

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**Negociando el multiculturalismo. Dinámicas
sociopolíticas del reconocimiento a los afrocolombianos**

Tesis de Doctorado

Juan Pablo Estupiñán Bejarano

Porto Alegre
2018

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**Negociando el multiculturalismo. Dinámicas
sociopolíticas del reconocimiento a los afrocolombianos**

Juan Pablo Estupiñán Bejarano

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Ruben Oliven

Porto Alegre
2018

Juan Pablo Estupiñán Bejarano

**Negociando el multiculturalismo. Dinámicas
sociopolíticas del reconocimiento a los afrocolombianos**

Banca examinadora

Prof. Dr. Sergio Baptista da Silva (UFRGS)

Prof. Dr. José Carlos Gomes dos Anjos (UFRGS)

Prof. Dra. Luz Stella Rodríguez (UFRJ)

Prof. Dr. Ruben Oliven (Orientador – UFRGS)

Porto Alegre
2018

Para los pequeños maravillosos, por la fuerza

Agradecimientos

Quiero iniciar agradeciendo a todas las personas que contribuyeron a esta tesis con sus reflexiones sobre la realidad colombiana y afrocolombiana. Muchos de ellos amigos y compañeros de experiencias, líderes afrocolombianos, funcionarios y académicos de distintas regiones del país que he conocido en mi trayectoria profesional y durante el desarrollo de la investigación. Imposible nombrarlos a todos en este espacio; para ellos mi gratitud y admiración.

En este camino del doctorado siempre conté con el apoyo incondicional de mi familia. Para Carolina y Pablo todo mi amor y agradecimiento por aguantar las traspasadas de trabajo. Agradezco a mi mamá por darnos, a mi hermano y a mí, la oportunidad de ser quienes somos gracias a su amor y confianza. A mi hermano por toda la parcería. A mi papá por siempre apoyarme. Y claro, a la familia grande por siempre estar ahí.

En Porto Alegre quiero agradecer a todos los profesores y personal del *Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social* -UFRGS. Especialmente a Ruben Oliven por una orientación basada en la amistad y confianza en mi trabajo. A todos los compañeros de la generación 2014, y en especial a los nuevos parceros (gaúchos y de por ahí). También en Porto Alegre a la familia Speroni por el apoyo y amistad.

También agradezco a CAPES por la beca de estudios que permitió el desarrollo de esta investigación.

Resumen

Esta tesis trata sobre las negociaciones por la inclusión de los afrocolombianos al multiculturalismo, comprendido como una forma de gobierno de las poblaciones basada en la diferencia cultural, pero donde los límites de esa diferencia que se reconoce y gestiona políticamente están en permanente reconfiguración. Empleando el enfoque etnográfico (como método de investigación y descripción textual) sigo los diversos sentidos sobre la diferencia cultural afrocolombiana, y cómo son resignificados y movilizados en tres universos donde es posible aproximarse a las particularidades del proyecto multicultural en Colombia: las negociaciones por las categorías en los censos, las negociaciones en torno a la política de reparación a víctimas, y las negociaciones sonoras de la música afropacífica. En cada universo identifiqué los actores sociales que convergen, las articulaciones, tensiones y sonoridades que surgen de esas interacciones, para así identificar los sentidos sobre la etnicidad afrocolombiana que son (re)configurados y las dinámicas sociopolíticas asociadas. El análisis de los tres universos etnográficos propuestos, me permite concluir con una mirada crítica sobre el proyecto multicultural colombiano en el escenario actual de postconflicto, y cómo se inscribe la práctica antropológica en este contexto.

Palabras clave: Afrocolombianos, Multiculturalismo, Censo, Víctimas, Patrimonio

Abstract

This thesis is about the negotiations of inclusion of Afro-Colombians in multiculturalism, understood as a form of government of populations based on cultural difference, but in which the limits of that difference that is recognized and managed politically are in permanent reconfiguration. Using the ethnographic approach (as a method of research and text description) I take various senses about the Afro-Colombian cultural difference, and how they are re-signified and mobilized in three universes where it is possible to approach the particularities of the multicultural project in Colombia: the negotiations for the categories in the censuses, the negotiations around the policy of reparation to victims, and the negotiations about their afropacific music. In each universe I identify the social actors that converge, the articulations, tensions and sonorities that come from these interactions, in order to identify the senses about Afro-Colombian ethnicity that are (re)configured and the associated socio-political dynamics. The analysis of this three proposed ethnographic universes allows me to conclude with a critical look on the Colombian multicultural project in the current post-conflict scenario, and how the anthropological practice is inscribed in this context.

Keywords: Afro-Colombians, Multiculturalism, Census, Victims, Heritage

CIP - Catalogação na Publicação

Bejarano, Juan Pablo Estupiñan
Negociando el multiculturalismo. Dinámicas
sociopolíticas del reconocimiento a los
afrocolombianos / Juan Pablo Estupiñan Bejarano. --
2018.
217 f.
Orientador: Ruben Oliven.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio
Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Social, Porto Alegre, BR-RS, 2018.

1. Afrocolombianos. 2. Multiculturalismo. 3.
Censo. 4. Víctimas. 5. Patrimonio. I. Oliven, Ruben,
orient. II. Título.

Índice

	P.
Introducción. Afrocolombianos y las negociaciones del multiculturalismo	15
Lugares transitados (idas y vueltas)	19
Multiculturalismo negociado (la teoría)	21
Ojos de etnógrafo (el campo)	24
Primera Parte. Negociaciones de categorías en los censos multiculturales	28
Capítulo 1. ¿Negro a Afrocolombiano? Negociando la pregunta étnica del Censo 2005	29
1.1. Contando historias	31
La República. Los primeros censos	32
Tres historias: blanqueamiento, mestizaje, multiculturalismo	35
1.2. El censo 2005 y la pregunta étnico-racial	39
¿Negro o Afrocolombiano?	41
La negociación	43
1.3. “Orgullosamente afrocolombiano”. La campaña de autoidentificación	50
1.4. Censos multiculturales	53
Capítulo 2. Las dificultades “técnicas” de la diversidad. Afrocolombianos y el Censo Agropecuario 2014	59
2.1. ¿Consulta previa?	61
2.2. Negociaciones en el Censo Agropecuario	64
La Planeación	65
¡Aquí todo es no, no y no! La concertación	67
2.3. Categorías censales y las dificultades “técnicas” de la diversidad	71
Ancestralidad en el norte del Cauca	72
El territorio étnico raizal	76
2.4. Resultados, reacciones, lecciones	81
Conclusión primera parte. El censo de la paz	85

Segunda Parte. Negociaciones legales y burocracia multicultural	89
Capítulo 3. La negociación de la ley de reparación a víctimas afrocolombianas. Disputas por la representación	90
3.1. Derechos Humanos y multiculturalismo: aspiraciones universales, respuestas locales	94
3.2. La negociación de la ley. Disputas por la representación de las víctimas afrocolombianas	99
3.3. Actores, tensiones y articulaciones	106
3.4. La víctima afrocolombiana	111
Capítulo 4. La gestión estatal del multiculturalismo. <i>Enfoque diferencial</i> en la reparación a las víctimas afrocolombianas	115
4.1. El enfoque diferencial	117
4.2. Diseño institucional. La Dirección de Asuntos Étnicos	123
Expectativas versus realidad	125
Interacciones	127
4.3. Enfoque diferencial en escena. La atención a víctimas en Quibdó	132
La atención	133
Sistemas	137
Materialidad	139
4.4. Derechos y burocracias	142
Conclusión segunda parte. Afrocolombianos, conflicto y postconflicto	145
Tercera Parte. Negociaciones sonoras en la música afropacífica	148
Capítulo 5. Música del Pacífico sur y las negociaciones de la tradición. Balsadas a la Virgen Inmaculada en Guapi	149
5.1. Prácticas sonoras afropacíficas	152
5.2. Balsadas a la Virgen Inmaculada en Guapi	161
Llegó la Inmaculada (7 de diciembre)	164
Arrullando a la Inmaculada (8 de diciembre)	170
5.3. Negociaciones sonoras	174

Capítulo 6. Marimba en “la nevera”. Tránsitos sonoros de la música afropacífica	178
6.1. Patrimonio cultural + Mercado = Multiculturalismo	180
Nacionalismos musicales	181
Tradición global	182
6.2. Tránsitos sonoros: entre Cali y Bogotá	185
El Petronio	186
La farra bogotana	197
6.3. Patrimonio (multi)cultural	202
Conclusión tercera parte. AfroPacífico	204
Reflexión final. Multiculturalismo y práctica antropológica	207
Referencias	213

Cuadros, gráficos e imágenes

	P.
Cuadro 1. Raza en los censos colombianos, siglo XIX	34
Cuadro 2. Raza/etnicidad en los censos colombianos, siglos XX y XXI	36
Cuadro 3. Propuesta pregunta censo 2005. Representantes Afrocolombianos	47
Cuadro 4. Espacios de concertación Censo Agropecuario 2014	68
Gráfico 1. Raza/etnicidad en los censos colombianos, siglos XX y XXI	37
Gráfico 2. Propuesta DANE pregunta étnico-racial censo 2005	46
Gráfico 3. Pregunta étnico-racial censo 2005	50
Gráfico 4. Mapa de Colombia - Departamentos de Cauca y San Andrés y Providencia	72
Gráfico 5. Red de actores en torno la ley de reparación a víctimas afrocolombianas	108
Gráfico 6. Total de población desplazada por el conflicto armado 1985-2017	118
Gráfico 7. Población étnica desplazada por el conflicto armado 1985-2017	118
Gráfico 8. Mapa de Colombia - Departamento del Chocó	133
Gráfico 9. Mapa de Colombia –Pacífico (destaque región sur)	152
Gráfico 10. Mapa de Colombia - Cali y Bogotá	185
Imagen 1. Secuencia del comercial “Las Caras Lindas de Mi Gente”	51
Imagen 2. Instrumentos de la música tradicional del Pacífico sur	157
Imagen 3. Balsada en el río Guapi	162
Imagen 4. Balsadas llegando a Guapi	169
Imagen 5. Inmaculadas	169
Imagen 6. Arrullos en la iglesia	169
Imagen 7. Vaca loca	169
Imagen 8. Currulao	169
Imagen 9. La bendición	173
Imagen 10. Músicos y cantadoras bajando de la balsada	173
Imagen 11. Arrullando a la Inmaculada (1)	173
Imagen 12. Arrullando a la Inmaculada (2)	173
Imagen 13. Arrullando a la Inmaculada (3)	173
Imagen 14. Arrullando a la Inmaculada (4)	173
Imagen 15. Industrias culturales del Pacífico	190
Imagen 16. Ganador conjunto violín caucano-Festival Petronio Alvarez 2017	196
Imagen 17. Ganador conjunto de marimba-Festival Petronio Alvarez 2017	196
Imagen 18. Ganador conjunto de chirimía-Festival Petronio Alvarez 2017	196
Imagen 19. Ganador agrupación libre-Festival Petronio Alvarez 2017	196
Imagen 20. Chocquibtown. Invitado especial Festival Petronio Alvarez 2017	196
Imagen 21. Afiches promocionales de música del Pacífico en Bogotá	201
Imagen 22. Afriche promocional del concierto Pazcífico Sinfónico	204

Listado de siglas

ACNUR - Agencia de las Naciones Unidas para los Refugiados
AFRODES - Asociación de Afrocolombianos Desplazados
BID - Banco Interamericano de Desarrollo
CELADE – Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía
CIDH – Corte Interamericana de Derechos Humanos
CIMARRÓN - Movimiento Nacional Afrocolombiano CIMARRON
CNMH – Centro Nacional de Memoria Histórica
CNA – Censo Nacional Agropecuario
CNOA – Conferencia Nacional de Organizaciones Afrocolombianas
DAE – Dirección de Asuntos Étnicos
DANE – Departamento Administrativo Nacional de Estadística
DNP – Departamento Nacional de Planeación
FARC – Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia
OIM – Organización Internacional para las Migraciones
OIT – Organización Internacional del Trabajo
ONIC – Organización Nacional Indígena de Colombia
ONU – Organización de las Naciones Unidas
PAARI - Plan de Atención, Asistencia y Reparación Integral
PCN – Proceso de Comunidades Negras
PES – Plan Especial de Salvaguardia
PRIC - Plan de Reparación Integral Colectiva
RUV – Registro Único de Víctimas
UARIV - Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas
UNESCO – Organización de las Naciones Unidas para la Educación, Ciencia y Cultura
USAID – Agencia Internacional de Desarrollo de Estados Unidos
WOLA – Oficina en Washington para América Latina



Mapa de Colombia. Fuente: www.igac.gov.co

Introducción

Afrocolombianos y las negociaciones del multiculturalismo

Durante las sesiones previas a la aprobación de la Constitución Política de 1991, varias controversias surgieron en torno al reconocimiento de la diferencia cultural de las poblaciones afrocolombianas y cómo definirla jurídicamente para ser incorporada al marco político-normativo colombiano. Uno de los debates relevantes en ese entonces, fue el sostenido entre dos conocidos académicos colombianos: de una parte, el antropólogo Jaime Arocha denunciaba que los constituyentes venían invisibilizando sistemáticamente la existencia de culturas afrocolombianas, desconociendo lo que sería una etnicidad afrocolombiana y demandando la necesidad de su reconocimiento constitucional. Orlando Fals Borda, sociólogo y miembro de la Asamblea Constituyente, respondía así las críticas: “como es obvio, Muelas¹ y yo no podíamos ignorar la etnicidad de los grupos negros, pero nosotros y todos los abogados, consejeros y académicos preocupados como el Dr. Arocha, tuvimos muchos obstáculos para definir, desde el punto de vista jurídico, qué es un grupo étnico o la etnicidad, con el objeto de inscribirlo en la constitución nacional” (Arocha, 1992). Durante la controversia, Fals Borda destacó que el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana y la titulación colectiva de los territorios de las comunidades negras del Pacífico fueron logros importantes en el reconocimiento de la diferencia cultural en Colombia en medio de las dificultades presentadas, destacando el compromiso de los delegados, quienes como él, habían sido elegidos por la Alianza Democrática M-19, un antiguo grupo guerrillero desmovilizado en 1990 después de las negociaciones de paz que antecedieron y posibilitaron la constituyente.

Arocha le interpeló a Fals Borda su incompreensión del argumento respecto a las asimetrías étnicas entre indígenas y afrocolombianos durante el proceso constituyente; para él, este tipo de prácticas estatales no era nuevo ni novedoso, sino que reiteraba ese proceso histórico que permitió imaginar una nación biétnica, compuesta por mestizos e indígenas, invisibilizando la población afrocolombiana y negando la existencia de su diferencia cultural. Estas asimetrías étnicas las ejemplifica en un proceso constituyente que no tuvo representación afrocolombiana pero sí indígena, y durante el cual no hubo

¹ Lorenzo Muelas fue uno de los dos representantes indígenas elegidos para la Asamblea Constituyente.

demasiadas dificultades para el reconocimiento de la etnicidad de los indígenas, sus territorios e instancias políticas; por el contrario, para los afrocolombianos los debates no pasaban del reconocimiento de algunas poblaciones específicas como los raizales de San Andrés y Providencia². En este tenso contexto, las organizaciones y líderes afrocolombianos implementaron procesos de incidencia, y una de las estrategias fue poner en escena su diferencia cultural en el contexto de las sesiones; “llevamos la cultura a la sesión”, menciona uno de los líderes afrocolombianos que participó de esa forma de protesta. “Cantamos alabados³, echamos décimas, otro compañero habló en lengua palenquera⁴, y eso paró el debate. Estaban ahí todos con las bocas abiertas porque habíamos demostrado que sí tenemos una identidad cultural, que hacemos cosas que no hacen los demás colombianos” (citado en Pulido, 2005). Destaco estas historias porque las comprendo como las primeras negociaciones por la inclusión de los afrocolombianos al multiculturalismo que se reconoce a partir de la Constitución de 1991; negociaciones entre diversos actores sociales que tienen que ver con la manera como se define legalmente la diferencia cultural y las posibilidades de gestionarla estatalmente, pero también respecto a la manera como se resignifican sentidos sobre los afrocolombianos en los imaginarios sociales y las narrativas de la nación colombiana. Esta tesis trata sobre las negociaciones por la inclusión de los afrocolombianos al multiculturalismo en el contexto actual.

La Constitución de 1991 reconoció la diversidad étnica y cultural en la sociedad colombiana. Sin embargo, para las poblaciones afrocolombianas el reconocimiento formal debió esperar hasta la conformación de una comisión especial que desarrollaría el marco de derechos a reconocer; las asimetrías étnicas denunciadas por Arocha se concretan cuando para los pueblos indígenas se incorporan derechos específicos en el texto constitucional, mientras para los afrocolombianos se establece un mecanismo transitorio. La Constitución fue sancionada en julio de 1991; algunos meses después fue conformada la comisión especial y en agosto de 1993 se sancionó la Ley 70, en la cual se establece el marco político-normativo de la etnicidad afrocolombiana. La controversia sobre la comprensión jurídica de los afrocolombianos fue resuelta

² Los raizales son originarios de las islas de San Andrés y Providencia en el Caribe colombiano. Se diferencian del resto de población afrocolombiana por su cultura y lengua vinculadas con el Caribe anglófono.

³ Alabados son cantos fúnebres propios de las comunidades afrocolombianas del Pacífico.

⁴ El Palenquero es una lengua criolla hablada por la comunidad de San Basilio, un territorio colectivo de comunidades afrocolombianas cercano a Cartagena, que además de la lengua, tienen formas de organización social y ritos mortuorios particulares.

definiéndola como “el conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana que poseen una cultura propia, comparten una historia y tienen sus propias tradiciones y costumbres dentro de la relación campo-poblado, que revelan y conservan conciencia de identidad que las distinguen de otros grupos étnicos” (Ley 70 de 1993, artículo 2). Otros derechos reconocidos se relacionan con la titulación colectiva de los territorios habitados ancestralmente y su gobierno, representación en instancias estatales, políticas de fortalecimiento de la identidad cultural, entre otros. La etnicidad será en adelante el marco en el que se desarrollarán las relaciones entre afrocolombianos, Estado y sociedad, y más allá de la existencia de las definiciones legales, los contenidos de esa diferencia cultural afrocolombiana son objeto de permanente negociación en los procesos estatales y en diversos ámbitos de la vida social.

El objetivo que me propuse con la investigación fue analizar cómo los diversos sentidos sobre la diferencia cultural afrocolombiana son negociados, resignificados y movilizados en universos etnográficos que tienen en común el vínculo con el proyecto multicultural en Colombia. Rastreo negociaciones en donde la inclusión de los afrocolombianos al multiculturalismo está en juego, identifiqué los actores sociales que participan, las tensiones y articulaciones que surgen de esas interacciones, y analizo la construcción social de los sentidos que surgen en torno a la diferencia cultural afrocolombiana. Etnografiar esas negociaciones es una manera de aproximarme a las redes de relaciones sociales y significados que se configuran ámbitos específicos del sistema multicultural en Colombia y las relaciones de poder que surgen entre los diversos actores sociales. Desde esta perspectiva, en la tesis exploro tres universos etnográficos para analizar cómo se negocian esos sentidos de la diferencia cultural afrocolombiana, y cómo esas negociaciones inciden en la (re)configuración de las dinámicas sociopolíticas del multiculturalismo en Colombia.

(i) El primer universo etnográfico corresponde a las **negociaciones por las categorías en los censos multiculturales**. Es a partir del reconocimiento del multiculturalismo que los censos dejan de ser una actividad exclusiva del Estado colombiano, convirtiéndose en objeto de disputas sus métodos y categorías dado el valor estratégico para el reconocimiento social de la población afrocolombiana –a nivel de la sociedad en general y al interior de las poblaciones (autoidentificación)-, y para la definición de políticas públicas orientadas a superar las desigualdades sociales del país. En este contexto, analizo el giro al multiculturalismo en Colombia y el reconocimiento

de la etnicidad afrocolombiana, a partir de la negociación de las categorías para la identificación étnica de la población en el Censo del año 2005; posteriormente me aproximo a las tensiones del contexto multicultural actual a partir de las negociaciones de categorías relacionadas con los territorios y las prácticas productivas de las comunidades afrocolombianas en el Censo Agropecuario realizado en el año 2014.

(ii) En el segundo universo etnográfico analizo las **negociaciones legales y burocracias multiculturales**, en el contexto de definición e implementación de la ley para la reparación a los afrocolombianos víctimas del conflicto armado. Paralelo a la reforma multicultural, en las décadas de 1990 y 2000 se incrementó el conflicto armado en Colombia a niveles nunca antes vistos: millones de personas fueron desplazadas de sus territorios, líderes sociales asesinados, masacres, secuestros y otros hechos violentos se volvieron cotidianos. El conflicto ha dejado a la fecha más de 8 millones de víctimas (15% de la población colombiana) y en medio de este drama humanitario, en 2011 fue sancionada la ley para la reparación a las víctimas, y debido al nivel de desarrollo de la normatividad multicultural para grupos étnicos y otros sucesos de la dinámica política nacional, fueron sancionadas leyes específicas para la reparación a las víctimas de los grupos étnicos (afrocolombianos, indígenas y gitanos). En este escenario analizo el proceso de negociación de la ley entre funcionarios y representantes afrocolombianos, y la manera como se comprende la víctima afrocolombiana. Posteriormente analizo como se pone en marcha la reparación a las víctimas al interior de la institución encargada en el nivel nacional, y en un punto de atención a víctimas a nivel local.

(iii) El tercer universo etnográfico estudia las **negociaciones sonoras de la música afropacífica**. Las sonoridades tradicionales de las comunidades afrocolombianas del Pacífico y sus transformaciones recientes en el contexto multicultural constituyen una manera de aproximarme a la manera como se negocian sentidos sobre la diferencia cultural afrocolombiana, y la manera como esos sentidos expresados en las nuevas sonoridades –que muchas veces corresponden a viejas narrativas actualizadas- se articulan a los relatos de la nación multicultural colombiana. Primero analizo el contexto tradicional en el cual se desarrollan las prácticas sonoras tradicionales afrocolombianas durante una celebración religiosa en la ciudad de Guapi (Pacífico sur), y las transformaciones sonoras y de sentidos en el festival de música del Pacífico en Cali, y luego en el contexto en el cual se consume la música del Pacífico en Bogotá.

Lugares transitados (idas y vueltas)

La elección de estos tres universos etnográficos no es casual. Se relaciona con mi trayectoria profesional, intereses académicos y con mi experiencia vital como ciudadano colombiano. Como profesional de las ciencias sociales he estado vinculado durante más de una década con instituciones del Estado, organizaciones privadas y agencias internacionales, en diversos temas relacionados con políticas multiculturales para poblaciones afrocolombianas: (i) Entre 2004 y 2006 trabajé en el *Departamento Nacional de Estadística* (DANE) vinculado al equipo encargado de acompañar el desarrollo del Censo de Población del 2005 en los territorios colectivos de los grupos étnicos (resguardos indígenas y consejos comunitarios afrocolombianos); Posteriormente, he venido acompañando al *Proceso de Comunidades Negras* (PCN), una organización del movimiento social afrocolombiano, apoyando la línea de acción denominada “visibilidad estadística de la población afrocolombiana”, desarrollando documentos relacionados con la participación de los afrocolombianos en los censos y análisis de los resultados. Esta experiencia en la institución y acompañando al PCN, ya me habían permitido reflexionar académicamente sobre los procesos sociales a los que he estado vinculado, y como resultado surgió la disertación desarrollada durante la maestría en la cual analicé la relación de los censos con las políticas multiculturales en Colombia y Brasil⁵. En esta tesis retomo y profundizo algunas de las reflexiones propuestas en esa investigación.

(ii) En 2010 me vinculé a *Acción Social*, una agencia de la Presidencia de la República que entre otras funciones, tenía bajo su responsabilidad la atención a la población víctima del desplazamiento forzado. Entré a trabajar a un equipo multidisciplinario encargado de los programas con “enfoque diferencial”, una categoría de la política pública en Colombia orientada a gestionar la diferencia existente entre la población (grupos étnicos, mujeres, población LGBT, niños y adolescentes, discapacitados, adultos mayores), y en ese momento me correspondió apoyar programas con enfoque diferencial y el diálogo con representantes afrocolombianos. A partir del 2012 comencé a trabajar con agencias como la *Organización Internacional para las*

⁵ “Qual é sua raça? Censos, classificações raciais e multiculturalismo na Colômbia e Brasil”. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010, 118 p.

Migraciones (OIM) y la *Agencia de Cooperación de Estados Unidos* (USAID), en algunos casos acompañando técnicamente instituciones del Estado como la *Unidad para la Reparación a las Víctimas* (UARIV) y el *Departamento Nacional de Planeación* (DNP), en otros casos, trabajando directamente con organizaciones afrocolombianas y consejos comunitarios en temas de planificación local y formulación de proyectos de inversión.

