la experiencia que deja el paso de los años ni los insumos teóricos que me permitieran comprender este insulto, poseía instinto, vergüenza, amor propio y solidaridad de familia, elementos que me incitaron a no permanecer neutro. Hoy día, con unas cuantas décadas encima y el pelo salpicado de canas, veo este insulto como uno de los signos de la falta de reconocimiento genuino que padecemos los afrocolombianos.

En la cotidianidad, el afrocolombiano en Cali fácilmente pasa del menosprecio al reconocimiento y del reconocimiento al menosprecio. Sostener esta afirmación implica realizar un rápido, pero profundo ejercicio de esclarecimiento sobre estos dos conceptos. Por reconocimiento, se entiende el respeto (estima, prestigio, estatus, valor) que todo ser humano requiere para el desarrollo de su autorrealización (Honneth, 1997). La autorrealización hace referencia a todo lo que el ser humano aspira ser y hacer en relación con el desarrollo de sus potencialidades, de sus características.

El reconocimiento, de acuerdo con Honneth (1997; 2011), implica una valoración positiva y pública que un sujeto tiene de sí mismo o de los demás. Valoración que hace parte de un proceso en el que la interacción social, lo comunitario, la configuración de la identidad, y el deseo de diferenciarse están presentes en etapas de conflicto y reconciliación. Para Fraser (2006), el reconocimiento es, junto con la redistribución, un componente fundamental para luchar contra las injusticias. Es una reivindicación que descansa en la aceptación de la diferencia ante el peligro de los proyectos asimilacionistas y homogenizantes presente en el discurso del respeto igualitario. Una reivindicación que debe ir de la mano con la redistribución si se quieren solucionar muchas de las injusticias presentadas por los movimientos sociales de hoy. Para Taylor (1993), identidad y reconocimiento van de la mano. La identidad entendida como “la interpretación que hace una persona de quién es y de sus características definitorias fundamentales como ser humano” (p. 20). El reconocimiento, entendido como una necesidad humana vital que consiste en la configuración de la imagen positiva que todo ser humano requiere. El reconocimiento es una necesidad y una exigencia,

de no darse o darse de forma inapropiada (falso reconocimiento), el ser humano sufre una herida dolorosa, un gran daño a su autoestima. Uno de los ejemplos que utiliza Taylor (1993) para mostrar la relación entre la identidad y el reconocimiento es el de los afrodescendientes o negros, como lo señala:

La sociedad blanca les proyectó durante generaciones una imagen deprimente de sí mismos, imagen que algunos de ellos no pudieron dejar de adoptar. Según esta idea, su propia autodepreciación se transforma en uno de los instrumentos más poderosos de su propia opresión. Su primera tarea deberá consistir en liberarse de esta identidad impuesta y destructiva (p. 21).

La sociedad colombiana le negó y lo sigue haciendo el debido reconocimiento a los afrocolombianos. En el contexto cotidiano de la ciudad de Cali, la situación no es diferente. Como se ilustró en líneas anteriores, los afrocolombianos pasan fácilmente del menosprecio al reconocimiento y del reconocimiento al menosprecio. Esto se debe en gran medida a la fuerte tendencia folclorizante que envuelve el repertorio cultural de los afrocolombianos. Todo indica que la imagen positiva de lo afro queda condicionada y reducida a qué tanto hacen bailar, reír, gozar. Si esto se cumple, el respeto parecería asomarse, sino es así, el contexto cotidiano caleño fácilmente se torna hostil. De igual manera, como se expresará en los siguientes apartados, los errores pasan a ser sobredimensionados, se vuelven objeto de sospecha, como diría Fanon (1973): se convierten en objetos fobiógenos, angustiógenos, dignos de represión e insultos. Por tanto, el reconocimiento en últimas es un falso reconocimiento que responde a la lógica de la folclorización.

No hay reconocimiento, solo percepción y conocimiento identificante, cuando en un contexto social un grupo humano, luego de haber sido condenado a sufrir siglos de penurias y tribulaciones durante la época colonial y, posteriormente, sufrir la humillación de ser invisibilizados en la configuración del proyecto republicano del Estado nación pasa a ser visible en la narrativa del nuevo discurso multicultural e incluyente. Se entiende por visible identificar a alguien a partir de sus características claramente perfilables. Esta definición permite sostener que en la na-

rrativa de la Constitución Política de Colombia de 1991 y en los efectos sobre las prácticas cotidianas, lo que la sociedad ha proporcionado a los afrocolombianos es una forma elemental de identificación; a este fenómeno Honneth (2011) lo denomina forma primera de conocer.

La lógica de la folclorización, presente en el falso reconocimiento otorgado a los afrocolombianos en Cali, hace parte de una identificabilidad elemental, una forma de conocer primitiva. El reconocimiento va más allá, se sustenta en una apreciación positiva, es un acto público, en tanto que requiere de expresiones, reacciones, gestos visibles que establecen la distinción entre conocer y reconocer. La importancia del gesto visible recae en indicar la intención de un trato benévolo o respetuoso. Sin embargo, en lo referente a esta investigación, la recurrencia de un insulto como *negro hijueputa* es una demostración expresiva de que en la cotidianidad el irrespeto está a la orden del día y que los esfuerzos pedagógicos de las políticas públicas y las acciones legales, como la ley 70 de 1993 y la ley 1482 del 2011, no están dando los resultados que desde el discurso oficial se espera. La fuerza de la ley y del discurso académico se queda corta ante la abrumadora fuerza de las prácticas cotidianas. Puesto que, en esta última, la espontaneidad muchas veces se convierte en una excusa para mantener al margen la reflexión crítica que posibilita la conciencia del respeto que todo ser humano merece.

Negro hijueputa es un insulto que encarna una de las maneras como en la cotidianidad se niega el respeto a los afrocolombianos en Cali. El respeto está directamente asociado al tema del reconocimiento. Hay dos maneras de comprender el respeto. El respeto universal y el respeto social. El primero se entiende desde la fórmula kantiana según la cual todo ser humano debe valer como *un fin en sí mismo*, es decir, por la libertad de la voluntad que hay en su ser, por su capacidad, en potencia, de ser autónomo. El segundo, hace referencia al respeto a partir de las realizaciones particulares que dentro de una sociedad se valoran como significativas. En este sentido, el respeto universal implica un reconocimiento como persona, mientras el respeto a partir de las realizaciones particulares implica un reconocimiento configurado desde las capacidades y cualidades de cada individuo o grupo humano en particular.

La recurrencia de un insulto como *negro hijueputa* tiene el potencial de dañar la autoestima. Pero también es el signo del perenne irrespeto que los afrocolombianos han padecido. *El hijueputa*, que es una contracción de la expresión *hijo de puta*, es un insulto que, además de su carga misógina y machista, es utilizado para tildar a alguien como de mala condición. Cuando a este insulto se le antepone la palabra negro se revela la pervivencia de la idea colonial de considerar que los afrodescendientes son de mala condición, dignos de rechazo. Este insulto es un ataque a la dignidad humana de los afrodescendientes, proferido por alguien que se cree superior y que busca que estos sientan que no valen como seres humanos, como personas. Al lanzar este insulto a un afrocolombiano que en la sociedad ha sido valorado positivamente por contribuir al crecimiento y buena imagen de la ciudad, desde sus capacidades y cualidades, es negar de la manera más expedita e infame el debido reconocimiento social que se merece.

Negro hijueputa es un signo de menosprecio. Entiéndase por menosprecio una ofensa, una humillación, un comportamiento con el potencial de causar un daño, una lesión psicológica a un sujeto en el entendimiento positivo de sí mismo, es decir, “aparece el peligro de una lesión, que puede sacudir la identidad de la persona en su totalidad” (Honneth, 1997, p. 160). En este sentido, el menosprecio señala la desposesión o denegación del reconocimiento, es la contracara de este. La frecuencia de insultos como el aludido es un signo lingüístico cotidiano de la injusticia que padecen los afrocolombianos es un indicador empírico de cómo en el día a día de la dinámica social existen elementos que en las expresiones de los hablantes tienen el potencial de causar un daño a la(s) identidad(es) de los afrocolombianos.

Dentro de las formas de menosprecio (maltrato corporal, exclusión social y desvalorización del modo de vida), el daño que la recurrencia de este insulto le ocasiona a los afrodescendientes se puede ubicar en la exclusión social y la desvalorización de su modo de vida. *Negro hijueputa*, al ser un insulto que integra el lenguaje excluyente con el que se expresan muchos ciudadanos, actúa como un dispositivo desde donde se busca continuar negando el estatus de los afrodescendientes como sujetos de interacción moralmente iguales y valiosos que los demás ciudadanos.

Este insulto, al ser un ejercicio de desposesión, niega un trato digno a los afrodescendientes, niega el respeto que como seres humanos y ciudadanos en plenitud merecen; es la continuación de la desposesión colonial que se extiende hasta nuestros días, pero queriendo difundir la idea de que los afrodescendientes no son sujetos de interacción legítimos e iguales a los demás, por lo que el trato indigno es necesario mantenerlo en estado latente, en la punta de la lengua ante cualquier encontronazo.

Negro hijueputa también es un signo del menosprecio por la vía de la desvalorización del modo de vida. El modo o las maneras de vida de los afrocolombianos han sido objeto de desvalorización a lo largo de la historia de Colombia. Ha existido una infravaloración cultural de todo lo que sea afrodescendiente, esto se ha expresado por la vía de la barbarización, la tribalización y la trivialización. En la cotidianidad del contexto caleño, uno de los momentos en los que la desvalorización cultural afro está estrechamente vinculada con un insulto como *negro hijueputa* es los días del Petronio Álvarez.⁶ En ese momento, muchos afrodescendientes hemos escuchado por parte de quienes están en contra del Festival, cómo en la clandestinidad de la cotidianidad expresan: “Esos negros hijueputas sí son bullosos”.

Cali, ciudad diversa y racista

*“Gloria siempre a Santiago de Cali, (...)
Tierra madre, feraz, tierra buena
Que a la pena ancestral pones fin,
Donde nadie es extraño, ni esclavo
Y es hermoso nacer y vivir”*

Estas palabras forman parte del himno de Cali, escrito por el intelectual afroguapireño Helcías Martán Góngora. Al traer a colación este fragmento, deseo enfatizar las contradicciones que están presente en ciertos discursos que hacen parte de la cotidianidad de los caleños. En este sentido,

6. Su nombre oficial es Festival de Música Folclórica Petronio Álvarez.

junto con el poeta guapireño considero que, más allá de las idealizaciones propias de los himnos, Cali es una ciudad agradable que posee muchos elementos que hacen que en ella sea “hermoso nacer y vivir”. Por ejemplo, respecto a su geografía, en gran medida es una ciudad plana, con un clima tropical seco que hace que las mañanas y parte de las tardes sean calurosas, pero con unos ocasos y unas noches estupendas, propicias para pasear y hacer diversas actividades fuera de casa. En términos demográficos, Cali posee una población joven que dinamiza y aprovecha su crecimiento urbano, y su destacada y variable oferta cultural. En los últimos años, en la ciudad se han venido construyendo grandes infraestructuras que podría suponer la posibilidad de a mediano plazo gozar de cierto nivel de bienestar en términos de movilidad. Otro de sus elementos destacables es su composición étnica, la cual está constituida por una fuerte presencia de población mestiza y afrodescendiente.⁷

La composición étnica hace que Cali sea un contexto con una gran riqueza en términos de diversidad cultural, siendo el aporte de los afrodescendientes un factor determinante en la configuración de la base real de las improntas identitarias más significativas que le han dado visibilidad positiva a la ciudad a nivel nacional e internacional, estas son: *Cali capital mundial de la salsa*; *Cali ciudad incluyente*, *Cali capital deportiva*.

Entiéndase que sostener la afirmación de la contribución de los afrodescendientes a la base real de la configuración de estas improntas identitarias no es seguir reforzando las clásicas representaciones estereotipadas desde donde se “comprende” a los afrodescendientes como seres humanos que lo único bueno que saben hacer es bailar y triunfar en el deporte. El argumento gira en torno a cómo los afrodescendientes han ayudado a saciar la necesidad de visibilidad social de los caleños. Una

7. La cifra porcentual referida a los afrodescendientes es materia de discusión, pues en los datos oficiales del Censo 2005 se habló de que en Cali el 26% de su población era afrodescendiente. En contraste, desde las organizaciones sociales, líderes y lideresas, y la comunidad académica, se plantearon cifras superiores con base en sus investigaciones. En la administración del alcalde Maurice Armitage, el secretario de Bienestar Social, Esaúd Urrutia, dice que, siendo conservadores, la cifra de afrodescendientes en Cali está alrededor del 40%.

necesidad que, de acuerdo con Honneth (2011), es uno de los elementos constitutivos del fenómeno del reconocimiento que debe gozar todo ser humano para que su autorrealización se dé a plenitud.

Cali capital mundial de la salsa; Cali ciudad incluyente, Cali capital deportiva, son tres improntas identitarias que se nutren de ciertas realidades, de “verdades”, pero también, dejan al descubierto las grandes contradicciones de la ciudad.

En la actualidad, la salsa en Cali goza de una aceptación casi que indiscutible. Desde el 2008 fue declarada por el Consejo Municipal patrimonio cultural de la Ciudad. Desde las administraciones públicas, el apoyo al mundo de la salsa es notorio y se evidencia en su máxima expresión en la Feria de Cali, en espacios como Encuentro de Melómanos y el Sal-sódromo; este último, declarado desde el 2016, patrimonio inmaterial, cultural, artístico y folclórico de la Nación. En las últimas décadas se abrieron espacios como Salsa al Parque que reúne con cierta frecuencia a amantes de la salsa a lo largo del año en diversos sitios de la ciudad. En el barrio Obrero, a finales de la década de los 60, se abrió el Museo de la Salsa. En la Universidad del Valle, en la biblioteca, en el año se abre un espacio dedicado a exponer, discutir y dialogar sobre la cultura popular, siendo la salsa uno de los temas de gran preferencia; en el 2017, entre el mes de noviembre y diciembre, se realizó una exposición sobre la feria de Cali en la que hubo dos conferencias: *La biblioteca se viste de feria: Cali, salsa y memoria*, y *La memoria histórica de la festividad ferial*. De igual forma, el 18 de febrero del 2020, en el auditorio de la biblioteca de la Universidad del Valle se realizó la audición musical titulada: *Las baladas hechas salsa*. En la ciudad existen cientos de escuelas y academias de bailes, lo cual ha permitido que algunas se asocien para crear lo que se conoce como la Ruta Turística Salsera. La orquesta de salsa más exitosa de Colombia, el grupo Niche, es de Cali, y su fundador, Jairo Varela, tras su muerte, se ha convertido en uno de los íconos más representativos de la ciudad. Desde hace más de 14 años, en Cali se realiza el Festival Mundial de la Salsa. Hay gran dinamismo económico alrededor de la salsa que da cuenta de una industria cultural que mueve millones y millones de pesos (Semana, 2019). Se evidencia, entonces, cómo en Cali existe una fortísima

tendencia a que las diversas generaciones se socialicen alrededor de la salsa, lo que implica que, en los planes de diversión, de esparcimiento en el que se busca pasar un rato agradable con familiares, amigos y búsqueda de pareja, la salsa sea un factor relevante para tener en cuenta.

Hoy día se dice que la salsa es una expresión cultural que integra a todos los caleños sin distingo alguno. Es una expresión artística que yo definiría siguiendo a uno de sus máximos exponentes: Ismael Miranda, como un “ritmo que rompe cadenas, y cura la tristeza popular”. No obstante, mostrar esta cara positiva de la salsa en Cali es contar solo una parte de la historia; la otra parte no es tan dulce, pues está relacionada con el racismo y la falta de reconocimiento genuino. Esta última parte hace que para muchos afrodescendientes en ciertos momentos no se cumpla aquello que dijo el poeta sobre Cali: “nadie es extraño ni esclavo, y es hermoso nacer y vivir”.

Contar una parte de la historia o contar una sola es negar la complejidad del devenir de los fenómenos sociales rindiéndose a una mirada, a la unilateralidad, al análisis simple de los fenómenos sociales. En este sentido voy a hacer las veces del aguafiestas: en la década de los 90, en la atmósfera caleña asumir la salsa como una impronta identitaria de la ciudad era algo desmeritado; a muchos caleños le causaba “urticaria”; ¿por qué?, es la pregunta lógica. Porque la salsa se asumía como *cosa de negros*.

A temprana edad tuve que enfrentar esa realidad: *la salsa es cosa de negros*. Era 1993, tenía 15 años de edad, cursaba grado octavo en el Colegio Santa Librada de Cali, cuando un lunes a las 6:45 a. m, antes del inicio de clase, con un grupo de compañeros socializábamos lo que cada uno había hecho el fin de semana; unos expresaron haberse ido de paseo, otros, haber visitado a familiares. De mi parte, les conté que había escuchado música en casa de un amigo y que la había pasado muy bacano. Uno de los compañeros, Álvaro, preguntó: “¿y qué clase de música escuchaste?”. Respondí: “¡pues salsa!”. “Pura música de negro, Valencia, tenés que aprender a escuchar buena música, música que está de moda, como el tecno. Eso fue lo que hicimos con Carlos en su casa hasta las 2 de la mañana”, añadió Álvaro.

Tal experiencia no debe comprenderse como un caso aislado, algo subjetivo, ya que la década de los 90 fue de mucha tensión. Recordemos que el Movimiento Social Afro denunciaba con gran determinación el racismo a nivel nacional. Producto de estas acciones, de su organización y del trabajo mancomunado con el Movimiento Indígena, con académicos y políticos, se da todo el proceso que lleva el surgimiento de la Ley 70 de 1993. Es en esta década donde el Movimiento Estudiantil afro de la Universidad del Valle coloca al descubierto una presunta política de discriminación racial en la contratación del personal laboral del almacén Éxito de Cali que impedía que se contratara a afrodescendientes.

Esta representación de la salsa tampoco es de extrañar, porque algo similar iría a suceder, a finales de los 90 y al inicio de la primera década del 2000, con el reguetón, definido en el contexto caleño como *negreton*. Lo que indica que en estas décadas el racismo estaba *a flor de piel*. En la cotidianidad era habitual que muchos caleños hicieran la burda relación entre lo que consideraban como música de mal gusto y ser negro o afrodescendiente, desde el lenguaje cotidiano muchos caleños encerraban la cultura afrocolombiana dentro de un esquema persistentemente negativo (Valencia, 2007).

Ahora bien, volviendo sobre la salsa, se hacen evidentes varios elementos. Primero, se cumple lo dicho por Ortiz (1974), en cuanto a que existen ritmos que:

(...) al igual que otros de origen popular, nacidos en la supuesta impunidad, de cuna “plebeya”, sufren el fenómeno de la transvaloración; es decir, van subiendo de clase a clase, del charco a la cumbre, (...) reajustándose a cada nuevo ambiente hasta convertirse, por gracia de su belleza, en arte de olvidada cuna y suprema distinción. (...) se van adecuando y revistiendo un tanto para lograr un reajuste socialmente ventajoso, y las gentes cautelosas van transigiendo otro tanto para poder gustar de la sabrosura del “fruto prohibido” (pp. 203-204).

Sin lugar a duda, el fenómeno de la transvaloración ha acompañado el devenir de la salsa en Cali, como se puede interpretar a partir de la cita anterior. La salsa es un ritmo que de manera insensible fue asumido como

de cuna “plebeya”, “cosa de negros”, pero luego pasó a ser aceptado casi de manera unánime, consolidándose como impronta identitaria de la ciudad.⁸ Lo contradictorio está en el hecho de que en la cotidianidad la lucha contra el racismo no ha arrojado resultados acordes al desarrollo ético de los discursos oficiales. Discursos que se esfuerzan por transmitir una imagen de una ciudad que es como un crisol cultural, es diversa, amable, incluyente. Este desfase entre cotidianidad y discurso oficial es el que ha llevado a Olarte (2007) a decir que algunas voces describen a Cali como un lugar en el que: “se acrisolan los grupos humanos con el mínimo de confusión. ¡Sonora mentira! Aquí las culturas nacionales se encuentran y se impregnan unas a otras, pero el abismo y el forcejeo sigue ahí” (p. 290).

En este sentido, la lucha contra el racismo no muestra avances significativos a la altura del momento histórico en el que se encuentra la humanidad. Razón por la que considero que las improntas *Cali capital mundial de la salsa* y *Cali ciudad incluyente* dejarían ver más que una ciudad diversa, pluriétnica y multicultural; una ciudad en donde la industria cultural ha sabido apropiarse, instrumentalizar la riqueza que subyace en la cultura de los afrodescendientes. En la cotidianidad, por el contrario, continúa el forcejeo, el menosprecio, evidencia del racismo y la falta de un debido reconocimiento. Esta contradicción ayuda a explicar, a comprender los siguientes casos:

Primero, Esteban Copete, músico chocoano, lleva muchos años viviendo en Cali, es conocido en Colombia y en otras partes del mundo, por ser un cúmulo de “virtudes”. Es compositor, arreglista, saxofonista y marimbero. Además, en Colombia es conocido por ser el líder del Kinteto Pacífico y el nieto de Petronio Álvarez, músico insigne compositor de una de las canciones más sonadas del repertorio de la cultura popular y tradicional de Colombia: Mi Buenaventura. El festival de música más importante del suroccidente colombiano realizado en Cali lleva el nombre de su abuelo, Festival de Música del Pacífico Petronio Álvarez.

8. Esta consolidación hace parte de lo que Peter Wade (2002) describe en su estudio sobre la música como: relaciones cambiantes entre identidad y ritmos musicales. Unas relaciones que dejan ver los vínculos complejos entre música, identidades y situaciones sociales que, a su parecer, no deben comprenderse como preconstitutivas ni desde el paradigma de la autenticidad.

Pese a todo, el 21 de mayo del 2012, Esteban Copete fue víctima de la brutalidad policial. El indignante hecho ocurrió en el barrio Floralia del noroccidente de Cali. Alrededor de las cuatro de la mañana, Esteban fue llevado en una moto por un amigo a una de las avenidas de este barrio para que pudiera abordar un taxi rumbo a su casa. No obstante, una patrulla de policías los detuvo y tras un cortísimo llamado de atención por andar como parrillero, uno de los agentes pasó a insultarlo y a golpearlo. Aunque en una entrevista⁹ manifestó no recordar haber escuchado el acostumbrado insulto racial, *negro hijueputa*, pero sí recuerda la actitud hostil de uno de los agentes como preámbulo de un sin número de puñetazos y patadas que el agente de policía decidió exponer como signo de valentía y autoridad. Esteban, un hombre atlético y musculoso, trató de defenderse, pero le fue imposible, pues el Agente Edwin Camacho decidió empuñar una esposa y con ella asestar un puñetazo en la boca del gran músico. Luego del golpe certero, el agente lo esposó y decidió subirlo a una patrulla para continuar con la golpiza y, en un intento por encubrir su bajeza delictiva, cuadas después lo arrojó de la patrulla al frío y contaminado pavimento. Fue su amigo que, en un acto de solidaridad y sentido de humanidad, lo auxilió y lo llevó a un hospital donde le tomaron cinco puntos en su labio superior.

Es inevitable que un proceder de esta factura no sea analizado e interpretado a la luz del racismo y de falta del debido reconocimiento. Causa indignación que a un ser humano que tanto le ha entregado al país, a la región y a la ciudad, un representante de la policía, llamado a proteger a la ciudadanía, lo trate de esta manera, atente directamente contra su humanidad y su carrera profesional, pues partirle el labio a un saxofonista es atentar contra su ser y su destreza musical. Alguien podría decir que los agentes no sabían de quién se trataba. Esta sería la peor de las defensas, pues a ningún ser humano se debe tratar de esta manera. Además, podría indicar que en la cotidianidad los aportes de los afrocolombianos no se asumen con la profundidad debida, ya que el caleño del común, ante los aportes de los afrocolombianos, estaría asumiendo una postura

9. Entrevista realizada por Luis Ernesto Valencia Angulo, el 2 de febrero de 2020 en Cali, barrio Granada, Café Juan Valdez, a las 6 pm.

caracterizada por una suerte de consumismo ligero en el que las creaciones culturales terminan despersonalizándose. Impidiendo, así, que en la memoria de las nuevas generaciones esté presente la especificidad de la procedencia de los aportes culturales de los grupos humanos, algo que para el caso de los afrocolombianos se ha traducido en una política del “blanqueamiento” que parece operar de forma soterrada.