(iii) Finalmente menciono la experiencia trabajando con el *Ministerio de Cultura*: primero en el año 2011 en un proyecto piloto con el *Grupo de Emprendimiento Cultural* que buscaba sistematizar información sobre los actores y el contexto institucional en la región Caribe para el desarrollo de industrias culturales, al tiempo que se desarrollaba un acompañamiento a organizaciones y gestores culturales para el desarrollo de proyectos. En esa ocasión tuve la oportunidad de conocer experiencias e intercambiar ideas sobre cómo vincular el patrimonio cultural de las comunidades a las redes comerciales. Posteriormente, durante el año 2017 estuve vinculado con la *Dirección de Patrimonio* apoyando la formulación técnica del proyecto “*Diáspora Africana en Colombia*”, una iniciativa orientada al fomento al desarrollo de emprendimientos culturales basados en el Patrimonio Cultural Inmaterial de las comunidades afrocolombianas.

Destaco estas experiencias laborales para enfatizar que las preguntas que orientan esta investigación surgen de esas intersecciones como profesional, académico y ciudadano solidario con el movimiento social afrocolombiano, experiencias que atraviesan la narrativa etnográfica del texto y en algunos momentos toman protagonismo como aporte para el análisis propuesto. Estos lugares transitados me llevaron a la antropología, que no es mi disciplina de formación inicial, pero siempre presente en mis reflexiones académicas y quehacer profesional. Ahora la antropología representa algo diferente en mi identidad como individuo y mi proyección como profesional de las ciencias sociales, lo cual ha implicado preguntarme por el lugar que tiene la antropología en la sociedad colombiana más allá del campo académico, y su potencial como herramienta de transformación social y construcción de paz en el actual contexto del país. Una reflexión que retomo en la parte final de la tesis, para la cual me valgo de la experiencia durante los últimos dos años como profesor de un curso orientado a la práctica antropológica, dictado en el pregrado en Antropología de la Universidad de la Andes en Bogotá.

Multiculturalismo negociado (la teoría)

La investigación se encuadra teóricamente en los estudios sobre las dinámicas y efectos de las políticas multiculturales para poblaciones afrodescendientes que se vienen implementando en Colombia y otros países de América Latina, posterior a las reformas constitucionales realizadas en la década 1990. De manera específica, se relaciona con las dinámicas sociopolíticas de vinculación de los afrocolombianos al multiculturalismo en los ámbitos de la gestión político-normativa de la diferencia y de las representaciones sociales. Las negociaciones del multiculturalismo con afrocolombianos las entiendo como escenarios de disputa por los sentidos sobre la diferencia cultural afrocolombiana son objeto de resignificaciones entre diversos actores sociales que convergen en universos etnográficos específicos, incidiendo en la manera como se configura multiculturalismo colombiano. Para comprender como opera teóricamente ese multiculturalismo negociado, destaco tres dimensiones de análisis: el multiculturalismo como una forma de gobierno, el giro multicultural en Colombia, y la tensión del multiculturalismo entre reconocimiento y redistribución.

Gobierno multicultural. Hall (2006) plantea la importancia de comprender la diferencia entre la “multiculturalidad” entendida como el hecho social e histórico de la heterogeneidad constitutiva de cualquier formación social, y el “multiculturalismo” como las formas adoptadas por las sociedades para gestionar políticamente esa heterogeneidad social. En ese sentido, no existe un único tipo de multiculturalismo, y de hecho ha existido multiculturalismos conservadores, neoliberales, radicales, comunitaristas, entre otros (Kymlicka, 2003; Taylor, 2009; Appiah, 2007). En todos los casos se define como una forma de gobierno cuya especificidad radica en la articulación de las poblaciones al Estado a partir de su diferencia cultural, con la consecuente constitución de nuevos sujetos políticos con demandas específicas asociadas a esa diferencia que es reconocida. El multiculturalismo se configura como una forma de gobierno que radica en la producción, el manejo y la disputa de las poblaciones desde su diferencia cultural; no solo se trata del gobierno de la vida de las poblaciones (la biopolítica), también se refiere al gobierno de las poblaciones desde una diferencia culturalizada que fundamenta nociones como bienestar y desarrollo en las formas de gestión política de esa diferencia cultural (Escobar, 1997; Restrepo y Bocarejo, 2011).

Es desde esta perspectiva que comprendo el multiculturalismo, como una forma de gobierno de la diferencia cultural, donde los sentidos de esa diferencia cultural que se reconoce son permanentemente negociados y resignificados, y en ese sentido el multiculturalismo se analiza como un fenómeno dinámico en constante reconfiguración. Una forma de gobierno que surge en un contexto social e histórico específico (norte de Europa), universalizada en las narrativas difundidas por actores globales (agencias de cooperación, agencias de Naciones Unidas, banca multilateral) que transfieren esas experiencias y categorías a países como Colombia, configurando distintos tipos de arreglos sociales, normativos e institucionales en las sociedades multiculturales (Bourdieu y Wacquant, 2002). En este sentido, analizar las negociaciones del multiculturalismo también implica reconocer esas narrativas difundidas por agentes globales que se vuelven universales (como el multiculturalismo o los derechos humanos) y cómo son incorporadas y adaptadas a la experiencia colombiana.

Giro multicultural. Al iniciar la década de 1990, varios países latinoamericanos⁶ adoptaron el multiculturalismo a partir de nuevas constituciones políticas, que a su vez renovaron las instituciones políticas buscando un nuevo orden político, social y cultural más incluyente y participativo, poniéndole fin al proyecto de nación mestiza y homogenizante característico de los países latinoamericanos. Estas reformas se caracterizaron por aspectos como el reconocimiento de la diferencia cultural de las naciones, los derechos de propiedad colectiva de los territorios ocupados ancestralmente por indígenas y afrodescendientes, el reconocimiento del derecho consuetudinario como derecho público oficial en sus territorios, el reconocimiento de sus lenguas, y el derecho a una educación diferenciada y bilingüe (Van Cott, 2000; Hooker, 2005). Varios autores han analizado el contexto de adopción de las reformas multiculturales en la región, e identifican la existencia de elementos comunes en los distintos países. Un primer aspecto es que las reformas constitucionales se realizaron dentro de una apuesta por reconstituir las relaciones entre el Estado y la sociedad, las cuales a su vez hicieron parte de un proyecto democrático más amplio para descentralizar el Estado y abrir nuevas esferas a la participación popular. El deseo de las elites en presentar una cara “más democrática” en un escenario internacional cada vez más respetuoso de los derechos humanos, se relaciona también con la progresiva importancia que adquieren las agencias internacionales de

⁶ Los países donde se han adoptado constituciones que reconocen derechos diferenciados a poblaciones indígenas y/o afrodescendientes son: Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Ecuador, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú y Venezuela. En el caso de Nicaragua y Brasil, las constituciones multiculturales fueron adoptadas en los años 1987 y 1988 respectivamente.

desarrollo y banca multilateral, y su interés en la inclusión social de poblaciones marginales en general, y de los indígenas y afrodescendientes en particular (Gros, 2002; Van Cott, 2000; Wade, 2006).

Otros argumentos vinculan las reformas multiculturales con los procesos de apertura económica y la adopción de modelos neoliberales, un escenario que favoreció la intervención de territorios y comunidades a partir de políticas de la diferencia. El multiculturalismo permitió a los Estados latinoamericanos formas de gobierno mediante las cuales podía obtenerse indirectamente el control de áreas históricamente periféricas, creando o cooptando organizaciones étnicas e involucrándolas al diálogo formal con el Estado (Gros; 2002; Escobar, 1997). Escobar (1997) plantea que en la actual fase del capitalismo, estas formas neoliberales de intervención ocurren principalmente en territorios con un alto valor por su biodiversidad, y en este contexto explica la visibilidad que adquiere el Pacífico para el país y para el capital transnacional, y los procesos de titulación colectiva como forma de regular y controlar territorios en el marco del reconocimiento político de la etnicidad afrocolombiana.

Reconocimiento/redistribución. El desarrollo normativo del multiculturalismo en América Latina y la promoción de la diferencia étnica y cultural en el marco de las sociedades nacionales, constituye una de las principales fortalezas del modelo latinoamericano, pero al mismo la principal crítica, en razón a que las reformas multiculturales se han quedado en lo normativo, sin representar avances en la profundización de la democracia, la equidad social o la disminución de la pobreza. Diversos investigadores han planteado desde la teoría multicultural (Kymlicka, 2003; Taylor, 2009), así como desde el análisis del caso latinoamericano (Gros, 2002; Hokker, 2005, Wade, 2006,) y colombiano (Wills, 1999; Restrepo, 2003; Agier y Quintin, 2004; Agudelo, 2005, Wade, 2006), la tensión existente entre el reconocimiento de indígenas y afrodescendientes en las políticas públicas y las nuevas narrativas sobre las naciones multiculturales, y la inclusión social efectiva entendida como la resolución de asuntos de justicia fundamental a partir de una adecuada redistribución de la riqueza y oportunidades sociales.

Esta paradoja entre las nuevas formas de reconocimiento social de la diversidad cultural en Colombia y la baja capacidad de las políticas multiculturales para mejorar la vida de aquellos que encarnan y producen esa diversidad, constituye una de las principales tensiones en las negociaciones para la inclusión de los afrocolombianos en el

multiculturalismo. A partir del reconocimiento legal de la etnicidad afrocolombiana, se configuró una amplia legislación que protege derechos asociados a la diferencia cultural, se titularon territorios colectivos, se fortalecieron los procesos organizativos, se configuró un escenario de diálogo y concertación con el gobierno para la definición de políticas públicas, entre otros temas. A pesar de estos avances en el campo político-normativo -los cuales siguen en ampliación en nuevos arreglos multiculturales como el concepto de “enfoque diferencial”-, pasadas dos décadas de multiculturalismo, la situación de los afrocolombianos no ha mejorado visiblemente, como lo revelan los indicadores de educación, salud, pobreza, que siguen por debajo del promedio nacional y además con un alto impacto de las diversas formas de violencia derivadas del conflicto armado.

En Colombia, las políticas multiculturales han tenido como uno de sus principales efectos la expansión del dominio político del Estado a partir de la promoción de la diferencia como forma de integración social. Los movimientos sociales las comunidades étnicas se han visto inscritos en lo que Chaves (2011) denomina una “burocratización de la cotidianidad” en un sistema multicultural altamente mediado por el aparato estatal, y en el cual el centro de la política es la cultura y el territorio. Esas mediaciones estatales se configuran como uno de los escenarios para rastrear las tensiones del multiculturalismo y etnografiar sus mecanismos, actores y articulaciones, como forma de comprender las particularidades del multiculturalismo colombiano. Otro efecto de las políticas multiculturales con relación a los afrocolombianos es lo que Arocha (2006) ha denunciado como el *etnoboomb*, en cual el Estado y sector privado se han volcado, a través de diversos medios, a la exaltación del patrimonio cultural como estrategia para comercializar diversos bienes y servicios. La exaltación del patrimonio cultural ha llevado a un proceso de exotización y cosificación que vuelve la cultura un objeto de consumo articulado a las dinámicas de industrias como el turismo o la música, renglones de la economía colombiana en crecimiento, y configurándose nuevos sentidos sobre la cultura afrocolombiana articuladas a las pautas de consumo.

Ojos de etnógrafo (el campo)

En 2014 entré al PPGAS, y en ese momento mi interés era etnografiar la negociación entre Estado y representantes afrocolombianos del Plan Nacional de

Desarrollo⁷. En ese momento quería profundizar en las dinámicas estatales del multiculturalismo colombiano, en buena medida debido a mi formación inicial como politólogo y experiencia de trabajo en el campo de políticas para afrocolombianos. Después de los primeros meses como estudiante del doctorado los intereses temáticos fueron cambiando, aunque siempre con la idea de las “negociaciones multiculturales” rondando en la cabeza y cada vez más consciente de las posibilidades de esta noción para analizar el caso colombiano desde mi propia experiencia. Otra idea que surgió durante el proceso del doctorado fue la de “ojos de etnógrafo” como una manera de abordar los lugares transitados que constituyen el objeto de reflexión de la investigación; pero también para dejarme sorprender de nuevas situaciones en otros universos etnográficos, ya que la política va más allá del Estado y sus instituciones, y además cultura y política no se pueden entender desligadas en el contexto multicultural. Esto último son aspectos tratados durante las conversaciones con mi orientador y que me ayudaron a pensar nuevas conexiones y posibilidades de investigación. Finalmente concreté la propuesta de etnografiar tres universos de las negociaciones multiculturales con afrocolombianos, en cada uno analizando una dimensión específica del multiculturalismo colombiano:

- (i) En la primera parte de la tesis exploro las negociaciones por las categorías en los censos multiculturales como una manera de profundizar en el contexto del giro multicultural en Colombia. Describo los actores sociales que surgen, sus articulaciones y narrativas sobre la etnicidad afrocolombiana, y analizo cómo en torno a las disputas por los sentidos de las categorías censales es posible comprender esa tensión entre reconocimiento social y redistribución, así como nuevas demandas en el contexto más reciente que caracteriza el multiculturalismo colombiano.
- (ii) La segunda parte presenta la etnografía sobre las negociaciones en torno a la definición e implementación de la política de reparación a víctimas afrocolombianas, como una manera de profundizar en la comprensión de los procesos de inclusión político-normativa de la diferencia cultural en el

⁷ El proyecto de investigación presentado al PPGAS-UFRGS planteaba una etnografía del proceso de negociación del Plan Nacional de Desarrollo 2010-2014 en un proceso de consulta previa con afrocolombianos. Este Plan corresponde al marco general que orienta las políticas y la inversión estatal durante los cuatro años que dura un periodo de gobierno en Colombia.

multiculturalismo colombiano, y la manera como se viene gestionando estatalmente esa diferencia que es reconocida.

- (iii) Por último, me aproximo a los procesos sociales de reconocimiento de la diferencia cultural en el contexto actual del multiculturalismo, y cómo se configuran nuevas narrativas –o se actualizan viejas narrativas- sobre los afrocolombianos en el marco de la nación multicultural. Las negociaciones sonoras en la música afropacífica constituye el universo etnográfico para identificar como a partir de las transformaciones sonoras se crean nuevas maneras de narrar y consumir la diferencia cultural en los escenarios multiculturales.

La etnografía fue la herramienta metodológica que orientó el desarrollo del trabajo de campo y la escritura de la tesis. Entiendo la etnografía desde una doble dimensión: i) como un enfoque y método de investigación orientado a la comprensión de los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros (entendidos como “actores”, “agentes” o “sujetos sociales”); y ii) como la descripción textual de los hechos sociales observados en campo, que constituyen la fuente para la interpretación problematizada de los fenómenos sociales a partir por los datos etnográficos (Guber, 2001). Complemento la comprensión teórica-metodológica de la etnografía a partir de la propuesta de Marcus (2001) de una *etnografía multilocal* (o multisituada) orientada a rastrear la circulación de significados, objetos e identidades culturales en un tiempo-espacio difuso. La etnografía se traslada de su convencional ubicación limitada a un solo lugar, para desarrollarse en lugares múltiples de observación y participación que atraviesan o disuelven la dicotomía local/global. Se trata de una etnografía móvil, que se realiza en diferentes lugares, siguiendo el movimiento, planificado o espontáneo, y trazando la relación entre los diversos eventos de un fenómeno cultural complejo como el multiculturalismo y el reconocimiento político y social de la diferencia.

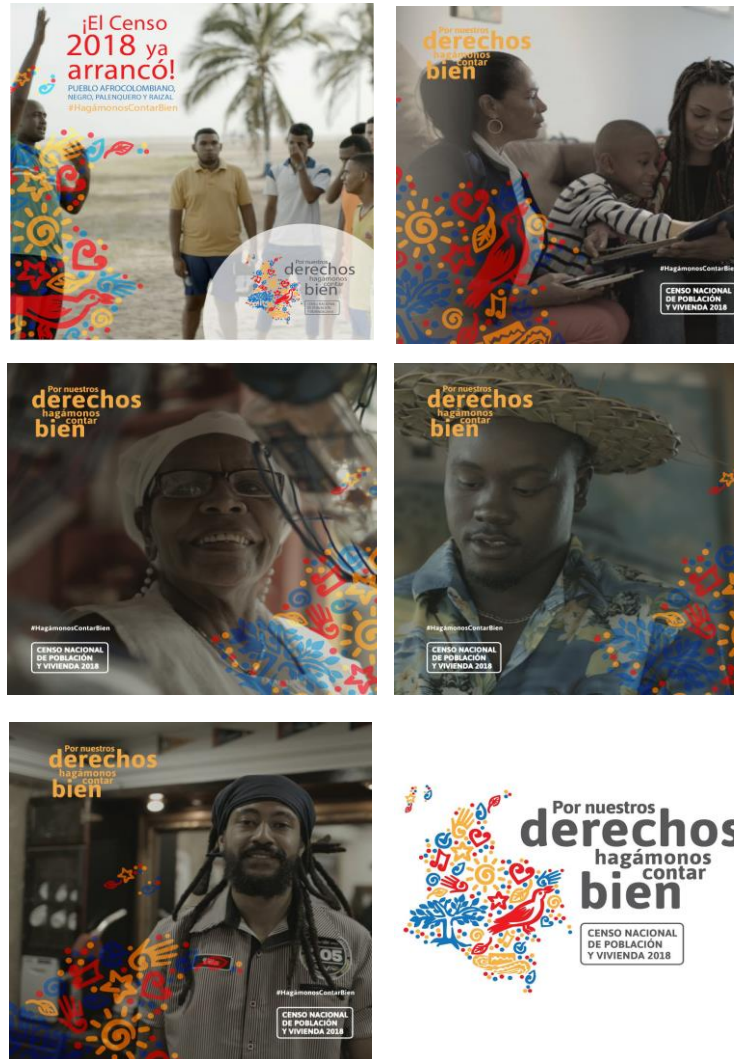
Propone Marcus (2001) que en una etnografía multilocal se debe seguir a las personas, los objetos, las historias de vida, las metáforas y los conflictos, lo cual debe realizarse en diferentes lugares, identificando conexiones y asociaciones, y describiendo desde la propia etnografía el contexto más amplio que rodea el objeto de estudio y sus conexiones con el orden político y económico global. Esta fue lo que tuve en mente

durante el desarrollo del trabajo de campo en diversos lugares de Colombia entre agosto de 2015 y octubre de 2017. Teniendo como base la ciudad de Bogotá, durante dos años pude acompañar diversos procesos sociales relacionados con el objeto de estudio (negociaciones multiculturales) y con los universos etnográficos definidos. En este tiempo estuve vinculado con el PCN apoyando la estrategia de visibilidad estadística para el censo 2018, y de esa manera pude acompañar escenarios de sus interacciones con instituciones estatales, con académicos y agencias multilaterales; también me participé en algunos procesos internos de la organización con comunidades locales, y de ese modo pude entrevistar líderes afrocolombianos de lugares como San Andrés y Providencia, Cartagena, y la región del norte del Cauca. También pude convivir de cerca con los funcionarios de la *Unidad para la Reparación a las Víctimas* y del *Ministerio de Cultura* durante el desarrollo de cortos proyectos en los que participé como asesor técnico, un escenario clave para algunos de los temas tratados en la tesis. Durante la investigación sostuve conversaciones con funcionarios y exfuncionarios del Estado colombiano vinculados con temas étnicos, representantes de agencias globales, organizaciones no gubernamentales y académicos. Finalmente destaco que para el desarrollo de la tercera parte de la tesis, relacionada con negociaciones sonoras, el trabajo de campo se orientó hacia las experiencias sonoras que pude tener en los tres contextos geográficos en que seguí la música del Pacífico sur: Guapi, Cali y Bogotá.

En todos los espacios en los que participé siempre dejé clara mi posición como investigador a las personas que entrevisté, o con quienes conversé informalmente durante el trabajo de campo. La información recolectada en el diario de campo se complementó con el análisis de documentos de carácter oficial del Estado colombiano, documentos producidos por organizaciones afrocolombianas, publicaciones de agencias multilaterales, material audiovisual facilitado por el movimiento social afrocolombiano o de internet, y muchos recuerdos que constantemente surgieron de mi propia participación en esos universos etnográficos.

Primera parte

Negociaciones de categorías en los censos multiculturales



Material promocional de la campaña “Hagámonos contar bien” para la autoidentificación afrocolombiana en el Censo 2018. Fuente: CNOA-PCN.

Capítulo 1

¿Negro o Afrocolombiano? Negociando la pregunta étnica del Censo 2005

En el año 2018 se tiene programado realizar un nuevo censo de población en Colombia, y desde algún tiempo atrás, diversos actores sociales vienen desarrollando estrategias que buscan incidir en la manera como el instituto nacional de estadística (DANE) define los diversos aspectos que implica la realización del censo, en particular la pregunta étnico-racial, las estrategias de divulgación del censo y el uso de la información censal. Estos temas ocupan un lugar importante en la agenda del DANE, así como del movimiento social afrocolombiano, de académicos, agencias multilaterales y otros actores sociales que, en el marco del reconocimiento de la diversidad cultural en Colombia, demandan al Estado información estadística sobre las poblaciones afrocolombianas como fundamento de las políticas multiculturales. En este capítulo analizo los censos como un instrumento político, que en el marco del multiculturalismo se convierte en un campo de disputa entre diversos actores sociales que ven en las estadísticas y procedimientos asociados, una efectiva herramienta para renegociar su posición en la estructura social, y en la participación de los beneficios que genera el Estado.

Colombia cuenta con una larga tradición en la producción de estadísticas, especialmente a través de los censos de población que regularmente se han realizado desde la fundación del país⁸. Sin embargo, para la población afrocolombiana, es sólo a partir de la década de 1990, en el contexto del multiculturalismo, que comienza la producción de estadísticas oficiales de manera sistemática. Primero, en el censo de 1993 el DANE incluyó una categoría para afrocolombianos que no logró captar la realidad demográfica de esta población, de modo que la información resultante no fue útil para las nuevas necesidades generadas por el multiculturalismo. Una década después, en el censo realizado en el año 2005, nuevamente se incorporó una pregunta y categorías específicas para afrocolombianos, esta vez construida en el marco de una serie de negociaciones entre el DANE y representantes de las comunidades afrocolombianas. El

⁸ En Colombia se realizaron 15 censos de población antes de 1993, y apenas en 2 de ellos (1912 y 1918) se incluyó una pregunta para población afrocolombiana.

dato oficial desde entonces es que los afrocolombianos son el 10% del total nacional, un universo para el cual no hay consenso entre diversos sectores sociales, tampoco lo hay sobre las preguntas y categorías que deben ser incluidas en los censos para contar efectivamente esta población. El censo del 2018 se proyecta como el escenario para revertir esta situación histórica de invisibilidad estadística que ha dificultado en la profundización del proyecto multicultural en Colombia, y la pregunta y categorías raciales/étnicas constituyen uno de los principales temas del censo.

En este capítulo analizo la manera como las categorías étnico-raciales, en el contexto multicultural, son objeto de disputa entre actores sociales que, con distintos grados de poder y articulaciones diversas entre sí, buscan incidir en la manera como se produce la información estadística para población afrocolombiana. Aproximarse al censo y los debates en torno a las categorías étnico-raciales, es una manera de explorar cómo se (re)configura el multiculturalismo en Colombia, sus actores, discursos, espacios, articulaciones, tensiones, y de un modo general, el lugar de los afrocolombianos en ese sistema multicultural. Estudiar los censos y categorías remite a pensar la manera como las poblaciones afrocolombianas se vinculan al sistema multicultural en el ámbito político-normativo y del reconocimiento social, pero también con relación a las nociones de raza y etnicidad que han sido construidas históricamente en la sociedad colombiana, y cuyos sentidos hoy están siendo negociados. En este sentido propongo un análisis de los censos y las categorías raciales-étnicas en Colombia desde una perspectiva histórica que permita comprender la manera como las nociones de raza y etnicidad han sido imaginadas y narradas a través de los censos, y su lugar en la sociedad nacional.

El capítulo está dividido en cuatro partes: (1) Inicio con una revisión histórica a los censos realizados en Colombia desde el siglo XIX, analizando la manera como los censos contribuyeron a definir imaginarios y narrativas que contribuyeron a la construcción cultural de la nación y de la raza en la sociedad colombiana. (2) En la segunda parte profundizo en la manera como se han desarrollado los censos a partir de los años 90, explorando cómo en el escenario multicultural, la definición de categorías deja de ser una actividad exclusiva del Estado y sus sentidos comienzan a ser disputados y negociados por diversos actores interesados en la información estadística sobre población afrocolombiana. Analizo la negociación de la pregunta étnico-racial en el censo 2005 y cómo en torno a la definición de las categorías se articularon diversos

actores sociales y narrativas sobre la alteridad cultural afrocolombiana que vienen a reconfigurar el sistema multicultural. (3) Posteriormente, abordo la campaña para la autoidentificación afrocolombiana en el censo, como otro escenario de negociación vinculado las categorías censales, su uso social y la configuración de nuevas narrativas sobre la identidad y la nación. (4) Concluyo con una propuesta de marco de comprensión del escenario en el cual se desarrollan los censos multiculturales con población afrocolombiana.

1.1. Contando historias

Los censos son la principal fuente de información estadística de un Estado para conocer el tamaño y las características básicas de la población que gobierna. Las agencias nacionales de estadística han sido históricamente las encargadas de la definición de las variables, los métodos y demás aspectos asociados a la realización de censos, y paralelamente promoviendo la idea su neutralidad política y carácter científico -la ciencia del Estado-, siendo los censos un reflejo ‘objetivo’ de la realidad social. Desde una postura crítica a lo que denominan “realismo estadístico”, algunos investigadores (Kertzel y Arel, 2002; Nobles, 2000; Skerry, 2000; Petrucelli, 2007) destacan la importancia de estudiar la dimensión política en la producción de información estadística, argumentando que esta actividad no es ajena a las relaciones de poder configuradas en una sociedad, siendo de hecho formas para su reproducción, y un medio para comprender su configuración y transformación. Para estudiar la producción de estadística en este límite entre ciencia y política, proponen comprender los censos como “tecnologías de gobierno” que han contribuido a definir formas específicas de pensar la sociedad y cómo debe ser su organización en el marco del Estado moderno.

En esta sección analizo cómo a través de los censos colombianos fueron definidos estadísticamente determinados grupos de población e invisibilizados otros, las categorías empleadas, y las narrativas que las estadísticas reproducen acerca de la nación como una “comunidad imaginada” (Anderson, 1994), sobre los grupos humanos que la conforman y las fronteras que separan dichos grupos. Para gobernar es necesario hacer legible la sociedad (Scott, 1998) y en este proceso los censos, a través de las variables y categorías, han contribuido a volver comprensible y operable ese universo complejo que es la sociedad y el territorio. Anderson (1994) destaca la efectividad de los censos para hacer distinciones sociales y dibujar las fronteras nacionales; permitió a

los gobernantes distinguir de manera clara entre poblaciones, regiones, religiones y lenguas, contribuyendo así definir los componentes de la sociedad y la manera como son incorporados a la organización estatal. Este esfuerzo por situar social, geográfica y temporalmente la población de un país está mediado por la construcción de categorías que vuelvan operativa estadísticamente la sociedad y el territorio. Sin embargo, ninguna de estas categorías estadísticas constituye unidades naturales observables, no son realidades objetivas, sino una mirada mediada por categorías producidas en contextos históricos específicos, y en el marco de determinadas relaciones de poder que hacen que su existencia sea relevante. Entonces, más que un conteo de una realidad objetiva, los censos han contribuido a producir una codificación de la sociedad a partir de una serie de categorías que al tiempo que definen fronteras, configuran representaciones del mundo social situadas en la intersección de lo jurídico, lo político y el imaginario nacional (Petrucci, 2006; Skerry, 2000). Es desde esta perspectiva que analizo la inclusión, modificación o exclusión de categorías raciales/étnicas en los censos colombianos, asociadas con determinados imaginarios sobre la sociedad y el lugar de la raza en la nación, que a hechos propiamente demográficos de las poblaciones afrocolombianas.

La República. Los primeros censos

La historia acerca de cómo los censos han contado la raza en Colombia es extensa, y se remite a la época colonial, cuando todavía siendo el Virreinato de la Nueva Granada, los censos y registros levantados por el gobierno español incluyeron categorías para clasificar a la población según su color, en un contexto de gran preocupación por el creciente proceso de mestizaje que amenazaba la estabilidad del orden social construido sobre un sistema de castas raciales. La independencia de España y la creación de la República de Colombia transformaron la manera como se entendía el papel de la raza en el nuevo contexto social y político, y los censos que fueron realizados en la época hicieron eco a este cambio. En el primer censo republicano que fue realizado en 1825, las clasificaciones de color desaparecieron, permaneciendo únicamente categorías para la población indígena y sobre condición del sujeto (esclavo y libre). En el año 1834, el Congreso promulga la primera ley del censo a partir de la cual se reguló la actividad y se

establecieron las categorías que de hecho incluyeron los censos realizados en ese mismo año, en 1843 y 1851. La ley estableció que

“Cada cabeza de familia, eclesiástico, o secular, será escrito por su nombre i edad en el Censo. Luego seguirá la mujer, si el individuo fuere casado. A continuación se pondrán los nombres i edades de los hijos, dependientes i criados, espresando si son o no casados, i se concluirá por los esclavos de la misma manera. (...) Los Gobernadores, tomando los informes más esactos sobre los indijenas jentiles indipendientes que habiten dentro de las provincias, formarán un estado particular del número de hombres i mujeres que conceptúen tener cada tribu conocida”.⁹

La actividad censal durante las primeras décadas de vida republicana se ocupó principalmente de organizar el sistema burocrático del nuevo Estado, siendo la información estadística la base para fijar los porcentajes de representación de las provincias en el aparato burocrático. Ideológicamente la construcción del Estado republicano se vinculó a un marco filosófico liberal de igualdad de los individuos ante la ley, generando de este modo una ruptura con relación a la configuración colonial de castas sociales sobre la base raza/color, siendo la categoría “ciudadano” el elemento integrador de la población, definiendo al individuo como sujeto político en relación con el Estado y no desde sus particularidades raciales. Excluir la categoría raza de los censos en el marco de un proyecto ideológico liberal puede entenderse en el marco de un cambio de percepción sobre el papel de la raza como categoría de estructuración de la sociedad, más que a una situación propiamente demográfica. Las categorías para indígenas y sobre condición del sujeto (libre, esclavo) se mantuvieron hasta el censo de 1843, posteriormente fueron excluidas en los demás censos que se realizaron durante el siglo XIX. En realidad, eran categorías que se entendían como temporales en tanto eran grupos específicos de población que irían a desaparecer en su especificidad racial y de condición para tornarse ciudadanos, como en efecto pasó después de la abolición de la esclavitud en 1851 y la abolición del resguardo indígena en 1861. Es claro que para estas poblaciones la adquisición de la ciudadanía históricamente ha sido un proceso conflictivo marcado por desventajas sociales y procesos de discriminación y marginación.

⁹ “Resultado del Censo de Población levantado en 1905”. Dirección General de Estadística, Bogotá: 1917, pp. 188-191.

Cuadro 1
Raza en los censos colombianos, siglo XIX

Año	Total	Esclavo		Indígena	
		Total	%	Total	%
1825	1.228.259	103.892	8,5	203.835	16,6
1835	1.686.038			111.130	6,6
1843	1.955.264	26.777	1,4	184.230	9,4
1851	2.243.730				
1864	2.694.487				
1871	2.890.637				

Fuente: DANE (2006).

La abolición de la esclavitud y del resguardo indígena fueron acciones enmarcadas en el triunfo de un proyecto político que a partir de la segunda mitad del siglo XIX profundizó la filosofía liberal en torno a la construcción de individuos ciudadanos, impulsó reformas para liquidar definitivamente estructuras de la colonia y para modernizar la administración estatal. En este contexto es promulgada por el Congreso en 1958 la segunda ley de censos a partir de la cual se realizaron los censos de 1864 y 1870. La ley aumentó las categorías censales para conocer características de la población, incorporando la edad, la profesión y el estado civil, lo cual permitió a los estadísticos de la época realizar cálculos de mayor complejidad que se producen nuevas formas de conocer y representar a la población, sobrepasando la función básicamente descriptiva que hasta entonces tenían los censos. (Urrutia y Arrubla, 1970; Vidales; 1978). Estas modificaciones se relacionan con el desarrollo de la ciencia estadística durante la segunda mitad del siglo XIX y el paso en la producción de estadísticas desde un modelo de tipo inductivo a uno deductivo, configurándose paralelamente una comunidad estadística internacional que apropió y legitimó nuevos postulados y clasificaciones. Un aspecto fundamental fueron las técnicas de regresión y correlación creadas por Francis Galton en la década de 1870, técnicas que permitieron medir matemáticamente las diferencias entre los grupos humanos a partir de la clasificación de los tipos humanos y su variabilidad de acuerdo a la localización en la denominada “curva normal” o media estadística, estableciéndose criterios y categorías para aquello que sería considerado lo normal y lo patológico en las poblaciones medidas (Nobles, 2000; Camargo, 2009). Es en este contexto que la estadística deja de ser una descripción del territorio y sus pobladores, para emerger como una “pedagogía nacional”, una indagación científica cuyos cálculos podrían unificar y controlar el universo nacional guiando los destinos hacia el progreso de la nación (Cházaro, 2001).

Tres historias: blanqueamiento, mestizaje, multiculturalismo

Galton también es conocido como figura fundacional de la eugenesia, la ciencia decimonónica que planteaba que las cualidades intelectuales y morales de los individuos estaban determinadas por su condición racial, estableciendo una jerarquía de la diversidad racial humana en la cual el blanco se encontraba en la parte superior de la pirámide moral, mientras que negros, indígenas y mestizos estaban condenados a permanecer en la parte inferior. La raza emerge como una categoría legítima para clasificar, medir e imaginar a las poblaciones, central para proyectarse como una nación moderna -una nación blanca- y la cual era posible intervenir a través de la selección artificial que la eugenesia proponía. En este contexto histórico de circulación de discursos y prácticas desde los ámbitos científicos internacionales acerca de la decadencia moral e intelectual de las poblaciones no blancas y sobre la promesa de redención racial a través de la eugenesia, las elites políticas y científicas colombianas, que para la época no eran dos grupos sociales diferenciados, se dieron a la tarea de pensar y actuar con relación a la situación racial del país y sus efectos para el progreso de la nación. La elite conservadora que accedió al poder político del Estado a finales del siglo XIX apropió estos discursos sobre la decadencia racial y la eugenesia, aunque adaptando las teorías a la realidad colombiana, evitando el determinismo racial de las versiones europeas que condenaba el mestizaje y afirmando la posibilidad de mejorar las cualidades de la población a través de la educación, la higiene pública y la moral católica (Wade, 1994; Arocha, 1999). La eugenesia entendía la mezcla racial como una degeneración del individuo, sin embargo, en la versión colombiana, el mestizaje adecuadamente dirigido se entendió como una forma de progreso en sí mismo que llevaría al blanqueamiento de la población, que, junto con la intervención estatal a favor de la higiene, convertiría la lucha contra la degeneración racial en un deber patriótico (McGraw, 2007).

En 1905 se realizó el séptimo censo nacional y llama la atención la ausencia de categorías raciales considerando el contexto ideológico en el cual se realizó, aunque la preocupación por indagar sobre aspectos relacionados con el estado de la salud y alfabetización de la población (Vidales, 1978) permite aproximarse a la orientación que tomaba la acción estatal a comienzos del siglo XX. Es en el censo realizado en 1912 donde se expresan con mayor detalle las preocupaciones de las elites políticas y científicas con respecto a la población colombiana. En este censo por primera vez desde la

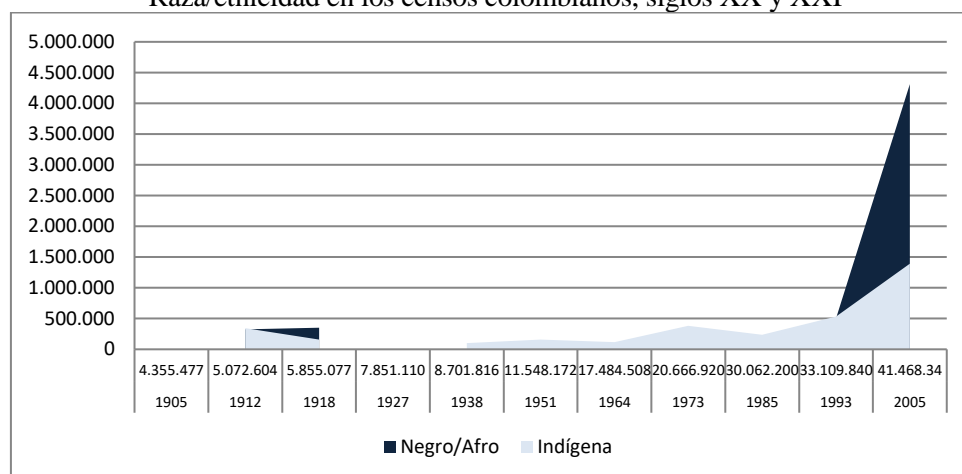
creación de la República se incorpora la categoría raza como variable de análisis en las estadísticas oficiales. Los resultados de la composición racial del país arrojaron que la población era entonces mayoritariamente mestiza (86,8%) con bajos porcentajes de población negra (6,4%) e indígena (6,8%). Otras categorías incluidas en el censo de 1912 fueron: estado civil, sexo, edad, nacionalidad, religión, instrucción, ocupación, oficio, profesión o empleo, propietario rural o urbano, trabajador cuenta propia o ajena e incapacidades físicas. Este es considerado como el primer censo moderno en Colombia y el que sentó las bases para el desarrollo de la estadística colombiana al construir una población estadísticamente operable (Urrutia y Arrubla, 1970; Prieto, 2005). Conocer la composición racial de la población colombiana, junto con la indagación sobre aspectos como la religión y las deficiencias físicas, permitieron a los regeneracionistas proyectar un desarrollo de la raza mediante la acción estatal. En 1918 se realizó un nuevo censo con una estructura similar al de 1912 con relación a las categorías definidas para la medición. Los resultados sobre la composición del país fueron actualizados, disminuyendo el porcentaje de negros (6%) e indígenas (2,7%) y consecuentemente aumentando el número de población mestiza (91,3%). De este modo las estadísticas dieron soporte a las representaciones construidas de una población en un continuo proceso de mestizaje que inevitablemente acabaría con la diversidad racial que tanto agobiaban a las elites políticas y científicas de la época. En 1928 se realizó el último censo bajo el poder de la elite conservadora con la novedad de la exclusión de la categoría raza; el argumento expuesto en la publicación oficial de resultados de ese censo fue que la diversidad racial del país estaba desapareciendo a favor del mestizaje, razón por lo cual no se consideró relevante contar la raza.

Cuadro 2
Raza/etnicidad en los censos colombianos, siglos XX y XXI

Año	Total	Negro/Afro		Indígena	
		Total	%	Total	%
1905	4.355.477				
1912	5.072.604	322.499	6,4	344.198	6,8
1918	5.855.077	351.305	6,0	158.428	2,7
1927	7.851.110				
1938	8.701.816			100.422	1,1
1951	11.548.172			157.791	1,4
1964	17.484.508			119.180	0,7
1973	20.666.920			383.629	1,9
1985	30.062.200			237.759	0,8
1993	33.109.840	502.343	1,5	532.233	1,6
2005	41.468.34	4.311.757	10,6	1.392.623	3,4

Fuente: DANE (2006).

Gráfico 1
Raza/etnicidad en los censos colombianos, siglos XX y XXI



Fuente: DANE (2006).

La década de 1930 marca el inicio de importantes cambios sociales en Colombia: rápido crecimiento de la población, acelerado proceso de urbanización sobre la base de migraciones internas -del campo a la ciudad- y de algunos grupos de trabajadores extranjeros, procesos de diferenciación del espacio urbano en zonas estratificadas en términos de clase. La economía se desarrolló y fue vinculándose cada vez más a las dinámicas capitalistas, ampliándose las fronteras agrícolas y constituyéndose la industria nacional (Palacios, 1998). En este nuevo contexto social también se experimentaron cambios políticos, llegando al poder del Estado una elite liberal, que, en oposición a la antigua elite conservadora, buscó legitimar el nuevo proyecto político en torno a la movilización política de las masas urbanas y el discurso del mestizaje como plataforma de acercamiento entre Estado y población. El mestizo fue definido entonces como el producto de la mezcla racial y cultural entre blancos, negros e indígenas, ahora valorando positivamente el aporte de cada raza y rechazando las narrativas en torno a la inferioridad racial. Si bien durante esta época no desaparecieron discursos desde la ciencia y la política con argumentos opuestos a la mezcla racial y sus efectos perversos para la nación, el mestizaje se convirtió en el discurso oficial sobre la identidad nacional, reforzado a través de mecanismos como la escuela y medios como la radio y a posteriormente la televisión. Diversos investigadores (Wade, 1994, Wills, 1999; Arocha, 2006) han concluido que el discurso del mestizaje logró imaginar una nación homogénea en términos raciales, una nación mestiza, aunque con la particularidad de un doble movimiento que resultó en la inclusión del indígena como el otro de la nación, con una cultura mística y exótica que

se resalta en las narrativas sobre la identidad nacional y en el ámbito de la acción estatal con instituciones especializadas; en este mestizaje la población afrocolombiana desaparece casi completamente de estas narrativas y no son sujeto de atención alguna por parte del Estado. Los censos realizados a partir de la década de 1930 constituyeron una herramienta importante del Estado colombiano para imaginar la nación mestiza, para configurar nuevas representaciones y narrativas sobre la raza, las poblaciones racializadas y su lugar en la sociedad. En este proceso los censos también contribuyeron para profundizar la invisibilidad estadística afrocolombiana.

A partir del censo de 1938 y en todos los siguientes censos realizados en Colombia, la población indígena fue contada mientras que la población negra simplemente desapareció del sistema estadístico. Las publicaciones oficiales de los censos no hacen mención a la exclusión de categorías para producir información estadística para esta población. En 1938 se registró la población indígena a partir de los datos reportados por las misiones de la iglesia católica, un dato parcial sobre el universo demográfico indígena que progresivamente se fue perfeccionando en los siguientes censos. En los censos de 1951 y 1964 se incluyó una categoría específica para contar población indígena, la cual era diligenciada directamente por el encuestador a partir de su percepción. En 1973 la categoría indígena ganó una definición más precisa: “persona perteneciente a un grupo caracterizado por rasgos culturales de origen prehispánico con una economía de autoconsumo” (DANE, 2006). En los censos realizados en 1985, 1993 y 2005 el criterio para contar indígenas se fundamentó en la autoidentificación del individuo respecto a su pertenencia a su pertenencia étnica y diferencia cultural. De este modo, el censo ha contribuido a construir un sistema estadístico sobre población indígena, que a su vez ha repercutido en la manera como se imagina una nación mayoritariamente mestiza con una minoría indígena con particularidades culturales, que aislada en zonas rurales potencialmente irían a formar parte de las masas mestizas urbanas. Esta alteridad indígena progresivamente fue configurándose en la definición de las categorías censales a partir de criterios de carácter cultural y territorial definidos desde la percepción externa o la autoidentificación del sujeto, una reconfiguración en la manera de comprender y representar la raza desde un correlato culturalista-étnico. Por su parte, la población negra que fue excluida como categoría censal desde 1918, apenas vuelve a aparecer en los censos de 1993 y 2005, ya en un contexto político y social de reconocimiento oficial de la diversidad étnica y cultural en Colombia. El nuevo

escenario, la información estadística sobre población afrocolombiana –categoría que emerge con el multiculturalismo- cobra mayor importancia, abandonando su definición el ámbito exclusivo del Estado e irrumpiendo nuevos actores sociales que comprenden el censo y las categorías como un campo en disputa.

1.2. El censo 2005 y la pregunta étnica

Los censos resultan importantes para consolidar el proyecto multicultural, no sólo porque a través de ellos se conoce la diversidad de la población y sus características básicas, orientando la política pública multicultural, también porque los censos comenzaron a comprenderse como un mecanismo útil para motivar el reconocimiento étnico tanto al interior del grupo, así como respecto a su lugar en el plano de las representaciones sobre la nación (Nobles, 2000). En 1993 se realizó el primer censo después del reconocimiento del multiculturalismo en Colombia, el cual reflejó las transformaciones en el marco jurídico en torno al reconocimiento de diversidad étnica, incluyendo dos modificaciones principales: en la pregunta étnica se agregó una categoría para afrocolombianos, junto a la categoría indígena que históricamente incluida en los anteriores censos realizados en el país; además se introdujo el criterio de autorreconocimiento como el método responder a la pregunta. La revisión de las memorias oficiales del censo de 1993 (DANE, 1998) evidencia que en la conceptualización y preparación de este censo se dio prioridad a la cuantificación de los indígenas, convocando a las organizaciones indígenas y académicos para concertar diversos aspectos del censo y diseñando un formulario de aplicación exclusiva para esta población, mientras la participación de representantes afrocolombianos fue bastante reducida. La categoría censal que fue incluida en el censo de 1993 fue “comunidad negra”, la cual se formuló en los términos establecidos en la reciente normatividad multicultural, sin considerar lo limitada y desconocida que podría llegar a ser. El resultado fue el polémico dato de 1.5% del total de población, un evidente subregistro estadístico que el DANE no demoró en reconocer. El argumento oficial en ese entonces fue que “al limitarse la pregunta a la pertenencia a una “comunidad negra” quedaron excluidas todas aquellas personas que son pertenecientes a la población afrocolombiana y no se autorreconocieron como pertenecientes a estas comunidades” (DANE, 1995).

Desde el movimiento social afrocolombiano, los argumentos con relación al fracaso del censo 1993 también se relacionaron directamente con la pregunta y las dinámicas de autorreconocimiento entre la población afrocolombiana. En una conversación sostenida con uno de los representantes afrocolombianos que acompañó este proceso, resumió así las causas de ese resultado: “la formulación de una pregunta de autorreconocimiento que la gente no entendió y por la tanto no se reconoció, la falta de apropiación del concepto de etnia en el que se basó la pregunta, la escasa divulgación del censo, la ausencia de los actores afrocolombianos en el proceso censal que orientaran a los censados, y finalmente la invisibilidad y la discriminación también influyeron en los resultados”¹⁰. En medio de este debate, algunos investigadores Barbary y Urrea de la Universidad del Valle (localizada en Cali), pioneros en Colombia en el estudio estadístico de la discriminación y desigualdades socio-raciales, argumentaron que más allá de los problemas en la formulación de la pregunta y las categorías, son factores de carácter histórico y sociológico los que explican la ausencia de un sentimiento de identidad étnica compartido y libremente declarado entre negros y afrocolombianos (Barbary y Urrea, 2004). El débil autorreconocimiento como negro o afrocolombiano, producto de la marginación e invisibilidad histórica, del racismo y la desigualdad existente en Colombia, emerge entonces como el problema principal para la producción de estadísticas, y en el centro de este debate se encuentra la manera como se definen la pregunta y las categorías étnicas/raciales, y cómo se generan estrategias de divulgación del censo que fomenten la autoidentificación afrocolombiana, entendida desde una triple dimensión: i) como un problema sociológico que afecta la efectividad de la captura de información estadística; ii) Como una estrategia de fomento al autorreconocimiento afrocolombiano, que más allá del dato estadístico, buscó visibilizar la presencia afrocolombiana en la sociedad nacional y la agencia de las organizaciones afrocolombianas; iii) Como un derecho asociado a la identidad cultural establecido en el marco normativo multicultural colombiano y en declaraciones internacionales acogidas por el Estado, y como el principio que orienta el método para la captura de información estadística con afrocolombianos. En el desarrollo del censo 2005, la autoidentificación se consideró el aspecto clave para superar la invisibilidad estadística afrocolombiana, orientando las acciones y articulaciones de los diversos actores sociales involucrados en el debate.

¹⁰ Comunicación personal con José, activista del movimiento social afrocolombiano. Bogotá, 15/01/2016.

¿Negro o afrocolombiano?

El subregistro de población afrocolombiana en el censo de 1993 y la ausencia de otras fuentes de información estadística, dificultó concretar las políticas multiculturales, y a partir de entonces el movimiento negro y distintos actores sociales, nacionales y transnacionales, comenzaron a debatir la manera como deben ser producidas las estadísticas, definidas las categorías, y de un modo general a demandar información estadística desagregada por raza/etnicidad. El Estado colombiano reconoció en diversos documentos de política producidos en la época que la falta de información estadística impedía avanzar en el proyecto multicultural. En 1997 se establecía vagamente en un documento oficial: “para que las comunidades afrocolombianas puedan participar de los beneficios del desarrollo y mejorar sus condiciones de vida y sus oportunidades, el DANE, en coordinación con el Ministerio del Interior y el Instituto Colombiano de Antropología, adelantará un plan de investigación demográfico y cultural”. En el documento del año 2004 titulado “Política para la población afrocolombiana” se estableció como “uno de los principales problemas la carencia de estudios y de información precisa que permitan estimar y conocer las condiciones de vida y en general sus características sociodemográficas, socioeconómicas y culturales, su peso demográfico, su dinámica migratoria, debido a que no se dispone de una línea de base poblacional y de indicadores desagregados por grupos de población”¹¹.

A partir de 1998, el DANE comenzó realizar distintas pruebas de la pregunta de autorreconocimiento y las categorías que serían incluidas en el censo proyectado para el año 2003, empleándose distintas metodologías en la manera como se estructuró la pregunta y las categorías étnicas/raciales para afrocolombianos. Las primeras pruebas realizadas en 1998 y 1999, incorporaron únicamente la categoría ‘población negra’. En la Encuesta de Hogares del año 2000 –una de las de mayor cobertura a nivel nacional– se probó la autoidentificación a partir de 4 fotografías donde aparecían rostros de personas representando a cada grupo étnico (blanco, mestizo, negro, indígena). Las pruebas realizadas a partir del 2001 comienzan a diversificar la terminología empleada, incluyendo de manera diferenciada categorías raciales (negro, mulato) y categorías étnicas (afrocolombiano, afrodescendiente), así como a grupos específicos de poblaciones negras (palenqueros, raizales). En 2003 se realizó otra prueba en la cual se

¹¹ “Política de acción afirmativa para la población negra o afrocolombiana. Documento CONPES 3310”. Consejo Nacional de Política Económica y Social, Departamento Nacional de Planeación, Bogotá: 2004.

unieron las categorías raciales y étnicas (negro, mulato, afrodescendiente), aunque se mantuvo la categoría específica para raizales y palenqueros. Finalmente, otra prueba realizada en 2004 incluyó dos preguntas diferentes, una basada en categorías étnicas (afrocolombiano, palenquero, raizal) y otra en categorías raciales (negro, mulato).