Pero en la vida de Esteban, el suceso del 21 de mayo del 2012 no ha sido el único momento desagradable en el que su humanidad haya estado menospreciada. Esteban, al igual que cientos de afrocolombianos en Cali, en algún momento de sus vidas, ha sido víctimas del racismo encarnado en el “omnipresente” insulto *negro hijueputa*. Cuenta Esteban:

Recuerdo que, siendo un niño de 10 años, con todo lo que implica esa edad, ser travieso, distraído; me sucedió un par de situaciones que marcaron mi vida: una vez, yendo en bicicleta, crucé una calle sin mirar que venía un carro y casi me atropella, el man alcanzó a frenar y lo primero que dijo fue, *negro hijueputa*. Yo era apenas un niño de 10 años y me dijo eso.

Otra vez lo mismo, estaba esperando la ruta del colegio. Estaba pendiente de cruzar la calle, pasé y una señora tuvo que frenar de repente y, lo mismo, la misma frase con la que uno crece; esa que te chuza y te chuza una y otra vez, *negro hijueputa* (comunicación personal, 02/02/2020),

Para Esteban, pese a la constancia de este insulto racista en la vida cotidiana del contexto caleño, en su formación profesional y personal, Cali significa mucho, le debe mucho a esta ciudad; por lo tanto, en términos de balance, la identifica más con cosas positivas que negativas. Sin embargo, para este artista el racismo es un fenómeno que los afrocolombianos en Cali deben enfrentar a diario, de ahí la razón de ser de su “gran despertar”, es decir, el conocimiento de que él era un “negro”: “yo me enteré de que era negro en Cali, ya que en el pacífico uno es Esteban, uno es el hijo de “fulano de tal”, uno no se trata de negro y mucho menos de negro hijueputa, eso no tiene razón de ser” (comunicación personal, 02/02/2020). No obstante, Esteban siente que esas experiencias con el racismo, en su caso, han ido disminuyendo un poco, puede ser fruto de la fama o de su envergadura, de su físico imponente.

Segundo, por otra parte está Ana Carolina Quijano,¹⁰ mujer afrocolombiana de 36 años de edad, nacida y criada en Cali. Se caracteriza por su liderazgo y por amar la política desde que estaba en el colegio. Realizó estudios de pregrado en la Universidad Santiago de Cali en el campo de Finanzas y Negocios Internacionales, con maestría en Negocios Internacionales en la universidad Pompeu Fabra de Barcelona. Laboralmente, ha estado en el sector privado, fue funcionaria del Tecnocentro Somos Pacífico de Comfandi. En el sector público trabajó como subsecretaria de Equidad de Género en la administración de Cali Maurice Armitage. Actualmente, vive en Bogotá y trabaja como Asesora de la Consejería de Equidad de Género en la Presidencia de la República. Es una mujer que ha tenido un gran liderazgo en los espacios en los que ha estado.

Frente a un insulto como *negro hijueputa*, Ana Carolina reconoce su recurrencia en el contexto cotidiano de Cali, aunque señala no recordar haberlo padecido directamente. Las razones esgrimidas del por qué no los ha sufrido llaman la atención: “por ser una mujer alta, que me veo fuerte, por eso, no he padecido abiertamente este insulto. Pero esto no significa que no haya vivido el racismo. Yo mido 1.80 cm, fácilmente alguien no me va a decir eso porque tiene miedo de que yo le pegue, es una cuestión de fuerza”.

No ser investido por este insulto, debido al presunto miedo que se infunde, es algo lamentable, aunque tiene una alta dosis de realismo, de ese pragmatismo con el que se saca ventaja en las calles, en el día a día; ese pragmatismo con el que se sobrevive en la cotidianidad, en la selva de cemento en donde el respeto muchas veces está del lado del brabucón, del fuerte, en una especie de alianza entre miedo y la parálisis, pero muy lejos de un genuino convencimiento fruto del ejercicio reflexivo.

Más allá de sus dudas sobre el hecho de haber padecido el insulto *negro(a) hijueputa*, Ana Carolina es muy consciente de la existencia del racismo en Cali, considera que tiene múltiples formas de manifestarse y está presente en todas las esferas, en todos los campos, en todos los sectores:

10. Entrevista realizada por Luis Ernesto Valencia Angulo en Cali el 1 de marzo de 2020, a las 12:51, en el barrio Caney.

Sí, Cali es una ciudad racista. El sector financiero es de lo más racista que puede haber. Usted entra a un banco y todavía es difícil encontrar a un negro de gerente. Apenas ahora se ven uno que otro cajero y cajera negra, antes esto no se veía.

En el escenario de lo público, recuerdo que cuando empecé a trabajar adopté una práctica, que en el fondo es un ejercicio de conciencia, a todo espacio que llegaba observaba atentamente para ver cuántas personas negras había, luego empecé a buscar cuantas mujeres negras había, y, generalmente, me encontraba con el hecho de que yo era la única persona y mujer negra (comunicación personal, 01/03/2020).

La conciencia frente al racismo de esta lideresa política es tal, que frente a la pregunta “¿tú sientes que el racismo en alguna forma te ha restado posibilidades de tener reconocimiento acorde con lo que has trabajado, con tus cualidades?”, se atrevió a confesar:

Sí, claro; por ejemplo, yo pienso que fue el racismo lo que me impidió ser secretaria de Bienestar en la pasada administración pública, no fue así, porque soy una mujer negra. Ante esto, me surge la pregunta ¿cuáles son los escenarios y cuáles son los espacios en los que podemos estar, o si hay un número específico de cuántas mujeres negras, cuántos hombres negros, cuántas personas negras pueden estar en un espacio a la vez, y no causar tanto temor, tanta duda? (comunicación personal, 01/ 03 / 2020).

La voz de Ana Carolina Quijano es fiel testimonio de cómo el racismo se puede comprender como una de esas formas de menosprecio que hace que las personas no tengan el debido reconocimiento, porque son sutil o abiertamente excluidas o porque sus cualidades no son debidamente valoradas, lo cual puede hacer que la identidad de la persona sufra un daño considerable. Aunque en el caso de Ana Carolina, su identidad no fue “sacudida” o dañada, sí sintió que no recibió un debido reconocimiento acorde con sus cualidades desplegadas en su trabajo.

Tercero, por su parte, María Isabel Mina Gutiérrez¹¹ —una mujer del común, de 34 años de edad, sin la visibilidad social de los entrevistados anteriores, nacida y criada en Cali, bachiller, trabaja atendiendo una panadería— manifiestas su impresión sobre la ciudad: “me parece una ciudad agradable, yo quiero mucho a Cali, me parece una ciudad muy bonita”. Cuando se llegó al tema del racismo, al preguntarle por sus experiencias en cuanto a padecer directamente el racismo, vivirlo en carne propia o de manera indirecta, es decir, ser testigo de una acción, un trato racista; Isabel expresó:

Han sido muchas las experiencias relacionadas con el racismo. Recuerdo muy bien lo que les tocó vivir a mis padres en el barrio San Benito. Cuando llegamos a este barrio, yo tenía más o menos siete años. Mis padres con mucho esfuerzo, sudor y dedicación compraron un rancho en donde nos tocó vivir durante mucho tiempo. En la cuadra éramos la única familia negra. A menudo nos tocó escuchar de parte de una familia de personas “monas”, de ojos claros, cómo se referían hacia mis hermanos y hacia mí, como *negros hijueputas*, cuando salíamos a jugar a la calle. De esta manera constantemente se referían esa familia y los demás vecinos hacia nosotros.

Recuerdo que cuando mi padre, con el fruto del trabajo realizado en la Universidad del Valle, empezó a construir la casa, transformando el viejo rancho en una casa de ladrillo, muchas veces, al caminar por la cuadra, llegamos a escuchar a los vecinos decir: “estos negros hijueputas quieren venir a cagar más alto que los demás”.

En el colegio Santísima Trinidad, donde cursé el grado sexto, varias veces viví experiencias bastante fuertes en relación con el racismo. Era un colegio católico femenino ubicado cerca al centro de Cali, muchas de las niñas eran de estrato alto, mestizas. Todo ese año tuve que lidiar con el racismo porque se metían conmigo, me decían *¡negra no sé qué!*, y cerraban fila a la hora de realizar los trabajos en grupo; en fin, toda una serie de situaciones bastante desagradable. Como todo el tiempo se estaban metiendo conmi-

11. Este es un seudónimo con el que se encubre el nombre verdadero de la persona que entrevisté el día 14 de febrero del 2020 en la ciudad de Cali, en el barrio Nueva Floresta, a las 11 am. El uso de este seudónimo se debe a que la entrevistada no quiso que su nombre verdadero quedara registrado en este documento.

go, y yo era de carácter fuerte, decidía resolver las situaciones peleando. Era la forma como decidí defenderme de las agresiones de las compañeras.

En el primer periodo, los resultados fueron muy buenos en ese colegio, luego, debido a esos problemas y al aislamiento que viví, bajé el nivel académico. Recuerdo que, al estar casi siempre peleando por defenderme de las agresiones de mis compañeras, frecuentemente me llevaban a rectoría, y por esas ironías de la vida, terminaban anotándome en un particular libro de control de disciplina llamado, *El libro negro*; es decir, la única negra en *El libro negro*.

Finalmente, me expulsaron de ese colegio y fui a parar a un colegio público, Ciudad de Cali, un colegio popular ubicado en el barrio Prados de Oriente. Pese a que en este colegio había un poquito más de gente negra, los problemas relacionados con el racismo no se hicieron esperar, uno de esos problemas fue muy fuerte. Un día, en plena Semana Cultural, yo estaba sentada viendo las actividades y una niña trigueña llamada Marcela se paró delante de mí y no me dejaba ver. Varias veces le llamé la atención, que se corriera y no lo hizo. Cuando decidí pararme y hablarle duro diciéndole que se corriera, la muy descarada reaccionó tratándome de *negra chuchenta*, eso me indigno, me sacó la piedra, pues, negra sí, pero chuchenta no, nunca; mi mamá siempre se preocupaba por mandarme bien pimpiada; bien bañadita, con la buena crema, la buena loción, el buen desodorante. Todo ese esfuerzo de mi madre para que esa viniera a decir que yo tenía chucha. Como no podía permitirselo, a la salida del colegio nos jalamos las greñas, mejor dicho, le pegue su paliza, donde no nos separen la acabo a golpe.

Yo he sido muy de buenas o, para ser más precisa, muy de malas para vivir o ver esos casos de racismo. En estos días, cuando viajaba de Jamundí a Cali con mi hijo, el pregonero del bus, un hombre negro, iba haciendo lo que ellos normalmente hacen, ir anunciando las paradas en los puntos donde la gente puede subir y bajar. Al pasar Ciudad Dos Mil, el bus se detuvo, dejó unos pasajeros y arrancó de nuevo para hacer el retorno, coger la 66 y salir a la Sur Oriental. Sin embargo, antes de hacer este movimiento, el bus paró en el semáforo, una señora se acercó al pregonero y le dice que la deje en el otro lado. El muchacho le explica que no la puede dejar

ahí porque en ese lugar es prohibido parar, es peligroso y pueden causar un accidente, por lo que le recomienda aprovechar que el semáforo está en rojo para bajarse. La señora no lo escucha y le dice: “Es que usted me tiene que dejar ahí”. El pregonero le dice: “¡Ja!, utilizando esa palabrita no hay ninguna posibilidad de que le paremos, las cosas no son como usted quiere. Si no se baja aquí, la dejamos en el próximo paradero”. La señora reacciona diciéndole: “Negro tenía que ser para ser tan mala gente”, de ahí en adelante a la señora no le importó que en el bus viajaran otras personas negras, incluyendo niños; no se fijó en ese “detalle” y soltó su “rosario” de insultos, le dijo al pregonero, en repetidas ocasiones, **negro hijueputa**, luego se bajó y continuó con su boca sucia diciéndole **negro hijueputa**. Ante esa patanería, la reacción del muchacho fue sonreír (comunicación personal, 22/09/2020).

La narración de las experiencias relacionadas con el racismo, padecidas por una persona anónima como María Isabel, enriquecen esta investigación de manera notoria, pues lo que le ha pasado a ella es una pequeña, pero significativa muestra de la crudeza con la que se presenta el racismo en la cotidianidad del ciudadano del común. El común de los ciudadanos en Cali padece el racismo sin ambages, sin anestesia, unas veces de manera sutil otras veces de manera directa, haciendo que reaccionen como María Isabel, de forma furiosa o bien de manera indiferente, con una sonrisa, como el pregonero del bus. Dos extremos que, aunque en realidad no son la única forma de reacción, hacen parte de lo que Honneth (1997) denominó *sentimiento de reacción*, como la cólera y la indignación. Reacciones que a gran escala tienen el potencial de generar cambios que van desde las reformas hasta las revoluciones.

Por último, la recurrencia de un insulto como *negro hijueputa* indica la pervivencia del racismo y de cómo este convive en la dimensión de lo cotidiano con un imperante discurso y una notable iniciativa. Se trata, primero, del discurso oficial que difunde la idea de *Cali ciudad incluyente* y, segundo, de la iniciativa de los académicos de luchar contra el racismo y la invisibilidad a la que tradicionalmente se ha querido someter a los afrocolombianos. Dos búsquedas que están lejos de posicionarse de forma absoluta y dan la razón a De Certeau (año) cuando dice que lo cotidiano tiene un lado indómito, insurgente, astuto y activo.

Cali, capital deportiva es otra de las improntas desde donde esta ciudad se ha hecho visible, ha adquirido un gran reconocimiento a nivel nacional y continental. Los afrodescendientes han desempeñado un papel determinante en la base poblacional étnica que ha ayudado a configurar esta impronta identitaria. Fue el 30 de julio de 1971, con la realización de los VI Juegos Panamericanos, cuando esta impronta cogió fuerza. Como bien lo señala Vásquez (2001), “Rica ha sido la tradición de Cali en eventos deportivos nacional e internacional” (p. 278). El peso de esta tradición en el siglo XX y XXI da validez a la impronta en cuestión. La capacidad organizativa municipal, la entrega y fervor de la afición, más el éxito y la competitividad de sus equipos deportivos, son los hechos que han llevado a Cali a destacar en términos de organización y triunfos deportivos.

En la conformación de los equipos deportivos de la ciudad, en especial los de fútbol, Deportivo Cali y América de Cali, la presencia de los afrocolombianos ha sido notoria. Han sido las grandes figuras en la historia y el presente de cada equipo. Sin embargo, es en la cotidianidad del contexto futbolero que el racismo y la falta de reconocimiento se dejan ver de forma grotesca.

Durante un buen tiempo de mi infancia y adolescencia, me llamó la atención que cada vez que una persona blanca-mestiza me preguntaba: “¿usted de qué equipo es hincha?”, reglón seguido ella misma respondía: “de seguro del América”. Fue al concluir el último grado de bachillerato, en el colegio Santa Librada, que empecé a comprender lo que había detrás del supuesto. Las palabras de mi profesora de español me ayudaron bastante al respecto. En una conversación con uno de mis compañeros, la profesora expresó: “si bien el América en estos momentos está mejor que el Cali en cuanto a las estrellas, lo que a mí me consuela es que, en el Cali, los hinchas son gente decente, no toda esa parranda de negros, cuchilleros y gente mugrosa del Distrito de Aguablanca y otros barrios populares”. Mi profesora estaba reproduciendo de manera acrítica una mirada prejuiciosa y racista que llevaba a inferir que: los negros en Cali son hinchas del América y “la crema y nata” de la ciudad es hincha del Cali. ¡Vaya prejuicio!, pues, mis ojos

veían hinchas afrodescendientes tanto en un equipo como en el otro; por ejemplo, mis tres hermanos, mi hermana y mi madre, eran hinchas del Cali y vivían en el Distrito de Aguablanca, el único que no siguió ese patrón fui yo al “decidir” ser hincha del Millonarios.

A la existencia de prejuicios como este se suma la fuerte tendencia de brindar a los afrocolombianos un apoyo sumamente condicionado. Por ejemplo, cuando todo va bien, cuando hay triunfos, títulos y, por ende, prosperidad económica en los clubes, los futbolistas afrodescendientes son admirados. Una señal de ello es que los periodistas en sus apasionadas y estremecedoras narraciones, los llaman no por su nombre, sino por epítetos como: *negro bello*, *mi negro*, *negro hermoso*.¹² Por su parte, el caleño del común remolnea de alegría, se anuda, se funde en un abrazo con el que tiene enseguida y, en ocasiones, llega a destacar a los afrocolombianos como los mejores futbolistas de la historia de Colombia. Pero cuando las cosas marchan mal, con gran prontitud aparece el *negro hijueputa*, acompañado de otros insultos como, *negro bruto*, *bestia*, *negro tenía que ser*, *simio*, *mono*, *gorila*, *maldito negro*, *regresá a África*.

Ejemplos de lo anterior hay muchos. Tomemos algunos casos. El primero, conocido por los amantes del fútbol local mayores de 40 años de edad, la tan anhelada estrella número 6 del Deportivo Cali. Ansiada por el hecho de llevar 22 años sin títulos, mientras su archirrival de patio se florecía de títulos en todos esos años. Recuerdo que, en uno de esos programas radiales, de mediados de los noventa, alguien llegó a expresar: “el gran problema del Cali es tener tanto negro en sus filas. Tantos negros juntos no pueden trabajar en equipo. Ellos son buenos, pero individualmente”. Tengo el recuerdo vivo de esa particular reflexión porque a partir de ese momento, durante muchos años continué escuchando a las figuras de ese programa radial, Mario Alfonso Escobar, conocido como el Doctor Mao, y su compañero, Vicente Gallego Blanco.

12. Un ejemplo es Javier Fernández Franco, conocido como “el cantante del gol”. En los 90 y primera década del 2000, existieron epítetos habituales como: El betún lozano, Kunta Kinte Redin, entre otro.

En las calles de los barrios este pseudo argumento corrió en paralelo con el *negro hijueputa* y otra cantidad de insultos con el que los hinchas del Deportivo Cali expresaban su malestar, su rabia e impotencia por la sequía de triunfos. Sentimientos negativos que bajo ningún punto justifican el racismo.

En tiempo más recientes, de acuerdo con el diario El País (2018), Carlos Bejarano, el arquero del América de Cali, afrocolombiano, nacido en Chocó, denunció ser víctima de insultos racistas por parte de algunos hinchas al finalizar el partido contra Rionegro Águilas, en el estadio Pascual Guerrero: “Bejarano aseguró que algunos aficionados le dijeron a él y a sus compañeros, “negros de mierda, micos ... negros hijueputas”, por lo que se mostró bastante molesto y expresó que “en lo personal este negro de mierda ha dejado la vida por esta camiseta. Esta gente me resbala”.

Esto es una muestra del compendio de contradicciones. Dos equipos cuya gloria y reconocimiento a nivel nacional e internacional se la deben en gran medida a los afrocolombianos. Es indignante que la hinchada de estos equipos, como bien lo expresa Bejarano, se olvide rápidamente que los afrocolombianos han dejado “la vida” por sus camisetas, le han entregado, eso que Freud (1992) considera que busca el ser humano, la felicidad. Experimentar la felicidad por la vía del deporte ha sido uno de los grandes aportes que los afrocolombianos le han dado a esta ciudad envuelta, muchas veces, en una vorágine de violencia. Es de suprema ingratitud hacia los afrocolombianos el uso del *negro hijueputa* ante el menor traspie de sus equipos. Bejarano, quien dos años atrás había sido una de las grandes figuras en el regreso del América a la primera división del fútbol colombiano, ante un error, el hincha lo trata de *negro hijueputa*, mostrando que el racismo siempre ha estado ahí, que el desprecio a su epidermis y a muchos de sus rasgos físicos no se extinguen por mucha felicidad que en algún momento haya entregado, solo se contiene, se disimula en la euforia que acompaña al triunfo, porque la moneda corriente de la cotidianidad parece ser el irrespeto.

De Cali a Buenaventura y de Buenaventura a Cali

Desde hace más de una década mi vida ha transcurrido entre Cali y Buenaventura. Desde el 2016, por cuestión laboral, los viajes a Buenaventura se han intensificado. Cada lunes o martes, con agrado, viajo de madrugada a Buenaventura a trabajar en la Universidad del Pacífico. Es un viaje por carretera que siempre encuentro interesante. Hay muchos elementos fascinantes: el verde del paisaje, el eco de la velocidad de los carros en los túneles y el sonido de sus llantas cuando la carretera está mojada, el dinamismo del río Dagua y el fluir de muchas corrientes de agua que provocativamente descienden de algunas montañas. Estas pequeñas, pero significativas experiencias, sumadas al amor por el trabajo que realizo, la alegría de encontrarme con amigos y amigas, el deleite de las delicias gastronómicas, el arraigo adquirido, hacen que el viaje tenga sumo sentido, más allá del hecho de enfrentarme a los peligros de una carretera altamente erosionable, con un sinnúmero de abismos y el andar —en ocasiones— imprudente y arrogante de conductores de tractocamiones que al ir a gran velocidad han producido unas escenas dantescas de accidentes viales. No obstante, cada vez que viajo, nunca pienso en los accidentes.

En los últimos años, al realizar este viaje he presenciado una serie de situaciones que hacen parte del lamentable fenómeno del racismo. Con cierta frecuencia he visto y padecido un trato desobligante de parte de algunos conductores de los vehículos que prestan el servicio de transporte en la Terminal. De igual forma, he escuchado diálogos entre compañeros de viaje, y entre el conductor y los pasajeros que van con él adelante, en los que, de manera directa o indirecta, Buenaventura y sus pobladores afrodescendientes son menospreciados.

A menudo los conductores de los vehículos asumen la siguiente postura: cuando ven llegar a un potencial pasajero dan rienda suelta a un juego de seducción; hay un rápido despliegue de amabilidad, se ofrecen a llevarle la maleta mientras intentan convencerlo de que la mejor opción para viajar es el carro que ellos conducen. Una vez el pasajero adquiere

el tiquete y sube al carro, las cosas cambian. Este cambio lo he percibido con cierta recurrencia; en primera instancia, ante solicitudes básicas como: pedir que se encienda el aire acondicionado o que se disminuya su intensidad porque hace mucho frío; solicitar que conduzca con moderación, que no frene tan brusco; pedir que realice una parada para comer, estirarse o ir al baño. Ante estas peticiones tan básicas, el cambio en la actitud del conductor en relación con la actitud inicial es notoria. No todos, pero sí muchos de ellos, responden en un “tono golpeado”, cuando realizan lo solicitado lo hacen refunfuñando o simplemente se niegan o plantean unas excusas en donde demuestran que la llamada atención al cliente se ha dejado a un lado.

Hasta aquí se puede pensar que estamos ante un comportamiento “generalizado”, que no está vinculado con el racismo y que hace parte de las sutiles tretas que suelen utilizar los vendedores de servicios. Sin embargo, en diversas ocasiones he escuchado diálogos en los que los conductores expresan sin ambages su disgusto por tener que viajar a Buenaventura, expresan una animadversión por la ciudad debido al clima, el supuesto olor particular —desagradable—, el supuesto desorden y las pocas ganas de progresar de los negros que la habitan. Son estas razones las que permiten inferir que el comportamiento de muchos conductores está motivado por el racismo.