En las diferentes pruebas realizadas se observa la complejidad que gana la estructuración de la pregunta étnico/racial y la diversidad de categorías que van apareciendo para incluir estadísticamente a la población afrocolombiana. En medio del debate central en torno a la pregunta étnica/racial, los resultados de las dos encuestas con alcance nacional que incorporaron la pregunta a modo de prueba (Encuesta de Hogares del 2000 y Encuesta de Calidad de Vida de 2003), permitieron conocer algunas características de la población afrocolombiana y corroborar, a partir de los indicadores socioeconómicos medidos con la nueva información, la desigualdad social existente entre la población afrocolombiana y el resto de la población en casi todos los aspectos medidos estadísticamente. Entre los principales resultados se destaca que la población afrocolombiana vive principalmente en las áreas urbanas del país urbano (70%) y que se concentra en las áreas metropolitanas de las principales ciudades colombianas: Cali, Cartagena, Medellín, Bogotá. También se encontró que de manera general las poblaciones afrocolombianas cuentan con indicadores socioeconómicos más bajos en cuanto a condiciones de vida, mercado laboral e ingresos a servicios básicos. Barbary y Urrea (2004) compararon esta información con dos encuestas realizadas en 1998 y 1999 sobre desigualdad socio-racial en el suroccidente de Colombia y en la ciudad de Cali. Entre los principales resultados se destaca una proyección total de población negra y afrocolombiana entre el 20 y 22% del total nacional, el uso de las estadísticas como herramienta para evidencias lógicas de segregación socio racial en Cali, y el análisis respecto a las formas de autorreconocimiento diferenciadas entre migrantes de la región del Pacífico en Cali, para quienes la categoría 'comunidad negra' resulta adecuada, mientras que en el contexto urbano son otras categorías étnicas y/o raciales las que son operativas.

El enfoque de desigualdad socio-racial desarrollado por Barbary y Urrea (2004) para estudiar la problemática afrocolombiana, resultó novedoso en el ámbito de una antropología colombiana que para entonces estudiaba principalmente los procesos de etnización afrocolombiana a partir de enfoques culturalistas o constructivistas. La investigación desarrollada entre 1998 y 1999 por la Universidad del Valle, con

financiación del Instituto de Investigaciones para el Desarrollo de Francia y del Banco Mundial, siendo esta una de las primeras articulaciones entre actores locales y transnacionales en torno a la producción de estadísticas para poblaciones afrocolombianas, articulaciones que en la década del 2000 se fortalecieron y diversificaron, ampliando los escenarios de disputa y negociación de categorías y procedimientos censales. El “Encuentro Internacional Todos Contamos: los grupos étnicos en los censos” realizado en el año 2000 es emblemático en este nuevo escenario de reconocimiento de la diversidad étnica a través de los censos y la articulación de actores locales, nacionales y transnacionales que movilizan recursos y esfuerzos para incidir en la manera como deben ser realizados los procesos censales y utilizada la información. El evento surgió como una propuesta del Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo para brindar asistencia técnica a las instituciones nacionales de estadística para el abordaje de los grupos étnicos en los procesos censales, considerando la debilidad generalizada en la información existente y los obstáculos para definir políticas y programas¹². El encuentro se realizó en Cartagena-Colombia y el DANE estuvo al frente de la organización general. Participaron funcionarios de los institutos nacionales de estadística de 12 países de América Latina, representantes de organizaciones sociales de afrodescendientes y de indígenas, académicos y centros de investigación de la región y representantes de las agencias financiadoras. En 2002 se realizó en Lima-Perú el “II Encuentro Internacional Todos Contamos: Los Censos y la Inclusión Social”, también financiado por el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo, un encuentro que no congregó tantos invitados como el primero, pero que sirvió seguir visibilizando el tema. La articulación DANE-Banco Mundial permitió en 2004 la realización de un evento a nivel nacional denominado “Taller de Evaluación de la Pregunta de Autorreconocimiento Étnico”, realizado en Bogotá y al cual acudieron representantes del movimiento social afrocolombiano e indígena para conocer los resultados de las pruebas de la pregunta étnico/racial realizadas por el DANE, y concertar los aspectos definitivos de su participación en el desarrollo de las distintas etapas del censo.

¹² “Memorias del Primer Encuentro Internacional Todos Contamos: Los Grupos Étnicos en los Censos”. DANE, Banco Interamericano de Desarrollo, Banco Mundial, Bogotá: 2000.

La negociación

El 9 de septiembre de 2004, más de 100 asistentes llegaron al céntrico hotel en Bogotá donde tendría lugar el “Taller de socialización para población afrocolombiana del censo 2005”. Entre los invitados se encontraban activistas afrocolombianos de todas las regiones del país, representantes de las organizaciones nacionales, consultivos, congresistas afrocolombianos, funcionarios del DANE y de otras instituciones estatales, académicos (principalmente de la Universidad del Valle) y representantes del BID y USAID, agencias que financiaron el evento. El objetivo era presentar los resultados de la prueba de la pregunta de autorreconocimiento realizada en la Encuesta de Hogares 2004 y recoger propuestas de los representantes afrocolombianos para mejorar la pregunta, las estrategias de sensibilización y desarrollo del censo 2005 en los territorios habitados por afrocolombianos. Realizar el taller era una apuesta arriesgada para el DANE, dada la proximidad del censo y la baja institucionalización que entonces tenía el diálogo Estado-comunidades étnicas, a pesar del marco normativo multicultural. Sin embargo, los compromisos adquiridos por el DANE en el marco de los encuentros internacionales señalados antes, y la presión de las organizaciones afrocolombianas y sus articulaciones con académicos y agencias internacionales, eran motivo suficiente para continuar la negociación de la pregunta étnico-racial hasta llegar a consensos. Además, el BID, uno de los financiadores de los encuentros internacionales sobre censos y grupos étnicos, a su vez actuaba como principal financiador del censo 2005.

El proceso de negociación que iniciaba supuso un escenario de convergencia entre organizaciones nacionales y consultivos afrocolombianos, dos instancias de representación de la población afrocolombiana con niveles diferentes de institucionalización y caracterizadas por las tensas relaciones entre ellas. Las organizaciones afrocolombianas nacionales¹³ constituyen plataformas de articulación de organizaciones del nivel local y de consejos comunitarios de las distintas regiones del país, conformadas en su mayoría en el contexto del reconocimiento del multiculturalismo y en años posteriores. Por su parte, la Consultiva Afrocolombiana constituye una instancia de diálogo entre comunidades y Estado para concertar los aspectos centrales de las políticas públicas para afrocolombianos, y fue creada en el

¹³ Las principales organizaciones afrocolombianas nacionales son: Proceso de Comunidades Negras-PCN, Conferencia Nacional de Organizaciones Afrocolombianas-CNOA, y Organización Nacional CIMARRÓN.

marco de lo establecido en la Ley 70. Las relaciones entre ambos actores del movimiento social afrocolombiano siempre fueron tensas, y con los años sería cada vez más conflictiva, como se explora en la segunda parte de la tesis. Sin embargo, en el contexto de la negociación de la pregunta étnico-racial del censo, al inicio se registran momentos de encuentro en los dos actores.

El taller se desarrolló metodológicamente en dos momentos. En la primera parte, el DANE realizó presentaciones sobre los resultados de las pruebas a la pregunta étnico-racial y de los aspectos generales del censo 2005. Con relación a la pregunta étnico-racial, el DANE argumentó que los análisis de los resultados de las pruebas permitían concluir los siguientes aspectos: i) incorporar un módulo con dos preguntas, una referida a rasgos físicos y otra a rasgos culturales; ii) comenzar el módulo con la pregunta referida a los rasgos físicos; iii) en la pregunta de rasgos culturales hacer explícita la referencia a la pertenencia cultural a los grupos étnicos. Considerando estos hallazgos y ante la expectativa de todos los asistentes, se presentó la propuesta del Módulo de Pertenencia Étnica para el censo 2005 (ver gráfico 2). Efectivamente la propuesta institucional consistía en captar la pertenencia étnica a partir de dos preguntas con criterios de autorreconocimiento diferentes: los rasgos físicos o fenotipo, y las costumbres y tradiciones culturales. El módulo incluía otras dos preguntas referidas al pueblo al que pertenece la población indígena y si las personas hablan la lengua de su pueblo entendido como uno de los rasgos característicos de la identidad cultural. El director del DANE explicó: “para obtener el total de la población afrocolombiana o negra del país, se deben tener en cuenta las respuestas de esas dos preguntas, referentes al autorreconocimiento de acuerdo con las características fenotípicas y culturales respectivamente. Se consideran pertenecientes a dicha población a las personas que respondan las alternativas Negro(a) o Mulato(a) en la pregunta 32; y raizal de San Andrés y Providencia, o Palenquero(a) de San Basilio o Afrocolombiano(a) o afrodescendiente, en la pregunta 33”¹⁴.

¹⁴ “Taller de Evaluación de la Pregunta de Autorreconocimiento Étnico”. Acta 09/09/2004. DANE, Bogotá.

Gráfico 2
Propuesta DANE pregunta étnico-racial censo 2005

Datos sobre PERTENENCIA ÉTNICA																					
32. De acuerdo con sus RASGOS FÍSICOS ... se considera:																					
1	<input type="radio"/> ¿Negro (a)?																				
2	<input type="radio"/> ¿Mulato (a)?																				
3	<input type="radio"/> ¿Otro (a)?																				
33. De acuerdo con sus COSTUMBRES Y TRADICIONES ... es:																					
Lea las alternativas																					
1	<input type="radio"/> ¿Indígena?																				
2	<input type="radio"/> ¿Raizal del Archipiélago de San Andrés y Providencia?																				
3	<input type="radio"/> ¿Palenquero(a) sde San Basilio?																				
4	<input type="radio"/> ¿Rom (Li)?																				
5	<input type="radio"/> ¿Afrocolombiano(a) o afrodescendiente																				
6	<input type="radio"/> ¿Ninguna de las anteriores?																				
} Pase a 35																					
} Pase a 36																					
34 ¿A cuál PUEBLO indígena pertenece ... ?																					
<table border="1" style="width: 100%; height: 20px;"> <tr> <td></td><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td> </tr> </table>																					
35. ¿... habla la LENGUA de su pueblo?																					
1	<input type="radio"/> Sí																				
2	<input type="radio"/> No																				

Fuente: DANE, 2004.

En la segunda parte del taller se desarrollaron mesas de trabajo con los representantes afrocolombianos, cuyo objetivo fue discutir y generar propuestas con relación a los procesos censales. Una de las mesas debatió la propuesta del Módulo de Pertenencia Étnica propuesto por el DANE y de manera rápida establecieron como primera conclusión, acoger la propuesta de las dos preguntas de autorreconocimiento (una fenotípica y otra étnico-cultural), y la incorporación del criterio lingüístico para las comunidades raizales y palenqueras. Luego los representantes afrocolombianos realizaron una movida que para los funcionarios del DANE fue inesperada. Resulta que previo al taller, las organizaciones afrocolombianas habían realizado reuniones con líderes comunitarios en ciudades como Quibdó, Buenaventura, Tumaco, Cali y Bogotá, así como consultas por correo electrónico y teléfono, todo con el propósito de recoger el mayor número de categorías que los afrocolombianos usan para referirse a sí mismos¹⁵. Este ejercicio resultó novedoso en ese entonces y constituyó el insumo a partir del cual se construyó una propuesta de pregunta étnico-racial desde las organizaciones y sus articulaciones comunitarias.

¹⁵ Comunicación personal con Jorge, activista del movimiento social afrocolombiano. Bogotá, 18/03/2016.

Cuadro 3.
Propuesta pregunta étnico-racial. Representantes Afrocolombianos

<p>Pregunta 32. <i>Usted es:</i></p> <ol style="list-style-type: none">1. Negro2. Moreno3. Trigueño4. Afrocolombiano o Afrodescendiente5. Mulato6. Zambo7. Raizal8. Palenquero9. Chilapo
<p>Pregunta 33. <i>De acuerdo a sus costumbres y tradiciones... es:</i></p> <ol style="list-style-type: none">1. Afrocolombiano2. Indígena3. Rom-Gitano4. Raizal5. Palenquero

Fuente: DANE, 2004.

Los funcionarios del DANE no esperaban que la propuesta de los representantes afrocolombianos incorporara un número tan grande de categorías de autorreconocimiento, y particularmente causó sorpresa la categoría ‘trigueño’, que en contextos como el bogotano difícilmente es asociado con población afrocolombiana. El DANE la descartó desde el principio, argumentando que era una forma de identificación no asociada exclusivamente para afrocolombianos; los representantes afrocolombianos, por su parte, manifestaron que durante décadas esta categoría fue impuesta por el Estado a buena parte de la población afrocolombiana al incluirla en las cédulas de ciudadanía antiguas. Este argumento recuerda lo planteado por Kertzel y Arel (2002) respecto al poder de los documentos de identificación oficiales como un mecanismo para definir categorías culturales que inciden en la manera como los individuos comprenden su propia identidad. En efecto, en el sistema antiguo de cédulación en Colombia existía una categoría asociada a la raza/color y muchos afrocolombianos, pero también población indígena y mestiza fueron clasificados como trigueños según criterio del funcionario. La otra categoría en debate fue ‘Moreno’, que con argumentos semejantes respecto al uso de la categoría en poblaciones no afrocolombianas, el DANE buscaba ganar algo de tiempo para construir un argumento “técnico” que permitiera poner fin al tema. Finalmente, el taller cerró con dos acuerdos respecto a la pregunta étnico-racial: i) el primero es que serían mantenidos los criterios fenotípico y cultural, en un módulo con dos preguntas de autorreconocimiento que serían aplicadas a toda la población colombiana. ii) Se acordó también, que para definir las categorías de la pregunta

fenotípica, el DANE concertaría con una comisión integrada por 9 consultivos afrocolombianos¹⁶.

Dos días después, el 11 de septiembre, temprano llegaron los consultivos afrocolombianos las oficinas del DANE en Bogotá para la reunión acordada. Recuerdo que causó sorpresa entre los funcionarios de la institución la presencia de los delegados afrocolombianos. ¿Qué hacían allí? Era la pregunta que muchos se hacían mientras los consultivos se dirigían a la sala de reuniones principal donde se reunirían con los directivos y técnicos encargados del Censo. La diferencia cultural que tanto se promocionaba y exaltaba por otros canales, era en ese entonces poco conocida y vivenciada en una institución como el DANE. Los símbolos políticos asociados al vestuario, los estampados, las pulseras, los collares de santo, los turbantes de las mujeres eran también desconocidos y principalmente parecían resultar exóticos en ese mundo institucional. La reunión comenzó a las 9:40 am. Después de repasar los acuerdos realizados anteriormente, en primer lugar, se debatió la pregunta de autorreconocimiento étnico-cultural, en la cual no hubo mayores diferencias respecto al fraseo de la pregunta (de acuerdo a sus costumbres y tradiciones) y las categorías de autorreconocimiento (raizal, palenquero, afrocolombiano, afrodescendiente). El debate se dio respecto a la pregunta de autorreconocimiento fenotípico y las dos categorías en cuestión: con relación a ‘trigueño’, el DANE argumentó su inconveniencia debido a que “por definición es entre moreno y rubio y no permite diferenciar de manera clara si trigueño hace parte de la población afrocolombiana”¹⁷. Los consultivos afrocolombianos dejaron constancia en el acta, replicando que “no incluir el término trigueño, no permitirá contar de manera adecuada y es una exclusión para la población afrocolombiana”. Con relación a la categoría ‘moreno’, el DANE aceptó incluirla, aunque aclarando que “el término moreno no ha sido probado en encuestas o en los censos pilotos”¹⁸ y por ello técnicamente no se puede medir su efectividad. Con estos acuerdos establecidos, concluía la negociación de la pregunta de étnico racial del censo 2005 y ahora los esfuerzos se enfocarían en dar a conocer la pregunta y fomentar la autoidentificación afrocolombiana.

Una vez posesionado como director del DANE, Rojas anunció cambios radicales a la metodología del censo 2005. Se pasó de un censo de un solo día, con

¹⁶ “Taller de Evaluación de la Pregunta de Autorreconocimiento Étnico”. Acta 09/09/2004. DANE, Bogotá.

¹⁷ “Reunión de concertación con consultivos afrocolombianos”. Acta 11/09/2004. DANE, Bogotá.

¹⁸ Ibid.

inmovilización de la población en zonas urbanas, a un censo continuo que se realizaría durante un período de doce meses; serían empleados dispositivos electrónicos para la captura de la información (los cuales nunca habían sido probados); además se desarrollarían dos tipos de formularios censales, uno básico para toda la población, y otro ampliado aplicado a una muestra de la población; y serían registradas las unidades económicas y agroindustriales paralelo al desarrollo del censo. Lo que más preocupó a la comunidad académica, a los gremios y a los medios, fue que todos estos cambios se hicieran desconociendo toda la planeación previa y con tan poco tiempo antes del inicio del censo, previsto para mayo de 2005. En esta coyuntura, las organizaciones afrocolombianas y algunos intelectuales afrocolombianos enviaron una carta al presidente en la cual manifestaban su preocupación por el futuro del censo y los acuerdos alcanzados: “le solicitamos tomar las medidas necesarias para que se cumpla con los compromisos de garantizar plenamente el derecho a la participación del pueblo afrocolombiano, sus comunidades y organizaciones, en todas las etapas del proceso censal y postcensal, así como el cumplimiento de los compromisos y acuerdos, que a lo largo de varios años de trabajo conjunto se han establecido”¹⁹. Nunca hubo respuesta.

Cuando se conoció el diseño definitivo del formulario censal y la pregunta étnico-racial incluida, se hicieron verdad las sospechas de desconocimiento de los acuerdos realizados. Los dos principales acuerdos realizados con los representantes afrocolombianos fueron incumplidos, fusionando en una sola pregunta los criterios fenotípico y étnico-cultural, y excluyendo la categoría ‘moreno’ de las opciones de respuesta (ver gráfico 2). Otros acuerdos relacionados con la sensibilización diferenciada y el desarrollo del censo en los territorios afrocolombianos se encontraban en suspenso. Toda la situación también tuvo efectos sobre el equipo de grupos étnicos al cual pertenecía entonces, primero renunciando la coordinadora tras la salida de Caballero, después el equipo se diluyó y por un tiempo no se sabía cómo institucionalmente sería abordado el tema étnico en el censo 2005.

¹⁹ “Carta al Presidente”. Organizaciones afrocolombianas y sociedad civil. 14/10/2004.

una de las herramientas fundamentales para los propósitos de la campaña, en la medida que sería la pieza divulgada en los medios nacionales. “En esa ocasión nos centramos en una estrategia que se centraba en mostrar los rostros de hombres, mujeres y niños afrocolombianos, acompañados de las categorías de autorreconocimiento del censo. Una estrategia directa, mostrando personas reales, que hacen parte de e la realidad de cualquier pueblo o ciudad de este país”²¹. En el comercial aparecen afrocolombianos que representan distintos contextos territoriales (urbano, rural) y edades, afirmando de manera categórica su pertenencia étnica-racial utilizando para ello las categorías del censo 2005 (negro, mulato, afrodescendiente, raizal, palenquero) y dos categorías adicionales (moreno y zambo). Al final del comercial aparece una reconocida actriz afrocolombiana diciendo: “mi gente, en este censo, cuéntate”. Termina con una imagen en mosaico de todas las personas que aparecieron durante el comercial, diciendo al mismo tiempo: “orgullosamente afrocolombianos”²².

Imagen 1. Secuencia del comercial “Las Caras Lindas de Mi Gente



Fuente: Imágenes Youtube

²¹ Comunicación personal con José, activista del movimiento social afrocolombiano. Bogotá, 15/01/2016.

²² El comercial está disponible en el siguiente link: <https://www.youtube.com/watch?v=RSq5FuhSISE> Acceso 08/01/2017.

En el folleto que acompañó el CD que recopila el material producido, se profundiza en el propósito de la campaña.

“En el caso de los Negros(as), Mulatos(as), Zambos(as), Morenos(as), Afrodescendientes, Afrocolombianos(as) y Raizales, es decir, todos aquellos descendientes de africanos en Colombia, todos y cada uno de los colombianos a quienes nuestros antepasados nos dejaron aunque sea una gota de sangre africana (negra), este censo constituye una posibilidad histórica. En casi 200 años de vida republicana, hoy no existen datos sobre el número total de descendientes de africanos en Colombia, ni indicadores reales sobre la situación socioeconómica en que viven”²³.

El texto apunta a aspectos ampliamente debatidos después de los resultados del censo de 1993. El primero, la inexistencia de información estadística sobre la magnitud de la población afrocolombiana (histórica y actual) y su situación socioeconómica, y este modo se planteó el censo como una “posibilidad histórica” para acabar con la invisibilidad estadística. El segundo es que la historia de discriminación y racismo contra la población afrocolombiana, hacen que las personas no se autoidentifiquen como pertenecientes a la población afrocolombiana, lo cual viene a justificar la importancia de acciones de incidencia para el fomento de la autoidentificación. Uno de los aspectos que más llama la atención del texto, es que propone para Colombia una lectura de la regla “una gota de sangre” propia de sistemas históricos de clasificación racial en países como Estados Unidos, “una estrategia orientada a aumentar la autoidentificación de la población afrocolombiana, y sobre todo aquella que nunca se pensó afrocolombiana pero que en su sangre corre aunque sea una gota de sangre africana”.

Una vez producido el material, la intención de las organizaciones afrocolombianas era que el DANE incorporara en su estrategia de sensibilización del censo 2005 el material audiovisual por ellos producidos. Bastaba ponerle el logo del DANE al material producido y listo, todos granábamos”, mencionaba en una conversación uno de los líderes del PCN que participó de la negociación del censo. El valor estético y la producción técnica del material nunca se puso en duda. La realidad es que la orden era no hacer uso del material producido por las organizaciones afrocolombianas, una posición que negaba cualquier flexibilidad en las negociaciones que comenzaron a realizarse sobre el tema. En una sesión con los consultivos

²³ “Las Caras de Mi Gente Negra. Campaña de autorreconocimiento en el Censo 2005”. PCN, CNOA, CIMARRON, Organización de Comunidades Negras, MSD-USAIN-Colombia, Church World Service, Proyecto Planeta Paz, 2005. CD-ROM.

afrocolombianos realizada en Bogotá en septiembre de 2005, cuando el censo ya llevaba cuatro meses de ejecución, el director del DANE dejó claro que el material de la campaña no sería adoptaría debido a que incorporaba categorías no presentes en la pregunta; argumentó también que “al no existir materiales similares para los indígenas y gitanos, introducirían, en caso de ser usados masivamente, un “desbalance étnico” (PCN, 2006). Esta postura inflexible, iría a cambiar dos meses después cuando más de 700 profesores afrocolombianos y líderes comunitarios del Pacífico ocuparon la Iglesia de San Francisco en el centro de Bogotá. La razón de la movilización fueron desacuerdos con el gobierno con relación a la política de contratación de maestros para la región y sus competencias para hacer cumplir la ley de etnoeducación; sin embargo, durante los cinco días que duró la toma de la iglesia, surgieron nuevos temas que fueron incorporados en la agenda de los manifestantes, entre ellos, el cumplimiento de los acuerdos realizados con el DANE para el censo 2005, en particular lo relacionado con las estrategias de divulgación de la pregunta y la autoidentificación afrocolombiano. El gobierno nacional presionó a las instituciones para llegar a acuerdos que permitieran disolver la manifestación, que cada día ganaba mayor visibilidad mediática. Este fue el contexto del acuerdo suscrito el 9 de noviembre entre el DANE y los consultivos afrocolombianos delegados para el censo, el cual trató sobre la emisión del comercial producido por las organizaciones en televisión nacional y regional, pautado por el DANE en el marco de su estrategia de comunicación del censo 2005. Finalmente, el comercial fue transmitido por los medios nacionales, pero antes fueron excluidas las secciones correspondientes a las categorías de autorreconocimiento no incluidas en el censo (zambo y moreno). De acuerdo con el reporte del plan de medios del censo 2005, entre los meses de diciembre de 2005 y marzo de 2006, el 23% del total de comerciales emitidos de televisión sobre el censo 2005, fueron específicos para la población afrocolombiana²⁴.

1.4. Censos multiculturales

El censo 2005 estableció que la población negra (negros, mulatos, afrocolombianos, afrodescendientes, raizales y palenqueros) representa el 10,5% del

²⁴ “Y el chocolate espeso... Evaluación del Censo 2005 y la pregunta de autorreconocimiento étnico entre afrocolombianos”. PCN, Church World Service, Bogotá: 2006.

total de población colombiana. Desde entonces esta es la cifra oficial, muy distante del 1,5% del censo de 1993 o del 20% establecido por los investigadores de la universidad del Valle. Su validez fue inmediatamente discutida por los distintos actores vinculados al debate, en general argumentando que las categorías empleadas fueron insuficientes para capturar la diversidad de formas de autorreconocimiento entre los afrocolombianos, y además, que el incumplimiento de los acuerdos no permitió una acción coordinada entre el DANE y las organizaciones afrocolombianas. Otros problemas fueron detectados durante la recolección de la información, en particular la no aplicación de la pregunta de autorreconocimiento a personas afrocolombianas de varias regiones del país (PCN, 2006). El DANE, por su parte, en la publicación de los resultados oficiales del censo 2005 incluyó un documento titulado *Colombia: una nación multicultural. Su diversidad étnica*, en el cual se establece que “el censo 2005 se caracterizó por ser totalmente vinculante y participativo, lográndose por primera vez visualizar grupos étnicos que en censos anteriores no fueron identificados”²⁵.