Recuerdo con gran indignación cómo un día del mes de febrero del 2017, al viajar de Cali a Buenaventura, a eso de las 4: 30 a. m, en el tramo inicial de la vía al mar, escuché el siguiente diálogo entre el conductor y una pasajera que se sentó a su lado:

—Este viajecito ya me está cansando, llevo seis meses viajando cada ocho días, a veces me toca viajar dos veces en la semana, es matador, lego con el cuerpo molido —dijo la pasajera.

—Dígame a mí, que desde hace año y medio viajo en promedio tres días en la semana, y por cada día me toca ir y volver. Es intenso, pero qué más hago, me toca, es mi trabajo.

—Debe ser terrible. Cuando le toca quedarse, ¿dónde se hospeda?

—Ahí, cerca de la terminal, hay varios hoteles económicos.

—¿Y qué hace cuando se queda, hay mucho por hacer en Buenaventura?

—La verdad, no —respondió el conductor—. Uno come, ve televisión y conversa con los amigos. Pocas veces salgo a dar una vuelta, el cansancio y ese calor tan aburridor generalmente no dejan. Yo camino media cuadra y sudo un litro, eso es horrible.

—¡Uy, sí! —Añadió ella—, ese sudor y esa sensación pegajosa en la piel es tan fastidioso. No sé cómo vive esta gente en esta ciudad con este clima tan malo y ese desorden. ¡Qué Dios me perdone, pero esta ciudad es muy fea y huele mal!

—Este poco de negros no han podido sacar el puerto adelante, no sacan sino alcaldes corruptos y narcotraficantes. Uno ve la ciudad y no le da ni cinco de ganas de venir a vacacionar. Ni comparación con una ciudad como Medellín, esos paisas si son verracos y ordenados, tienen hasta Metro. Pero los negros de Buenaventura no dan pie con bola; en ellos todo es música, trago y rumba.

Conversaciones de este talante he escuchado muchas veces, en ocasiones, protagonizadas por el conductor o entre pasajeros ubicados atrás o delante de la silla que ocupó. Rabia e impotencia sentí al escuchar estas palabras. Rabia (enojo) porque soy consciente que el menosprecio hacia cualquier afrodescendiente me afecta, está dirigido a mí ser. Rabia porque toca soportar cómo los prejuicios raciales, los estereotipos, la mirada¹³ simple y cosificadora, barbariza a los afrodescendientes y no permite comprender la complejidad de la realidad del puerto. Impotencia porque desde hace años comprendí que en muchos espacios hay personas que no están preparadas para escuchar una sana corrección o un pedido justo de respeto, por lo tanto, pretender hacer esto en cualquier escenario es una acción peligrosa que, si no se mide bien, puede ocasionar la pérdida

13. La mirada y su énfasis en el color no son los únicos aspectos que nutren la racialización, también está el olor en tanto registro sensorial. De acuerdo con Sachi Sekimoto y Christopher Brown (2020) la raza y el racismo tienen una materialidad sensorial que hace que se sienta y se registre a través de los sentidos, lo cual condiciona las relaciones entre los seres humanos.

de la vida. Solo en dos ocasiones me dejé llevar por estos sentimientos y exigí respeto hacia los afrodescendientes, añadiendo: “se olvidan de lo mucho que le hemos entregado a este país”.

Estas conversaciones no se deben asumir como el común de las personas suele hacerlo: como “opiniones” que deben respetarse o episodios aislados. Ni lo uno ni lo otro, a la luz del derecho y la moral, actualmente, toda opinión puede ser susceptible de sanción si hace apología a la discriminación y al genocidio, de acuerdo con la Ley 1482 de 2011. Por otra parte, no pueden interpretarse como episodios aislados. Estas conversaciones se articulan con hechos como la famosa pero indignante frase pronunciada el 12 de agosto del 2019 por Carlos Mira Velásquez, gerente de la Sociedad Portuaria de Buenaventura (SPRBUN): “Cuando voy a Cali, mi mujer me dice que tengo que bañarme porque huelo a Buenaventura”. Ante esta frase, la indignación colectiva de trabajadores, de socios y de la comunidad bonaverense, no se hizo esperar; la presión fue tal que tuvo que presentar la carta de renuncia. No era para menos, la prudencia, el tacto o estrategia política así lo dictaba, pues los recuerdos del Paro Cívico del 2017 estaban vivos en los bonaverenses. En él habían demostrado organización, decisión, amor propio ante toda Colombia, pero, en especial, ante el gobierno nacional de turno al cual obligaron a sentarse en la mesa para dialogar en medio de 22 días de protestas en las calles, donde la gente del común y muchos líderes sociales que no hacían parte de las mesas de diálogo hablaban del racismo estructural como el factor principal que tiene postrada a la comunidad de Buenaventura. A la luz de un precedente como este es factible pensar que la intranquilidad rondó en la Sociedad Portuaria.

Pero el racismo no es algo que llega a los bonaverenses afrodescendientes (negros) desde afuera, desde el caleño u otros foráneos blancos-mestizos que están de tránsito en la ciudad. El racismo —entendido como se planteó en líneas anteriores, como un proyecto de dominación de unos seres humanos sobre otros, para ser más preciso, de blancos-mestizos sobre afrodescendientes— es un mal que lo cultivan día a día la minoría blanca-mestiza nacida en buenaventura o que hace algunos años, por diversos motivos, se ha quedado a vivir en la ciudad. Esta minoría, en

términos numéricos;¹⁴ tiene la tendencia de asumir un comportamiento de gueto (ghetto), cuando se trata de las interacciones cotidianas. Es decir, tienden a formar grupos para hacer actividades como, por ejemplo, comer, bailar, salir de paseo y demás acciones de diversión. Comportamiento que se puede comprender como una estrategia necesaria, que todo ser humano adopta mientras se familiariza, se adapta al entorno. De acuerdo con las observaciones etnográficas y los diálogos sostenidos con bonaverenses, me atrevo a decir que absurdo y peligroso en este caso es la pervivencia de ideas de superioridad racial en el afán por imponer unos patrones estéticos que den ventajas en las relaciones amorosas, que permitan conservar privilegios en el campo laboral y que desestructure procesos de apropiación territorial ancestral.

Frente al caso de lo estético, recuerdo que en diálogo con una mujer que en las clasificaciones cotidianas de los bonaverenses es denominada como “colorada”, y quien, durante mucho tiempo de su vida, por los efectos del racismo, se negó a sí misma, negando la influencia afro en su ser y optando por definirse como mestiza, expresó:

Yo tenía un grupo de amigos y amigas con los que salí durante mucho tiempo. Cuando nos reuníamos hablábamos unas cosas terribles, como para ellos yo no era negra, cuando hablaban de los negros bonaverenses siempre los pintaban como feos, brutos, desordenados y sucios. Con las amigas solíamos decir que no nos metíamos con negros porque son patanes y les gusta meter mano. Muchas decían que no les gustaban porque les parecen, en gran mayoría, que son feos y del mal vivir (comunicación personal, 10/04/2019).

Que una minoría poblacional, en las condiciones particulares de Buenaventura, hablando en términos de la composición demográfica, persista en la supervivencia de la idea de la superioridad racial, demuestra que en los seres humanos el afán por querer tener el monopolio de privilegios, en pleno siglo XXI, es una realidad que algunos buscan mantener

14. De acuerdo con el censo realizado por el DANE en el 2018, la población blanco-mestiza es del 11%, mientras que los afrodescendientes (negros) son del 85%.

a como de lugar. En este caso, apelando a los recurrentes prejuicios y estereotipos que gobiernan la esfera de lo cotidiano.

Al igual que en Cali, el insulto *negro hijueputa* está presente en la cotidianidad de la vida de los bonaverenses. No con la misma intensidad se puede especular que los efectos de la composición demográfica de la ciudad ejercen sobre la minoría blanco-mestiza un “miedo” que hace que este insulto esté contenido más que en otros contextos, como el caleño. No obstante, está en estado latente, en la clandestinidad, presto a salir de acuerdo con el grado de intemperancia del “personaje”, como en el siguiente caso:

Fue un jueves, en la noche del mes de marzo de 2019, a eso de las 9 pm, cuando regresaba de departir a orillas del mar con mis amigos Rubén Darío Biuza Caicedo y Daniel Quintero, dos sociólogos afrodescendientes, el primero de 35 años y el segundo de aproximadamente 50 años. Al terminar, nos ubicamos enfrente de Torremar, abordamos un taxi conducido por un joven mestizo de aproximadamente 25 años. Al subir le pedimos el favor que nos llevara primero al barrio la Transformación, luego a los Pinos y por último al Bolívar. Cuando nos acercábamos a la Transformación a dejar a Daniel, en una esquina sobre la avenida Simón Bolívar dos jóvenes afro que iban en una moto por poco se estrellan con el taxi, el conductor sin reparo alguno expresó: “negros hijueputas”, tan brutos para manejar”. Daniel, un hombre extremadamente calmado, al que nunca había visto enojado, reaccionó: “Oye, que te pasa, respétanos, no tenés por qué expresarte de esa forma, qué tiene que ver el color de la piel con los errores que ustedes cometen”. La reacción de Rubén venía en camino cuando le dije, “Tranquilo más bien bajémonos y que no se gane el dinero”. Al bajarnos del taxi, Rubén expresó: “Están comiendo con la plata de los “negros”, en una ciudad de “negros” y salen con su racismo” (comunicación personal, 21/03/ 2019).

Los viajes de Cali a Buenaventura y de Buenaventura a Cali han permitido observar que el racismo es uno de los factores que impide al común de las personas comprender la realidad del Pacífico colombiano en cuanto a la complejidad que encierra el llamado desarrollo. Muchos desconocen que el modelo de desarrollo de Colombia es andino

céntrico, es decir, fue creado por la élite política y económica del siglo XIX, bajo la idea de que la civilización se crea en los Andes y desciende a las otras regiones del país. Los efectos de esta idea (vigente hasta hoy) han sido, entre otros: llevar a que los mejores niveles de vida se concentren en los Andes, mientras que regiones como la del Pacífico padecen de problemas como el abandono estatal (en sus múltiples expresiones) y la presión de los actores armados. Problemas que en la práctica no permiten que muchos de los “proyectos” creativos de la región tengan los resultados esperados, a su vez, hacen que males que aquejan a algunos colombianos en el pacífico se amplifique; por ejemplo, la violencia, el analfabetismo, la pobreza, la pobreza extrema y la mortalidad infantil, entre otros.

Conclusiones

Negro hijueputa es una de las tantas formas en las que se expresa el racismo en Cali y en menor medida en Buenaventura. Es un insulto, una forma de lenguaje excluyente que tiene una recurrente presencia en el ámbito cotidiano. Un ámbito que pese a ser hermoseedo por unos y subestimado por otros, es complejo en la medida en que condensa no solo la creatividad humana —en especial, la inventividad subversiva y milenaria de ciertos sectores poblacionales que con astucia le salen al paso a la exigencias del diario vivir y de las imposiciones que los sectores dominantes introducen en la política, la cultura, la economía y demás ámbitos sociales— sino también, la coexistencia del desfase, el espíritu conservador, el impulso antiético, el irrespeto, el facilismo y la inmediatez, todo un “coctel” de “principios” y prácticas en las que han aflorado el racismo en sus diversas manifestaciones, siendo el *negro hijueputa*, una de las “monedas” corrientes más “usadas”.

El racismo no es un fenómeno subsidiario del mundo de la economía. No es un problema secundario que se agote una vez se solucionen los problemas referentes a la desigualdad económica. El racismo tiene sus propias lógicas, que hacen de él un sistema de dominación complejo: el

etnocentrismo, el asimilacionismo y el menosprecio por ciertos rasgos biológicos —en especial, el relacionado con algunas tonalidades de epidermis simbolizadas como evidencia de rasgos de inferioridad estética, intelectual y moral— se conjugan para construir una convivencia asfixiante para ciertos grupos poblacionales.

La facilidad o recurrencia con la que se manifiesta un insulto como *negro hijueputa* en Cali, va de la mano con la circulación de un discurso incoherente y fantasioso como el de: *esta ciudad se dañó desde que llegaron esos negros hijueputas*. Narrativa que supone una ciudad construida por gente blanca y mestiza. Y niega e invisibiliza los aportes que la población afrocolombiana ha hecho a la construcción de la ciudad desde tiempos coloniales. También refuerza prejuicios y estereotipos cotidianos que, además de perpetuar una mirada negativa de los afrodescendientes, afín a la figura del chivo expiatorio, busca presentarlos como una irrupción, como ajenos a la historia de la ciudad o como recién llegados, por lo que el desarrollo de sus necesidades básicas, requerirían de un largo y paciente proceso de satisfacción en la que el respaldo social y apoyo de la administración distrital se entienden como un favor y no como un deber.

En Buenaventura, aunque la recurrencia del *negro hijueputa* se intuye que es menor que en Cali, existe con la misma intención de ofender, menospreciar, agredir a los afrocolombianos. Aunque la composición demográfica es diferente a la de Cali —en términos porcentuales hay mayor cantidad de afrocolombianos, lo cual marca la diferencia frente a cómo el racismo es vivido cotidianamente— sigue existiendo el deseo de algunas personas blanca-mestiza de detentar privilegios, ventajas en la cotidianidad por tener, básicamente, unos rasgos físicos diferentes.

En últimas, una de las formas de evidenciar el avance en lo referido a fenómenos como el racismo y la falta de reconocimiento en los afrodescendientes es detenerse un poco en el análisis de la complejidad de lo cotidiano; ver cómo en este espacio, el lenguaje excluyente, racista y cosificador es alimentado o criticado. La dimensión de lo cotidiano es de gran importancia porque evidencia la manera como en términos prác-

ticos las grandes reflexiones éticas, los hábitos y las políticas públicas se llevan a cabo. Es la dimensión de lo cotidiano lo que indica de forma inmediata qué tanto los seres humanos hemos avanzado en la creación de unas formas de convivencia amplia en términos de lucha contra el racismo y fortalecimiento del debido reconocimiento.

Referencias

- Arboleda, S. (1998). *Le dije que me esperara, Carmela no me esperó. El Pacífico en Cali*. Universidad del Valle.
- Bernal, M. (1993). *Atenea negro. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*. Editorial Crítica.
- Botero, W., Ruiz, S., Suarez, M., Urrea, F. y Viáfara, C. (2010). *Análisis regional de los principales indicadores sociodemográficos de la comunidad afrocolombiana e indígena a partir de la información del Censo general 2005*. Fondo de Inclusión Social; Banco Interamericano de Desarrollo.
- Castellanos, G. (2009). *Lenguajes incluyentes: Cómo construir equidad en el discurso*. Unidad de Artes Gráficas, Facultad de Humanidades.
- Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Akal.
- Colmenares, G. (1997a). *Cali: Terratenientes, mineros y comerciantes. Siglo XVIII*. Banco de la República.
- Colmenares, G. (1997b). *Historia Económica y social de Colombia, 1537-1719*. Universidad del Valle, División de Humanidades.
- Congreso de Colombia. (1993, 17 de agosto). Ley 70 de 1993. Por la cual se desarrolla el artículo transitorio 55 de la Constitución Política. https://pruebaw.mininterior.gov.co/sites/default/files/30_ley_70_1993.pdf
- Congreso de Colombia. (2011, 30 de noviembre). Ley 1482 de 2011. Por medio de la cual se modifica el Código Penal y se establecen otras dis-

posiciones. Gestor Normativo. <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=44932>

Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas (DANE). (2005). *Censo General*. <https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/demografia-y-poblacion/censo-general-2005-1>

Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas (DANE). (2018). *Censo Nacional de Población y Vivienda..* <https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/demografia-y-poblacion/censo-nacional-de-poblacion-y-vivenda-2018>

De Certeau, M. (2000). *La invención de lo cotidiano, 1 artes de hacer*. Universidad Iberoamericana Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

El País (2018, octubre 22). *Carlos Bejarano denunció insultos racistas por parte de hinchas del América de Cali*. <https://www.elpais.com.co/america-de-cali/carlos-bejarano-denuncio-insultos-racistas-por-parte-de-hinchas-del-america-de-cali.html>

Fanon, F. (1973). *Piel Negra, Mascaras Blancas*. Abraxas.

Fraser, N. y Honneth, A. (2003). ¿Redistribución o reconocimiento? Ediciones Morata, S. L.

Freud, S. (1992). *El malestar en la cultura*. Amorrurtu editores.

Hall, S. (2003). Notas de Marx sobre el método: una “lectura” de la introducción de 1857. *Cultura Studies*, 17(2), 113-149.

Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Editorial Crítica.

Honneth, A. (2011). *La sociedad del desprecio*. Ediciones Trotta.

Morrison, T. (2019). *El origen de los otros*. Editorial Nomos.

Olarte, O. (2007). Cali, perdida en el laberinto de su epidermis. *Revista Cununo*, 2, 289-291.

Ortiz, F. (1946). *El engaño de la raza*. Editorial Páginas la Habana.

- Quijano, A. (1999). "¡Qué tal raza!". *Revista Ecuador Debate*, 48, 141-152.
- Restrepo, E. (2014). Interculturalidad en cuestión: cerramientos y potencialidades. *Ámbito de encuentro*. 7(1), 9-30.
- Romero, M. y Zuluaga, F. (2011). *Sociedad, Cultura y resistencia negra en Colombia y Ecuador*. Colección Ciencias Sociales.
- Sekimoto, S. y Brown, C. (2020). *Raza y sentidos*. Routledge.
- Semana. (2019, febrero 23). *Salsa desde Cali para todo el mundo*. <https://www.semana.com/nacion/articulo/salsa-y-la-industria-cultural-de-cali-para-todo-el-mundo/598399>
- Schopenhauer, A. (2011). *El arte de hacerse respetar*. Alianza Editorial.
- Schopenhauer, A. (2018). *El arte de insultar*. Alianza Editorial.
- Taylor, C. (1993). *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. Fondo de Cultura Económica.
- Teillet, E. (2000). *Raza, identidad y ética*. Ediciones del Serbal.
- Todorov, T. (2003). *Nosotros y los otros, reflexiones sobre la diversidad humana*. Editorial Siglo XXI.
- Uribe, J. (2001). *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*. Alfaomega Grupo Editorial.
- Valencia, A. y Zuluaga, F. (Comp.) (1993). *Historia regional del Valle del Cauca*. Editorial Universidad del Valle; Facultad de Humanidades.
- Valencia, L. (2007). Detrás del lenguaje. *Revista Cununo*, 2, 75-95.
- Valencia, L. (2019). *Negro y afro, la invención de dos formas discursivas*. Editorial Universidad Icesi.
- Vásquez, E. (2001). *Historia de Cali en el siglo 20*. Editorial Universidad del Valle; Facultad de Humanidades.
- Viloria, J. (2008). *Economías del Pacífico colombiano*. Banco de la República.

Wade. P. (2002). *Música, raza y nación*. Vicepresidencia de la República; Departamento Nacional de Planeación; Programa Plan Caribe.

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

Planes de desarrollo y acumulación por desposesión. La dimensión racial del Estado colombiano¹

Carlos Alberto Valderrama Rentería

Centro de Estudios Afrodiaspóricos (CEAF), Universidad Icesi

No son tiempos de optimismo para las comunidades negras del Pacífico colombiano. Después de años de luchas sociales y políticas por el reconocimiento de sus derechos sobre sus territorios ancestrales (Escobar, 2008), se convirtieron, por un lado, en objeto de disputa militar de grupos armados ilegales; por otro, en interés económico por la explotación de recursos naturales y culturales. El despojo territorial es uno de los problemas sociales comunes que enfrentan las comunidades negras que se encuentran ubicadas en zonas rurales o semi rurales.

1. Pendiente de aprobación

Los informes de organizaciones de derechos humanos y los estudios hechos por académicos muestran cómo grupos guerrilleros, paramilitares, bandas criminales y de narcotráfico, han cometido masacres, destierro, asesinatos selectivos y desapariciones de líderes/lideresas sociales (Agudelo, 2005; Centro Nacional de Memoria Histórica [CNMH], 2015; Comisión Intereclesial de Justicia y Paz y Mundubat [CIJPM], 2015; Escobar, 2004; 2008; Pedrosa, 1996). En pocas palabras, han convertido a la región Pacífico en “geografías del terror” (Oslender, 2004); en “geografías del destierro” (Vergara-Figueroa, 2018).

Asimismo, estos informes y estudios nos muestran la relación perversa y crítica que existe entre intereses económicos y grupos armados (Agudelo, 2005; CNMH, 2015; CIJPM, 2015; Escobar, 2004; 2008; Pedrosa, 1996). Sostienen que detrás de una acción militar armada en contra de la población afrocolombiana se encuentran intereses económicos por la explotación de los recursos naturales. Los autores han señalado, por ejemplo, la minería legal e ilegal (Hernández-Reyes, 2019), los cultivos de caña de azúcar (Tobón, 2019); los cultivos de palma de aceite (Agudelo, 2005; Escobar, 2008), y el narcotráfico en el sur y la expansión portuaria en Buenaventura (CNMH, 2015; CIJPM, 2015). Además, la posición geoestratégica de la región Pacífico-colombiana en la “cuenca del Pacífico” (Escobar, 2004; Pedrosa, 1996) convirtió sus territorios en objeto de interés nacional. Se diseñan y ejecutan planes y proyectos que buscan la modernización de la región Pacífico con el desarrollo de infraestructura que, en muchos casos, no son consultados con las comunidades negras. Estas comunidades han perdido sus territorios a manos del desarrollo (Agudelo, 2005; CNMH, 2015; CIJPM, 2015; Escobar, 2008). Paradójicamente, los territorios despreciados por las élites nacionales, dado sus condiciones climáticas y selváticas —“inhóspitas”, “impenetrables”—, y las características raciales de sus habitantes —comunidades negras “salvajes” y “bárbaras”—, una vez el discurso del desarrollo colonizó el imaginario social y los discursos de biodiversidad los asentaron (Escobar, 2014) los territorios que alguna vez fueron representados como de “negros”, sus recursos naturales y biodiversos —pero no así sus comunidades negras e indígenas— se volvieron las plataformas del desarrollo económico nacional andino.

Este panorama es una buena oportunidad para preguntarnos por la dimensión racial del Estado colombiano. Este es el objetivo del presente escrito. Proponer un acercamiento exploratorio al Estado racial en Colombia analizando su papel en la configuración del estado de despojo de territorios afrocolombianos. La ausencia de estudios sobre este tema en Colombia nos obliga a hacernos estos interrogantes para identificar las características que ha asumido la formación del estado racial en el país. Sobre todo, porque Colombia ha sido una nación que históricamente ha privilegiado los discursos de armonía racial y multiculturalismo para negar la existencia del racismo. Espero que el presente escrito contribuya en ese sentido. Este *ente o institución internamente heterogénea y contradictoria* que se muestra neutral y racional dentro del pensamiento liberal moderno tiene mucho que enseñarnos sobre la manera como su dimensión racial opera en la organización de estructuras raciales que terminan generando desventajas económicas y políticas para las comunidades negras en zonas rurales y semirurales, tanto como ventajas económicas y políticas a grupos sociales andinos del país.