En este capítulo me propuse reconstruir el proceso de negociación de la pregunta étnica/racial del censo del año 2005, comprendida como un escenario de disputa por la inclusión de los afrocolombianos al sistema multicultural. Las categorías para la autoidentificación de los afrocolombianos constituyeron el centro de la negociación, y su análisis permitió reflexionar sobre los procesos sociales que emergen en el vínculo afrocolombianos y multiculturalismo tanto en el ámbito político-normativo como del reconocimiento social, los diversos actores sociales que convergen, las relaciones de poder y las narrativas sobre raza y etnicidad cuyos sentidos están siendo constantemente reconfigurados. Para concluir, retomo algunos de los aspectos debatidos a lo largo del capítulo para proponer un marco de comprensión del escenario en el cual se desarrollan los censos multiculturales con población afrocolombiana, a partir de cuatro ideas clave.

Censos, raza y nación. El primer aspecto son los vínculos entre el censo, la construcción del Estado-nación colombiano y el lugar de la raza en las narrativas que hacen estadísticas sobre la nación. Estado y nación corresponden a procesos de orden diferente, pero que coexisten y se construyen de manera dialéctica; el Estado se entiende como la creación de instituciones y leyes que regulan una “comunidad política”, mientras la nación se entiende como la creación de la “comunidad imaginada” que permite integrar a la población a través de una identidad colectiva. En la primera parte

²⁵ “Colombia una nación multicultural. Su diversidad étnica”. DANE, Bogotá: 2006, p. 31.

analicé cómo los censos y las categorías raciales/étnicas, o la ausencia de ellas, contribuyeron para crear diversos proyectos de nación que legitimaron determinados modelos de orden social y político, en los cuales la raza ocupó un lugar específico en la estructura social colombiana. El análisis diacrónico permitió comprender que los censos no sólo contaron la raza, también contribuyeron a construirla y resignificarla de manera permanente, funcionando como un mecanismo para la actualización sobre las nociones de raza que operan socialmente en momentos históricos específicos. En el ámbito de la construcción del Estado colombiano, vale la pena destacar la contribución del censo en varios aspectos: un primer elemento es que la información estadística permitió al Estado conocer su población, hacer legible la población para su gobierno y desarrollar el aparato normativo e institucional en función de las necesidades identificadas. Además, la ejecución de los censos permitió activar las redes burocráticas y fortalecer la presencia del Estado en distintos niveles territoriales. Los censos frecuentemente fueron utilizados para invocar la participación ciudadana y para resaltar el papel del Estado en la construcción del orden social. Al mismo tiempo, los censos constituyen un testimonio de la capacidad del Estado para contar a su población en un momento determinado.

Multiculturalismo, censos y categorías étnico-raciales. La definición, inclusión o exclusión de categorías raciales en los censos, así como su medición estadística, históricamente fue ámbito exclusivo del Estado colombiano a través del instituto nacional de estadística. A partir de la década de 1990, en el contexto del reconocimiento del multiculturalismo, esta situación cambió. Nuevos actores sociales emergieron en el plano local, nacional y transnacional, demandando información estadística desagregada por raza/etnicidad y articulándose de diversas formas en torno a la importancia de la información estadística para la consolidación del proyecto multicultural. Los censos y la pregunta étnico-racial se vuelven un escenario de negociación inscrito en la tensión que caracteriza los sistemas políticos multiculturales, que busca la redistribución de beneficios sociales y políticos a poblaciones excluidas a través de la acción estatal, y simultáneamente la representación positiva de la diversidad (racial, étnica) en los relatos de la nación (Kymlicka, 2003; Taylor, 2009). En el contexto multicultural, los censos y las categorías étnico-raciales deben ser comprendidos como escenarios por la inclusión y reconfiguración de la estructura social, y no el mero reflejo de diferencias naturales entre los habitantes que los censos apenas cuentan. Las negociaciones de la pregunta étnico-racial de un censo, es medio

para aproximarse a la manera como se vinculan las poblaciones afrocolombianas al multiculturalismo, los diversos actores que convergen, las tensiones, articulaciones y relaciones de poder que se establecen, y las narrativas sobre la alteridad cultural afrocolombiana.

Actores sociales, articulaciones y tensiones. Desde la década de 1990, en torno a los censos y las categorías raciales/étnicas se articulan diferentes actores, espacios y narrativas que se fundamentan en demandas desde la sociedad civil por información estadística e inclusión social de las poblaciones afrocolombianas en el marco del multiculturalismo, pero también por compromisos internacionales generados en el marco de eventos orientados a debatir la inclusión de los grupos étnicos en los censos nacionales de América Latina. A partir del año 2000 se vienen fortaleciendo las articulaciones entre organizaciones y líderes afrocolombianos con académicos, funcionarios y agencias transnacionales. El contexto en el que se desarrolló el censo 2005 permitió una negociación con participación de organizaciones y consultivos afrocolombianos, en la cual el DANE incumplió los acuerdos establecidos sin consecuencia alguna para la institución o los funcionarios encargados. Actualmente el contexto es diferente: la participación de los afrocolombianos en el sistema político multicultural ha ganado institucionalidad y el desarrollo de escenarios formales de negociación como la consulta previa hoy resultan más frecuentes, lo cual no quiere decir que las prácticas estatales de relacionamiento con la alteridad afrocolombiana cambiaran, y que las políticas multiculturales sean más efectivas.

Algunas organizaciones del movimiento social afrocolombiano ya vienen articulándose para incidir en aspectos temáticos y operativos del censo 2018, activando las redes locales para coordinar las acciones de sensibilización para la autoidentificación, y las redes transnacionales para buscar apoyo político y económico. La Fundación Ford ha apoyado el desarrollo de varias acciones de las organizaciones, por ejemplo, el diplomado “Yo cuento en este cuento” para la formación de líderes locales en los procesos asociados al censo, liderado por CNOA; el PCN desarrolló una serie de documentos técnicos como forma de poner el tema en la agenda de organizaciones locales y de incidencia ante organismos internacionales como la CIDH. Los consultivos afrocolombianos vienen sesionando y definiendo los delegados para el proceso de consulta previa con el DANE. También existen mecanismos de articulación entre diferentes académicos y centros de investigación en las Américas, con

organizaciones sociales y apoyando técnicamente al DANE. Ejemplo es el “Proyecto Etnicidad y Raza en América Latina” (PERLA por sus siglas en inglés) que viene articulando investigadores de Colombia, Brasil, México y Perú orientando el debate al campo de la desigualdad socio racial y la importancia de producir información estadística que permita analizar factores de desigualdad social según raza/etnicidad. Este modelo racializante fundamentado en la estadística es objeto de cuestionamiento por otros actores como CELADE o algunas organizaciones negras que reivindican un sistema de reconocimiento de la diferencia basado en el modelo étnico-territorial característico del marco normativo multicultural en Colombia. Estos actores y sus lógicas de articulación se configuran dentro y fuera de los límites del territorio colombiano, con flujos con mayor o menor intensidad entre actores y en momentos específicos de la política nacional. Las relaciones de poder entre los actores, las contestaciones y negociaciones a estas configuraciones de poder, las redes de actores y sus articulaciones, alianzas y tensiones, son aspectos que emergen en el análisis de censos y las categorías étnico-raciales.

Flujo de narrativas. Finalmente destaco la importancia de considerar el flujo de narrativas que emergen de esta articulación de actores en el escenario transnacional, la relevancia de los actores globales en la difusión de determinadas narrativas y la manera como son resignificadas e incorporadas al plano nacional. El debate en torno al censo y las categorías raciales/étnicas en el contexto latinoamericano está ampliamente permeado por las posiciones que actores globales difunden con relación a nociones sobre raza y su gestión política. Actores globales como el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo financian eventos internacionales para debatir la visibilidad estadística de las poblaciones y paralelamente se registra que el discurso de la etnicidad y la diferencia cultural pierden terreno a favor de la visibilización de las desigualdades sociales fundamentadas en criterios raciales. En el contexto colombiano la situación es parecida, y un buen ejemplo fue el congreso del proyecto PERLA con participación de representantes del movimiento afrocolombiano, funcionarios del DANE y agencias transnacionales, posiciona de manera visible el enfoque de desigualdad racial como meta de la producción estadística en Colombia. Investigadores como Bourdieu y Wacquant (2002) y Segato (2007) identifican el escenario actual como de expansión del modelo americano de relaciones raciales basado en la división blancos/no blancos, logrando de este modo las agencias transnacionales universalizar particularismos

asociados a una tradición histórica específica, haciéndolos irreconocibles y transformando las prácticas culturales alrededor del mundo. Sin embargo, es necesario considerar que la aproximación a las dinámicas del contexto transnacional como marco analítico no debe pasar por alto que categorías como raza y etnia (así como clase, género, región, etc.) sólo encuentran sentido completo a la luz del conjunto de representaciones construidas en el plano nacional, lo cual destaca la relevancia del análisis diacrónico que esclarezcan los procesos socio históricos de construcción de tales categorías en el marco de la nación y el papel de los censos y las categorías raciales/étnicas en este proceso.

Capítulo 2

Las dificultades “técnicas” de la diversidad. Afrocolombianos y el Censo Agropecuario 2014

En 2014 se realizó el III Censo Agropecuario en Colombia, a través del cual se buscó obtener información sobre el sector agropecuario y las condiciones de vida de las personas dedicadas a las actividades relacionadas. El último Censo Agropecuario había sido realizado en 1970, y diversos sectores sociales (gremios, investigadores, agencias internacionales) venían demandando al Estado información estadística actualizada sobre este sector. En el caso de la población afrocolombiana, este censo se proyectó como una oportunidad de contar con información actualizada sobre los territorios colectivos titulados a partir del reconocimiento del multiculturalismo, uno de los principales logros de las políticas multiculturales, así como de los demás territorios de poblamiento afrocolombiano. Este Censo también era una ocasión para dinamizar las redes de actores aliados y comenzar la incidencia política frente al censo de población del 2018, el principal objetivo del movimiento social afrocolombiano de cara a la visibilidad estadística. La inclusión de una pregunta para la autoidentificación étnico-racial y una pregunta para identificar los territorios colectivos, permitiría desagregar la información y desarrollar posteriormente estudios especializados, lo cual se veía como un avance importante. La experiencia de las organizaciones y consultivos afrocolombianos en el diálogo con el DANE, también se proyectaba como una fortaleza al momento de la negociación, en un contexto en el que el marco normativo multicultural venía en proceso de ampliación y profundización, en buena medida asociado a mecanismos de protección de derechos de las comunidades afrocolombianas y sus territorios en el marco del conflicto armado en Colombia. Los diálogos de paz que por entonces se desarrollaban entre el Estado y las FARC, proyectaban efectos importantes sobre las políticas rurales en Colombia, al tiempo que las élites terratenientes comenzaban a denunciar como “castro-chavismo” cualquier forma colectiva de propiedad. En este contexto, la información producida por el Censo Agropecuario sería importante para las poblaciones afrocolombianas como una herramienta de defensa del territorio en el nuevo escenario político-económico del posconflicto.

El Censo Agropecuario es otro universo etnográfico para analizar los procesos de giro multicultural e inclusión de los afrocolombianos, a partir de las negociaciones y disputas por las preguntas y categorías censales. El análisis propuesto en este capítulo, parte de tres diferencias fundamentales respecto al abordaje del Censo 2005: la primera es el contexto sociopolítico en el cual se realizó, que una década después encontró al país en medio de una negociación de paz, un marco normativo favorable a la participación social bajo figuras como la *consulta previa*, y a las organizaciones y comunidades locales mejor preparadas para el diálogo con el Estado. La segunda es que, al ser un Censo diseñado para conocer las características del mundo rural, las preguntas y categorías del censo, en teoría deberían adaptarse para poder capturar estadísticamente la diversidad de prácticas agropecuarias entre las poblaciones afrocolombianas del país, las técnicas empleadas, los productos cultivados, las distintas formas de nombrarlos, entre otros aspectos. Además, la negociación del Censo se realizó con los líderes locales de las distintas regiones del país. La tercera resulta de la combinación de las dos anteriores, en el sentido que el contexto sociopolítico en el que se realizó la negociación y el carácter rural del censo llevó a que las negociaciones por las categorías tuvieran cara y nombre –por decirlo de algún modo–, llevando las categorías a los significados y reduciendo así su nivel de abstracción y haciendo explícito el uso del Censo como herramienta política para la defensa de los territorios.

En este capítulo analizo la negociación de las preguntas y categorías del Censo Agropecuario con afrocolombianos, identificando las tensiones que surgieron para adecuar los instrumentos técnicos a la diversidad cultural afrocolombiana y las estrategias de uso político de las categorías censales por parte de comunidades locales. Propongo que esta negociación permite analizar las transformaciones recientes del multiculturalismo y cómo se vinculan los afrocolombianos a este; también que en el marco de estas negociaciones se crean nuevas redes de actores sociales, que con sus narrativas sobre la alteridad afrocolombiana y las relaciones de poder que las caracterizan, (re)configuran el sistema multicultural colombiano. Con este propósito, (1) inicio el capítulo con el debate respecto a la necesidad y legalidad de un proceso de consulta previa para el Censo Agropecuario, el cual definiría el marco de participación de los afrocolombianos en su diseño y desarrollo en los territorios. (2) Posteriormente describo las negociaciones del Censo Agropecuario, tanto al interior del DANE durante el proceso de constitución del equipo étnico y planeación metodológica, así como

durante el proceso de concertación con líderes afrocolombianos de las distintas regiones del país. (3) En la tercera parte profundizo en la idea de las dificultades “técnicas” de la diversidad como una forma de abordar el dilema entre la visión técnica de los censos versus su uso político. Para ello analizo dos casos de negociaciones de categorías vinculados con procesos locales de lucha por reconocimiento y resistencia en los territorios. (4) Finalizo analizando los principales resultados del proceso de concertación del Censo Agropecuario con afrocolombianos y como se vinculan al escenario de desarrollo del Censo 2018.

*Nota. La información presentada en este capítulo fue recolectada a través de entrevistas y conversaciones informales con líderes afrocolombianos de distintas regiones del país que participaron de la negociación con el DANE como delegados por sus comunidades. Varios de los líderes entrevistados solicitaron no ser citados por su nombre, expresando razones de seguridad, entre otras, por la cual decidí anonimizar a todos los líderes afrocolombianos citados.

2.1. ¿Consulta previa?

¡Antes pedíamos participación, ahora exigimos consulta previa! Esta frase fue mencionada de manera recurrente por los líderes afrocolombianos con quienes conversé en el Cauca. Luego en San Andrés, y ahora aquí en Providencia, me encuentro que la gente también tiene incorporado en su lenguaje la “consulta previa” como derecho. Pero no se trata apenas de un concepto jurídico, sino que esta acepción de consulta previa –así como el de enfoque diferencial- me parece una forma de condensar una serie de derechos relacionados con la diferencia cultural y el territorio, de un modo comprensible para la gente. ¿Un efecto de cómo las categorías estatales moldean a los actores sociales y encuadran sus acciones? Lo que me parece importante es que ha servido para que las comunidades y líderes le hablen al Estado en su mismo lenguaje -en términos de derechos-, resignificando los sentidos y buscando que el Estado se adecuó a ellos (Diario de campo. Providencia, 22/01/2016).

La *consulta previa* es un mecanismo establecido en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), ratificado por el Estado colombiano e incorporado al marco normativo desde 1991. A través del convenio se busca reconocer el derecho de los pueblos ‘indígenas y tribales’ a “decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna

manera, y de controlar su propio desarrollo económico, social y cultural”²⁶. Para ello introduce la consulta previa como el medio para garantizar el derecho a participar de manera informada, previa y libre, en los procesos de desarrollo y de formulación de políticas que pueda llegar a afectarlos directamente. A pesar de que este derecho de las comunidades étnicas está incorporado en el marco normativo colombiano -inclusive antes del reconocimiento del multiculturalismo²⁷-, a la fecha, la consulta previa no está reglamentada y por lo tanto, para cada iniciativa estatal o privada que vincule grupos étnicos, es necesario un concepto jurídico sobre su validez y necesidad. Sobre el derecho a la consulta previa del Censo Agropecuario, uno de los líderes afrocolombianos comentaba: “la Corte Constitucional ha pronunciado que para cualquier medida legislativa o administrativa que afecte las comunidades étnicas, debe hacerse un proceso de consulta previa. El censo va afectar a esos grupos, entonces debe hacerse. El censo indaga qué cultivan las comunidades, cómo lo comercializan, los mecanismos de producción, los créditos que tiene la gente, y todo esto va quedar visible. Entonces, si la información no refleja nuestras prácticas de manera adecuada y no queda clara para nosotros, nuestra política agropecuaria se ve limitada”²⁸.

En efecto, ante este vacío normativo, la Corte Constitucional ha establecido en su jurisprudencia los tipos de medidas que son objeto de consulta previa y cuáles son los procedimientos a seguir. En la última década, la Corte Constitucional se ha vuelto un actor importante en la garantía y ampliación de los derechos de los grupos étnicos y de otros grupos de población²⁹. Inclusive ha participado activamente en uno de los desarrollos característicos del multiculturalismo colombiano, el concepto de *enfoque diferencial* que hace referencia a la necesaria adecuación de la acción estatal a las características de las poblaciones que componen la sociedad colombiana, que para el caso de las comunidades étnicas supone el desarrollo de políticas y programas específicos, y consecuentemente adecuar el funcionamiento institucional. Con relación

²⁶ Convenio 169 de la OIT, artículo 7.

²⁷ Ley 21 de 1991 esta ley es promulgada antes del proceso constituyente y fue incorporado al bloque de constitucionalidad.

²⁸ Comunicación personal con Pedro, activista del movimiento social afrocolombiano y exfuncionario del DANE. Cartagena, 28/11/2015.

²⁹ La categoría de sujeto de especial protección constitucional, de acuerdo a como ha sido por la Corte Constitucional, “se constituye por aquellas personas que debido a su condición física, psicológica o social particular merecen una acción positiva estatal para efectos de lograr una igualdad real y efectiva. Así, ha considerado que entre los grupos de especial protección constitucional se encuentran: los niños, los adolescentes, los ancianos, los disminuidos físicos, síquicos y sensoriales, las mujeres cabeza de familia, las personas desplazadas por la violencia y aquellas que se encuentran en extrema pobreza” (Sentencia T167 de 2011).

al Censo Agropecuario, lo importante a resaltar es que el reconocimiento actual de esos derechos en el ámbito institucional hizo que el DANE se propusiera realizar un proceso de consulta previa del Censo Agropecuario con las comunidades étnicas, diseñando rutas específicas para la consulta con indígenas y afrocolombianos, y ofreciendo asistencia técnica para los delegados designados. En Julio de 2011 la institución emitió uno de los primeros comunicados con información sobre el Censo Agropecuario: “El proyecto se realizará entre agosto y diciembre de 2013 en tres etapas: precensal, censal y postcensal. La primera etapa ya inició y comprende definición de la metodología, alcance, concertación, consulta previa, diseño y preparación de los instrumentos de la investigación. La segunda etapa se definen las temáticas: productor y hogar; agrícola, pecuaria, forestal, acuícola y pesquera; infraestructura; y ambiental. En la tercera etapa se publicarán los resultados para la toma de decisiones”³⁰ (subrayado mío).

Realizar una consulta previa se entendía como un requisito legal que eventualmente el DANE debería asumir, más que un mecanismo de participación que permitiría incorporar un enfoque étnico al Censo Agropecuario. Realizarla implicaría un proceso de negociación que necesariamente llevaría a modificaciones al diseño del Censo, una situación nada conveniente para la institución. Recientemente se habían desarrollado procesos de consulta previa con indígenas y afrocolombianos, como el del Plan Nacional de Desarrollo en 2010 y la Ley de reparación a víctimas afrocolombianas en 2011, negociaciones complejas en un marco de derechos más amplio que el existente en 2005. El DANE, consciente del escenario que tendría que afrontar, paralelo al proceso de planeación metodológica del Censo Agropecuario, inicio un proceso de consultas jurídicas respecto a la necesidad de una consulta previa, y en medio de ese ejercicio, en junio de 2012 solicitó un concepto oficial al Ministerio del Interior, la institución encargada del tema. En respuesta a la solicitud del DANE, el funcionario al mando de la Dirección de Consulta Previa del Ministerio del Interior, Rafael Torres, expresó en su concepto lo siguiente: “El Censo Nacional Agropecuario que se pretende realizar, tiene como objetivo principal proporcionar información estadística para estructurar el Sistema Estadístico Agropecuario, generar políticas de importación y exportación de productos agropecuarios y forestales, estimular la producción y consumo, etc. La realización de estas operaciones no se constituye en una intromisión

³⁰ “Acerca del Censo Nacional Agropecuario”. Comunicado de Prensa DANE 13/07/2011. Disponible en: <https://www.dane.gov.co/cna2014/index.php/acerca-del-censo/que-es> Acceso 18/01/2018.

en las dinámicas propias de los grupos étnicos ya que no afecta ni impacta de manera negativa su integridad”³¹.

Este concepto negativo a la consulta previa del Censo Agropecuario generó diferentes reacciones de rechazo por parte de las organizaciones y comunidades étnicas. El primero en manifestarse fue la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), a través de un comunicado público que circuló por diferentes medios nacionales, en el cual solicitaban la renuncia del director de consulta previa del Ministerio del Interior. Posteriormente se articularon la ONIC y algunas organizaciones afrocolombianas para enviar un comunicado al Ministerio del Interior solicitando formalmente la renuncia del funcionario, manifestando dos razones principales: la primera, el malestar por la presentación de Torres durante un congreso internacional de minería y petróleo desarrollado en abril de ese año, en el cual el funcionario expresó frente a los empresarios asistentes, que algunos de líderes de los grupos étnicos solo buscaban entorpecer los procesos de consulta previa; la segunda. La segunda razón fue el concepto emitido en contra de la consulta previa del Censo Agropecuario³². La polémica aumentó cuando pocos días después, la funcionaria encargada de Participación e Igualdad de Derechos del Ministerio del Interior desautorizó públicamente a Torres al comunicar al DANE que la consulta previa era una obligación hacerla³³. Finalmente, el concepto emitido por el director de Consulta Previa fue asumido como válido por el DANE, cambiando así la orientación respecto a la participación de las comunidades indígenas y afrocolombianas en Censo Agropecuario, pasando de una consulta previa a un proceso de “concertación”.

2.2. Negociaciones en el Censo Agropecuario

En esta sección analizo las negociaciones del Censo Agropecuario desde una doble dimensión: i) las negociaciones al interior del DANE durante la constitución del equipo encargado del tema étnico, y el proceso de planeación metodológica de la

³¹ “Solicitud de designación de delegados EXTMI12-17064”. Oficio remitido por Ministerio del Interior al DANE el 25/05/2012.

³² “Indígenas y afros piden la cabeza del Director de Consulta Previa”. *La Silla Vacía*. Disponible en: <http://lasillavacia.com/queridodiario/34657/indigenas-y-afros-piden-la-cabeza-del-director-de-consulta-previa> Acceso 15/01/2018.

³³ “Desautorizado director de consulta previa por vice encargada”. *La Silla Vacía*. Disponible en: <http://lasillavacia.com/queridodiario/35652/desautorizado-director-de-consulta-previa-por-vice-encargada> Consultado 18/05/2016.

concertación con afrocolombianos; ii) las negociaciones durante el proceso de concertación con los líderes afrocolombianos de los territorios colectivos y demás áreas rurales del país con población afrocolombiana. Propongo una mirada general al proceso de concertación del Censo Agropecuario con afrocolombianos, identificando las diversas negociaciones en términos de los espacios regionales donde tuvieron lugar, los actores sociales que participaron y las demandas frente al Censo Agropecuario.

La planeación

Al iniciar el año 2012, el DANE conformó el equipo de grupos étnicos para el desarrollo del Censo Agropecuario. Desde el inicio fueron vinculados a este equipo algunos profesionales afrocolombianos con el objetivo de fortalecer la planificación del proceso de consulta previa con las autoridades de los consejos comunitarios y líderes afrocolombianos de las zonas rurales de Colombia. Durante el trabajo de campo tuve la oportunidad de conversar con dos de los profesionales afrocolombianos que trabajaron en el DANE. Uno de ellos me comentó lo siguiente: “el contrato que firmé en 2012 tenía por objeto el diseño de la ruta de consulta previa con grupos étnicos, y fue en esa dirección que trabajamos todo ese año, pensando cómo adaptar el instrumento a los territorios étnicos, planteando espacios académicos, con organizaciones sociales, instituciones, avanzando en la construcción de un procedimiento y una metodología de consulta previa en los territorios. Ya en 2013 el contrato tenía por objeto apoyar el diseño del proceso de concertación del Censo Agropecuario con grupos étnicos”³⁴.

En medio del proceso de planeación y previo al inicio de las negociaciones con indígenas y afrocolombianos, en septiembre de 2013, el entonces director del DANE Jorge Bustamante envió una carta de renuncia al presidente, manifestando su desacuerdo en realizar el Censo Agropecuario en medio de los procesos electorales que se realizarían durante el primer semestre de 2014. El principal argumento expresado fue el riesgo que supone para la calidad de la información, la movilización de recursos y personal en una época en donde se realizarían cuatro elecciones populares. El presidente respondió así ante la carta de renuncia: “Rechazo enfáticamente sus insinuaciones de que con esta directriz de iniciar cuanto antes la realización del censo se esté vulnerando

³⁴ Comunicación personal con John, activista del movimiento social afrocolombiano y exfuncionario del DANE. Bogotá, 14/10/2015.

la independencia y garantía de seriedad de un organismo como el DANE, cuya misión es precisamente proveer de información adecuada y oportuna a los ciudadanos y al gobierno para el diseño y seguimiento de las políticas públicas. Se trataba nada menos que de cumplir con la responsabilidad para la cual fue nombrado en este cargo”. La polémica sobre la independencia del DANE y la objetividad de la información producida, nuevamente era objeto de debate nacional. En las conversaciones con los dos exfuncionarios del equipo de grupos étnicos del DANE, destacan esta situación de cambio de director como un elemento que se repite del proceso del Censo 2005, y que en ese entonces tuvo como consecuencia el desconocimiento de los acuerdos realizados con afrocolombianos. En esta ocasión, el cambio de director no transformó los planes respecto al mecanismo de participación de indígenas y afrocolombianos, y la planeación se concretó para un proceso de concertación. “La concertación con grupos étnicos fue una manera de hacer un proceso participativo, pero sin que tuviera las implicaciones jurídicas de una consulta previa. (...) Con la metodología buscamos que todos los actores pudieran entender el alcance del Censo Agropecuario y cómo podían participar las comunidades en los distintos momentos del Censo. Esa fue la orientación. En ese momento creíamos que el formulario todavía podía ser modificado; entonces claro, esa era la entrada con las comunidades. Siempre nos preguntaban ¿consulta previa o socialización? Nosotros decíamos: no es una consulta previa, pero ustedes inciden en dos temas: el formulario censal y la manera como se desarrolla el censo en los territorios. Estos fueron los argumentos que nos permitieron el acercamiento a las comunidades”³⁵.

Destaco dos particularidades del proceso de planeación del Censo Agropecuario: la primera es la incorporación de profesionales afrocolombianos en el equipo encargado de concertar directamente con las comunidades, profesionales que a su vez hacen parte de procesos organizativos afrocolombianos y son líderes activos en sus comunidades de origen en el Pacífico y el Caribe colombiano. Un ejemplo de la porosidad que existe entre los ámbitos del Estado y los movimientos sociales en el actual escenario multicultural, y como genera tensiones en los sujetos que cargan con esa doble identidad como funcionario y activista. Uno de ellos se refería así ante este dilema: “Nuestra postura era avanzar, a pesar del escenario político desfavorable en la región debido al

³⁵ Comunicación personal con John, activista del movimiento social afrocolombiano y exfuncionario del DANE. Bogotá, 14/10/2015.

tema de la consulta previa. Como funcionario del DANE el mandato fue hacer la concertación del Censo Agropecuario; estando adentro no se exige consulta previa y se acoge la postura institucional. Pero ya afuera, somos parte del movimiento y eso la gente se lo cobra a uno. Yo pensaba: el Censo tiene elementos interesantes para socializar: se incluyó una pregunta de autorreconocimiento étnico y se planteó un modelo de operación para contratar encuestadores en los mismos de los territorios. El Censo permitiría garantizar trabajo a la gente e información sobre los territorios, entonces no lo veía tan malo. Además, si nosotros mismos le hacemos las preguntas a la gente, eso es una ventaja, porque asegura que se hagan las preguntas y no como en el 2005 que pasaban los encuestadores y no hacían la pregunta. Además, pensaba, aquí vamos a enfilarnos desde lo local para el Censo de población”³⁶.

El segundo aspecto es que toda la planeación metodológica del proceso de concertación se realizó considerando una posibilidad real de incidencia de las comunidades en la definición de las preguntas y categorías del formulario censal, lo cual suponía el argumento más atractivo para interactuar con las comunidades involucradas. Desde esta orientación, se planificó un proceso de concertación dividiendo el país en tres regiones (Caribe, Pacífico y Valles interandinos) en las cuales se desarrollarían espacios de negociación estructurados metodológicamente en dos momentos: i) en la primera parte el DANE realizaría la explicación general del Censo Agropecuario y del formulario censal, y posteriormente se recibirían recomendaciones por parte de las comunidades; ii) en la segunda parte de los espacios de concertación, se definirían los criterios para la vinculación de afrocolombianos a los equipos del DANE para el desarrollo del Censo en sus mismos territorios.

¡Aquí todo es no, no y no! La concertación

El proceso de concertación del Censo Agropecuario con afrocolombianos inició en enero de 2014. Fueron convocados las autoridades de los 181 territorios colectivos y líderes afrocolombianos de las demás áreas rurales del país con poblamiento afrocolombiano y durante un periodo de cinco meses (entre enero y mayo) se realizaron 13 espacios de negociación en las tres regiones definidas: Caribe, Pacífico y Valles

³⁶ Comunicación personal con Pedro, activista del movimiento social afrocolombiano y exfuncionario del DANE. Cartagena, 28/11/2015.

interandinos. En el caso de la región Caribe, después del primer espacio con los líderes afrocolombianos, se decidió que la negociación sería diferenciada para el Caribe continental y para la región insular (Islas de San Andrés y Providencia).

Cuadro 4. Espacios de concertación Censo Agropecuario 2014

Región	Espacios de concertación
Caribe	Espacio Regional Espacio con delegados Mesa Afrocolombiana Regional-Cartagena Mesa Afrocolombiana Regional-Valledupar
Caribe insular	Espacio Regional Raizal-San Andrés Espacio Regional Raizal-Providencia Mesa Departamental de Concertación
Pacífico	Espacio Regional Reunión con delegados Asamblea regional de concertación
Valles interandinos	Espacio regional Espacio subregional-Popayán Espacio subregional-Medellín

Fuente: DANE, 2014.

A pesar de existir una aproximación metodológica común para todas las regiones, como era de esperarse, el desarrollo del proceso de concertación y los resultados obtenidos fueron diferentes en cada lugar. Por ejemplo, analizando las estrategias de negociación empleadas en cada región, es posible identificar dos dinámicas generales: i) Los líderes afrocolombianos de la región del Pacífico –donde se encuentran la mayoría de consejos comunitarios- optaron por una estrategia de negociación en bloque como región, y de ese modo llegaron a acuerdos con el DANE relacionados básicamente con los aspectos operativos del Censo. ii) En las regiones Caribe (continental e insular) y Valles interandinos, las negociaciones se desarrollaron de un modo diferente, a partir de una estrategia de creación de espacios de concertación a nivel subregional, que llevó a que las negociaciones estuvieran más marcadas por los elementos particulares de cada microrregión. Un aspecto destacado del proceso de concertación es que los líderes afrocolombianos de todas las regiones siempre demandaron su derecho a la participación en el marco de una consulta previa, solicitando que tal demanda quedara registrada en el acta oficial de la reunión.

Con relación a las negociaciones de preguntas y categorías censales, el proceso de concertación con afrocolombianos no obtuvo resultados concretos. Los líderes afrocolombianos de las distintas regiones hicieron propuestas con el propósito de adecuar el formulario censal a las características de los territorios y prácticas

agropecuarias de las comunidades; sin embargo, estas propuestas no fueron acogidas por el DANE, o por lo menos, no fueron acogidas de manera explícita y en el marco de la negociación con los líderes afrocolombianos. Esto lo menciono con relación al caso de la categoría “territorio étnico raizal”, la cual fue ampliamente debatida en la concertación realizada en la región del Caribe insular, y la negativa rotunda del DANE para incorporarla en el Censo Agropecuario y causa de la interrupción de las negociaciones. Esta categoría posteriormente aparecería en los primeros resultados del Censo Agropecuario que fueron divulgados. La concertación respecto a modificaciones del formulario censal no tuvo los efectos esperados en San Andrés ni en ninguna de las otras regiones donde se realizaron espacios de negociación. “Los aportes que nosotros hicimos no fueron tenidos en cuenta. Siempre existió un pretexto técnico para que las propuestas no fueran posibles. En el mejor de los casos respondían: no tenemos una respuesta, se evaluará el tema, y ahí concluía la concertación”³⁷, expresó uno de los líderes afrocolombianos del Caribe. El pretexto técnico siempre fue un argumento contundente empleado por el DANE frente a las demandas para adecuar los criterios y procedimientos para producir información estadística. En el caso particular del Censo Agropecuario, la información serviría fundamentalmente para la construcción de indicadores sociales y económicos sobre el sector agropecuario, los cuales se definen mediante variables y categorías parametrizadas internacionalmente, y desde esta perspectiva es entendible la inflexibilidad del funcionario-técnico que generalmente debe hacer esta explicación en los espacios de negociación como argumento a las modificaciones propuestas para capturar estadísticamente la diversidad afrocolombiana. El análisis de las actas de los 13 espacios de negociación desarrollados entre el DANE y los líderes afrocolombianos permitió comprender esta tensión entre los esfuerzos retóricos del funcionario-técnico por hacer comprender al auditorio la racionalidad de la técnica estadística, y los procesos locales de reivindicación de la diversidad de formas de habitar y relacionarse con el territorio que se esconde en las categorías censales. Así reflexiona uno de los activistas afrocolombianos que en la última década ha estado relacionándose con el DANE: “La gente en las instituciones no está sensibilizada con la diversidad cultural del país y eso se ve en la naturalización de categorías censales como *hogar, vivienda, residente habitual*. No se acepta discusión. Es algo que está definido

³⁷ Comunicación personal con líder afrocolombiano del departamento del Cauca (1). Buenos Aires, 28/01/2016.

internacionalmente, es una ‘verdad absoluta’. Ese nivel de desconocimiento de la diversidad es una barrera para un verdadero diálogo intercultural como lo debe hacer una institución como el DANE”³⁸.

Los resultados del proceso de concertación con los líderes afrocolombianos de las diferentes regiones, los resumió bastante bien uno de los líderes del Caribe con quien pude conversar durante el trabajo de campo: “En esa negociación con el DANE todo lo que uno decía era no, no y no. Que la pregunta tal, no. Que por qué no incluir esto, no. ¡Aquí todo es no, no y no! Entonces tocó renunciar a nuestras pretensiones de modificar el formulario y meterse en el tema de hojas de vida”³⁹. Los espacios de concertación del Censo Agropecuario fueron escenarios participativos que convocaron más de 600 delegados de todos los territorios colectivos afrocolombianos y de las demás zonas rurales del país, sin embargo, los principales acuerdos se relacionan con aspectos operativos, asociados a la contratación de encuestadores afrocolombianos y la prestación de servicios por parte de las comunidades relacionado con el transporte y alimentación para el desarrollo del Censo en sus territorios. Las actas oficiales permiten comprender que buena parte del tiempo de los espacios de concertación fue empleado para designar delegados para recibir hojas de vida de personas interesadas en vincularse, criterios de interlocución con el DANE de esos delegados y temas afines. Es precisamente a esta situación que hace referencia el líder afrocolombiano arriba citado, cuando menciona que la alternativa fue “meterse en el tema de las hojas de vida” dado que la negociación de preguntas y categorías censales no llegaría a ningún lado.

La inclusión del enfoque afrocolombiano en las estadísticas pasa por la manera como se definen preguntas y categorías de los censos. Para los líderes afrocolombianos este fue un presupuesto básico que orientó el proceso de concertación, pero como se explicó, las negociaciones tomaron otro camino. Así resumen la concertación del formulario dos líderes afrocolombianos que participaron del proceso: “El formulario vino hecho, y a pesar de que hicimos aportes para que quedara con enfoque afro, la verdad es que quedó tal cual como lo trajeron. Un formulario muy general para todo, que no recoge la vocación productiva de los consejos comunitarios”⁴⁰. “Los aportes que

³⁸ Comunicación personal con Jorge, activista del movimiento social afrocolombiano. Bogotá, 24/03/2016.

³⁹ Comunicación personal con líder afrocolombiano del departamento de Bolívar (1). Cartagena, 26/01/2016.

⁴⁰ Comunicación personal con líder afrocolombiano del departamento del Cauca (1). Buenos Aires, 28/01/2016.

nosotros hicimos no fueron tenidos en cuenta. Siempre existió un pretexto técnico para que las propuestas no fueran posibles. En el mejor de los casos, los funcionarios del DANE respondían: no tenemos una respuesta, lo evaluaremos. Ahí concluía la concertación”⁴¹. A pesar de que no se registraron efectos concretos del proceso de concertación sobre la estructura del formulario del censal, las negociaciones del Censo Agropecuario y las disputas frente a las categorías censales, configuraron un escenario propicio para profundizar en la tensión identificada entre los “pretextos técnicos” para no incluir determinadas categorías demandas, y las reivindicaciones políticas asociadas a esas categorías cuando son movilizadas desde lo local.

2.3. Categorías censales y las dificultades “técnicas” de la diversidad

Durante el proceso de concertación del Censo Agropecuario, surgieron tensiones entre los líderes afrocolombianos y los funcionarios del DANE en torno al contenido del formulario y algunas de las categorías censales que buscaban ser incluidas. Los desacuerdos respecto a determinadas categorías, llevó a romper los diálogos entre líderes afrocolombianos y el DANE, tal como sucedió durante las negociaciones con los líderes afrocolombianos de los Valles interandinos y del pueblo raizal de San Andrés y Providencia. La *ancestralidad* fue el trasfondo del debate respecto a la inclusión de categorías censales, una noción que es fundamental en el marco legal multicultural para el reconocimiento y la titulación colectiva de los territorios habitados por afrocolombianos, pero que en el marco de las negociaciones del Censo Agropecuario gana nuevos significados, asociados a reivindicaciones de territorios localizados e inscritos en problemáticas específicas. Desde esta perspectiva, profundizo en las negociaciones realizadas con los líderes afrocolombianos del Norte del Cauca y líderes raizales de San Andrés y Providencia.

⁴¹ Comunicación personal con líder afrocolombiano del departamento de Bolívar (2). Cartagena, 26/01/2016.

Gráfico 4. Departamentos de Cauca y San Andrés y Providencia



Fuente: <https://es.wikipedia.org>

Ancestralidad en el norte del Cauca

El departamento del Cauca históricamente se ha imaginado como un territorio en dos niveles: las zonas altas de los Andes pobladas por indígenas, y las zonas bajas del Pacífico por afrocolombianos. Al norte del departamento, entre las montañas andinas y la zona plana que forma el valle del río Cauca, es una zona de poblamiento afrocolombiano que históricamente ha estado invisibilizada de los procesos estatales de comunidades afrocolombianas, y actualmente se encuentra en procesos de resistencia en medio del conflicto armado y megaproyectos de desarrollo que amenazan la existencia de las comunidades y la propiedad de sus territorios. En la última década, esta región se convirtió en objeto de disputa entre grupos armados ilegales (guerrillas y paramilitares), aumentando la presencia de las fuerzas militares, y consecuentemente los enfrentamientos armados, en medio de los cuales quedan las comunidades afrocolombianas e indígenas que comparten este territorio. La zona se consolidó como un corredor para el tráfico de drogas ilegales desde el oriente del departamento donde son producidas, hasta el océano Pacífico por donde son transportadas fuera del país. A

estas disputas por el territorio, se suma la presencia de megaproyectos de explotación de recursos minero-energéticos, que mediante títulos otorgados por el Estado, irrumpen en los territorios, desplazando a las comunidades, contaminando las fuentes de agua y adicionalmente, prohibiendo la práctica de la minería tradicional, un oficio practicado históricamente por los afrocolombianos pero que hoy es ilegal, dado que el monopolio de la explotación del recurso es del Estado a través de la multinacional contratada.

“Desde aquí podíamos ver como pasaban cargamentos por el filo de esa montaña, señalando la montaña más alta que se veía en el horizonte. Desde ahí arriba ya se puede ver la selva del Pacífico, entonces por ahí bajan y listo, ya están en el Pacífico. Allá, en el otro lado –señalando una montaña justamente en la dirección opuesta- se hacia el ejército, y nosotros aquí en la mitad”⁴², me comentó uno de los líderes afrocolombianos del consejo comunitario “La Alsacia”, que está localizado en el municipio de Buenos Aires en el norte del Cauca. En enero de 2016 se realizó en ese territorio un encuentro con las autoridades de varios de los consejos comunitarios del Pacífico que están articulados políticamente con PCN, con el objetivo de discutir los acuerdos entre FARC y Estado colombiano relacionados con el territorio y los programas rurales. Fui invitado como asistente, junto con otras personas solidarias con el movimiento social afrocolombiano y que apoyamos en distintas actividades al PCN. Durante los tres días que estuvimos conviviendo en el consejo comunitario, a través de las conversaciones con la gente y asistiendo a las discusiones sobre las presiones por los territorios y cómo las comunidades resisten en el norte del Cauca, pude comprender mejor la manera como las categorías censales se inscriben en este contexto.

Para el proceso de concertación del Censo Agropecuario, el norte del Cauca quedó incluido operativamente en la región denominada Valles interandinos. El primer espacio se realizó en la ciudad de Cali en marzo de 2014, con participación de representantes de los Consejos Comunitarios de los 11 departamentos integrados en la región. Allí se acordó que dada la dispersión geográfica de la región y diversidad ambiental y cultural que supone, la concertación del Censo se realizaría en el marco de espacios subregionales. A partir de la presentación realizada por el DANE sobre el formulario y las preguntas incorporadas, surgió el debate con relación a la manera como podría capturar estadísticamente la particularidad cultural de los afrocolombianos de esa región y su diversidad geográfica y ambiental. “Los que fuimos por el norte del Cauca

⁴² Comunicación personal con líder afrocolombiano del norte del Cauca (1). Buenos Aires, 28/01/2016.

nos paramos en la raya con lo del formulario. Definitivamente no respondía a nuestras expectativas de pensar un territorio rural como comunidad negra, como pueblo negro”⁴³, mencionó uno de los líderes afrocolombianos que participó en ese espacio. Dos temas fueron el centro de debate ese día: uno fue la demanda por parte de los líderes afrocolombianos de un proceso de consulta previa como el mecanismo idóneo para evitar omisiones que invisibilicen la particularidad de las prácticas agrícolas y la relación con el territorio de las comunidades afrocolombianas. Como respuesta, un funcionario del Ministerio del Interior que acompañaba el espacio citó el polémico concepto emitido por esa institución frente a la no obligatoriedad de este mecanismo. Una respuesta que no fue aceptada por los líderes afrocolombianos presentes: “las comunidades negras no cedemos a nuestro derecho de consulta previa, libre e informada”, quedó consignada en el acta oficial de la concertación.

El segundo tema de negociación fue la inclusión de categorías que desde una dimensión de ancestralidad, permitiera reflejar la presencia en el territorio y prácticas como la minería. Las dos categorías en cuestión fueron “territorio ancestral” en la pregunta destinada a identificar territorios colectivos étnicos (resguardos indígenas y consejos comunitarios) y “minería ancestral” en la pregunta sobre las formas en que se desarrolla esta práctica. “Nuestra discusión fue el concepto de ancestralidad. Es preocupante su exclusión porque es desde ahí que nos hemos parado a defender los derechos territoriales, entonces debíamos cambiar ese formulario, insertar preguntas de ancestralidad. Ellos dijeron que no se podía cambiar, que es un censo general para todo el país; nosotros dijimos no, la constitución reconoció a los grupos étnicos, por tanto, si el DANE hace un censo, tiene que especificar territorios étnicos desde la manera como las comunidades lo definen”⁴⁴. Las repuestas del DANE ante las propuestas expuestas fueron que los resultados del Censo Agropecuario permitirían deducir la existencia de ‘minería artesanal’ como práctica de las comunidades afrocolombianas; con relación a la categoría *territorio ancestral* se argumentó que no existe una definición legal del mismo, y además, ya estaría incluida en las dos categorías ya definidas en la pregunta de territorialidad del formulario: territorios colectivos de comunidades negras titulados y territorios de ocupación colectiva de comunidades negras sin titulación⁴⁵. Finalmente

⁴³ Comunicación personal con líder afrocolombiano del norte del Cauca (2). Buenos Aires, 19/01/2016.

⁴⁴ Comunicación personal con líder afrocolombiano del norte del Cauca (3). Buenos Aires, 17/01/2016.

⁴⁵ “Espacio regional de concertación Valles interandinos”. Acta /03/2014. DANE, Cali.

se acordó continuar la concertación en el marco de espacios subregionales, que se realizarían con dos objetivos:

- i. Revisar las observaciones de los delegados frente al formulario.
- ii. Definir las personas encargadas en cada región, para coordinar con el DANE el proceso de acopio y envío de hojas de vida de posibles encuestadores⁴⁶.

En mayo de 2014 se realizó el espacio de concertación en el que participaron los líderes afrocolombianos del Norte del Cauca. Inició retomando el debate sobre ancestralidad y consulta previa que habían sido planteados con anterioridad. Frente a la demanda por la inclusión de la categoría *minería ancestral*, el DANE contestó: “las opciones de respuesta incluyen la minería que se hace con el objetivo de cubrir la mayor cantidad de opciones cuando en un predio agropecuario se encuentran otras actividades económicas o cuando en un predio rural que no tiene actividades agropecuarias se encuentran otras actividades, de manera que no busca profundizar sobre las actividades mineras”⁴⁷. Frente a *territorio ancestral*, el DANE reiteró la necesidad de un marco jurídico que de vida a la figura y de esa manera pueda ser adoptada en instrumentos censales. Ante la falta de acuerdo entre las partes respecto a la inclusión de estas categorías y reiterando permanentemente por parte de los líderes afrocolombianos su derecho a la consulta previa, se procedió a un espacio autónomo⁴⁸ de las comunidades para definir mecanismos que permitieran avanzar en la concertación. La propuesta resultante incorporó cinco puntos relacionados con el acompañamiento al proceso, garantizar los recursos para la socialización y operativo en los territorios, la vinculación de personal de los Consejos Comunitarios, el análisis de la información censal y el proceso de interlocución con el DANE. La contrapropuesta realizada por el DANE a las demandas presentadas no fue satisfactoria para los representantes. Como conclusión del espacio se destacan dos aspectos consignados en el acta:

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ “Espacio subregional de concertación Valles interandinos”. Acta /05/2014. DANE, Popayán.

⁴⁸ El espacio autónomo constituye un derecho y una práctica recurrente de los representantes afrocolombianos en los escenarios de diálogo con el Estado. Se trata de un momento de análisis y toma de decisión de manera autónoma y requiere de la presencia únicamente de los representantes de las comunidades. Generalmente también sirve para que los funcionarios delegados por las distintas instituciones articulen sus posiciones para llegar a los acuerdos vistos como adecuados desde el gobierno.

- i. Los representantes reiteran su derecho a la consulta previa para la formulación y desarrollo del CNA.
- ii. No existe consenso entre delegados y el DANE, razón por la cual los Consejos Comunitarios decidieron enviar una carta abierta con mensaje de urgencia a las autoridades nacionales (director del DANE, Ministro del Interior, Ministro de Agricultura, Directora de Comunidades Negras) solicitando una reunión ese mismo mes de mayo de 2014.

La reunión solicitada nunca se realizó. El debate en torno a las categorías censales que plantearon los líderes afrocolombianos del norte del Cauca no logró modificar el formulario censal, impidiendo así capturar la diversidad cultural de estas comunidades y contar con estadísticas como una herramienta política vinculada a la exigencia de derechos por el territorio. Así resumió uno de los líderes de norte del Cauca el resultado de esta negociación: “El Censo Agropecuario no recogió esa mirada integral del territorio de las comunidades afro, la relación con el ambiente, la relación de dejar descansar la tierra, los cultivos relacionados en el caso de la finca tradicional. Tampoco la relación entre minería ancestral, agricultura y el tema pecuario como actividades que se hacen de manera complementaria. El censo no recogió una mirada del norte del Cauca que nos visibilizara como un pueblo afro, más que como campesinos”⁴⁹.

El territorio étnico raizal

El archipiélago de San Andrés y Providencia se encuentra ubicado en el Mar Caribe a 775 kilómetros del territorio continental de Colombia y 220 kilómetros de Nicaragua. Las islas fueron pobladas en el siglo XVII por puritanos ingleses que instauraron un proyecto de sociedad alrededor de la religión protestante y una economía basada en el cultivo de Tabaco y el Algodón basado en la mano de obra de africano esclavizados. Durante la época colonial, el archipiélago fue objeto de disputas entre el gobierno español por intentar mantener control sobre el territorio, y los piratas ingleses que utilizaban las islas como lugar de refugio. Con el proceso de independencia, las islas pasaron a formar parte del territorio de Colombia y partir de ahí comienza un proceso de ‘colombianización’, que viene a concretarse en la década de 1950 cuando se declaró como puerto libre, lo cual dinamizó el comercio con el territorio continental y

⁴⁹ Comunicación personal con líder afrocolombiano del norte del Cauca (3). Buenos Aires, 17/01/2016.

atrajo nuevas migraciones como los sirios y libaneses, quienes actualmente contralan un buen porcentaje de la economía de la isla de San Andrés. En las décadas siguientes se instaló la industria del turismo, siendo hoy uno de los principales destinos en Colombia.