Al Estado colombiano se lo puede estudiar a partir de un análisis de sus instituciones burocráticas; del uso legítimo de la fuerza (Marx Weber); de sus aparatos ideológicos (Louis Althusser); de su dimensión cultural-educativa (Antonio Gramsci); de sus políticas de gubernamentalidad (Michel Foucault); o de su dimensión capitalista (Nicos Poulantzas). En la presente investigación apelaré a una perspectiva que nos acerque más a su papel como mediador u organizador de relaciones de poder que acontecen entre grupos racializados, pero que también reconozca su *relativa autonomía*. En este orden de ideas, entiendo que el Estado colombiano no es una *entidad coherente, aislada, autónoma y con sus propios intereses* diferentes de las relaciones sociales que hacen parte de un territorio soberano (perspectiva liberal). El Estado tampoco es un *mero instrumento* del poder económico (perspectiva marxista). En contraste, entiendo al Estado colombiano como una *entidad fracturada y contradictoria* en sí misma por la complejidad de las relaciones que se establecen entre las ramas judiciales, legislativas y ejecutivas (nacionales, regionales y locales), las instituciones burocráticas, sus individuos y actores que las ocupan. En este sentido, el Estado colom-

biano es mejor comprendido como el resultado de *relaciones sociales de poder* en la que actores políticos, sociales y económicos se disputan su control estratégicamente. Es decir, es un terreno de lucha política por el control de estrategias selectivas que permitan la producción y reproducción de las relaciones de dominación de clase, raza, género y sexualidad (Jessop, 2007). En este sentido, el carácter de un Estado —machista, clasista, racista o sexista— está dado por los proyectos políticos e intereses que actores políticos disputan estratégicamente —dependiendo de sus fuerzas políticas—, para controlar y ejercer el poder del Estado —ya sea coercitivo, persuasivo y consentido, en otras palabras, de interés general— en determinados momentos coyunturales o estructurales (Jessop, 2007).

Cuando hablo de Estado racial me refiero, entonces, a la dimensión racial del Estado colombiano que hace parte de otras dimensiones —o proyectos políticos— que han logrado imponerse durante su historia. Por ejemplo, el papel desempeñado por el Estado en el mantenimiento de un orden social disputado y negociado por proyectos políticos conservadores y liberales, excluyendo otros proyectos alternativos y populares. El Estado colombiano no es en sí mismo un estado racial o racista, lo es en la medida en que los proyectos políticos que en él se han disputado y ejecutado estratégicamente en políticas públicas, leyes y planes de desarrollo de Estado, han llevado a generar las condiciones estructurales de marginalidad y exclusión racial de las comunidades negras: el Estado es racial no simplemente por la composición racial de sus funcionarios o las implicaciones raciales de sus políticas, aunque claramente ambas juegan un papel importante. Es racial porque ocupa una posición estructural en la producción, reproducción y constitución de espacios y lugares; grupos y eventos; mundos de vida y posibilidades, exclusiones y restricciones de acceso a consumos; concepciones y modos de representación (Goldberg, 2002). Mi tarea, en este sentido, es demostrar la manera como el Estado colombiano y sus políticas públicas de desarrollo han contribuido en la estructuración de las relaciones sociales y de poder que terminan privilegiando y/o excluyendo individuos o grupos racialmente definidos de los bienes comunes nacionales.

Una tarea como esta no es nada fácil de realizar en Colombia. La idea de que somos una sociedad mestiza —y/o multicultural— nos ha hecho creer que somos una nación sin racismo, por lo que hacer un análisis del Estado colombiano, que se supone es una entidad moderna, racional, neutral y objetiva, se hace mucho más complejo de probar. De hecho, se nos olvida, frecuentemente, que la formación del Estado moderno tuvo sus bases en el pensamiento racial (Winant, 2001). Las acciones o leyes de Estado que no son explícitamente racistas —como el Jim Crow en Estados Unidos o el Apartheid en Sudáfrica— son vistas como el resultado de la racionalidad moderna cuyos procedimientos burocráticos-científicos, pero mi argumento es que nos hace ciegos frente a las injusticias raciales que estas mismas producen o reproducen.

Mientras la formulación de una Ley de Estado excluye el uso de términos o categorías raciales y, por el contrario, expresa una aparentemente neutralidad, racionalidad y objetividad, su ejecución depende de sujetos, funcionarios, representantes de Estado y políticos que poseen sus propias creencias, valoraciones, propósitos o intenciones y negociaciones individuales, colectivas y partidistas que se ponen en juego en cada una de sus actuaciones. En esto consiste entender al Estado como el resultado de estrategias selectivas o proyectos políticos que lo disputan (Jessop, 2007). Es, precisamente, en el juego que permite la ejecución —pero también formulación y diseño— de políticas públicas o leyes de Estado en donde la neutralidad y objetividad de la Ley o la política pública entran en conflicto con las subjetividades de los funcionarios públicos y representantes del Estado. Juicios, valoraciones, apreciaciones e intereses económicos y partidistas individuales entran en contención, negociación y conflicto con las leyes o políticas públicas emitidas por el Estado. Y es sobre la base de este conjunto de valoraciones, subjetividades e intereses que funcionarios públicos y representantes deciden quién es merecedor o digno de derecho.

Esta dinámica queda bien registrada en el estudio de Mara Viveros cuando describe la manera como profesionales del área de lo social restringen las garantías de derechos a personas en situación de desplazamiento, porque consideran que los afrocolombianos son un grupo étnico con hombres irresponsables, con niños escandalosos e indisciplinados,

mujeres complicadas y peleonas, con muchos hijos (Viveros, 2007). Lo mismo ocurre con funcionarios públicos y oficiales que insisten en la no existencia del racismo, pero que consideran que todos los *negros son iguales*. O quienes lo reconocen, pero consideran que la intervención del Estado no es necesaria (Mosquera y León, 2009). También podemos considerar las acciones de funcionarios que se alían con empresas agrícolas para cooptar procesos de titulación colectiva en la región del Pacífico y que terminan beneficiando a los empresarios en detrimento de los derechos de las comunidades negras. Se configura, de esta forma, un escenario inconstitucional en el cumplimiento de los derechos de afrocolombianos que, por la falta de claridad jurídica y constitucional —como lo demuestra Vásquez (2014) con su estudio sobre las cortes colombianas— sobre el tema del racismo o la ausencia de mecanismos estatales de control y seguimiento, se incrementa el cúmulo histórico de desventajas económicas, sociales y políticas (lo que Oliver y Shapiro, 2006, denomina *cumulative disadvantages*) que pesa sobre las comunidades negras desde el mismo momento de su esclavización.

El libro *Subordinación racial en América Latina* de Tanya Kateri Hernández (2013) es relevante para entender la manera como opera el racismo en las sociedades de la región latina. Para ella, se han afirmado unas costumbres, pensamientos y hábitos que actúan como leyes consuetudinarias en las interacciones sociales. La autora acuña el término “derechos o leyes consuetudinarias de regulación racial —customary Law of racial regulation—” para explicar el comportamiento descrito líneas arriba. Desde esta perspectiva se entiende por qué una vez abolida la esclavitud, los esclavizadores fueron compensados por “sus pérdidas” y los afrocolombianos que fueron esclavizados por mucho tiempo no obtuvieron ni una compensación. De igual manera, cómo la declaración universal de los derechos civiles no impidió otorgarles ciudadanía de segunda clase a hombres y mujeres afrocolombianos (Agudelo, 2005).

Entender el Estado como un campo estratégico de lucha política y económica nos permite observar las disputas de y por el poder del Estado, mediadas por intereses económicos y prejuicio raciales (Goldberg, 2002). Creencias, comportamientos y actitudes racistas heredados de la colonia

sobre la base de distinciones y jerarquizaciones raciales. En mi opinión, el repetitivo incumplimiento de las promesas hechas a las comunidades negras, así como la desidia, indolencia, despreocupación y actitud pasiva de funcionarios y representantes de Estado frente al desarrollo, bienestar y cumplimiento de los derechos constitucionales de las comunidades negras, dan de la manera como el derecho o ley consuetudinarias regula las relaciones raciales. En la racionalidad de los funcionarios de Estado se encuentran pensamientos que definen quién es *digno merecedor* de los beneficios o derechos consagrados por Ley.

Por supuesto que este tipo de valoraciones, juicios y comportamientos están atravesados por intereses económicos y partidistas. La idea de ser un *digno merecedor de derechos o beneficios* pasa, también, por las concepciones que los funcionarios y representantes del Estado tengan sobre el desarrollo, progreso y modernidad. En estos se encuentran la defensa de una economía política nacional de orientación socialista, conservadora, liberal o neoliberal. Los ataques que ha recibido el derecho a la consulta previa por parte de German Vargas Lleras, el partido político Centro Democrático y otros actores económicos que consideran este mecanismo como un obstáculo para el desarrollo económico y de grandes obras de infraestructura (Vita, 2020), revelan la actitud de los funcionarios públicos por desconocer un derecho étnico racial que protege a las comunidades negras del abuso del poder.

Tanto el interés y la conveniencia económico como las ideas racistas asociadas al progreso operan en estos ataques. La idea de quién es digno de merecer derechos o beneficios también pasa por quiénes son considerados desarrollados y modernos —decentes y civilizados— o subdesarrollados y premodernos —salvajes, bárbaros o incultos—. Como bien lo demuestra Arturo Escobar en su libro “La invención del desarrollo” (Escobar, 2014). Los discursos del desarrollo producen subjetividades que distinguen —yo agregó, racialmente— quién es desarrollado o subdesarrollado. Asimismo, uno podría identificar en los discursos y actitudes de funcionarios y representantes públicos del Estado a quién consideran dignos y merecedores de ser escuchados; quién tiene la razón y quién no, regímenes de la razón occidental (Escobar, 2014). Quiénes son dignos merecedores de derecho.

En este marasmo de construcciones discursivas de desarrollo y prejuicios raciales se construyen las estrategias selectivas que operan dentro del Estado colombiano que, disputadas, confrontadas y contradictorias entre sí, terminan priorizando los intereses de los dueños del desarrollo —sus intereses económicos y políticos— en detrimento de los derechos de las comunidades negras. Como sostienen Oliver y Shapiro (2006), prácticamente, cualquier circunstancia de imparcialidad o discriminación en contra de las comunidades negras produce oportunidades en favor de los blancos. El respaldo político y legal que reciben los planes de desarrollo, producen un escenario político y económico que terminan incrementando el cúmulo histórico de desventajas económicas, sociales y políticas que pesa sobre las comunidades negras desde el mismo momento de su esclavización y termina favoreciendo el cúmulo histórico de ventajas de los blancos (Oliver y Shapiro, 2006). Para el caso de este escrito, el desalojo y pérdida del territorio ancestral.

Teniendo en cuenta la discusión anterior, el presente capítulo se centra en analizar el impacto racial que han tenido los planes de desarrollo de modernización del puerto de la ciudad de Buenaventura. Es un análisis de caso que se centra en el “La Buenaventura que nos Merecemos. Plan Maestro 2050” (en adelante, Plan Maestro), financiado por Findeter y Esteyco (2015), entidad pública del Estado colombiano, y diseñado por la universidad del Rosario. Mi argumento central es que el Plan Maestro es un reflejo de las acciones de Estado que, a través del derecho o ley consuetudinaria de regulación racial, estructura las relaciones sociales de poder para beneficiar a inversionistas blancos y mestizos nacionales e internacionales en detrimento del bienestar de las comunidades negras de la ciudad. De hecho, en muchos casos se utilizan discursos sobre el bien nacional para implementar planes y proyectos que menoscaban los derechos y condiciones materiales de vida de las comunidades negras. En otros casos, hay una desidia o desinterés manifiesto en atender las necesidades, reclamos y demandas de esta población. Se actúa como si estas comunidades no fueran dignas merecedoras de sus derechos constitucionales.

El siguiente análisis requiere una precisión metodológica. El capítulo se centra en los lineamientos que el Plan Maestro 2050 estableció para el

desarrollo de Buenaventura. Sin embargo, con los acuerdos logrados a través del paro cívico del 2017, se estableció un espacio de participación pública y ciudadana en el que se ha venido diseñando un Plan Integral Especial de Desarrollo para Buenaventura (PIEDB). Esto significa dos cosas. Primera, la ejecución del Plan Maestro se descarta y, segunda, que el capítulo no incluye un análisis sobre PIEDB. A pesar de lo anterior, analizar los planes de desarrollo diseñados y ejecutados por el Estado colombiano, nos permite comprender la manera como sus acciones favorecen o excluyen a grupos históricamente racializados en un contexto neoliberal que promueve la globalización de las economías nacionales. Revisar planes, como el Plan Maestro, es una estrategia válida para aproximarnos a la visión que el Estado tiene sobre el Pacífico colombiano.

Así, a través del estudio del Plan Maestro podemos observar el papel del Estado en el recrudescimiento de las condiciones económicas y sociales de las comunidades negras que hacen parte del territorio —desventajas acumuladas— y cómo estos territorios dejan de ser poco a poco “territorios de negros” para convertirse en territorios de explotación y acumulación de capital nacional e internacional que benefician a una clase blanca —ventajas acumuladas—. Como lo expresó Escobar (2008), el Pacífico fue concebido como una vasta región que alberga “enormes recursos forestales, pesqueros y mineros que son requeridos *inmediatamente por la nación: la región constituye un área de interés geopolítico fundamental para el país*” (Escobar, 2008, p. 156, énfasis propio). Como demostraré más adelante, el Plan Maestro busca beneficiar a inversionistas, mayoritariamente blancos y mestizos, que buscan oportunidades de inversión, producción de capital al tiempo que empobrece y despoja del territorio a las comunidades afrocolombianas que viven en la ciudad puerto de Buenaventura.

La región Pacífico constituye una valiosa geografía del capital económico cuya trayectoria histórica ha combinado diversas modalidades de *producción* con violentos procesos de *desposesión* de la tierra (Agudelo, 2005; Escobar, 2008; Hernández-Reyes, 2019; Vergara-Figueroa, 2018). Para Harvey (2005), estos vectores constituyen lo que Marx llamó acumulación “primitiva” u “originaria”, por lo que establecen la acumulación

por desposesión, proceso de acumulación de excedentes a partir de la mercantilización y privatización de la tierra y la expulsión forzada de campesinos; la conversión de varios derechos de propiedad pública de Estado en derechos de propiedad privada; la supresión de derechos colectivos; la mercantilización del poder laborar y la supresión de formas alternativas de producción y consumo; procesos coloniales, poscoloniales e imperiales de apropiación de bienes (incluidos recursos naturales), entre otros (Harvey, 2005).

Como se verá a continuación, la combinación de las dinámicas propias del capitalismo primitivo con el racismo estructural a la colombiana ha determinado la manera como la acumulación de excedentes por desposesión se dé racialmente. De esta manera, la ciudad de Buenaventura se la ha concebido como un lugar para la explotación de recursos naturales, minerales y culturales, así como un territorio *vaciado*. Es decir, “territorios donde la colonización, la explotación, la violencia, el destierro, las políticas para el desarrollo, y las resistencias por la liberación coexisten cubiertos por el manto de las narrativas de subdesarrollo, marginalidad y barbarie” (Vergara-Figueroa, 2014, p. 252).²

La estructura del capítulo será la siguiente. De acuerdo con la definición de acumulación por desposesión propuesta por David Harvey (2005), haré un recorrido sobre los planes y proyectos que se han concebido para Buenaventura y la región del Pacífico. Para esto usaré información secundaria de estudios realizados por investigadores y organizaciones de derechos humanos nacionales e internacionales. Segundo, examinaré la visión de Buenaventura en el Plan Maestro, para finalizar con algunas

2. A pesar de las similitudes en los argumentos, hay una diferencia entre el trabajo de Vergara-Figueroa (2018) y el presente. Mientras ella presta mayor atención a los procesos de destierro producto de la violencia armada, este trabajo se centra en los proyectos de desarrollo implementados por el Estado colombiano en el Pacífico, particularmente en Buenaventura. Se puede asumir este trabajo como un análisis complementario al que la autora realiza. En este sentido, la presente investigación se puede ver como una continuación de los trabajos hechos por Agudelo (2005); CIJPM (2015); Escobar (2008) y Pedrosa (1996). A diferencia de estos, este estudio incluyó la variable racial para entender la manera como el Plan Maestro garantiza procesos de acumulación por desposesión con pavorosos impactos raciales.

de sus posibles implicaciones sociales y políticas. Revisé el documento del Plan Maestro para cumplir con este objetivo, al igual que información secundaria de reportes de organizaciones de derechos humanos, e informes oficiales. Finalmente, haré unos comentarios conclusivos.

Buenaventura: una ciudad geoestratégicamente ubicada

Colombia es privilegiada geográficamente. Dos mares rodean sus fronteras. Al norte está el Mar Caribe, al oeste el mar Pacífico. El Estado colombiano construyó ocho zonas portuarias. Seis zonas portuarias se ubican en el Caribe: Cartagena, San Andrés, La Guajira, Santa Marta, Ciénaga, Golfo de Morrosquillo y Urabá. Y dos puertos en la costa del Pacífico: Tumaco y Buenaventura. Estos puertos conectan a Colombia con puertos en el sur y norte de América y Asia. Entre los puertos colombianos, Buenaventura se ha convertido recientemente en un puerto de gran importancia para el comercio internacional. Su ubicación geográfica en la costa del Pacífico es un punto equidistante entre el sur y el norte del continente americano, lo que reduce las tarifas de exportación. Adicionalmente, su ubicación geográfica no solo conecta a Colombia con los mercados económicos de la Cuenca del Pacífico, sino también con los mercados europeos debido a su proximidad con Panamá. Por su potencial capacidad portuaria y ubicación geográfica, Buenaventura se convirtió en la capital de la Alianza del Pacífico en 2013. Esto significa que existen diversos intereses económicos y políticos encaminados a capitalizar los beneficios que los dueños obtienen con las actividades portuarias en Buenaventura.

La ubicación geoestratégica de Buenaventura también se refleja en sus recursos naturales ricos en biodiversidad. Buenaventura es parte de lo que los biólogos y planificadores definen como Chocó biográfico, y los activistas y movimientos sociales afrocolombiano denominan región-territorio (Escobar, 2008): una superficie tropical de 50.000 km² que se extiende desde la Cordillera Occidental hasta la costa del Pacífico y 1.400 kilómetros, desde

las costas de Panamá hasta Ecuador. La región del Pacífico está compuesta por cuatro departamentos: Chocó, Valle del Cauca, Cauca y Nariño. La región tiene nueve parques naturales; quince distritos biogeográficos y extensas áreas de selva tropical. La región concentra nueve mil especies de plantas vasculares, doscientos mamíferos, seiscientas aves, cien reptiles, veinte anfibios, entre otros. También contiene altos niveles de endemismo (alrededor del 25% de las especies vegetales y animales). Ecologistas, ONG y ambientalistas consideran que la región del Pacífico es uno de los lugares con mayor biodiversidad del mundo. Así, no solo antropólogos, biólogos y ambientalistas se sienten atraídos por el Chocó biográfico, sino también los dueños de la agricultura industrial de la palma aceitera, la minería criminal y los cárteles de la droga (Escobar 2008).

Administrativamente, la ciudad portuaria de Buenaventura es parte del departamento del Valle del Cauca. Es una de sus ciudades más grandes y la segunda más poblada (29,7% del área total). Desde 2013, el Estado nacional declaró a Buenaventura como Distrito Especial, Industrial, Portuario, Biodiverso y Ecoturístico. Su territorio urbano y rural cubre 6.297 km². La zona urbana está configurada longitudinalmente y dividida en dos áreas que están conectadas por el Puente del Piñal ubicado en la avenida más importante de la ciudad, la Simón Bolívar. La Bahía de Cascajal es una de las áreas. Se utiliza principalmente para actividades económicas, comerciales y productivas relacionadas con los puertos. La Bahía de Cascajal tiene ocho terminales portuarias y un puerto para la fuerza pública. La segunda zona es el Continente. Aunque es residencial, hay una terminal portuaria que opera en esta área, TCBUEN. Buenaventura se estructura en 12 comunas. En cuanto a la zona rural, es rica en recursos naturales (por ejemplo, oro, plantas, manglares, pescados y mariscos). Son 21 corregimientos o caseríos rodeados por nueve cuencas, como el Río San Juan, la Bahía de Buenaventura, la Bahía de Málaga, el Calima, Dagua, Anchicayá, Raposo, Mayorquín, Cajambre, Yurumanguí y Naya, que forman un sistema arterial natural hacia el océano Pacífico. La población de Buenaventura es de 311,827 habitantes. El 76% vive en el área urbana y el 23% en áreas rurales cercanas. De estos, el 90% son afrocolombianos, 6% son indígenas (entre ellos, Embera Dóbida) y el 4% blanco-mestizos (Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas [DANE], 2021).

La posición geoestratégica de la ciudad portuaria también ha atraído a grupos armados. Sus densos bosques, ríos y cuencas, la biodiversidad y barrios con puertos naturales, son estratégicos y convenientes para las actividades ilegales. La fuerza pública de Colombia presenta serias dificultades para desplegar operaciones militares terrestres o aéreas y controlar el territorio de Buenaventura. Además, las condiciones sociales de Buenaventura trabajan para los intereses de los grupos armados. Académicos (Agudelo, 2005; Castillo, 2007) e informes oficiales (CNMH, 2015; CIJPM, 2015) han señalado cómo la “trampa de la pobreza” en Buenaventura ha llevado a los jóvenes afrocolombianos a la vida delictiva, criminal y violenta. Como lo sugieren estos informes de derechos humanos, la situación con los jóvenes aumentó aún más con la privatización de Colpuertos. Para resumir, la posición geoestratégica de la ciudad portuaria de Buenaventura interesa a varios actores que han desplegado estrategias para controlar e imponer sus propias concepciones de la ciudad portuaria.

Espacios geográficos definidos para la desposesión

Para entender los procesos de acumulación por desposesión atados al Plan Maestro, debemos señalar algunos antecedentes que configuraron la región Pacífica, incluido Buenaventura, como un espacio geográfico definido para la desposesión. Esto nos permitirá entender que los planes y proyectos ejecutados por el Estado colombiano en la región presentan acciones que apuestan por una sistemática desposesión de la tierra de comunidades negras que no se pueden reducir a políticas de uno o dos gobiernos de turno. Lo que observo es la implementación de planes y proyectos de desarrollo que buscan garantizar ventajas y beneficios económicos a inversionistas nacionales e internacionales en detrimento de los sectores populares afrocolombianos e indígenas.

En consonancia con lo que expone Escobar (2008), los planes y proyectos que aquí se describen se deben entender como el resultado de prácticas y discursos del desarrollo legitimados por aparatos de poder discursivos, entre otros, el saber experto, planeadores, funcionarios públicos, políticos y medioambientalistas; discursos que imponen una visión de la realidad sobre otras, las de comunidades negras e indígenas y su definición del territorio región (Escobar, 2008). En este caso, cuando un territorio es definido como entidad desarrollable (Escobar, 2008; Pedrosa, 1996), significa la necesidad de desplegar una serie de estrategias y programas para su modernización y desarrollo: industrialización, urbanización y construcción de infraestructura, entre otras, para la circulación del capital nacional e internacional (Harvey, 2005).

Fue a partir de los años ochenta cuando la región del Pacífico se convirtió en una entidad desarrollable (Escobar, 2008). Anteriormente, la región y sus habitantes fueron fraccionados, cosificados e instrumentalizados para su conquista, colonización e implementación de modelos de economía extractivista. Sin embargo, nunca fue concebida para ser desarrollada (Escobar, 2008) o integrada a la nación (Agudelo, 2005). En este sentido, la acumulación por desposesión con profundas implicaciones raciales se dio a través de procesos coloniales, poscoloniales e imperiales de apropiación de bienes naturales por medio de las *concepciones territoriales* otorgadas a grandes inversionistas y empresas nacionales y extranjeras. Con estas concepciones, se explotó oro, platino, corteza de mangle, tagua, *caucho negro*; se desarrolló una agroindustria de la palma, de pesca industrial y acuicultura (Agudelo, 2005; Pedrosa, 1996). Estas concepciones territoriales, junto con los permisos de explotación concedidos a través de la Ley 2 de 1959, que declaró el territorio del Pacífico como *tierras baldías, zonas de colonización y reservas forestales*, desplazaron comunidades de campesinos negros e indígenas de sus territorios. De hecho, para Pedrosa (1996), estas concepciones territoriales fueron una forma de recuperar los dominios de los antiguos enclaves mineros y de contrarrestar el avance de la colonización afrocolombiana e indígena. Para Agudelo (2005), esta dinámica económica tuvo

la característica de desarrollarse a través de ciclos productivos intermitentes. (...) Los excedentes económicos producidos salen de la región sin beneficiar a las poblaciones locales, que ha sido básicamente una mano de obra mal pagada y damnificada por diversos efectos de la explotación de los recursos (p. 69).