En medio de esta historia reciente, el pueblo raizal, como se autodenomina la población afrodescendiente originaria de las islas, ha visto como la excesiva migración y oferta de turismo, especialmente en la isla de San Andrés -la más grande del archipiélago-, llevó a un rápido proceso de pérdida de sus territorios y debilitamiento de la identidad cultural históricamente definida en torno a aspectos como el inglés caribeño y la religión bautista. Hoy la mayoría del territorio está en manos de los “*pañas*”, como son denominados los migrantes colombianos del continente. El turismo rápidamente transformó la vocación productiva en San Andrés y vinculó a hombres y mujeres raizales a las áreas del servicio a los visitantes. San Andrés cuenta actualmente con 70 mil habitantes, en un territorio de 26 kilómetros cuadrados, siendo el municipio más densamente poblado del país. Los raizales representan menos de la mitad de la población con 40% del total. Las islas de Providencia y Santa Catalina, más pequeñas (18 kilómetros cuadrados) y con menos población (5 mil habitantes), se han mantenido un tanto al margen de este proceso comercial y turístico, aunque se ve directamente afectada y también se encuentra en un rápido proceso de transformación que tiene un mayor grado de control de los raizales que con 90% del total de población, son mayoría en esas dos islas.

El Censo Agropecuario se realizó en un contexto donde el pueblo raizal se ha fortalecido políticamente y viene negociando con el Estado el denominado “estatuto raizal”, un acto normativo que busca dar mayor participación a los raizales en la toma de decisiones relacionadas con los asuntos de las islas. Años atrás ya se había regulado la situación de migración en las islas y cualquier colombiano que quisiera vivir allí, debía tramitar un permiso ante una autoridad del pueblo raizal denominada OCCRE⁵⁰; También se había desarrollado el marco normativo relacionado con otros derechos diferenciales para el pueblo raizal en el marco del reconocimiento del multiculturalismo, al punto que se estaba debatiendo el estatuto raizal. Pero una coyuntura política particular hizo que el archipiélago y el pueblo raizal adquirieran visibilidad nacional más allá de los paquetes turísticos que se promocionan por todos los medios. En noviembre de 2012 la Corte Internacional de Justicia emitió un fallo sobre la disputa de

⁵⁰ Oficina de Control, Circulación y Residencia – OCCRE.

límites marítimos entre Colombia y Nicaragua, en la cual confirmó la soberanía de Colombia sobre las islas, pero admitió parcialmente la petición de Nicaragua, entregando a este país una parte del territorio marino del archipiélago. El “fallo de la Haya”, como es conocido en Colombia, causó un momento de indignación nacional y de movilización en torno a la defensa del archipiélago; el Estado acudió a llevar programas sociales para los raizales en compensación por los potenciales impactos que podría traer la pérdida de territorios marinos donde ancestralmente pescan los raizales; los medios de comunicación desplazaron sus sets de trabajo a San Andrés y durante algunos días fue la principal noticia en el país. Después, poco se habló sobre el tema. Sin embargo, para los raizales esta coyuntura fue una oportunidad para articular sus demandas políticas en torno al territorio y la autonomía, y es en este escenario que se desarrolló el Censo Agropecuario.

La concertación del Censo con los líderes del pueblo raizal, se planeó inicialmente en el marco del proceso general que se realizaría en la región Caribe. Sin embargo, después de dos espacios de concertación realizados en Cartagena en febrero y abril de 2014, uno de los acuerdos fue que la concertación con los líderes raizales se desarrollaría en un espacio diferenciado. De esta manera, a finales de ese mes de abril se realizaron dos espacios de concertación, uno en San Andrés (22 de abril) y otro en Providencia (24 de abril), en los cuales se planteó como objetivo principal la elección de delegados raizales de ambas islas para un tercer espacio de concertación que sería de carácter regional y en el cual el DANE esperaba definir los acuerdos para el desarrollo del Censo Agropecuario en el archipiélago. De este modo se fue decantando el proceso de representación de líderes raizales para la negociación con el DANE, desde el nivel regional como parte del Caribe colombiano, hasta llegar a un nivel micro a través de mecanismos de delegación de líderes raizales de cada isla.

Los días 2 y 3 de mayo de 2016, en un hotel de la isla de San Andrés, se realizó la concertación entre los delegados raizales y el DANE. Para esta negociación se contó con la presencia del director de esa institución y con la participación de un funcionario de la Defensoría del Pueblo que actuaría como garante del proceso. La metodología fue la misma empleada en las otras regiones. Durante el primer día, el espacio se desarrolló en torno a los aspectos generales del Censo y las preguntas del formulario, y en esa dinámica surgieron diversos temas de debate: la pertinencia para las islas de categorías como *reservas forestales* y las preguntas sobre pobreza subjetiva, advertencias frente a

las unidades de medida empleadas en las islas⁵¹ y la demanda por inclusión de categorías que recogieran información de las actividades productivas propias de las islas (relacionadas con cría de iguana y tortuga, y captura de cangrejo negro) y de la categoría *Territorio Étnico Raizal* en la pregunta sobre territorialidad. “San Andrés y Providencia es una reserva de biosfera, entonces nosotros hablamos de la relación entre el hombre y el medio ambiente y el Censo debería reflejar eso, era lo que buscábamos. Que entendieran las prácticas productivas, la economía, la cultura del hombre de ese medioambiente, pero no se entendía desde ese punto de vista”⁵², argumentó uno de los líderes raizales delegado por San Andrés en la concertación con el DANE. La traducción del formulario censal a inglés caribeño fue otra de las demandas de la comunidad, una forma de reivindicar la diferencia cultural raizal, al tiempo que permitiría captar la información de forma más precisa en las islas.

El segundo día de trabajo se dividió en dos momentos: durante el primero se realizó la revisión de la versión del formulario en inglés caribeño, empleando una metodología de grupos de trabajo por temáticas del formulario, que permitió a los delegados raizales entregar al DANE un documento con propuestas de modificaciones y adecuaciones al formulario⁵³. “Este ejercicio de revisar el formulario nos permitió ahí si conocer en detalle todas las preguntas, entonces nos enfocamos con toda para la concertación con el DANE”⁵⁴, refirió uno de los delegados raizales. El segundo momento correspondió justamente al momento de negociación entre el DANE y los líderes raizales. En ese momento se perfiló como principal demanda incluir la categoría “Territorio Étnico Raizal” en la pregunta de territorialidad, y fue en torno a este tema que se desarrolló el resto de la negociación. La categoría suscitó dudas respecto a su legalidad entre los funcionarios del DANE, lo que derivó en varias llamadas al Ministerio del Interior para consultar un concepto legal respecto a la viabilidad y posibles efectos de la eventual inclusión de esta categoría en el Censo Agropecuario. Entretanto, el funcionario de la Defensoría del Pueblo se manifestó a favor de las demandas de los raizales y solicitó que quedara registrado en el acta que la posición de

⁵¹ En Colombia oficialmente se utiliza el sistema de unidades de medida americano, pero en San Andrés y Providencia emplean informalmente el sistema inglés. El debate surgió respecto a “hectárea”, unidad de medida de extensión del territorio empleada por el Censo Agropecuario, y la dificultad que representa para los raizales a la hora de dimensionar dado que comúnmente emplean como unidad de medida el “acre”.

⁵² Comunicación personal con líder raizal de San Andrés (1). San Andrés, 22/01/2016.

⁵³ “Espacio regional de concertación Caribe insular”. Acta 03/05/2014. DANE, San Andrés.

⁵⁴ Comunicación personal con líder raizal de San Andrés (2). San Andrés, 22/01/2016.

esa institución era “tener en cuenta las peticiones de la comunidad raizal”⁵⁵. Finalmente, el DANE manifestó la imposibilidad técnica de incluir la categoría dado que en las islas de San Andrés y Providencia no existía el modelo de territorios colectivos definido en la Ley 70 de 1993 que aplicaba para las comunidades afrocolombianas continentales⁵⁶. Posterior a un espacio autónomo solicitado por los líderes raizales, la concertación concluyó con el siguiente pronunciamiento:

“El Pueblo Raizal delegado como sujeto de derecho dentro de la jurisprudencia nacional, las leyes nacionales y convenios internacionales como grupo étnico, decide en espacio autónomo, levantar la mesa de concertación y concluye que el censo en discusión no será realizado hasta no se incluya el punto en mención”.⁵⁷

La inclusión de la categoría “Territorio Étnico Raizal constituyó una demanda por el reconocimiento oficial del Estado colombiano a la ancestralidad del poblamiento raizal y su relación con territorio que conforma el archipiélago, la cual tiene que ver principalmente con visibilizar las problemáticas de los raizales y lograr mayor autonomía política. Constituir territorios con título colectivo no se encuentra en la agenda política del pueblo raizal, el interés radicaba en instrumentalizar políticamente el censo como escenario para legitimar la pertenencia del territorio, en un contexto de ausencia de títulos legales de posesión y donde existen complejos esquemas de herencia y usufructo de los territorios de cada familia. Las reacciones generadas ante la negativa de incluir territorio étnico raizal en el Censo Agropecuario incluían diversas posiciones. Uno de los líderes raizales se refería así al proceso de concertación: “El DANE entró hablando de enfoque diferencial, que el Censo iba a recoger las características de la región, y es lo que nosotros esperábamos, mucha más cuando parte de nuestro territorio lo hemos perdido por ese desconocimiento que se tiene en Bogotá sobre las islas. Participamos, revisamos el formulario, la pregunta de territorio étnico raizal, todo lo relacionado con la biodiversidad local, pero nada de eso no fue tenido en cuenta. Al final no hubo ningún consenso”⁵⁸. El periódico local “El isleño” publicó una nota en un tono más crítico: “nuevamente en un reciente taller del Censo Agropecuario con la

⁵⁵ “Espacio regional de concertación Caribe insular”. Acta 03/05/2014. DANE, San Andrés.

⁵⁶ Este argumento fue referido por varios de los líderes raizales de San Andrés y Providencia con quienes conversé durante el trabajo de campo.

⁵⁷ “Espacio regional de concertación Caribe insular”. Acta 03/05/2014. DANE, San Andrés.

⁵⁸ Comunicación personal con líder raizal de San Andrés (1). San Andrés, 22/01/2016.

Población Étnica Raizal se pudo evidenciar que es política de Estado (Ministerio del Interior-DANE) en desconocer al Pueblo Étnico Raizal el derecho al territorial ancestral a pesar del aporte Jurisprudencial domestica e internacional referente al territorio ancestral y su protección por parte del Estado. En el formulario del Censo Agropecuario aparecen todos los territorios étnicos del país menos el Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina”⁵⁹.

No era presentable para el DANE, ni para el gobierno nacional, dejar de hacer el Censo Agropecuario en San Andrés y Providencia, y en ese sentido se realizaron gestiones para reactivar el proceso, esta vez mediando la gobernación del departamento. Cuatro meses después, en septiembre de 2014 se realizó una reunión a la que acudieron los líderes raizales delegados para la concertación del censo Agropecuario, funcionarios del DANE, del Ministerio del Interior y de la Gobernación de San Andrés y Providencia. El debate en torno a la inclusión de la categoría “Territorio Étnico Raizal” continuó y nuevamente la concertación terminó sin acuerdo alguno. “En esa reunión la gobernadora intento mediar, pero cuando vimos que el gobierno no reconocería nuestro territorio ancestral, entonces acabamos la reunión. El reconocimiento del territorio existe teóricamente, pero no en la práctica. Existe en la ley, pero al final no se reconoce y no lo incluyen en procesos como el Censo Agropecuario. En esa reunión no llegamos a ningún acuerdo y el tema quedó en el aire”⁶⁰. Ese fue el último escenario de concertación con los delgados raizales para el desarrollo del Censo Agropecuario, y todo indicaba que el Censo no iba a ser realizado en el Archipiélago.

2.4. Resultados, reacciones, lecciones

En este capítulo me propuse analizar la negociación de las preguntas y categorías del Censo Agropecuario con los líderes afrocolombianos, comprendida como escenarios de disputas por la inclusión de los afrocolombianos al multiculturalismo. La perspectiva desarrollada destaca la tensión entre la pertinencia ‘técnica’ de determinadas categorías censales versus las estrategias para politizar el censo y reivindicar los derechos territoriales de comunidades afrocolombianas del norte del Cauca y raizales de San

⁵⁹ “El derecho étnico territorial”. *El Isleño*, 06/11/2015. Disponible en: http://www.xn--elisleo-9za.com/index.php?option=com_content&view=article&id=7691:el-derecho-etnico-territorial&catid=47:columnas&Itemid=86. Acceso 28/01/2016.

⁶⁰ Comunicación personal con líder raizal de Providencia. Providencia, 24/01/2016.

Andrés y Providencia. Esta negociación también permitió analizar las transformaciones recientes del multiculturalismo y cómo se posicionan los afrocolombianos en aspectos como la participación en la toma de decisión de asuntos estatales, y cómo vienen a (re)configura el sistema multicultural colombiano frente las relaciones de poder entre los actores que convergen. Para concluir, destaco los principales resultados del proceso de concertación del Censo Agropecuario con afrocolombianos y como se vinculan al escenario de desarrollo del Censo 2018.

Los principales acuerdos del proceso de concertación -cuando se concretaron-, se realizaron básicamente en torno a los aspectos logísticos y operativos del Censo Agropecuario (vinculación de encuestadores, prestación de servicios de transporte, alimentación, hospedaje, etc.). Los acuerdos logísticos en general fueron cumplidos por el DANE, con más éxito en la región Pacífico donde los consejos comunitarios están más fortalecidos organizativamente y pudieron hacer valer este derecho, y con bastantes más dificultades en las otras regiones del país. Al ser una operación tercerizada, la empresa seleccionada por el DANE en cada región era la encargada de realizar el proceso de selección del personal del censo y muchos casos desconoció los acuerdos, sumándose a esto la lógica política local en un contexto electoral, en la cual la operación censal y cientos de puestos de trabajo representaban un potencial electoral para candidatos locales, dificultando aún más cumplir con lo negociado con los líderes afrocolombianos. Con relación al debate sobre las preguntas y categorías censales, en cada región se desarrollaron propuestas diversas propuestas que no tuvieron resultados concretos respecto a modificaciones en el formulario. “Cuando la gente se dio cuenta que no quedaron incluidas sus propuestas en el formulario, empapelaron al DANE con Derechos de Petición y Tutelas, pero con argumentos muy débiles, como abogado te lo digo. Yo trataba de dar una ayuda, pero en la revisión de la oficina jurídica del DANE desvirtuaban todo. Además, yo no podía arriesgarme y hacer mal mi trabajo. Pero lo cierto es que las actas de la concertación y los listados de asistencia, le permitiría a cualquier juez evidenciar un proceso diálogo y que incluso hubo acuerdos. La concertación es una fase de la consulta previa y en eso el DANE se blindó bien”⁶¹.

Más allá que vincular personal de los territorios a los equipos del Censo constituye un derecho adquirido por las comunidades afrocolombianas, que si bien debe

⁶¹ Comunicación personal con Pedro, activista del movimiento social afrocolombiano y exfuncionario del DANE. Cartagena, 28/11/2015.

concertarse con relación a los detalles para hacerlo operativo, no es, o no debería ser el propósito principal de una negociación del tamaño como la realizada para el Censo Agropecuario. Las categorías eran el principal objetivo desde la perspectiva de las comunidades, la participación radicaba en incidir en cómo se construye la información estadística y no en ser informados apenas. “La participación no debería ser solo uno o dos talleres, debe ser en todo el proceso, desde cuando se pensó el censo, que desde el diseño se tuviera cuenta que fuera útil la información para la comunidad”⁶², expresó uno de los líderes afrocolombianos que negoció con el DANE. Otro líder con quien conversé resumió así el asunto el proceso de concertación: “Lo central del proceso fue todo el debate sobre el formulario y la manera como se podría desarrollar el censo en los territorios. El acompañamiento que podíamos dar, como podíamos ayudar. En eso la comunidad sintió que participó. No ese juego de poner encuestadores, eso no es participación”⁶³.

Un aspecto destacado del proceso de concertación por varios de los líderes afrocolombianos fue la existencia de una convocatoria incluyente que en casos específicos sirvió para visibilizar comunidades afrocolombianas con procesos recientes de organización comunitaria para demandar sus derechos en el marco del multiculturalismo colombiano. El censo sirve de este modo, más allá del dato estadístico, como un mecanismo de reconocimiento social y político de poblaciones históricamente invisibilizadas como sucede con las comunidades afrocolombianas que habitan las zonas rurales del departamento de Atlántico en el Caribe colombiano: “El único valor de la concertación para nosotros es que se sentó el precedente que como comunidades negras del Atlántico participamos de este espacio. Aprendimos bastante sobre formularios, estrategias, y otras cosas, pero no sabemos hasta qué punto se cumplió. Lo importante para nosotros es que desde una institución como el DANE ya saben que existimos y eso ya es un avance”⁶⁴. Ahora bien, conversando con los diferentes líderes afrocolombianos que estuvieron vinculados a este proceso del Censo Agropecuario sobre qué sería realmente la participación de las comunidades afrocolombianas en el marco de un proceso de consulta previa, varias veces surgió la

⁶² Comunicación personal con líder afrocolombiano del departamento del Cauca (1). Buenos Aires, 28/01/2016.

⁶³ Comunicación personal con líder afrocolombiano del departamento de Bolívar (1). Cartagena, 26/01/2016.

⁶⁴ Comunicación personal con líder afrocolombiano del departamento del Atlántico. Cartagena 26/01/2016.

pregunta sobre cuál debería ser el alcance de este derecho en el marco de los procesos censales. La realidad es que constituye una de las demandas principales frente al Estado, pero en el caso del Censo, el proceso deja como lección que se debe tener muy claro qué es lo que se debe consultar, qué categorías, qué procedimientos y cómo articularse nacionalmente para incidir en los aspectos críticos de la producción de información estadística para afrocolombianos. Es en este sentido que vienen articulándose el movimiento social afrocolombiano y los diversos actores sociales involucrados, todos con la mirada puesta en el Censo de población programado para el año 2018. La pregunta de autorreconocimiento étnica entre de nuevo al debate, ahora acompañada de un movimiento social más fortalecido, con mayor experiencia para la negociación y con una reflexión más madura sobre las posibilidades de las categorías censales para reflejar la diversidad cultural afrocolombiana, pero también sobre las prácticas y formas de relacionamiento entre el DANE y las poblaciones afrocolombianas.

Conclusión primera parte

El censo de la paz

El auditorio estaba lleno, cuando llegué solo encontré espacio en la parte de atrás. Podía ver los turbantes y elaborados peinados de las lideresas afrocolombianas, también los sombreros de diversos tamaños y colores de las autoridades indígenas de todas las regiones del país. Aproximadamente 200 líderes de las comunidades étnicas estaban presentes. A lo lejos, en la mesa principal, estaban los presidentes de las organizaciones indígenas y afrocolombianas, el director del DANE y reconocidos académicos que han venido acompañando el debate del censo y la inclusión del enfoque étnico. Entre los invitados especiales, ocupando las primeras filas del auditorio, se encontraban algunos funcionarios afrocolombianos del gobierno nacional y los delegados de la Fundación Ford, la agencia que financió el evento. Mientras se realizaban las sesiones plenarias en el auditorio, en la parte externa se desarrollaban otros encuentros, otras negociaciones. Autoridades de las comunidades étnicas eran entrevistadas por medios nacionales que cubrieron el desarrollo del evento; los funcionarios aprovechaban para concertar acciones con los líderes afrocolombianos e indígenas presentes, articulaciones entre líderes, entre funcionarios; los delegados de Ford no dan abasto para todos los que quieren conversar con ellos, seguro para solicitar financiación; los académicos entre ellos conversando. Todo este movimiento me hizo pensar cómo los términos del debate se han vuelto más complejos, más técnicos y más políticos. En el 2005 cuando estaba en el DANE, el tema principal que discutimos fue la pregunta de autorreconocimiento. Hoy se tratan otros asuntos, se hacen más exigencias, se demandan derechos con más firmeza. Pero siempre aparece la inflexibilidad de la “técnica” estadística y las prácticas institucionales que no dejan avanzar; mientras las comunidades buscan empoderarse de las herramientas que el multiculturalismo les permite para la reivindicación y defensa de los territorios en un postconflicto que no será menos violento (Diario de campo. Bogotá, 4/02/2016).

Este fragmento del diario de campo hace referencia a la *Convención Interétnica Censal* realizada en Bogotá en febrero de 2016, un encuentro que se proyectaba como primer escenario para debatir con el DANE aspectos relativos al desarrollo del censo de población programado para el año 2018. Durante su desarrollo pude identificar cómo esas tensiones y disputas analizadas en torno a las preguntas y categorías censales, se expresan en el contexto actual de la sociedad colombiana. Para ese entonces ya se anticipaba la firma del Acuerdo de Paz entre el gobierno y la guerrilla de las FARC, la más antigua y con mayor presencia territorial de Colombia, y la palabra postconflicto se comenzaba a escuchar de manera recurrente. Este clima se vivió durante la convención, en el cual los líderes indígenas y afrocolombianos plantearon se trataba del “censo de la

paz”, una oportunidad definitiva para contar con información estadística detallada de la diversidad étnica del país. Para concluir esta primera parte de la tesis, destaco dos elementos del desarrollo de la *Convención Interétnica Censal* que permiten perfilar el escenario en el que se desarrollará la negociación del Censo 2018.

Un primer aspecto es que este evento convocó diversos actores sociales, en su mayoría colombianos, actores con múltiples narrativas y posiciones respecto a cómo debe ser la incidencia en el Censo 2018, pero todos coincidiendo en aspectos clave como la importancia de la consulta previa y la promoción de la autoidentificación étnica. La Convención fue la presentación en sociedad de la “Mesa Interétnica Censal-MIC”, una articulación de las principales organizaciones del movimiento social afrocolombiano e indígena con centros de investigación universitarios reconocidos por su producción académica con relación a problemáticas de las comunidades afrocolombianas⁶⁵. La presentación realizada por los académicos y activistas afrocolombianos que componen la MIC, reveló las coincidencias frente a una postura política respecto a la manera como se producen las estadísticas, aunque con diferencias propias del lugar desde el cual cada uno se posiciona: la postura académica viene posicionando un enfoque de análisis de la desigualdad socio-racial en Colombia en el cual las estadísticas constituyen el medio para el estudiar aspectos como el acceso a salud, educación, mercado de trabajo, o variables que se pueden analizar indirectamente a partir de los micro datos censales, como la segregación socio-espacial en las ciudades colombianas. Por su parte, la posición de los activistas afrocolombianos es la necesidad de una fuerte apropiación e incidencia del movimiento social, de manera que el censo incorpore la perspectiva afrocolombiana tanto en el formulario (variables y categorías), como en los procedimientos operativos y de socialización del censo, y en este contexto la consulta previa se entiende como el mecanismo apropiado para la participación. Este evento fue financiado por la Fundación Ford, la cual viene apoyando proyectos de las organizaciones afrocolombianas para la visibilidad estadística, así como el funcionamiento de la MIC que se encargó de la organización del evento. De esta manera

⁶⁵ Centro de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales y Económicas de la Universidad del Valle; Grupo de Investigación Sobre Igualdad Racial, Diferencia Cultural, Conflictos Ambientales y Racismos en las Américas Negras de la Universidad Nacional; y Observatorio de Discriminación Racial de la Universidad de Los Andes.

se van perfilando la red de actores sociales y articulaciones en torno a la incidencia del censo 2018.

En el macro de estas articulaciones, también hubo escenarios para tratar problemáticas específicas frente a la información estadística de cada grupo étnico y generara estrategias de incidencia específicas. En el caso de los líderes afrocolombianos, las estrategias se orientaron a cuatro temas estratégicos: i) consulta previa del censo con acompañamiento internacional, ii) inclusión de categorías étnico-raciales que respondan a las particularidades territoriales, ancestrales y culturales de la población, iii) participación en los procesos logísticos y operativos del Censo; y iv) desarrollo de mecanismos de seguimiento a los acuerdos alcanzados durante las negociaciones. De esta forma los líderes y organizaciones del movimiento social afrocolombiano presentaban las primeras cartas en el proceso de negociación de Censo 2018, que en el actual contexto de postconflicto, trasciende los procesos de inclusión de los afrocolombianos al multiculturalismo desde lo político-normativo y el reconocimiento social, y se proyecta como una herramienta política de las comunidades afrocolombianas articuladas a sus luchas por conservar o recuperar los territorios arrebatados por el conflicto armado.