Aun cuando el Pacífico contribuyó a la modernización de la nación, lo cierto es que la élite blanca y mestiza que ocupó el Estado colombiano entre finales del siglo XIX, cuando la Constitución de 1886 estimuló las concepciones territoriales, y a mitad del siglo XX la región del Pacífico se mantuvo al margen de los procesos de desarrollo nacionales vividos como, por ejemplo, en las zonas andinas. Así, estas concepciones territoriales fueron esbozos sustantivos de cómo la distribución de acumulación de capital que benefició a la élite del interior del país y extranjera en detrimento de las comunidades negras e indígenas revela la manera como operó los mecanismos de regulaciones raciales de la Ley de Costumbre. Esta desigualdad en la distribución de las riquezas producidas con los recursos naturales y la mano de obra barata de la región Pacífico no se puede dejar de lado con las representaciones raciales que figuras públicas del Estado, como Laureano Gómez, Jiménez López y Luis López de Mesa, entre otros, construyeron sobre la región. El Pacífico fue definido como racialmente negro, cuyas poblaciones afrocolombianas e indígenas eran bárbaros, incivilizados y atrasados. Eran grupos raciales con incapacidad de asumir su propio desarrollo y modernización. Mientras tanto, el liderazgo político afrocolombiano y sectores progresistas de la iglesia católica denunciaron el subdesarrollo de la región como resultado de la exclusión social y económica. Según lo sugieren los investigadores consultados (Agudelo, 2005; Pedrosa, 1996), al declararse excluida del desarrollo, la región abrió “espacio político institucional requerido para que el Estado, la cooperación internacional y los empresarios asuman la tarea de su modernización” (Pedrosa, 1996, p. 81). Por ningún lado se habló de generar las condiciones estructurales para que estas comunidades desarrollaron su propia visión de desarrollo.

La definición del Pacífico como entidad desarrollable dio paso al diseño y ejecución de planes y proyectos tales como “El Proyecto DIAR de Desarrollo Integral, Agrícola y Rural de la Cuenca Media del Río Atrato”: la realización de tres “Congresos del Litoral Pacífico” (realizados entre 1960 y 1964) (Agudelo,

2005);³ el ‘Plan Integral de desarrollo para Buenaventura’ (1977); ‘el Plan Cauca-Nariño de reconstrucción’ (1977); ‘el Plan de desarrollo Integral de la Costa Pacífica, PLADECOP’ (1983); ‘el Plan Pacífico’ (1992); y ‘la Agenda Pacífico XXI’ (2000) (Agudelo, 2005 y Escobar, 1999).⁴ Aunque estos tres últimos proyectos buscaron mejorar las condiciones socioeconómicas de la región, en sus resultados podemos observar la manera en que los mecanismos de regulaciones raciales operaron, en este caso la priorización de intereses económicos. Según Arturo Escobar (2008), estos planes fueron diseñados para crear las condiciones estructurales y de infraestructura necesarias para la circulación de bienes y servicios capitalistas sin la participación real de las comunidades negras locales. Para Agudelo (2005), el énfasis de PLADECOP fue puesto “en el apoyo a la economía extractivista y en menor medida al área social” (p. 77), mientras el Plan Pacífico presentó serios problemas de participación ciudadana. Además, “El Plan se ha constituido desde su creación en un mecanismo básico para el financiamiento de proyectos de infraestructura en la región; en el aspecto del desarrollo institucional y fortalecimiento organizativo, los resultados son muy limitados.” (Agudelo, 2005, p. 78). Similar problema presentó el proyecto Biopacífico (Agudelo, 2005). Como se puede observar, en opinión de estos expertos, tales proyectos, al igual que los anteriores, terminaron de alguna manera mejorando las condiciones para la llegada y explotación de recursos naturales por parte de inversionistas nacionales y extranjeros.

La Constitución de 1991 trajo grandes y determinantes cambios en la relación del Estado con la región del Pacífico y sus habitantes. Por un lado, el artículo transitorio 55, y su posterior legislación en la Ley 70 de 1993, permitió que

3. Estos eventos reunieron a representantes políticos, industriales y sectores progresistas como la iglesia, sindicatos y asociaciones cívicas. Asistieron, también, senadores, un ministro oriundo de la región, gobernadores de los 4 departamentos: Chocó, Valle del Cauca, Cauca y Nariño; alcaldes y concejales).

4. La presión de los representantes industriales por generar las condiciones para acelerar los procesos de industrialización mediante obras de infraestructura (mejoramiento de medios de transporte, adecuación de puertos, instalaciones de almacenamiento y procesamiento de productos, ampliación de frontera agrícola) y créditos suficientes llevó en muchos casos a fracasar proyectos de carácter social y económico que hubieran podido impactar positivamente en la población.

comunidades negras titularan territorios a lo largo y ancho de la región (Agudelo, 2005). Sin embargo, la apertura económica y la implementación progresiva de las políticas neoliberales recrudecieron los mecanismos de desposesión territorial. Así lo registró Escobar en uno de sus estudios:

Además del incremento de la acumulación del capital por las prácticas de explotación maderera y mineral y como secuela de la integración y apertura, ha aumentado la inversión en nuevos sectores, como en las plantaciones de palma africana para la producción de aceite; los cultivos artificiales de camarón; pesca, procesamiento y empaque de camarón y pescado para exportación; y el turismo, (...) la tierra para el cultivo de palma africana se obtiene de los campesinos negros, ya sea por la fuerza o la compra, ocasionando desplazamientos masivos y el aumento de la proletarización, como la ejemplifica Tumaco (Escobar, 1999, p. 212).

A lo anterior, se suma la presencia de actores armados en la región. Para los autores consultados, la violencia es más intensa en los territorios de comunidades negras que presentan altas posibilidades de explotación de recursos naturales y culturales por las nuevas oportunidades de producción de capital (Agudelo, 2005; CNMH, 2015; CIJPM, 2015; Escobar, 2008; Vergara-Figueroa, 2018). Por eso, la violencia tiende a reproducirse con mayor rapidez en el Pacífico donde, además, la presencia del Estado es débil. En efecto, todos los protagonistas con capacidad de acción armada o/y económica se encaminan, como fin o como medio, al control de las zonas de mayor concentración de recursos económicos (Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación [CNRR], 2013). En este sentido, la pérdida del territorio a manos de grupos armados e inversionistas constituye una estrategia de guerra militar y económica que permite la apropiación de territorios con recursos estratégicos y el establecimiento de grandes megaproyectos de inversión económica nacional e internacional, pero también, el desarrollo de economías ilícitas para el lavado de activos y la corrupción política. En este sentido, parece que se está cumpliendo la premisa que para 1996 Pedrosa (1996) planteó: “la retórica del desarrollo terminará insistiendo en que la modernización del Pacífico colombiano solo será posible con *la sustitución de la población afroindígena por colonos del interior [y extranjeros]*” (p. 82, énfasis propio). En este sentido, uno podría decir que los

planes y proyectos de Estado se han inscripto en la “trayectoria histórica de la discriminación [racial] ejercida contra los grupos étnicos, debido a que es a los negros y a los indígenas a quienes perjudica más seriamente” (Escobar, 2004, p. 61). A la región del Pacífico se la ha sometido a procesos de apropiación/desposesión territorial propios del proyecto de economía global capitalista (Harvey, 2005).

La modernización portuaria

El puerto de Buenaventura fue concebido para el comercio con el Atlántico una vez el canal de Panamá fue habilitado. “Amparada en los puertos del Caribe para su comercio exterior, los puertos marítimos en el Pacífico surgieron como complementarios y secundarios” (Pedrosa, 1996, p. 80). Para la época, la región del Valle del Cauca se posicionó con la tercera economía del país, y las élites industriales y políticas vallecaucanas presionaron al Estado colombiano para mejorar la capacidad del puerto, no las condiciones socioeconómicas de quienes la habitaban. La visión que pesaba sobre el puerto era clara. Primero, las élites de la región observaron el potencial del puerto para sus exportaciones de café, cacao, azúcar, entre otras. Luego, con la construcción del ferrocarril y las vías, sumado a la construcción del canal Panamá, se aceleró la entrada de una economía de mercado en el litoral. Primero, el puerto de Buenaventura representó un enclave comercial, y un punto de articulación entre las economías nacionales y los mercados internacionales. A partir de los setenta, con el incremento de la economía extractivista de maderas, aceites de palma y la pesca industrial, Buenaventura se convirtió en un centro de acopio de la producción de riquezas de la región con destinación a los mercados nacionales e internacionales (Pedrosa, 1996).

En 1959 se creó Puertos de Colombia —Colpuertos—, “con el objeto de organizar y administrar los terminales y puertos nacionales (...), como entidad autónoma, con patrimonio y organización propios” (Ley 154, 1959, art. 1). En lo sucesivo se realizaron una serie de acciones para mejorar su funcionamiento. Moreno (2013) reporta un conjunto de acciones del Estado en

este sentido. Entre otros, incluyó cambios legislativos, conflictos laborales, toma de medidas administrativas y la contenerización del puerto que tuvo efectos muy importantes en el incremento de la capacidad movilizadora de la carga portuaria en Buenaventura. Así lo describe Moreno:

“La empresa realizó la ampliación y prolongación del muelle principal aligerando grandemente el tiempo que demoraban los buques en el puerto. Así mismo, se construyó el nuevo muelle petrolero que ha permitido la agilización del cargue del petróleo. Además, se efectuó la reconstrucción, ampliación y modernización de las bodegas, la ampliación y reconstrucción de los cobertizos, la bodega para inflamables, la construcción de taller de mantenimiento, obras de alcantarillado, acueducto y energía eléctrica y se compraron equipos completos para la normal operación portuaria. La empresa ha proyectado un plan adicional de inversiones para 1970-1974, que comprende la suma de ciento ochenta y ocho millones de pesos” (Moreno, 2013:138).

Sin embargo, Valdivia (1994) demuestra cómo estos logros no se reflejaron en el desarrollo social y económico de la ciudad. De ahí, que, en su investigación, hable del desarrollo frustrado de Buenaventura. Dado que fue una modernización del puerto a la medida de los intereses económicos de la élite colombiana, en particular la del Valle del Cauca, e inversores internacionales. Este desarrollo portuario no significó el mejoramiento de las condiciones sociales y económicas de la población afrocolombiana que aumentó con los procesos migratorios hacia la ciudad. Insuficiencias en la educación, la salud, el empleo y los servicios básicos, entre otros, eran los problemas sociales que denunciaron activistas, dirigentes políticos y sectores progresistas de la ciudad (Moreno, 2013:138). Fueron varias las estrategias desplegadas para llamar la atención del Estado, la dirigencia política del Valle del Cauca y el gobierno regional. Para 1964, “todas las fuerzas vivas del pueblo se aprestan para tomar parte en el paro cívico, organizado para el lunes próximo (...) participarán los trabajadores del terminal, establecimientos educativos, industrias y comerciantes, de igual manera que el público sin distinciones partidistas” (El Crisol, 1964a, párr. 1). Las demandas y reclamos no se diferencian del pliego de soluciones presentado en el paro cívico del 2017. Entre ellas, agua insuficiente, problemas de vías, desempleo, insuficiencia de instalaciones educativas, etc.:

Entre estos figuran a) La construcción de las grandes obras portuarias b) el avance de los planes de vivienda del Instituto de Crédito Territorial; c) la construcción de escuelas de las cuales Buenaventura está urgida para atender el problema de la falta de educación para millares de niños; d) Aceleramiento de la ampliación y pavimentación de la vía Cali-Buenaventura, que se encuentra en deplorables condiciones de abandono (El Crisol, 1964b, párr.1).

El periódico El Crisol reporta que una gran parte del problema se originó por el *abandono del Estado*. Hubo incumplimientos en la ejecución de las promesas hechas por el gobierno de turno. Lo que llevó al paro cívico de 1964:

Que esto sirva al gobierno para que no ocurra otra vez este error de ofrecer obras y no iniciarlas nunca, porque a eso se adujo la protesta, a que todo por buenaventura llega tarde o no llega nunca, como no ha llegado todavía agua, la integración y las obras (El problema del Puerto, El Crisol,1964c, párr. 5).

La dirigencia política afrocolombiana tuvo otra percepción del problema. Para ellos el problema era racial. Lo interpretó de la siguiente manera el político e intelectual nortecaucano Natanael Díaz (2020):

las desgracias de Buenaventura no serán superadas sino después de que sus habitantes dejen de pertenecer a la raza negra, pues los gobernantes en presencia de que la mayoría de la población es de ese tipo etnológico no se sienten obligados, sino más bien reñidos, frente a la urgencia de invertir sumas del erario público en la solución de los múltiples problemas que inciden sobre la vida de la ciudad y del puerto (p. 114).⁵

Las demandas y reclamos de la población bonaverense fueron escuchadas parcialmente por el gobierno central. A partir de aquí, los autores

5. Según pude encontrar, Natanael Díaz no fue el único que tuvo esta percepción del problema que aqueja a Buenaventura. Agudelo (2005) describe cómo en los Congresos del Litoral Pacífico varios fueron los dirigentes negros y sectores progresistas del liberalismo y la iglesia que sostenían similar lectura. Por otro lado, la muy conocida máxima de Margarita Hurtado, “Buenaventura, vaca lechera” (Agudelo, 2005:73) refleja esta relación instrumental con el puerto y desatención con la población negra de Buenaventura.

consultados reportan una serie de planes, proyectos y estrategias que buscaron solucionar los problemas sociales y económicos de la ciudad. Moreno (2013) señala que entre 1969 y 1972 se ejecutó el Plan de desarrollo urbano de Buenaventura. Este Plan incluyó la ejecución del proyecto “Mejoras para Buenaventura”. Sin embargo, la ejecución de estos planes no llegó a buen término por atrasos en su ejecución e incremento de los costos de la obra. De esta forma, el plan de mejora fue abandonado por el Estado (Moreno, 2013). Agudelo (2005) señala que en 1977 la CVC coordinó el Plan de desarrollo Integral de Buenaventura. Este plan buscó ampliar la red de servicios básicos, construcción de viviendas, estímulo de actividades industriales y de comercio local. Sin embargo, y aunque el plan se convirtió en un factor notable en el mejoramiento de las condiciones de vida de muchos habitantes de Buenaventura, no logró resolver los déficits existentes en la ciudad. De hecho, Agudelo asegura que:

En materia de desarrollo regional la CVC no presenta resultados globales satisfactorios. Los planes emprendidos en áreas rurales se apoyan en el incremento de inversiones y proyectos agropecuarios que en la práctica no rompen con la dinámica extractivista que ha caracterizado la economía del Pacífico y por ende no produce las transformaciones en términos de bienestar de los pobladores de la región (2005: 76).

Con la “Era del Pacífico” la orientación de los planes de desarrollo cambiaron. El puerto debió modernizarse de acuerdo con las exigencias de infraestructura para participar en las economías de la Cuenca del Pacífico o “Mar del siglo XXI”.⁶ Identifiqué alrededor de doce Planes de Expansión Portuaria emitidos por el Consejo Nacional de Política Económica y Social (CONPES) en su orden de formulación: CONPES 2550 de 1991; CONPES 2680 de 1993; CONPES 2839 de 1996; CONPES 2992 de 1998; CONPES 3149 de 2001; CONPES 3192 de 2002; CONPES 3342 de 2005; CONPES 3422 de 2007; CONPES 3611 de 2009;

6. Cuenca del Pacífico que está conformada por 35 países entre América, Asia y Oceanía y que presentan un avanzado nivel de desarrollo tecnológico, económico y social. Entre otros lo conforman: sobre el Pacífico occidental se encuentran Estados Unidos, Panamá, Canadá; en el Pacífico asiático está localizada la Federación Rusa, Japón, Corea del Sur, Corea del Norte, China, Hong Kong, Filipinas, Indonesia, Tailandia y Singapur; y en el Pacífico Sur se encuentran Australia, Nueva Zelanda. Se supone que Colombia alcanzará los niveles de desarrollo que alcanzaron estas regiones al insertarse en esta cuenca.

COMPES 3744 de 2013; y el Plan Integral de Ordenamiento Portuario – PIOP). En contraste, solo pude identificar cuatro planes que buscan resolver los problemas sociales y económicos de la ciudad. Sin embargo, estos contienen al menos uno o dos objetivos que buscan “promover el desarrollo económico y la competitividad territorial consolidando a Buenaventura como nodo de desarrollo portuario, logístico e industrial y promoviendo la consolidación de un Centro de Actividades Económicas” (CONPES 3410, 2006, p. 3; véase también, CONPESES 3491 (2007;63-70); 3847 (2015:13); 3476 (2007); and POT de Buenaventura, 2001, 2015). De hecho, independiente del carácter social o económico del proyecto, un informe de Cárdenas, del periódico El País (2014), reporta que muchos de estos CONPES se quedaron en letra muerta o se cumplieron parcialmente. Entre otras, concluye:

Desde el año 1992 hasta hoy se han aprobado ocho documentos Conpes para Buenaventura, la mayoría han quedado en el papel. Las obras del Plan Maestro de Alcantarillado se paralizaron por la falta de recursos. La deuda social del Gobierno con el Puerto seguirá sin cancelarse (Consultado en: <http://historico.elpais.com.co/paisonline/notas/Febrero262006/A726N1.html>).

Buenaventura ha sido muy importante para el desarrollo de estos tratados; acuerdos que se enmarcan dentro de lo que Harvey (2005) ha denominado procesos neocoloniales e imperialistas de apropiación de recursos nacionales. La lista de COMPES formulados para la modernización del puerto de Buenaventura demuestra la importancia económica que tienen para el país; leyes y planes de desarrollo económico que son, en su mayoría, diseñados para responder tanto a los tratados de libre comercio como a las políticas de liberalización económica neoliberal: modernización tecnológica, de infraestructura y privatización del Puerto. En 1991, el Estado sancionó la Ley 01/1991 (Moreno, 2013: 141). Particularmente esta Ley, transfirió recursos públicos, Colpuertos, a compañías privadas, nacionales y extranjeras.⁷ Además, en el 2001, se desreguló las

7. Entre ellas, a la Sociedad Portuaria Regionales y Operadores Portuarios tales como la Sociedad Terminales Marítimos del Pacífico S.A., tres Sociedades de Grupo Portuario S.A —El Vacío, Lotes A1-A2 and 50mts—; la Compañía de Puertos Asociados. S.A.-CONPES; y la Sociedad Portuaria Terminal de Contenedores S.A.-TC Buen.

condiciones laborales con la declaración de Buenaventura como Zona Especial Económica de Exportación (ZEEE) (Moreno, 2013). La privatización del Puerto transformó la relación capital-trabajo en Buenaventura. Se presentaron despidos masivos, la tercerización laboral y la eliminación de los sindicatos (CNMH, 2015).⁸

Las consecuencias sociales, económicas y políticas fueron tan graves que se habló de “la trampa de la pobreza en Buenaventura” (CNMH, 2015, p. 364):

la privatización produjo una dinámica dual en el territorio que separó abruptamente a los afrocolombianos e indígenas del Pacífico de la rentabilidad que produce el puerto, generando lo que los bonaverenses han significado como un puerto sin comunidad. Una ciudad en la que se expresan radicalmente fronteras que se amplían o contraen en función de (...) expectativas empresariales de desarrollo (CNMH, 2015, p. 27).

En el año 1998 la población de Buenaventura se movilizó en defensa de sus derechos laborales: “841 trabajadores sin incluir los del sector educativo y de salud, se cumplieron 5 meses sin recibir su pago, en medio de deudas que van entre el tendero del barrio hasta los agiotistas” (El País, 1998a, párra. 3). Posteriormente, para el 23 de febrero de ese mismo año, se inició el paro cívico. Los manifestantes se tomaron de manera “pacífica (...) el puente El Piñal [y el Pailón], la única vía de acceso al puerto se convirtió en una romería de afectados por la falta de transporte” (El País, 1998b, párra. 1). Fueron más de cinco mil personas las que participaron en este paro.

8. La percepción de los habitantes de Buenaventura —sobre todo la de los activistas, miembros del comité del paro cívico del 2017 y de algunos dirigentes políticos con los que tuve oportunidad de hablar durante el trabajo de campo— es que la nueva dinámica portuaria ha traído procesos migratorios blanco-mestizos a la ciudad, no solamente para trabajar en cargos administrativos y gerenciales de los puertos, sino también en el comercio local. Lo que pude constatar en estas conversaciones y en mis observaciones es que los negocios de restaurantes, distribuidoras y ventas de licor, así como las tiendas de ropa, electrodomésticos, enseres y alimentos son controlados por personas blancas/mestizas del interior. Años atrás, muchos de estos negocios fueron controlados por personas afrocolombianas que por distintos motivos han venido perdiendo poco a poco el control sobre ellos.

Las políticas neoliberales de liberalización económica se implementaron en dirección del puerto. En 1986, el Estado colombiano firmó un acuerdo con el Estado japonés. El acuerdo incluyó la ejecución de tres proyectos: el proyecto hidroeléctrico Calima III, la planta de tratamiento de aguas residuales de Cañaveralejo, y el Acceso Integral al Pacífico. Este último incluyó la construcción del puerto de Aguadulce en Buenaventura, las vías de acceso al puerto y la construcción del túnel de la Línea (CIJPM, 2015; El País, 1996). Según lo reporta CIJPM (2015), para este proyecto se requirió una financiación de USD \$1.660,4. La ejecución de estas infraestructuras: la doble calzada Cali-Buenaventura, 44 vías férreas, el aeropuerto, los proyectos energéticos, la expansión portuaria y los planes turísticos a gran escala son financiadas con préstamos de Instituciones Financieras Internacionales que generan deuda estatal y benefician solo al sector privado” (CIJPM, 2015, p. 17).

Mientras tanto los índices de asesinatos, desplazamientos, amenazas y confinamientos aumentaron en la ciudad. La ciudadanía de la ciudad se vio en la obligación de movilizarse masivamente en rechazo a la violencia de grupos armados y al desinterés del Estado en reconocer la situación de barbarie de la Ciudad. Al punto que el Estado negó la existencia de las casas de pique. En ese sentido, se realizó una marcha llamada “Para enterrar a la violencia y vivir con dignidad en Buenaventura”. El gobierno, bajo la tutela del presidente Santos, se reunió con los manifestantes y les prometió un “Plan de Choque” que se quedó, de nuevo, en promesas incumplidas. En el 2017 se organizó nuevamente un paro cívico que duró 22 días. El abandono de la ciudad era tal que los manifestantes exigieron la declaración de emergencia social, económica y de salud por las graves violaciones de los derechos ciudadanos y humanos en las que se encontraban los habitantes de la ciudad. En opinión de los activistas, el Estado los atendió porque el para cívico afectó directamente el normal funcionamiento del puerto, por eso se sentó a negociar, de otra forma hubiera pasado lo que siempre pasa, nada (Grupo focal, comité del paro cívico, 2018).

La priorización del Estado sobre la modernización del puerto se puede observar en los Tratados de Libre Comercio firmados con los siguientes países que se encuentran en la Cuenca del Pacífico o Mar del Siglo XXI:

México (1994), Chile (2006), Estados Unidos (2006), Guatemala, Honduras y El Salvador (2007), Canadá (2011) y La Alianza Pacífico (2011), de la cual Buenaventura es la capital. Buenaventura es muy importante para el desarrollo de estos tratados. A través del puerto se pueden exportar e importar productos desde cualquiera de estos países al centro de la nación, productos y recursos económicos que, en opinión de los miembros del Comité del paro cívico del 2017, no se ven reflejados en el bienestar de los habitantes de la ciudad (Grupo de discusión. Comité paro cívico, 2019). El 12 de diciembre de 2014, el Estado firmó “El Plan de Infraestructura de Buenaventura” con la República de Corea del Sur. De igual forma, en el 2015, firmó un entendimiento para la implementación de un modelo de desarrollo integral liderado por China. Se previó la inversión inicial de 3 millones de dólares para atraer la inversión. Según lo reporta CIJPM (2015), en este marco de negociaciones con inversionistas extranjeros:

Se espera desarrollar un Plan Maestro para el Puerto de Buenaventura de acuerdo a las mejores prácticas y experiencias nacionales e internacionales, con la participación de Corea en virtud del TLC vigente. Grupos mercantiles españoles, filipinos, chilenos y suizos ya han hecho sus inversiones en Buenaventura. Inversionistas árabes y canadienses, entre otros, se encuentran evaluando nuevas oportunidades de inversión (p. 21).

Para la ejecución de estos planes y proyectos de expansión portuaria, el Estado designó y creó dependencias para atender los desafíos que se presentan en el marco de esta inserción en la economía del Pacífico. Por ejemplo, la CIJPM (2015) destaca la “Gerencia para el Pacífico de la Presidencia de la República” cuyo objetivo es ejecutar CONPES 3847, “Todos Somos PAZcífico”; la Corporación Andina de Fomento (CAF), el Ayuntamiento de Barcelona y la Financiera del Desarrollo Territorial (Findeter) diseñaron estudios económicos para implementar planes estatales. Fue precisamente Findeter, la encargada de elegir la firma española, Esteyco, en 2015 para diseñar el Plan Maestro 2050, “La Buenaventura que nos merecemos”. La llegada de estas nuevas agencias complejiza aún más las condiciones de marginalidad y exclusión social de las comunidades negras en Buenaventura. Los “planes de

desarrollo se elaboran en virtud de los acuerdos comerciales con la participación de las instituciones públicas de terceros países, cuyas empresas son las beneficiarias de los proyectos incluidos en dichos planes” (CIJPM, 2015, p. 21).

Ciudades emblemáticas: “la ciudad que nos merecemos”, una ciudad puerto sin afrocolombianos

La visión de ciudad que se describe en el Plan Maestro propone una Buenaventura innovadora que responda al crecimiento demográfico y económico de los procesos contemporáneos de urbanización en Latinoamérica (Findeter y Esteyco, 2015).⁹ Esta concepción de ciudad hace parte de lo que Findeter y Esteyco (2015) denominan “ciudades emblemáticas”, aquellas que propenden:

Por el mejoramiento de la calidad de vida a sus habitantes, que reduce los índices de Necesidades Básicas Insatisfechas (NBI), que mitiga sus impactos sobre el medio ambiente, y que cuenta con un gobierno local con capacidad fiscal y administrativa para mantener su crecimiento económico equilibrado para llevar a cabo sus funciones urbanas con una amplia participación ciudadana (p. 17).

A simple vista, el Plan Maestro propone un modelo de ciudad moderna que responde a las particularidades de sus habitantes. Subraya la importancia del cuidado del medio ambiente, la biodiversidad natural y cultural; un

9. Findeter ha ejecutado el programa en 14 ciudades del país. La elección de una ciudad no es aleatoria. Debe contar con las siguientes características: debe ser de importancia estratégica para el país, estar ubicadas en zonas de vulnerabilidad, presentar indicadores de necesidades básicas insatisfechas por encima de la media nacional y contar con administraciones comprometidas con la planeación integral, la priorización y la ejecución de proyectos estratégicos. Por otro lado, las ciudades emblemáticas son una adaptación local del modelo de Ciudades Emergentes y Sostenibles propuesta por el Banco Interamericano de Desarrollo.

desarrollo urbano ordenado y con un adecuado equipamiento de servicios básicos y espacios de consumo público; un modelo de desarrollo económico y un sistema de gobierno inclusivo y participativo desagregado en los siguientes cuatro ejes de acción: (1) *Buenaventura viva*, que recoge iniciativas en temas sociales, culturales y deportivos; (2) *Buenaventura activa*, que recoge iniciativas de promoción económica, empleo, apoyo a empresas y promoción de la ciudad, etc.; (3) *Buenaventura territorial*, programa intervenciones para la reconstrucción de calles y avenidas principales y la construcción de nuevas vías, el desarrollo de nuevas urbanizaciones, la recuperación de esteros, etc.; (4) y la *Buenaventura logística y portuaria*, que proyecta un conjunto de actividades ligadas al tráfico comercial internacional y a la logística portuaria (Findeter y Esteyco, 2015). En mi opinión, el Plan Maestro esconde un proyecto de desposesión territorial con profundas implicaciones raciales. En otras palabras, Buenaventura, definida como una ciudad emblemática, refleja la construcción de una ciudad neoliberal racializada (Hidalgo y Janoschka, 2014).¹⁰

Su énfasis económico se refleja en la mercantilización de todos los componentes del puerto y su *hinterland*. Son objeto de transacciones económicas. La idea es convertir el puerto “en un polo de desarrollo y de atracción de inversiones que impulsen el crecimiento económico y la creación de empleo” (Findeter y Esteyco, 2015, p. 28). Entretanto, las cuestiones socioeconómicas de sus habitantes afrocolombianos quedan a la deriva. Por ejemplo, el plan establece las iniciativas concretas, el monto de inversiones económicas y los organismos de financiación y cooperación internacional que permiten el desarrollo de la Buenaventura territorial y logística portuaria,

10. La ciudad neoliberal se entiende como aquella donde sus componentes urbanos —recursos físicos y naturales; servicios de consumo colectivos como agua, salud, electricidad, educación y, entre otros, empleo; espacios como calles, parques, zonas habitacionales, etc.— son objeto de mercantilización de acuerdo con las políticas económicas neoliberales de privatización de lo público; reducción del Estado; y la liberalización del mercado. En este sentido, la ciudad neoliberal invita a pensar la manera como el neoliberalismo ha definido y/o construido lo urbano para la circulación y acumulación de capital, así como también la desposesión territorial.

ya que estas engloban gran parte de los proyectos e iniciativas ligadas al urbanismo, las infraestructuras y las redes de servicios, la movilidad y las áreas logísticas y portuarias; en definitiva, a la transformación del territorio de una manera directa y que normalmente requieren y están sujetas a presupuestos de inversión (Findeter y Esteyco, 2015, p. 141).

Infortunadamente, el Plan Maestro no precisa con la misma claridad las iniciativas, los recursos económicos y los actores que impulsarían la Buenaventura viva. Según pude observar, el desarrollo de esta dimensión dependerá de la disponibilidad de recursos económicos de las distintas administraciones y órganos gestores (Findeter y Esteyco, 2015). Actitud displicente, desinteresada y despreocupada que nos recuerda la falta de importancia dada al bienestar de los afrocolombianos.

La falta de claridad frente a los recursos y actores no significa que el Plan Maestro considere “necesario abordar iniciativas de carácter social, como las relacionadas con el deporte y la cultura, que redunden en beneficio directamente de la población al propiciar nuevas sinergias y apartar a los ciudadanos de actividades ilícitas” (Findeter y Esteyco, 2015, p. 140). Me llama la atención la concepción de lo social que se manifiesta en la cita. Busca resolver problemáticas sociales relacionadas con el deporte y la cultura. Si bien puede sonar interesante, todos sabemos que los problemas de la ciudad requieren soluciones estructurales. Acciones del Estado encaminadas a resolver problemas de educación con calidad, viviendas dignas, empleo y salud. Aunque bien intencionado, no deja de llamar la atención buscar solucionar problemas socioeconómicos con propuestas históricamente asociadas a las habilidades-estereotipos raciales-físicas y culturales de los afrocolombianos. Percibo, así, una exotización y folclorización de las comunidades negras. Podemos decir a este respecto que la propuesta del Plan Maestro no solo proyecta la mercantilización de la cultura afrocolombiana, sino que también propone acciones paliativas que no resuelven los problemas estructurales de la ciudad.

David Harvey (2005) sostiene que la acumulación de capital por desposesión requiere de la producción y/o transformación económica del espacio urbano que permita, de esta forma, la circulación de bienes y servicios. Es necesario la *especialización* productiva del espacio urbano —lo que se co-

noce como conglomerados económicos— y la eliminación de las barreras o fronteras espaciales, lo que Marx llamó “la aniquilación del espacio a través del tiempo” (citado en Harvey, 2005, p. 98). En el Plan Maestro se expresa este interés al visualizar la articulación del puerto de Buenaventura a la economía global capitalista. Este Plan busca “garantizar la inserción del territorio en el sistema portuario internacional” (Findeter y Esteyco, 2015, p. 116). Esta idea del “Hub Regional” define a la ciudad como un puerto subsidiario en Latino América que se articula a la economía global del capital que se da en las ciudades globales con Hub globales (Hidalgo y Janoschka, 2014). En este orden de ideas, convertir a Buenaventura en Hub Regional requiere “desarrollar una interdependencia funcional con otros puertos, desarrollar plataformas logísticas multimodales y fortalecer los corredores con el centro del país, entre otros” (Findeter y Esteyco, 2015, p. 115). Para esto, se planeó el proyecto de la construcción de Central de Abastos (con inversión de 99,709 SMMLV Colombia para el 2015) y el Dragado del Canal de Acceso y zonas de maniobra y atraque (con inversión de 2.997939 SMMLV Colombia para el 2015) en terminales existentes bajo la dimensión Buenaventura Logística y Portuaria.

El Plan Maestro propone, de igual manera, la transformación urbana o *hinterland* del puerto. Formula una renovación urbana de las zonas próximas al puerto: desplazamiento del Puente “El Piñal” (92, 689 SMMLV) para darle paso a la renovación física del Malecón Bahía de la Cruz (1,198,600 SMMLV); el desarrollo de áreas de Desarrollo Preferente (2,218,774 SMMLV); la construcción de nodos comunitarios (2,483,258 SMMLV); la edificación del Parque Lineal de la Ronda del Estero San Antonio-ambiental (500,466 SMMLV); el Intercambiador Modal de Transporte —movilidad— (41,259 SMMLV) y, por último, la regeneración del Tejido Urbano (1,242,380 SMMLV). Como se puede observar, a diferencia de Buenaventura viva, para las Buenaventuras logística-portuaria y territorial se estimaron 3,197,357 y 7, 777,426 SMMLV colombianos, respectivamente.

Proyectos como Malecón Bahía de la Cruz, El desarrollo de áreas de Desarrollo Preferente, La construcción de nodos comunitarios, entre otros, que se encuentran dentro de las Buenaventura logística-portuaria y territorial planean una renovación urbana total con áreas destinadas

al ecoturismo, nuevas residencias con distribución espacial adecuadas para la recreación y las actividades económicas de bienes y servicios. En otras palabras, una *gentrificación* del centro urbano de Cascajal que llevaría al desplazamiento de comunidades e individuos afrocolombianos que no estén en capacidad de pagar los nuevos costos que implicaría un desarrollo arquitectónico y estructural como este. Así lo expresa el Plan Maestro: “La construcción del malecón permitirá ganar una importante superficie al mar que, en parte, se podrá destinar a rehacer un nuevo tejido urbano que permita el realojamiento seguro de una fracción de la población” (Findeter y Esteyco, 2015, p. 127).

Por otro lado, el Plan Maestro propone destinar “la vía Alternativa-Interna como límite entre los tejidos residenciales y los desarrollos logísticos, productivos o mixtos, de manera que se consolida la tendencia existente” (Findeter y Esteyco, 2015, p. 177). Esto quiere decir que los barrios que se encuentren al norte de la carretera Alternativa-Interna en las comunas 6 y 9 de Buenaventura deben ser reubicados para destinarlos a usos “logísticos, de producción y almacenamiento, que necesitan dimensiones importantes de lotes y edificios” (Findeter y Esteyco, 2015, p. 177). Este es el territorio que, por muchos años, el líder social Temístocles Machado, ‘don Temis’, defendió y protegió hasta su asesinato. Es, precisamente, en este lugar en donde se planea construir una Central de Abastos. La impresión que me queda es que el Plan Maestro refuerza la idea de una Buenaventura sin comunidad (CNMH, 2015). De hecho, los planes y proyectos que hemos descrito terminarán por ampliar las brechas entre la producción portuaria y las condiciones socioeconómicas de las comunidades negras. La manera como está diseñado está muy lejos de responder a las necesidades de la población.

Para David Harvey (2005), los proyectos anteriores abren la posibilidad de nuevos mercados inmobiliarios y de inversiones económicas de grandes capitales. Para ello se requiere desarrollar una capacidad de gestión que promueva las ventajas que, en términos económicos, la ciudad ofrece a los inversionistas nacionales e internacionales. “Es por esto que el Plan Maestro propone una estructura institucional en dos niveles: el político y el ejecutivo” (Findeter y Esteyco, 2015, p. 118). En este sentido, tal Plan

propone la construcción de una entidad territorial que, por las características del neoliberalismo y el racismo, terminarían excluyendo a las comunidades negras de las dinámicas económicas del puerto. La función de esta estructura guarda una estrecha relación con lo que Larner (2000) denomina “gobernanza neoliberal”, una autoridad portuaria que ajusta a los actores e instituciones a los imperativos racionales, subjetivos y normativos del mercado neoliberal:

La estructura formulada responde a los cinco ejes estratégicos desarrollados en el Plan Maestro: un esquema organizativo que propicia un espacio de toma de decisiones con el Consorcio Público, del cual es partícipe el alcalde y otros niveles de gobierno. Se crean organismos gestores que dan servicio al eje Buenaventura Activa con la Fundación Pública, al Buenaventura Activa con la Sociedad de Desarrollo y Promoción Económica, al Buenaventura Territorial con la Sociedad Pública de Proyectos e Infraestructuras, y al eje Logístico Portuario con la Autoridad Única Portuaria y el Clúster Logístico. Se propone, también, una Unidad de Apoyo al Distrito para fortalecer la estructura de la administración distrital y un Clúster Turístico que, en colaboración con la Sociedad de Desarrollo y Promoción Económica, debe promover el potencial de la riqueza natural con las actividades turísticas y ecoturísticas como uno de los sectores económicos con más oportunidades (Findeter y Esteyco, 2015, p. 118).

La anterior descripción corresponde a la estructura organizativa del Consorcio por Buenaventura (CPB). Esta se puede encontrar con mayor detalle en la página 130 del Plan Maestro. Este Consorcio da legitimidad y protagonismo a los dueños de los puertos para hacer lo que quieran con la ciudad. Sin muchas restricciones, dado el contexto. Este organismo, donde los actores del mercado determinan el carácter de las políticas públicas, pone en riesgo de pérdida el territorio urbano de los bonaverenses. Esta sería una organización de carácter autónomo de las autoridades municipales no solo para la gestión y captación de recursos públicos, sino también para designación en proyectos de infraestructura relacionados con las actividades portuarias. De hecho, llegado el caso, “debería ser capaz de asumir la dirección de la ejecución de obras” (Findeter y Esteyco, 2015, p. 130). Por otra parte, se espera que el Consorcio pueda gestionar leyes y normatividades que beneficien a

los dueños-empresarios del puerto. De igual forma, se determina que el Consorcio llegue a ser partícipe del escenario político-electoral: “Es esencial que, cuando se constituya el CPB, se asuma el reto de actuar como plataforma de debate y consenso en cualquier escenario electoral que, por definición, será cambiante a lo largo de la ejecución de este proyecto” (Findeter y Esteyco, 2015, p. 129).

El poder económico y político que pudiera amasar el Consorcio es muy peligroso desde el punto de vista de los derechos civiles y humanos de las comunidades afrocolombianas. El Consorcio sería un mecanismo efectivo de control que garantiza la producción económica del puerto, pero también influiría en la elección de funcionarios y representantes públicos alineados con el neoliberalismo económico. Tendrían control político y económico similar al Consorcio del puerto de Ciudad de Panamá. Además, tienen a su favor que el Estado definió a Buenaventura como distrito especial (Ley 1617 de 2013). Lo que significa que, si el Consorcio se constituye, tendría el poder necesario para hacer uso estratégico de la autonomía administrativa, financiera y fiscal de la ciudad, dado la especialidad que asumió la ciudad como distrito especial, industrial, portuario, biodiverso y ecoturístico.

La ejecución del Plan Maestro genera muchas incertidumbres. Es un plan demasiado ambicioso que, como se demostró, está diseñado para favorecer los intereses económicos del capital a expensas de los derechos de las comunidades negras que habitan en Buenaventura. Por los antecedentes de violencia contra la ciudadanía —masacres, asesinatos selectivos, desplazamientos, amenazas y confinamientos—, los actos de corrupción, la falta histórica de voluntad política en el cumplimiento de los acuerdos pactados, la desidia del Estado por atender las necesidades socioeconómicas de la población, los procesos de acumulación por desposesión que hacen parte de la implementación de políticas neoliberales, y las desastrosas experiencias de “reubicación” sin consentimiento informado —desalojos legales— (CIJPM, 2015), es fácil prever que, al igual que los proyectos del Puerto de Aguadulce, la Terminal de Contenedores de Buenaventura (TCBUEN), la Vía Interna-Alternativa y el Malecón Bahía de la Cruz (CNMH, 2015; CIJPM, 2015), la ejecución del Plan

Maestro agudizará no solo la violencia en contra de la población, sino también la pérdida de sus viviendas y territorios urbanos. En este sentido, el plan terminará generando un escenario político y económico en el que se incrementará el cúmulo histórico de desventajas económicas, sociales y políticas que pesa sobre las comunidades negras desde el mismo momento de su esclavización; condiciones sociales, económicas y políticas que definen la emergencia de necropolíticas como las que Alves (2018) estudia para el caso de Brasil.

Conclusiones

Las perspectivas de vida para las comunidades negras nacionales son desalentadoras. En las zonas rurales los afrocolombianos son objeto de destierros, asesinatos y amenazas por actores armados y económicos interesados en los recursos naturales del territorio. En las zonas urbanas las comunidades negras enfrentan pobreza, exclusión social, brutalidad policial en contra de los jóvenes afrocolombianos. Son muy pocos los avances, en materia colectiva, que podemos señalar. Hablar de racismo estructural ha sido muy importante para explicar las condiciones de marginalidad social, económica y política de las comunidades negras en Colombia (Mosquera y León, 2009). Sin embargo, en muchos casos dejamos al Estado colombiano por fuera de análisis racial. Es hora de incluirlo y estudiarlo como lo que es. Aquí he querido contribuir conceptual y empíricamente en su estudio. He descrito un Estado que prioriza las intervenciones económicas y de explotación en la región del Pacífico garantizando la producción y acumulación de capital en manos de empresarios blanco-mestizos andinos y extranjeros, y se desinteresa por el bienestar y la pérdida de territorios afrocolombianos. En este sentido, los planes de desarrollo ejecutados por el Estado colombiano nos dan pistas para entender la manera como se ha venido acumulando condiciones históricas de desventajas sociales, políticas y económicas en la región.

Referencias

- Agudelo, C. (2005). *Retos del multiculturalismo en Colombia*. La Carreta Editores.
- Alves, J. (2018). *The Anti-Black City: Police Terror and Black Urban Life in Brazil*. University of Minnesota Press.
- Castillo G. L. C. (2007). *Etnicidad y nación: el desafío de la diversidad en Colombia*. Programa Editorial Universidad del Valle.
- Centro Nacional de Memoria Histórica [CNMH]. (2015). *Buenaventura: Un puerto sin comunidad*. Centro Nacional de Memoria Histórica, CNMH.
- Comisión Intereclesial de Justicia y Paz y Mundubat [CIJPM]. (2015). *Buenaventura. El despojo para la competitividad*. Comisión Intereclesial de Justicia y Paz; Mundubat.
- Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación. (CNRR). (Ed.). (2013). *¡Basta ya! Colombia, memorias de guerra y dignidad: Informe general*. (2.ª ed.). Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas [DANE] (2021).
- Díaz, N. (2020). Los problemas de Buenaventura y el departamento del Valle. En C. Valderrama y J. Caicedo. (Comp.), *Antología de escritores afrocolombianos* (pp. 113-115). Grupo de Editoriales Universitarias del Pacífico (GEUP).
- Quijano S, Plutarco E. (06 de noviembre 1964a). Mañana... paro total en Buenaventura. El Crisol.
- El Crisol (07 de noviembre de 1964b). Peticiones al Régimen. El Crisol.
- El Crisol (19 de noviembre de 1964c). El Problema del Puerto. El Crisol.
- El País (21 de febrero de 1998a). Paro Indefinido, 841 Empleados del Municipio. De Nuevo Estalla la Crisis en el Puerto..

- El País (24 de febrero de 1998b). Buenaventura, un Puerto Paralizado. Taponados los Puentes Pailón y el Piñal.
- Escobar, A. (2004). Desplazamientos, desarrollo y modernidad en el Pacífico colombiano. En E. Restrepo y A. Rojas (Eds.), *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia* (pp. 53-72). Universidad del Cauca.
- Escobar, A. (2008). *Territories of difference: Place, movements, life, redes*. Duke University Press.
- Escobar, A. (2014). *La invención del desarrollo*. Editorial Universidad del Cauca.
- Findeter y Esteyco (2015). *La Buenaventura que nos merecemos. Plan maestro 2050*. <https://www.esteyco.com/en/publicaciones/la-buenaventura/>
- Goldberg, D. (2002). *Racial State*. Blackwell press.
- Harvey, D. (2005). *The new imperialism*. Oxford University Press.
- Hernández-Reyes, C. (2019). Black Women's Struggles against Extractivism, Land Dispossession, and Marginalization in Colombia. En: *Latin American Perspectives*, 46, 217-234. <https://doi.org/10.1177/0094582X19828758>
- Hernández, T. K. (2013). *Racial subordination in Latin America: The role of the state, customary law, and the new civil rights response*. Cambridge University Press.
- Hidalgo, R. y Janoschka, M. (2014). *La ciudad neoliberal: Gentrificación y exclusión en Santiago de Chile, Buenos Aires, Ciudad de México y Madrid*. Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Jessop, B. (2007). *State power: A strategic-relational approach*. Malden: Polity.
- Larner, W. (2000). Neo-Liberalism: Policy, Ideology, Governmentality. *Studies in Political Economy*, 63(1), 5-25. <https://doi.org/10.1080/19187033.2000.11675231>
- Moreno R. C. (2013). *Buenaventura a la deriva: Historia de un puerto en contravía de su pueblo de 1945 hasta el presente* [tesis de pregrado, Universidad del Valle]. Indicar enlace web del repositorio.

- Mosquera, C. y León, R. E. (Eds.), (2009). *Acciones afirmativas y ciudadanía diferenciada étnico-racial negra, afrocolombiana, palenquera y raizal: Entre bicentenarios de las independencias y Constitución de 1991*. Universidad Nacional de Colombia-Sede Bogotá; Centro de Estudios Sociales (CES).
- Oliver, M. L. y Shapiro, T. M. (2006). *Black wealth, white wealth: A new perspective on racial inequality*. (10th anniversary ed.). Routledge.
- Oslender, U. (2004). Geografías de terror y desplazamiento forzado en el Pacífico colombiano: Conceptualizando el problema y buscando respuestas. En E. Restrepo y A. Rojas (Eds.), *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia* (pp. 35-52). Universidad del Cauca.
- Pedrosa, A. (1996). La institucionalización del Desarrollo. En A. Escobara y A. Pedrosa (Eds.), *Pacífico, ¿desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano* (pp. 66-89). CEREC; ECOFONDO.
- Tobón, I. C. (2019). *Territorio en movimiento(s): Ausencias y emergencias en torno a la finca tradicional afrocaucana*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Valdivia, L. (1994). *Buenaventura. Un desarrollo frustrado: Evaluación económica y social del puerto*. Universidad del Valle.
- Vásquez, D. H. (2014). *Seeing Like a Court: Between the Ambiguities of the Racial State and the De-Racialization of the Legal Discourse in Colombia*. Amherst.
- Vergara Figueroa, A. (2014). Cuerpos y Territorios Vaciados. ¿En qué consiste el paradigma de la diferencia? ¿Cómo pensamos la diferencia? *Revista CS*, 13, 338-360. <https://doi.org/10.18046/recs.i13.1830>.
- Vergara-Figueroa, A. (2018). *Afrodescendant Resistance to Deracination in Colombia Massacre at Bellavista-Bojayá-Chocó*. Palgrave Macmillan: Springer International Publishing. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-59761-4>
- Vita Mesa, Laura (2020, agosto 18). La consulta previa no es un obstáculo para los grandes proyectos de infraestructura. Asuntos legales. <https://www.asuntoslegales.com.co/actualidad/la-consulta-pre->

via-no-es-un-obstaculo-para-los-grandes-proyectos-de-infraestructura-3046119.

Viveros, M. (2007). Discriminación racial, intervención social y subjetividad. Reflexiones a partir de un estudio de caso en Bogotá. *Revista de Estudios Sociales*, 27, 106-121. <https://doi.org/10.7440/res27.2007.07>

Winant, H. (2001). *The world is a ghetto: race and democracy since World War II*. Basic Books.

Jóvenes afrodescendientes y agentes de la policía en sectores populares de la ciudad de Cali. Interacciones mediadas por el racismo¹

Lorena Campaz Minota
Universidad del Valle

“Please, I can’t breathe”, “Don’t kill me...” (“Por favor, no puedo respirar”, “No me mates”). Estas fueron las últimas palabras pronunciadas por

1. Este artículo hace parte de una investigación en curso sobre brutalidad policial en Cali. Agradezco a Carlos Alberto Valderrama, Luis Ernesto Valencia, y a los grupos de trabajo social crítico y Shafro por el aporte académico y su apoyo en el desarrollo de este documento.

George Floyd, un afronorteamericano asesinado por un policía el 25 de mayo del 2020 en la ciudad de Minneapolis, Estados Unidos. El mundo pudo ver a través de un video que circuló en redes sociales la manera en que un policía blanco, en un acto inhumano, se arrodilla por ocho minutos y cuarenta y seis segundos sobre el cuello de Floyd dejándolo sin signos vitales. Asesinatos como este no son hechos aislados ni exclusivos de los Estados Unidos. El abuso y la brutalidad policial en contra de personas de piel negra suceden a diario en países con herencia esclavista y colonial. Tengamos en cuenta que en los Estados Unidos “la violencia policial contra los afroamericanos ha sido una constante” (Pineda, 2017, p. 34). La racialización de las personas favorece que este grupo étnico sea “más susceptible de ser sospechoso, perseguido, procesado y condenado, en comparación con el resto de la población” (Pineda, 2017, p. 47, citando informe de CIDH, 2011, p. 61).

Brasil es otro de los países que presenta altos índices de violencia y brutalidad policial contra jóvenes y población negra. Los homicidios cometidos por la policía militar en la ciudad de Río de Janeiro y las cifras de jóvenes negros asesinados por la policía son el doble que los cometidos contra jóvenes blancos. Amnistía Internacional (2015) informe de investigación ¡Mataste a mi hijo!: homicidios cometidos por la policía militar en la ciudad de Rio de Janeiro. Amnistía Internacional.

Colombia no es ajena a esta problemática racial de brutalidad policial contra jóvenes afrodescendientes. Días anteriores al asesinato de George Floyd, el joven afrocolombiano Anderson Arboleda fue asesinado a manos de un policía en el municipio de Puerto Tejada, norte del Cauca, por una golpiza propinada con bolillo que le produjo un traumatismo cerebral. Para sorpresa de todos, días previos también fue asesinado el joven afrocolombiano Janner García Palomino a manos de la policía (Romoleroux, 2020). Los reportes de organizaciones de derechos humanos muestran que de la población colombiana quienes más sufren de brutalidad policial son las comunidades negras e indígenas. Según Temblores ONG (2020) en el informe “Bolillo, Dios y Patria” (www.temblores.org/bolillo-dios-y-patria), en los tres últimos años miembros de la policía y del ejército en Colombia incurrieron en 40481 actos de abuso de

autoridad y violencia física contra la población, 639 fueron homicidios y 241 delitos sexuales. Las víctimas fueron civiles desarmados, mujeres y hombres. Por su parte, Alejandro Rodríguez, miembro de la organización Temblores ONG, manifestó que “el 98% de los casos fueron perpetrados por la policía, el 1.9 % por las fuerzas militares y los 55 casos restantes fueron cometidos por el CTI” (Noticias Uno, 2020, min, 38:28)

Asimismo, reportó que para el 2019, 11019 hombres y 2047 mujeres fueron físicamente violentados por la fuerza pública. La mayoría de las víctimas: afrodescendientes, raizales e indígenas (Noticias Uno, 2020, min, 38:54).

A pesar de la frecuencia con la que suceden estos casos de brutalidad policial en contra de jóvenes afrocolombianos, en el país son muy pocos los estudios que se centran en explicar este problema racial. Por ello, creo conveniente presentar los resultados parciales de una investigación en curso sobre el maltrato y la brutalidad policial contra jóvenes afrocolombianos de sectores populares de Cali, describiendo la manera en que las ideas de raza median las interacciones entre agentes de la policía y los jóvenes con estas características.

Para lograr el objetivo me centro en la dinámica que se genera cuando los agentes policiales realizan o solicitan requisas a los jóvenes afrocolombianos. Según el estudio de Lam, Y & Ávila, C (2013) Orden público y perfiles raciales: experiencias de afrocolombianos con policías en Cali, es en este tipo de interacciones donde más se observan abusos y excesos de autoridad policial contra la población joven afrocolombiana. El estudio sugiere que son los prejuicios raciales o etiquetaciones raciales los que llevan a los agentes de la policía a realizar requisas contra jóvenes negros, percibidos como delincuentes, criminales y violentos (Lam y Ávila, 2013). Se puede decir que en estas interacciones alrededor de las requisas se ponen en juego estigmas raciales; estigmas que, como lo demuestran los estudios de Urrea y Quintín (2000) y Vergara y Barón (2015), son compartidos por la sociedad caleña en general. El problema que presentan estos prejuicios de tipo racial es que determinan la forma de actuar de las autoridades. De ahí que, según el estudio de Lam y Ávila (2013), “las autoridades en Cali tienden a actuar bajo los parámetros trazados por una “etiquetación

racial” (p. 34), es decir, el uso de criterios o aspectos raciales, étnicos o de origen nacional para iniciar una actuación policial como la requisa, la retención o el encarcelamiento. Todo lo anterior termina por configurarse como racismo estructural y selectivo. Estructural porque un grupo dominante (la policía) discrimina a un grupo “minoritario” (jóvenes parte de la población afrodescendiente) por la posición de poder que los primeros ocupan en la esfera social y el valor racial que la misma sociedad les ha otorgado a los jóvenes negros; y selectivo, en tanto se ven afectadas en gran proporción personas de cierta edad (jóvenes), raza (negros) y género (hombres) (Bonilla-Silva, 2010; Lam y Ávila, 2013).

Por otro lado, y después de una apertura contextual en la que se empieza a reconocer cómo los jóvenes afrodescendientes son objeto de etiquetamiento racial a nivel internacional y nacional por parte de la policía, se planteará brevemente la estrategia metodológica de este estudio para pasar a reconocer la percepción que un policía tiene de la imagen del joven de sector popular y negro, y los motivos por los que posiblemente lo etiqueta de manera directa. Posteriormente, se expone cómo, más allá de lo evidente en una requisa, existen diferentes características que permiten identificar el perfilamiento racial de un policía hacia los jóvenes afrocolombianos; pasando a reforzar ese etiquetamiento con las acciones físicas y expresiones verbales racistas que los policías generan una vez están en interacción con los jóvenes. Finalmente, se concluye de manera parcial evidenciando cómo este problema afecta a la población afrodescendiente en general.

La estrategia metodológica implementada para el presente estudio fue la siguiente. Se definió como un estudio exploratorio dado la ausencia de estudios previos. Se consideró como estudio cualitativo e interpretativo por las diferentes situaciones —requisas— a las que están sometidos los jóvenes afrodescendientes en Cali (Hernández *et al.*, 2006, p. 9). Las fuentes fueron: entrevistas semiestructuradas (11), realizadas a través de un diálogo formal con nueve hombres jóvenes afrodescendientes y un joven que se identificó como transgénero, para un total de 10 jóvenes afrodescendientes entrevistados de sectores populares de la ciudad de Cali que, en su mayoría, habitan barrios de la zona denominada Distrito de Aguablanca. A diferencia de otros estudios, el presente incluye el testimonio (1) de un agente

de la policía de la estación del barrio Desepaz que, ante las dificultades presentadas para dialogar formalmente con miembros de esta institución y lo dispendioso en el procedimiento de permisos, decidió conceder una entrevista bajo el principio de confidencialidad y anonimato. Por último, se consideró la literatura producida sobre el objeto de estudio, particularmente el trabajo de Yukyan Lam y Camilo Andrés Ávila Ceballos (2013). Es importante aclarar que en este documento se presentarán resultados parciales debido a que es un trabajo en proceso de investigación.

Percepción de un agente policial

Momentos previos a las interacciones entre los jóvenes afrodescendientes de sectores populares y agentes de la policía, existen ideas preconcebidas por ambos actores que contribuyen en el desencadenamiento de una reacción o comportamiento final por parte de cada uno. Teniendo en cuenta lo anterior y a través de lo manifestado por el agente entrevistado, fue posible identificar la percepción que un policía puede llegar a tener hacia un joven de barrio popular. Para este policía, el joven o adolescente de estos sectores se define bajo los conceptos de “riesgo e incertidumbre”. Considera que la mayoría de los jóvenes de sectores populares presentan estos rasgos, pues no se encuentran en posiciones económicas favorables que les permita tener un futuro asegurado, afectando su desarrollo social, económico y comportamental. Según esta percepción, los jóvenes afrodescendientes de sectores populares, como el Distritito de Aguablanca y la zona de ladera en la ciudad de Cali, tienen una desventaja sobre otros jóvenes, ya que normalmente se desenvuelven en los mismos contextos (marginados) y con las mismas personas. No obstante, la lectura del policía es superficial y estereotipada cuando parte desde una perspectiva que homogeniza a la población y que de manera tajante define el tipo de persona que se es, básicamente por el lugar que se habita. Para Lam y Ávila (2013), cuando los criterios de un policía para la detención y la requisa son de origen nacional y racial, implica homogeneizar grupos nacionales o raciales, reproduciéndose así actitudes estigmatizadoras y discriminatorias.

Sin ir muy lejos y teniendo presente las ocupaciones de los jóvenes que viven en territorios populares, específicamente los entrevistados en esta investigación, fue posible identificar que muchos ejecutan actividades educativas, culturales y artísticas en estos contextos para promover el bienestar en sus comunidades. En este sentido, en la interpretación realizada por el agente existe una visión generalizada y sesgada, viéndose comúnmente reflejada en la calle cuando algunos policías tienden a estar prevenidos y preparados para aprehender a jóvenes que habitan estos territorios.

Cabe resaltar que todos los policías deben regirse por normas institucionales que guíen su comportamiento con la comunidad. Pero lo institucional pasa a un segundo plano cuando las acciones de los uniformados se generan producto de su propio criterio. Según el agente entrevistado, los policías actúan bajo un juicio personal o criterio propio, enmarcado en el principio constitucional pero que parte de la subjetividad del mismo agente.

El problema se presenta cuando los agentes no actúan conforme a las normas constitucionales, sino desde estereotipos y prejuicios sociales y personales. Según Alvarado y Silva (2011), “las interacciones que inicia la policía para una revisión se enmarcan en categorías sociales, roles y expectativas asociadas” (p. 461). Esto quiere decir que normalmente los policías actúan conforme a características físicas —como el color de piel—, el lugar donde se habita, las actividades que posiblemente se realizan, etc.; que termina por convertirse en una desventaja para los grupos que socialmente han sido señalados, debido a que se reproducen problemas como la discriminación, el racismo, la violencia y por tanto la brutalidad policial. En este sentido y de acuerdo a la entrevista realizada al agente, es posible decir que para algunos policías la regla es que los jóvenes negros siempre serán sospechosos, por los rasgos que les caracterizan.

Más allá de lo evidente en la requisa

Más allá de lo evidente en la requisa hace referencia a las circunstancias que se presentaron entre jóvenes afrodescendientes de sectores populares

con agentes de la policía en la ciudad de Cali al momento de los encuentros entre ambas partes, que bien se vieron ejemplificadas cuando ambos sujetos convergieron en un mismo lugar y hubo un intercambio de miradas y de preconcepciones, en las que influyó el sector en el que se generó directamente el encuentro, la forma de vestir de cada sujeto, el horario en el que se concibió la situación, otras personas que complementaron el espacio, el rol social de cada uno y la raza. Todo lo anterior tuvo como resultado final una interacción física y verbal que fue impulsada por una de las partes.

En cuanto a las actividades previas a las detenciones, fue posible identificar que los jóvenes afrodescendientes normalmente iban o venían de realizar actividades artísticas, deportivas o de ocio. Cabe resaltar que las paradas (injustificadas) por parte de los agentes policiales suelen ocurrir con mayor frecuencia cuando los individuos están en camino al trabajo, a la casa, a la escuela, frente a su hogar, o simplemente caminando en las calles (Alvarado y Silva, 2011; Rengifo y Pater, 2017).

Por su parte, los jóvenes fueron abordados en cualquier sector de la ciudad ya que independientemente del lugar en el que se encontraban, no dejaron de ser foco de atención para los agentes de la policía. Sin embargo, en el Distrito de Aguablanca se presentaron estos encuentros con mayor frecuencia porque fue la zona en la que más concurrieron estos jóvenes al momento de las requisas. A pesar de lo anterior y según Rengifo y Pater (2017) hay sectores de la ciudad que tienen paradas más sospechosas o peligrosas para los policías en relación con otras áreas. Por ende, sectores como el Distrito de Aguablanca tienden a ser más estigmatizados y vigilados por las autoridades.

En el estudio realizado por Lam y Ávila (2013), algunos líderes comunitarios manifestaron que “la situación en Aguablanca es aún más dramática porque allí la función de la policía no es proteger a la gente pues considera que todos son criminales” (p. 35).

De igual manera, en estas áreas populares, diversas variantes de la cultura *hip hop* como la música, la forma de vestir, las actividades que se realizan, etc., son consumidas por todo tipo de jóvenes hombres y mujeres,

especialmente negros(as), quienes son focalizadas por los policías en las calles. En este orden de ideas, son entendibles las razones por las que los jóvenes entrevistados fueron detenidos con mayor frecuencia por parte de los agentes cuando llevaban consigo accesorios que representan la cultura urbana (*hip hop*): cadenas, gorras techo plana, aretes grandes, canguros, morrales, relojes, manillas, anillos, el pelo largo “explotado”, es decir afro, rastas (dreadlocks) y trenzas.

Conforme lo manifestado por uno de los entrevistados que trabajó como policía bachiller, el perfilamiento de un joven sospechoso tiene básicamente estas características: “personas negras, personas que se vistieran de una manera muy parecida al *hip hop*, personas con dreadlocks, eso era (...) o sea, persona afro con el pelo grande, fijo también” (Joven afrodescendiente, barrio Republica de Israel, comunicación personal, 19 de septiembre de 2018).

Según Gómez (2016), en el artículo *La lucha por el pelo afro*, en Colombia existen algunas prácticas que perpetúan la idea de que el pelo crespo es inadecuado, ejemplo de ello son las exigencias en el ámbito profesional —se piden formas de llevar el cabello y maneras específicas de vestir—, la comercialización de pelucas o pelo lacio, el posible matoneo en las instituciones académicas, la incidencia para adquirir trabajo, el que la policía lo pare frecuentemente para requisarlo, etc. En este sentido, llevar el cabello afro y vestir con ropa ancha, en muchas ocasiones genera sospecha hacia un joven y, por lo tanto, un trato indiscriminado.

Por otro lado, los horarios en los que comúnmente se generaron las interacciones según los testimonios de los jóvenes entrevistados, fueron entre las doce y la una del mediodía, y en las horas de la noche entre las ocho y las once. En la tarde si bien se presentaron detenciones, estas fueron menos usuales. De acuerdo con lo anterior, es posible manifestar que los factores de soledad (mediodía) y oscuridad (horas de la noche) relacionadas con jóvenes afrodescendientes, pudieron estar asociados por los agentes policiales como causales de desconfianza, siendo la detención una acción que supuestamente redundó en la seguridad para la comunidad.

Entre tanto, siete de los entrevistados fueron llevados a la estación después de los encuentros con los agentes, en muchas situaciones porque los jóvenes no contaban con su documento de identidad al momento de la detención, aunque en un par de casos no hubo una justificación aparente para el arribo de los jóvenes a este lugar, ya que mostraron sus identificaciones y se dejaron requisar; siendo la sospecha un factor para la detención.

Las estaciones de policía más frecuentadas por los jóvenes afro fueron la estación del barrio el Vallado y la estación del barrio Desepaz. De igual manera, se convirtieron en las estaciones en las que se sintieron más vulnerados, y fueron víctimas de violencia física y verbal. Según las experiencias de los entrevistados, hay policías que deciden hacer valer su autoridad en la estación, propinando golpes y empleando palabras vulgares cuando en la calle un joven ha opuesto resistencia. Todo lo anterior dio lugar a que los jóvenes documentaran su relación con la policía como mala, chocante y conflictiva.

En conclusión, estas experiencias ayudaron a develar que la mayoría de las circunstancias presentes en los encuentros no favorecieron la interacción entre jóvenes afrodescendientes y agentes policiales, pues cada momento estuvo demarcado por un conflicto constante en el que los policías siempre enfocaron su atención en los jóvenes, aparentemente con base en las preconcepciones construidas de acuerdo al rol social y condición racial.

Tu comportamiento me vulnera

Las acciones que se desarrollaron en los encuentros entre jóvenes afro y agentes policiales permitieron identificar el tipo de comportamiento que se originó de unos hacia otros y las intenciones dentro de la acción. La percepción, la subjetividad y la sospecha, especialmente por parte de los agentes policiales, tuvieron un papel trascendental en la identificación de tales intenciones.

Para empezar, es importante mencionar que fue posible reconocer el procedimiento o protocolo de intervención de los agentes policiales, teniendo en cuenta las experiencias documentadas por los jóvenes entrevistados. En este orden de ideas, inicialmente se generó la interacción directa entre ambas partes, en la cual el agente le pidió al joven que se detuviera. Posteriormente, el agente realizó la requisita en la que hubo contacto físico y verbal. Al mismo tiempo el policía pidió al joven su documento de identidad y, finalmente, decidió dejarlo ir o trasladarlo a la estación.

Durante el procedimiento, los policías pidieron a los jóvenes abrir sus manos o sus piernas para proceder a tocar todo el cuerpo, inclusive el área genital y el cabello cuando el estilo del peinado era afro. En algunos casos se generaron discusiones entre ambas partes, y los agentes terminaron castigando a los jóvenes con maltratos físicos y acciones violentas como golpes en el estómago, en la cabeza, cachetadas y zangoloteos. Uno de los entrevistados manifestó que en una ocasión fue agredido por dos agentes, cuando al pasar solo frente al CAI de la policía del barrio Mojica, dos de ellos le solicitaron una requisita sin brindar ninguna explicación, en esta arremetieron contra su humanidad: “me abrieron las piernas a la fuerza, me dolió la patada, bastante, ehm, me gritaron y después me pegaron un calbazo. (...) ¡Bueno, ahí me requisó hasta el alma!, el pelo me lo tocó y después por las entrepiernas” (Joven afrodescendiente, barrio Unión de Vivienda Popular, comunicación personal, 25 de septiembre de 2018).

De los diez jóvenes entrevistados, siete manifestaron que los agentes tuvieron actitudes agresivas para abordarlos cuando estos les respondieron u opusieron resistencia. Efectivamente, uno de los entrevistados calificó como pésima la actitud de un agente de policía cuando al momento de requisar su bolso le tiró todas sus pertenencias al piso sin ningún motivo aparente. Al joven increpar su comportamiento, el uniformado lo ignoró y le ordenó que se subiera a la patrulla. Y es que “cuando los policías andan por Aguablanca llegan listos para atacar: con el garrote y la pistola levantada llegan agrediendo a la gente” (Lam y Ávila, 2013, p. 35).

La estación de policía también se convirtió en un lugar en el que los uniformados ejecutaron acciones indiscriminadas y tortuosas. Por ejemplo, en una de las entrevistas, un joven contó que junto con su hermano tuvieron un altercado con los policías y fueron llevados a la estación de policía del barrio Desepaz en la cual fueron torturados por varios agentes; recibieron golpes en todo el cuerpo y fueron sometidos a aguantar la respiración bajo un tanque de agua por un tiempo prolongado. Cabe aclarar que este tipo de conductas son cuestionables, pues ¿hasta qué punto un agente de policía está facultado para aplicar castigos sinuosos? Ciertamente, con estas acciones desmedidas se demuestra la existencia de brutalidad policial y abuso de la autoridad. Según Alvarado y Silva (2011), el abuso policial contempla diferentes formas de comportamiento por parte de los agentes de la policía, en los que se enmarcan acciones como la fuerza física en un arresto o requisa, detenciones arbitrarias, prácticas discriminatorias en las que se perfila a un sujeto por sus características raciales, étnicas, sexuales, políticas, de clase, etc., o en acciones en las que se incurre a la extorsión. Teniendo en cuenta lo anterior, indudablemente existe un perfilamiento (racial) en el que se divisa la existencia de un trato específico para un grupo de personas con características determinadas.

El género² también suele tener un papel importante cuando se presenta la interacción entre los implicados. Esto se pudo denotar con la experiencia de uno de los entrevistados que se identificó como transgénero, quién

2. Cabe resaltar que los sujetos que más tienden a verse involucrados en enfrentamientos con agentes policiales son jóvenes hombres afrodescendientes. Jóvenes que cargan con el peso histórico de su color de piel y el estigma social por su etapa en el ciclo vital, atribuyéndose un comportamiento explosivo, rebelde y agresivo en la mayoría de los casos. Por tal motivo, para esta primera investigación fueron los hombres la población central del estudio. En cuanto al género femenino, es importante tener presente que durante la investigación no se encontraron mujeres que manifestaran haber vivido una experiencia directa con los agentes de la policía. Un par de mujeres expresaron, de manera informal, que habían tenido encuentros con agentes por defender a sus hijos o familiares hombres afrodescendientes. Lo anterior no quiere decir que las mujeres no dejen de ser un foco de atención para los policiales cuando ellos deciden ejercer su autoridad. Por ejemplo, uno de los entrevistados comentó que una de sus amigas fue golpeada por agentes policiales hombres y blancos porque intentó defenderlo de una paliza que le estaban propinando. Ante lo dicho, se considera significativo para la continuidad de este tipo de investigaciones

manifestó que su encuentro con la policía no fue el más ameno. Según el joven, cuando tuvo el acercamiento con policías hombres, estos actuaron de manera brusca al estrujar su brazo y llevar su cuerpo de un lado para otro con fuerza, ya que él no quiso dejarse requisar, pues como persona transgénero tenía el derecho de ser requisado por una agente de policía mujer.

En algunos casos, las acciones desmedidas por los uniformados se vieron reflejadas cuando llevaban a la fuerza a jóvenes de un sector a otro (en barrios como Potrero Grande caracterizados por la problemática de violencia entre pandillas), para que los “enemigos”³ de la otra zona los golpearan y violentaran; contribuyendo de esta manera, al problema de guerra entre pandillas al ser cómplices de la situación, al alimentar el odio, las revanchas y las venganzas. En este sentido, cabe preguntarse, ¿cómo se define el problema en el que un grupo con poder estatal discrimina a otro y fomenta la continuidad de su posición social? Según Wieviorka (1998), el racismo institucional se basa en el arraigo de prácticas rutinarias y el funcionamiento de organizaciones en donde “el problema radica en el funcionamiento mismo de la sociedad, en la que el racismo constituye una propiedad estructural inscrita en mecanismos rutinarios de dominación y minimización de los negros” (p. 37). A pesar de lo anterior, no se justifica el fomento en la continuidad de estos problemas, especialmente por un ente institucional a quien el Estado asignó para combatir tales formas de violencia y en el que la sociedad ha depositado su confianza.

Por su parte, los jóvenes, en su mayoría, respondieron sin problema a las peticiones de los policías cuando ante la solicitud de una requisa permitieron que los agentes llevaran a cabo su labor sin oponer ninguna resistencia, sus contestaciones fueron amables y estuvieron dispuestos a cumplir con lo ordenado mostrando una actitud cooperativa, que los

abordar el tema especialmente con mujeres y población LGTBI, pues existen muchos casos en los que las mujeres y miembros de esta población, en diferentes circunstancias, han sido violentadas por agentes policiales, pero los casos poco se han documentado o visibilizado.

3. “Enemigos” entre comillas hace referencia a jóvenes de otros sectores en el mismo barrio, pero con las mismas características fisionómicas y condiciones socioeconómicas.

clasifica como sujetos fáciles⁴ ya que se mostraron colaboradores frente a las órdenes de la policía. (Hurtado, V. Galindo, J, Jiménez N. Molares, L (2017) Preparación comunicativa. Guía práctica del sistema táctico básico policial. Versión 0, p. 12).

A pesar de estas respuestas, la actitud de los policías en algunos casos fue agresiva, a la defensiva, tosca y brusca. Cuando los jóvenes se mostraron difíciles, los agentes adoptaron una actitud extrema: los sometieron y los llevaron a la estación. Infortunadamente, en este tipo de experiencias hay varios factores que ponen en desventaja la posición del joven afrodescendiente frente a la autoridad. En primer lugar, el joven afro debe acatar la norma que, desde cualquier perspectiva, representa el deber ser del ciudadano ante la presencia de la autoridad: “deberá cumplir”⁵ las peticiones de los agentes policiales que representan la ley (Ministerio de Defensa (2017, 23 de Junio) Resolución 02903 por la cual se expide el reglamento para el uso de la fuerza y el empleo de armas, municiones, elementos y dispositivos menos letales por la policía nacional. Capítulo II. Marco Legal, Artículos 7 y 9. Bogotá, Colombia). En segunda instancia, el estatus generacional del ciudadano, pues como joven se debe respetar la figura que significa el adulto. Y, finalmente, lo que representa el ser joven afrodescendiente de un sector popular, que comúnmente esta estigmatizado y, por lo tanto, es carente de respeto, más aún, ante una figura de “poder estatal”.

4. La Guía práctica del sistema táctico básico policial en Colombia (2017) clasifica a las personas en tres tipos de acuerdo con su actitud ante el abordaje de un policía: (1) fáciles, quienes colaboran frente a las órdenes de la policía; (2) difíciles, personas que muestran inconformismo frente a los procedimientos policiales; (3) inciertas, aquellas personas que se muestran colaboradoras pero que buscan disuadir al policía.

5. Según el Ministerio de Defensa en la resolución 02903 del 23 de junio del 2017, Capítulo II, artículos 7 y 9, en consonancia con el artículo 5 de la Constitución Política de Colombia, “nadie podrá ser sometido a torturas, penas, tratos crueles y degradantes y detención o prisión arbitrarias”. En efecto, una persona tiene derecho a reclamar y denunciar el cumplimiento de la ley a los uniformados, cuando considera ha tenido un trato injusto. El problema es que en las calles la realidad suele ser diferente y muchas personas se ven sometidas a cumplir o dejar pasar ciertas conductas de abuso policial, para no incurrir en procesos que quizá no sean resueltos o por librarse de amenazas por parte de los mismos miembros del cuerpo policial.

Entretanto, cabe subrayar que si bien fueron los policías mestizos quienes más interactuaron con los entrevistados durante las experiencias, uno de los jóvenes expresó que en una ocasión interactuó al mismo tiempo con un agente mestizo y uno afrodescendiente ya que ambos estaban haciendo requisas. Quien inicialmente abordó al joven fue el policía mestizo con quien tuvo una discusión, pues al joven no le pareció justa su detención, siendo desafiado por el agente. A pesar de la muestra ofensiva de este policía, el agente afro intentó mediar con el joven para que la situación no se saliera de control. Y es que se puede llegar a pensar que si es el policía afro quien agrade al joven, el problema deja de ser racial. Aunque como bien lo planteó el entrevistado, el racismo está por encima de la piel y opera en la estructura institucional. En este caso, es posible decir que algunos policías afrodescendientes no actúan bajo el principio de lealtad racial, sino bajo la lealtad institucional.

De acuerdo con las experiencias vividas por los entrevistados, también se evidenció que muchas de las funciones policiales se convirtieron en acciones que transgredieron la integridad física, emocional y psicológica de los jóvenes, presentándose comportamientos que no se ajustan al reglamento institucional. Esto no quiere decir que muchos agentes no actúen educada y cordialmente, pero cuando las acciones de agresión de los policías son recurrentes hacia un grupo de la población civil, es posible que no solo algunos miembros de la institución, sino que también la misma institución en sí actúe bajo preconcepciones construidas que se ven finalmente reflejadas en un accionar violento y racista en las calles.

Expresiones verbales racistas

Las expresiones verbales como manifestaciones utilizadas para comunicar, solicitar, preguntar, ordenar y exponer, caracterizaron los encuentros entre jóvenes afrodescendientes y agentes de la policía, en tanto permitieron identificar que las interacciones de tipo verbal entre ambos sujetos básicamente estuvieron entrelazadas por signos de sospecha,

ofensa y discriminación que en muchos casos fue de tipo racial. Estas expresiones estuvieron acompañadas de tonos de voz alto y fuerte.

Las expresiones racistas se situaron como aquellas manifestaciones en las que los agentes policiales realzaron por medio de sus palabras el color de piel de los jóvenes con el propósito de ofenderlos y disminuirlos, teniendo presente la connotación negativa que existe socialmente detrás de algunas expresiones tales como “negro”, la cual en diversas ocasiones estuvo combinada con otros términos ofensivos. Según Lam y Ávila (2013), “las agresiones verbales —por parte de la policía—, como preámbulo a una agresión física, son una constante y tienen en su gran mayoría algún tipo de ofensa asociada a un tema racial” (p. 50).

Ante la interacción verbal inicial, fue posible reconocer que los agentes de la policía no utilizaron ningún preámbulo para dirigirse a los jóvenes. Por el contrario, ordenaron de inmediato lo requerido, no saludaron, no pidieron el favor y solo se limitaron a manifestar lo que requerían a través de una palabra en tono imperativo: *requisa*, *cédula* y *documentos*, etc. De lo anterior se pueden colegir dos presunciones: una, quizás, en el pensamiento del policía, se tiene la concepción (consciente o inconsciente) de que la cordialidad puede restar autoridad, por tanto, es más apropiado hacer una petición de manera tajante, directa, seca y firme. Y, dos, dependiendo de las características del detenido, así mismo serán las expresiones utilizadas. Ser joven y pobre puede que sean factores que determinen un justificante para presentar ese tipo de verbalización, pero el ser afrodescendiente le agrega una carga mucho mayor, pues le quita estatus social al individuo, por ello, no hace falta un trato afable y respetuoso. Cabe aclarar que si bien no estamos en la época de la colonización, el racismo sistemático que aún vivenciamos los y las afrodescendientes se remonta a prácticas que desde la colonia nos permiten entender por qué aún hoy en día se generan acciones y expresiones verbales por parte de miembros que representan la autoridad. Según Frantz Fanón (1952) en el libro *Piel Negra Mascaras blancas*, la forma de tratamiento de un ser humano a otro representa la posibilidad de una existencia social digna, en donde la palabra y las formas de expresión determinan en parte conferir estatus y/o respeto a quien se le dirige.

En este sentido, hubo agentes policiales que, al momento de las peticiones, utilizaron expresiones verbales que dejaron entrever una carga racista. Estas expresiones fueron motivadas porque muchas veces los jóvenes cuestionaron el accionar de los uniformados, siendo remarcadas al subir el tono de voz para posicionar su figura como autoridad, pero con palabras que directamente involucraban una intención discriminatoria e insultante. Varios de los entrevistados manifestaron que muchas veces para referirse a sus personas los policías usaron palabras como: “¡negro hijueputa, negro asqueroso, negro, carbón, tizón! “Bueno, lo que me molesta de ellos es que normalmente se refieren a ti como ¡negro!”⁶ La ofensa fue resaltada, aún más, cuando el “negro”, por ejemplo, iba acompañado de expresiones como hijueputa, malparido, asqueroso, etc. Es decir, no fue suficiente para los agentes discriminar enfatizando el color de piel, que de por sí tiene una carga peyorativa utilizada como insulto, sino que además incluyeron palabras que en el lenguaje social también violentan a una persona. Notablemente, y como se ha mencionado, estas palabras siempre buscan ofender, exaltar y fastidiar, pero cuando el color de piel las precede, la ofensa se dirige a su historia, origen y herencia. Según Valencia (2007), “si recordamos que los europeos convirtieron a los africanos traídos a América en “negros”; es decir, animal que habla; fuerza de trabajo esclava. Si recordamos este perverso acto fundacional nos damos cuenta de que el término negro si no se acompaña de las salvedades adecuadas en el momento de hablar degenera en racismo” (s. p).

Como si fuera poco, muchos agentes suelen refutar a una persona y sorprenderse si al nombrarla por su color de piel, él o ella le hacen el reclamo. O si ese reclamo se efectúa incluso por otro tipo de inconformidad. Según uno de los jóvenes entrevistados, cuando una persona afrodescendiente suele reclamar a los agentes por la designación de “negro” hacia su persona, muchos de los policías se molestan: “Entonces cuando vos le decís: ‘¡oye, pero si tenés mi cédula!’, ellos te responden, ‘¿cuál es tu problema con que te digan negro?’ ¿Te sentís...?” (Joven afrodescendiente, barrio República de Israel, comunicación personal, 19 de septiembre de 2018). Efectivamente, según testimonios presentados en el documento de Lam, Y & Ávila, C (2013)

6. Recopilado jóvenes afrodescendientes entrevistados.

Orden público y perfiles raciales: experiencias de afrocolombianos con policías en Cali, es evidente que los jóvenes afro no tienen derecho a que se les reconozca como ciudadanos o que se les diga “caballero” o “joven”, puesto que se refieren a ellos como “negro”: “negro dame tu cédula; negro vení; negro una requisita”. Para Valencia (2007), “la palabra negro no es inocente y sin sentido, es la forma más abreviada e informal de expresar y reproducir la imagen negativa que se tiene hacia los afrodescendientes, la imagen colonial del negro salvaje. Para muchos “incautos” es exagerado pensar de esta manera, pues quienes lo hacen son unos resentidos” (s. p).

Carlos Angulo Góngora (afrodescendiente detenido en el año 2017 por policías en la ciudad de Bogotá) manifestó en una entrevista que “los perfiles de los hombres de raza negra hechos en Cali muestran cómo el prejuicio gana de forma sistemática, pues no solamente la policía los aborda de forma agresiva y preventiva, sino que siempre hay una mención a la raza: “este negro”, “ese negro tan agresivo, hijueputa”, “negro hijueputa”, “ah, que deje la bulla, negro hijueputa” (...)” (Páramo, 2015, párr. 3).

Es importante resaltar que las ofensivas verbales de los agentes de policía no solo se generaron a nivel de raza, sino también de género, esto si tomamos como base la experiencia del entrevistado que se identificó como transgénero. Afirmó que un día que iba caminando por la calle tuvo una mala experiencia con un grupo de policías que le gritaron desde una patrulla: “¡mira esa marica!, ¡mira como camina!, ¡mírale el hablado!, ¡el parado!” (Joven afrodescendiente, barrio Comuneros II, comunicación personal, 25 de Octubre de 2018). En este caso, se puede apreciar que los agentes al observar su condición de identidad expresaron palabras ofensivas que demostraron una posición juzgadora y estereotipante.

En conclusión, el uso del lenguaje racista no es justificado, pero más enfáticamente por parte de sujetos que representan al Estado y quienes se supone deben ser ejemplo para la sociedad. Esto permite vislumbrar que si desde las instancias institucionales que representan a las comunidades existen personas que utilizan un lenguaje despectivo, muy seguramente la sociedad a la que representan también lo hace, lo que la convierte en una sociedad racista.

Conclusiones

Como muestra de resultados parciales, es posible manifestar que la relación entre jóvenes afrodescendientes y agentes de la policía en la ciudad de Cali suele estar atravesada por casos recurrentes de hostilidad. Para muchos jóvenes, en especial para los afrodescendientes, las experiencias fueron desagradables. Las circunstancias, las acciones y el lenguaje verbal utilizado por parte de los agentes policiales fueron las características que determinaron por qué la raza y el racismo se ven inmersos en este tipo de interacciones. El ser joven, afrodescendiente y de sector popular implica cierta desventaja sobre el resto de los jóvenes que habitan la ciudad. Si bien no todos los jóvenes con estas características han pasado por situaciones adversas con los agentes policiales, no hay que desconocer que una persona con estas particularidades representa para los agentes mayor grado de sospecha, por lo cual está propensa a sufrir casos de abuso y brutalidad policial.

Y es que realmente influye el ser afrodescendiente, porque hay una ruptura social llamada estereotipo racial —prejuicio que tipifica y escalona a los sujetos de acuerdo con su color de piel—. No pretendo encasillar a todos los agentes policiales, decir que todos —como reza la expresión coloquial— están en “el mismo costal”, pero sí manifestar que este es un problema racial real en el que está involucrada la institución policial, a la cual muy seguramente le cuesta reconocer que muchas de sus prácticas son racistas. Al mismo tiempo y sin pretender caer en contradicción, creo que no es un problema que les competa solamente a los agentes de la policía, pues ellos como parte del Estado reproducen lo que desde el Estado o el gobierno y la sociedad se construye.

En general, los jóvenes consideraron que los agentes de la policía están en el derecho de realizar su debido trabajo cuando sea necesario, pero lo que no aceptan es que los miembros de esta institución se valgan de su autoridad para maltratar, ultrajar y discriminar.

Este documento se convierte en un aporte hacia una mayor apertura de un problema que es necesario investigar desde los diferentes métodos de intervención; solo fue una muestra desde la que se sacaron conclusiones “parciales”, pero se reconoce que es necesario abarcar un mayor número de la población para dar por sentado todo lo que involucra esta problemática.

Finalmente, con este tipo de situaciones solo queda pensar si estamos frente a una sociedad indiferente ante los problemas del racismo. El año pasado la problemática de abuso policial fue más visible en América y, en particular, en Colombia con un hecho que se relacionó con la conmoción que causó la muerte de Floyd en los Estados Unidos —como se expuso al inicio de este documento—, y que finalmente estalló en la sociedad colombiana con la muerte de Javier Ordoñez a manos de la policía en el mes de septiembre del año 2020 en la ciudad de Bogotá. Sin embargo, meses atrás dos jóvenes afrodescendientes (Ánderson Arboleda y Janer García) de Puerto Tejada y Cauca, también perdieron sus vidas presuntamente a manos de miembros de la policía por actos de violencia física indiscriminada y ¿cuántos se pronunciaron ante lo ocurrido? Si bien no fueron grabados, hubo testigos que reconocieron a los policías que perpetraron los homicidios. ¿Quién salió a las calles, quién lo vociferó, quién lo documentó a viva voz en su momento? Con esto solo nos queda reflexionar si realmente las vidas negras importan en este país.

Referencias

- Alvarado, A. y Silva, C. (2011). Relaciones de autoridad y abuso policial de la ciudad de México. *Revista Mexicana de Sociología*, 73(3), 445-473.
- Bonilla-Silva, E. (2010). ¿Qué es el racismo? En C. Mosquera Rosero, A. Laó-Montes y C. Rodríguez Garavito (Eds.), *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras* (pp. 258-261). Universidad Nacional de Colombia.
- Frantz F. (1952) en el libro *Piel Negra Mascaras blancas*. Éditions du Seuil, 1952.

- Gómez, D. (2016). La lucha por el pelo afro. *Dejusticia*. <https://www.dejusticia.org/column/la-lucha-por-el-pelo-afro>
- Hernández, R., Fernández, C. y Baptista, M. (2006). *Metodología de la investigación*. McGraw-Hill; Interamericana Editores, S.A.
- Hurtado, V. Galindo, J, Jiménez N. Molares, L. (2017) Preparación comunicativa. Guía práctica del sistema táctico básico policial. Versión 0, p. 12.
- Lam, Y. y Ávila, C. (2013). Orden público y perfiles raciales: experiencias de afrocolombianos con la policía en Cali. *Ediciones Átropos*. https://cdn.dejusticia.org/wp-content/uploads/2017/04/fi_name_recurso_334.pdf
- Ministerio de Defensa (2017, 23 de Junio) Resolución 02903 por la cual se expide el reglamento para el uso de la fuerza y el empleo de armas, municiones, elementos y dispositivos menos letales por la policía nacional. Capítulo II. Marco Legal, Artículos 7 y 9. Bogotá, Colombia).
- Noticias Uno. [NoticiasUnoColombia]. (2020, julio 18). *Emisión Noticias Uno*. [Archivo de video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=4NWNPD-7v9M>
- Páramo, A. (2015). En Colombia los negros no son caballeros. *Vice*. https://www.vice.com/es_co/article/9b44mz/en-colombia-los-negros-no-son-caballeros.
- Pineda, E. (2017). Brutalidad policial y asesinato selectivo: discriminación racial en Estados Unidos de América. *Educación Superior y Sociedad (ESS)*, 25(23), 41-60.
- Rengifo, A. y Pater, M. (2017). Close Call: Race and Gender in Encounters with the Police by Black and Latino/a Youth in New York City. *Sociological Inquiry*, 87(2), 337-361. <https://doi.org/10.1111/soin.12166>
- Romoleroux, M. (9 de Junio de 2020). Familia de joven muerto en Cauca señala a policía por el crimen. *El Tiempo*. <https://www.eltiempo.com/colombia/cali/familia-de-dos-jovenes-muertos-en-puerto-tejada-alista-marcha-504624>
- Temblores ONG. (2020). *Bolillo, Dios y Patria*. <https://www.temblores.org/bolillo-dios-y-patria>

Urrea, F. y Quintín, P. (2000). Segregación urbana y violencia en Cali: Trayectorias de vida de jóvenes Negros del distrito de Aguablanca [ponencia]. Ponencia presentada al seminario internacional: "La société prise en otage. Stratégies individuelles et collectives face à la violence. Réflexions autour du cas colombien"; 23-25 novembre 2000, Marseille, Centre de la Vielle Charité (2me. Étage, salle A), en el tema "guerre, mobilité et territorialité". En: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/cidse-univalle/20121113043808/segregacion.pdf>.

Valencia, L. E. (2007). Detrás del lenguaje. *Revista Cununo*, 4(5), 75-95.

Vergara, A. y Barón, L. (2015). Desigualdades Étnico raciales. *Revista CS*, 16, 11-15. <https://doi.org/10.18046/recs.i16.2073>

Wieviorka, M. (1998). *El racismo una introducción*. Gedisa Editorial.

Sobre los autores

José Antonio Caicedo Ortiz

Docente del Departamento de Estudios Interculturales, investigador del Centro Memorias Étnicas y coordinador Cátedra Afrocolombiana “Rogerio Velásquez” de la Universidad del Cauca.

Email: joseortiz@unicauca.edu.co

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9917-9308>

Oscar Jehiny Larrahondo Ramos

Sociólogo con estudios en economía de la Universidad del Valle y maestría en estudios Latinoamericanos de la universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador. Es profesor titular de la Universidad del Pacífico. Trabaja los temas de sociología cultural, en los tópicos de raza, clase y poder. Ver última publicación: Larrahondo, O. y Viáfara, C. (2020). Anotaciones preliminares sobre la Covid 19 y la población afrodescendiente en Colombia. *D' Cimarrón, revista de la Diáspora afrodescendiente*, 9.

Email: oscar.larrahondo@gmail.com

Luis Ernesto Valencia Angulo

Doctor en Filosofía, magister en Filosofía y licenciado en Historia de la Universidad del Valle (Colombia). Actualmente, es profesor tiempo completo del Departamento de Sociología y miembro del grupo de investigación “Diáspora, diversidad y territorio” de la Universidad del Pacífico (Colombia).

Email: luisva5@yahoo.com

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5331-1687>

Carlos Alberto Valderrama Rentería

Trabajador Social de la Universidad del Valle, Cali. Magister y PhD en Sociología de la Universidad de Massachusetts, Amherst, USA. Investigador asociado al Centro de Estudios Afrodiaspóricos (CEAF) de la Universidad Icesi. Email: pibeson@gmail.com

Lorena Campaz Minota

Trabajadora Social y miembro del colectivo *Shafro-Black Heritage Riders* (Cali). Email: lorcam_82@hotmail.com

Otros títulos

2022

Cimarronería poética

Oscar Maturana Córdoba / Carlos A. Valderrama (ed.)

<https://www.icesi.edu.co/editorial/cimarroneria-poetica>

2021

Demando mi libertad: Mujeres negras y sus estrategias de resistencia en la Nueva Granada, Venezuela y Cuba, 1700-1800 (Segunda edición)

Aurora Vergara Figueroa y Carmen Luz Cosme Puntiel (eds.)

<https://doi.org/10.18046/EUI/ee.2.2021>

Audio libro: <https://open.spotify.com/playlist/ODDI3DFOPlxKphcjxVkleR?si=8f72a60426dc4f77>

2020

La Cátedra de Estudios Afrocolombianos. Una apuesta de justicia Étnico-racial en la escuela

Nayibe Katherine Arboleda Hurtado y Yolima Perea Perea (comps.)

<https://www.icesi.edu.co/editorial/catedra-estudios-afrocolombianos>

Antología de escritos afrocolombianos

Carlos A. Valderrama y José Antonio Caicedo Ortiz (comps.).

<https://www.icesi.edu.co/editorial/escritos-afrocolombianos>



Este libro se terminó de editar en mayo de 2023. En su preparación, realizada desde la Editorial Universidad Icesi, se emplearon tipos Fira Sans en 10/14 y 9,2/13.

Debates y reflexiones contemporáneas sobre el racismo en el suroccidente de Colombia es un libro fundamental para entender el modo en que opera, se manifiesta y se reproduce el racismo en Colombia. Si algo queda claro en este trabajo es que el racismo es un problema complejo que atraviesa el cuerpo, el territorio, la cultura y la sociedad, y que condiciona enormemente la vida de los pueblos afrodescendientes. Esta obra tiene como epicentro el suroccidente colombiano, morada de una de las más altas poblaciones afrocolombianas del país; sin embargo, las temáticas que se abordan son de gran interés para leer otras realidades latinoamericanas en las que el racismo avanza. No tengo duda de que en ella encontrarán muchas huellas para allanar el camino a la emancipación afrodiaspórica.

Este libro traza un horizonte para repensar y problematizar el racismo con una nueva voz. Este no es un libro que se reconcilia con el poder. Por el contrario, en ningún momento claudica en la defensa de una sociedad más justa e igualitaria. En todos sus artículos está presente el reclamo por la justicia social y epistémica. Es por ello que aplaudimos todos los esfuerzos que confluieron para que este trabajo cobrara vida. Dispongámonos, entonces, a recibirlo para avanzar, y construir con él y a partir de él.

Anny Ocoró Loango

ISBN 978-628-7630-10-9



9 786287 630109