El segundo aspecto se relaciona con las prácticas institucionales frente al reconocimiento de la diversidad y las demandas sociales en el diálogo con los líderes indígenas y afrocolombianos. La Convención se proyectaba como un primer escenario de negociación del censo 2018, y como insumo para el debate se había planeado una presentación del director del DANE sobre los resultados del Censo Agropecuario en los territorios étnicos. Efectivamente el segundo día del encuentro, a las 9 de la mañana comenzó la presentación; dos horas después, la interminable presentación de tablas y gráficos estadísticos continuaba. Todo el mundo dormido. Cuando estaba cercano el receso de medio día, la presentación terminó y entonces al director del DANE anunció que dispondría de los últimos minutos para referirse al estado de avance de la planeación del Censo 2018, pero antes de eso realizaría una sesión de preguntas sobre lo presentado. “Por fin iniciaba el diálogo”, comentaron algunos. La metodología frecuentemente empleada de una ronda de cinco preguntas y después una respuesta conjunta para todos los interrogantes, permitió evadir aquellos aspectos incómodos para la institución, por ejemplo frente al incumplimiento de los acuerdos de concertación del Censo Agropecuario con el pueblo raizal, cuyos delegados se levantaron de la mesa al

no llegar a un acuerdo frente a la inclusión de la categoría “territorio étnico raizal”, categoría que sorpresivamente ahora aparecía en los resultados divulgados por el DANE ese día, pero cuya inclusión quedó sin explicación. Después de 15 minutos de preguntas, argumentando que debía cumplir otros compromisos, el director del DANE se ausentó del escenario. De esta manera iniciaba la negociación del “censo de la paz”.

El proceso de diálogo entre DANE y representantes étnicos desarrollado posteriormente no ha estado exento de polémicas: se desarrolló una consulta previa con cada grupo étnico, y las organizaciones indígenas y afrocolombianas coinciden en calificarlo como poco participativo y transparente. Precisamente el tema de la transparencia frente a la información es uno de los aspectos más criticados del proceso actual, ya que el DANE anunció que después del primer trimestre del 2018 iniciaría el Censo en los territorios, pero a la fecha (febrero 2018) no se sabe aún cómo es la planeación y la participación real de las comunidades. Este es una de las principales preocupaciones de las organizaciones afrocolombianas, ya que tiene implicaciones en su propia planeación para realizar oportunamente las acciones de incidencia para la autoidentificación étnica en el censo.

Segunda Parte

Negociaciones legales y burocracia multicultural



Marcha de apoyo a la ley de reparación a víctimas y restitución de tierras. Necoclí-Antioquia, 2012.
Foto: El Espectador

Capítulo 3

La negociación de la ley de reparación a víctimas afrocolombianas. Disputas por la representación

El día 27 septiembre de 2010, dos meses después de posesionado como presidente de Colombia, estaba previsto que Juan Manuel Santos radicaría ante el Congreso de la República un proyecto de ley en la cual se definen medidas de atención, asistencia y reparación a las víctimas de la violencia en ese país. Esta propuesta constituía un giro en la manera de comprender el contexto político y social colombiano, reconociéndose formalmente la existencia de un conflicto armado y situando a las víctimas como uno de los principales objetivos de las políticas estatales. Uno de los principales diarios de Colombia divulgaba así la importancia del hecho político del momento.

“Para darles a la comunidad nacional e internacional una dimensión del que será su esfuerzo en el tema de derechos humanos, (Santos) invitó a la Casa de Nariño a 120 víctimas de todas las violencias, para que sean notarias de ello. Ahí estarán sobrevivientes de desplazamiento, de desapariciones forzadas, de las bombas de Pablo Escobar, de masacres de 'paras', de tomas guerrilleras y hasta de ejecuciones extrajudiciales realizadas por agentes del Estado. Y no sólo esto, Santos también pondrá como testigos de su compromiso a cuatro de las víctimas de hechos de terrorismo en el mundo: las torres gemelas en Nueva York, el genocidio de Ruanda, un atentado aéreo de origen Libio, y la dictadura argentina”.⁶⁶

Este evento constituyó un hecho histórico para el reconocimiento político y la protección de los derechos de las víctimas del conflicto armado en Colombia, y el acto realizado en el recinto del Congreso fue altamente simbólico en varios aspectos: por primera vez en la historia del país un presidente radicaba en persona un proyecto de ley, buscando así enviar un mensaje al congreso sobre la importancia del reconocimiento político y la reparación de las víctimas; la presencia de víctimas de diversos hechos enviaba un mensaje al país sobre quiénes potencialmente podrían ser reconocidos como víctimas con esta ley y la temporalidad que abarcaría; se hace explícito que el compromiso del gobierno no es solo con las víctimas del conflicto colombiano, también

⁶⁶ “Presidente Santos radica la ley de víctimas ante el Congreso”. *El Tiempo*, 27/09/2010. Disponible en: <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-7992201> Acceso 19/03/2016.

frente a las víctimas de otros países y otros hechos, representantes de lo que podría entenderse como una “comunidad internacional de víctimas”, sugiriendo que el proceso de la ley se realizaría en el marco de los acuerdos internacionales sobre derechos humanos y reparación a víctimas; finalmente destaco que la propuesta de ley que implica el reconocimiento del conflicto armado es además un mensaje claro del nuevo gobierno para desmarcarse políticamente de Álvaro Uribe, presidente de Colombia entre 2002 y 2010, reconocido por una línea dura frente a los grupos guerrilleros y opositor radical de su reconocimiento político. Vale recordar que Santos fue Ministro de Defensa entre 2006 y 2009, periodo de los mayores éxitos militares del gobierno Uribe y una época de incremento de las violencias en los campos del país, afectando de manera particular los territorios y pueblos étnicos.

Una vez radicada la ley ante el Congreso y conocido públicamente su contenido, se advirtió que contaba con un vicio de forma: la ausencia de un proceso consulta previa del texto con indígenas, afrocolombianos y gitanos, un mecanismo legal del multiculturalismo colombiano que obliga a que las iniciativas legislativas que afecten a los grupos étnicos surtan un proceso de diálogo y concertación con sus representantes. La ausencia de la consulta previa constituía una falta grave en el proceso formal para la definición de la ley, poniéndola en riesgo de ser invalidada por no adecuarse al ordenamiento constitucional colombiano respecto a los procedimientos para su sanción. En este escenario, el gobierno se vio obligado a negociar con los representantes de los grupos étnicos un mecanismo jurídico que le permitiera, de una parte, avanzar en su gestión ante el Congreso a partir del texto radicado, y de otra, realizar un proceso de consulta previa para definir los mecanismos específicos para la reparación de víctimas del conflicto pertenecientes a los grupos étnicos. Finalmente, en junio de 2011 se sancionó la Ley 1448, conocida como “Ley de víctimas” y en ella se incluyó un artículo⁶⁷ que estableció que se realizaría una consulta previa con cada grupo étnico cuyo resultado sería la expedición de un decreto-ley⁶⁸. En este capítulo analizo el proceso de negociación desarrollado entre los delegados del gobierno colombiano y los

⁶⁷ En el artículo 205 de la Ley 1448 de 2011 se establece “...revístase al Presidente de la República de precisas facultades extraordinarias, por el término de seis (6) meses contados a partir de la expedición de la presente ley, para expedir por medio de decretos con fuerza de ley, la regulación de los derechos y garantías de las víctimas pertenecientes a pueblos y comunidades indígenas, ROM y afrocolombianas... El Gobierno Nacional consultará a los pueblos étnicos a través de las autoridades y organizaciones representativas bajo los parámetros de la jurisprudencia constitucional, la ley y el derecho propio, con el fin de dar cabal cumplimiento al derecho fundamental de la consulta previa”.

⁶⁸ Un Decreto-ley constituye una disposición legislativa provisional dictada por el Gobierno en caso de “extraordinaria y urgente necesidad” (Artículo 86.1 Constitución Política de Colombia 1991).

representantes afrocolombianos para la consulta previa del decreto-ley para la reparación de víctimas de esta población, el cual fue realizado entre los meses de julio y diciembre de 2011.

Propongo que esta negociación constituye un escenario para comprender cómo se desarrollan actualmente los procesos de inclusión de los afrocolombianos al multiculturalismo en el ámbito de lo político-normativo, en un contexto en el cual la gestión estatal de la diferencia se vincula con el reconocimiento de la existencia de conflicto armado y la necesidad de reparar a las víctimas. La ‘víctima afrocolombiana’ emerge en este escenario de convergencia entre humanitarismo y multiculturalismo, reconfigurándose el sistema de relaciones políticas y de poder entre comunidades afrocolombianas y el Estado multicultural colombiano, siendo en adelante la categoría a través de la cual son incorporados políticamente una parte importante de la población afrocolombiana. Algunos de los aportes realizados desde la antropología política me permiten profundizar teóricamente la propuesta que desarrollo en este capítulo.

Un primer aspecto que considerar es que la producción de leyes y su traducción en políticas públicas, no constituyen apenas orientaciones del tipo técnico-normativo, también pueden ser entendidos como textos culturales que conllevan determinadas narrativas y significados simbólicos (Ramirez, 1997), y como dispositivos clasificatorios que a través de la producción de categorías moldea a los sujetos y al propio Estado, configurando nuevas realidades sociales (Shore, 2010). A través de una política como la de reparación a víctimas afrocolombianas, se define una determinada forma comprender y gestionar estatalmente a los sujetos y comunidades definidos como beneficiarios, así como los problemas sociales asociados al conflicto y a la victimización en una población diferenciada culturalmente. Analizar la manera como se producen las políticas públicas permite develar las tecnologías políticas propias de cada sociedad, los cambios en el tiempo y la consecuente reconfiguración de la relación entre individuo, Estado y sociedad (Shore, 2010; Roth, 1996).

Ahora bien, más allá de una estructura institucional y del marco normativo, el segundo aspecto a considerar del abordaje antropológico de la política es comprender que el Estado moderno se configura como un sistema de relaciones entre los diversos actores sociales que se encuentran en el campo de los fenómenos políticos. Trouillot (2001) propone que para analizar el Estado se debe desbordar su comprensión como un aparato de gobierno limitado a un orden institucional, y entenderlo como un campo abierto, con múltiples fronteras, materializado a partir del conjunto de procesos y

relaciones de poder que caracterizan una sociedad y que están en permanente reconfiguración. Para Abélès (1997) el objeto de un abordaje antropológico de la política radica en identificar las condiciones dinámicas que son subyacentes al orden social e inciden en los procesos de formación del estado, describiendo la dinámica de las estructuras sociales y el sistema de relaciones que las constituyen, así como las incompatibilidades, contradicciones y tensiones que presenta. Cohen (1979) propone comprender la política como un aspecto constitutivo del sistema de relaciones sociales en lo concerniente a las prácticas de poder y autoridad, argumentando que es en el sistema de relaciones políticas propias de una sociedad donde se definen tradiciones y prácticas específicas.

Finalmente, destaco elementos de la propuesta metodológica para aproximarse etnográficamente al Estado. Diversos autores (Abélès, 1997; Trouillot, 2001; Das y Poole, 2008) plantean que el desafío del antropólogo es lograr describir el sistema de relaciones que emerge en el campo de la política, de manera que se pueda analizar las prácticas y procesos que caracterizan el funcionamiento estatal, y que también se expresan y configuran en los márgenes del estado, esos espacios menos obvios de las políticas institucionalizadas y de las burocracias establecidas. Cohen (1979) plantea que analizar la política como un sistema de relaciones implica describir la manera como las unidades del sistema están interrelacionadas, de forma que los segmentos (es decir, los grupos de unidades) influyen en formas conocibles entre el sistema y/o sus partes con otros sistemas de relaciones sociales. Trouillot (2001) advierte de la importancia de identificar y etnografiar los efectos que conllevan ese sistema de relaciones que se configuran a partir de fenómenos políticos como una forma de pensar antropológicamente el estado, considerando aspectos como la producción de sujetos individualizados frente al estado (efecto de aislamiento), la manera como esos sujetos se reconocen como iguales en el ámbito público (identificación), como se clasifican y se regulan colectividades (legibilidad) y se establecen sus límites (especialización).

El capítulo se desarrolla en cuatro partes: (1) En la primera parte propongo un marco explicativo sobre el contexto que posibilitó la emergencia de la “víctima afrocolombiana” como categoría jurídica y la obligatoriedad de realizar una consulta previa para definir los mecanismos de reparación, buscando inscribir este proceso en la convergencia entre demandas locales y las narrativas sobre derechos humanos y multiculturalismo entendidos como aspiraciones universales. (2) En la segunda parte describo la manera como se desarrolló el proceso de consulta previa del decreto-ley para

la reparación a víctimas afrocolombianas, destacando las tensiones y disputas por la representación de las víctimas. (3) Posteriormente analizo la manera como durante el proceso de consulta previa se (re)configura la red de relaciones políticas entre afrocolombianos y estado multicultural, identificando los actores, tensiones y articulaciones que la estructuran. (4) Por último, analizo el texto del decreto-ley producto de la negociación, abordando la categoría víctima como el marco semántico-normativo en el cual se desarrollará en adelante las interacciones entre los actores involucrados con la reparación a víctimas afrocolombianas.

3.1. Derechos Humanos y multiculturalismo: aspiraciones universales, respuestas locales

La ley de víctimas sancionada en junio 2011 constituye una respuesta del Estado colombiano a una situación de crisis humanitaria, producto de cuatro décadas de conflicto armado interno que a la fecha ha afectado, directa o indirectamente, a más de 8 millones de personas⁶⁹. Es importante aclarar que esta ley no es la primera acción estatal para atender y reparar a las víctimas del conflicto, ya desde mediados de la década de 1990 se evidenció la magnitud del desplazamiento forzado debido al conflicto, lo cual llevó a que en 1997 se sancionara la ley 387 que por primera vez definió criterios específicos para la atención estatal de la población víctima de desplazamiento forzado. La década de 1990 corresponde a un periodo de incremento de las acciones de los grupos armados ilegales en Colombia y consecuentemente del número de personas y familias desplazadas, pero es en los primeros años de la década de 2000 donde se presentaron los mayores números de acciones violentas y personas desplazadas, llegando a registrar para el año 2016 más de 6 millones de personas desplazadas⁷⁰, representando el 14% de la población del país y el 90% del total de víctimas. Esta ley no logró dar cuenta de la dimensión de la problemática y la dificultad para atender adecuadamente quedó evidenciada en la cantidad demandas interpuestas por las víctimas exigiendo atención estatal y reparación, provocando una congestión del sistema de justicia que llevó a que la Corte Constitucional hiciera una evaluación de la situación, emitiendo en 2004 un fallo (Sentencia T-025) en el cual concluyó que la

⁶⁹ Para octubre de 2017 estaban registradas 8.227.623 víctimas del conflicto armado, de acuerdo con la información del Registro Único de Víctimas de la Unidad para la Atención y Reparación a Víctimas. Disponible en: <http://rni.unidadvictimas.gov.co/RUV>. Acceso 07/10/2017.

⁷⁰ El Registro Único de Víctimas reporta un total de 7.283.749 víctimas de desplazamiento forzado. Disponible en: <http://rni.unidadvictimas.gov.co/RUV>. Acceso 07/10/2017.

política del estado no estaba funcionando y que los derechos constitucionales de la población desplazada eran constantemente vulnerados, ordenando una serie de acciones para mejorar la atención e introduciendo la necesidad incorporar acciones que consideren las diferencias culturales de las víctimas. Antes de este fallo, algunas organizaciones de afrocolombianos e indígenas, ong's y agencias como la ACNUR ya venían llamando la atención sobre los efectos diferenciales del desplazamiento forzado en mujeres, niños y grupos étnicos, planteando la importancia de incorporar acciones para la prevención del desplazamiento y la atención específicas (ACNUR, 2007).

Junto con el incremento de la violencia y la necesidad de adecuación estatal a una atención humanitaria diferencial, en Colombia se venía desarrollando un proceso de consolidación a un modelo de estado multicultural establecido a partir de la Constitución de 1991, la cual reconoció la diversidad étnica y cultural de la nación e incorporó una serie de derechos específicos para las poblaciones indígenas y afrocolombianas, relacionados, entre otros, con la titulación y administración colectiva de territorios rurales habitados ancestralmente (denominados “resguardos” para los indígenas y “consejos comunitarios” para las comunidades afrocolombianas). La triste paradoja es que en este contexto de reconocimiento multicultural son los grupos étnicos las poblaciones más afectadas por el conflicto armado, llegando a representar el 14% del total de afectados por desplazamiento forzado de acuerdo a los datos oficiales del Estado colombiano⁷¹. En el marco del seguimiento de la Corte Constitucional a la atención del Estado a la población desplazada, en el año 2009 emitió jurisprudencia complementaria en la cual hace evidente los efectos diferenciales del conflicto en distintos grupos de la población y se definen acciones específicas para la atención estatal⁷². Para los afrocolombianos víctimas de desplazamiento forzado se emitió el

⁷¹ De acuerdo con el Registro Único de Víctimas, actualmente existen 734.785 afrocolombianos y 189.119 indígenas víctimas de desplazamiento forzado. Disponible en: <http://rni.unidadvictimas.gov.co/RUV>. Acceso 07/10/2017.

⁷² Entre la jurisprudencia emitida por la Corte Constitucional en seguimiento a la sentencia T-025 de 2004 relacionada con afectaciones de desplazamiento forzado en grupos específicos de la población se destaca el Auto 004 de 2009 en el cual declara el riesgo de extinción física y cultural que padecen los pueblos indígenas a causa del conflicto armado y se ordena la formulación de un programa de garantía de derechos para la prevención y atención a los pueblos indígenas afectados por el desplazamiento forzado, así como la elaboración de planes de salvaguarda para 34 pueblos indígenas. Para la población afrodescendiente se emitió el Auto 005 de 2009, donde ordena la formulación de un plan integral de prevención y atención al desplazamiento forzado, planes específicos para 62 comunidades y un plan de caracterización de territorios colectivos y ancestrales de comunidades negras. En el caso de los autos 005 y 004 se ordena que los planes y programas deben ser formulados mediante consulta previa con las comunidades beneficiarias. En el caso de mujeres desplazadas se expidió el Auto 092 de 2008 en el que ordena la formulación de 13 programas especiales en materia de prevención, protección y atención integral a las mujeres desplazadas, uno de los cuales está dirigido a mujeres afrocolombianas. En el caso

Auto 005 en el cual se hace un análisis detallado de su situación a partir de información recolectada en audiencias con víctimas de desplazamiento, líderes y organizaciones sociales, visitas de campo y estudios de caso, poniendo de manifiesto los “efectos desproporcionados” que el conflicto armado ha tenido sobre esta población y ordenando a las instituciones encargadas una serie de acciones orientadas a caracterizar mejor la situación y definir planes de atención y reparación. Esta jurisprudencia tiene un alto valor para comprender el objeto de estudio de este capítulo, en el sentido que concreta la convergencia entre derechos humanos y multiculturalismo, definiendo nuevas prácticas y construyendo nuevos lenguajes que vinculan los distintos actores sociales involucrados. La consulta del decreto afro parte de estos antecedentes y surge como un escenario en el cual sería profundizada la comprensión de los efectos diferenciales del conflicto armado en Colombia, incorporando además las innovaciones que traía la ley de víctimas como la ampliación de la definición de la categoría víctima a diversos hechos además de desplazamiento (terrorismo, desaparición, secuestro, homicidio, tortura, despojo de tierras, delitos contra la integridad sexual, vinculación de niños al conflicto) y la creación de una nueva institucionalidad, la Unidad para la Atención y Reparación a Víctimas, encargada de la atención básica a las víctimas y la articulación con las demás instituciones del Estado para concretar su reparación. esto se profundiza en el siguiente capítulo

Ahora bien, más allá de las características específicas del conflicto colombiano y la acción estatal al respecto, el proceso que lleva a la emergencia de la ley de víctimas y la obligatoriedad de una consulta previa con los grupos étnicos también debe analizarse desde una perspectiva que trascienda el ámbito de lo nacional y se aproxime a la manera como en el escenario transnacional son construidas y legitimadas determinadas categorías que se erigen como aspiraciones universales, las cuales significadas localmente inciden en la dinámica política de un país. Derechos humanos y multiculturalismo son conceptos que tienen en común esta condición de aspiración universal que abstrae la especificidad histórica y geográfica de su origen, promoviendo modelos universales de pensar y actuar frente determinadas problemáticas sociales, una tensión entre narrativas universales y categorías locales explorada en el capítulo 1 de la tesis. En el campo de los Derechos Humanos, varios investigadores (Alexander, 2002; Chaumont; 2002;

de personas con discapacidad se expidió el Auto 006 de 2009 en el que ordena la formulación de un programa de prevención y atención a las personas desplazadas en situación de discapacidad, la adecuación de los sistemas de información y la atención integral a 15 casos emblemáticos.

Gatti, 2011) han estudiado el proceso de socio génesis de categorías como derechos humanos, crímenes contra la humanidad y desaparecido, analizando aspectos con relación a la tensión existente entre la particularidad del evento histórico que produce determinadas categorías ancladas en una lógica de comprensión local, y su proceso de universalización en el marco moral y normativo. Alexander (2002) aproximándose a las narrativas empleadas en torno al genocidio de judíos a manos del régimen nazi, evento conocido como *el holocausto*, estudia el proceso social que llevó a la definición de este evento como un símbolo universal del sufrimiento humano y de la maldad pura, centrándose en la producción narrativa sobre el evento. Argumenta que mediante narrativas del tipo progresistas y trágicas, el holocausto logró alcanzar un “estatus mítico que lo transformó en el arquetipo del mal sacralizado de nuestro tiempo” (Alexander, 2002), cumpliendo una función pedagógica en la construcción de un orden moral universal. Es en este sentido que plantea que la percepción del estatus moral del holocausto judío como tragedia no es un fenómeno natural, sino que es el producto de un proceso social de construcción de narrativas sobre el evento que lo significaron como un símbolo universal incidente en el reconocimiento de las víctimas en los conflictos modernos y la necesidad de la intervención estatal para su reparación. Gatti (2011) estudiando el caso de las personas detenidas y desaparecidas durante las dictaduras en Argentina y Uruguay en la década de 1970, también se cuestiona sobre el proceso que lleva a que una problemática localizada en un contexto específico se transforme en una categoría universal incidente en la construcción social de la idea de víctima y su regulación en el marco del derecho humanitario internacional. Propone que más allá de entender cómo históricamente se configuran determinadas categorías que estructuran el campo de los derechos humanos, resulta pertinente analizar las dinámicas de circulación de estas categorías que construyen un modelo genérico de víctima (el desaparecido transnacional) que se erige como la matriz de referencia a partir de la cual se piensan y se miden los múltiples casos en el ámbito local, y en este proceso sugiere prestar atención a las distintas camadas discursivas que van configurando el sentido de las categorías en los distintos contextos en que es empleada.

Ambos autores coinciden en que la relectura de experiencias históricas particulares, abstraídas de su contexto original, generó categorías universales que conforman un orden moral universal frente al reconocimiento de las víctimas, que también tiene su expresión en el ámbito normativo transnacional a través de declaraciones y pactos sobre los derechos humanos. Chaumont (2002) analizando un

caso específico de víctimas del holocausto judío, llama la atención sobre los efectos no deseados del reconocimiento las víctimas, y entre ellos destacando el *efecto de competición* que se origina en el momento en que un grupo quiere posicionar la especificidad de su victimización con el fin de obtener apoyo de la opinión pública y ser objeto de atención estatal, resultando en disputas entre los distintos grupos de víctimas por controlar la distinción social que implica ser una víctima en un contexto social y político específico. Como veremos en el siguiente apartado, este efecto de competición se configura y gana relevancia de manera particular en el caso de la negociación de la ley de reparación a víctimas afrocolombianas.

El multiculturalismo constituye también una forma histórica localizada respecto a cómo un Estado y una sociedad lidia con la diversidad constitutiva de sus sociedades, instituida en el plano transnacional como una práctica deseable, como una aspiración universal, que gana significado a partir de sus adaptaciones nacionales. El multiculturalismo como una forma de agencia estatal de la diferencia cultural, emerge durante las décadas de 1960 y 1970 en países del norte de Europa como Francia, Alemania, Holanda y Bélgica, los cuales contaban con una larga historia de un modelo de Estado de bienestar y experimentaban un proceso de migración de población procedentes de sus excolonias en África y Asia y el Caribe, contexto en el cual se comenzaron a implementar políticas de reconocimiento de la diversidad cultural en distintos campos como la educación, la diversidad religiosa y el mercado laboral (Sansone, 2003). Paralelamente, durante el periodo de posguerra se configuró un escenario transnacional donde la reprobación al holocausto judío fundamentó la necesidad que los Estados combatieran la discriminación racial como fundamento del respeto a los derechos humanos, discurso promovido desde escenarios como la Organización de las Naciones Unidas, el Banco Mundial, la Organización Internacional del Trabajo, entre otros⁷³. De este modo, el reconocimiento del multiculturalismo va

⁷³ En 1966 la Organización de las Naciones Unidas adoptó la “Convención Internacional sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial”, en la cual se incorporaron elementos de protección a los diferentes grupos poblacionales que integran la nacionalidad y se buscó garantizar el acceso a los derechos sociales y económicos en condiciones de igualdad. En 1982 el Banco Mundial realizó su primera declaración de política ante los pueblos indígenas y tribales, la cual se centró en los grupos tribales aislados y menos aculturados. Una directiva operativa de 1991 adoptó una consideración más amplia de los pueblos tribales “como una identidad social y cultural diferenciada de la sociedad dominante que los expone a estar desventajados en el proceso de desarrollo”. El convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo del año 1989 estableció criterios para el reconocimiento de los derechos de pueblos indígenas y tribales en países independientes. La “Conferencia Mundial contra el Racismo” realizada en 2001 en Suráfrica, la cual fue promovida por la ONU, constituye el antecedente más reciente de ordenamiento normativo transnacional más reciente en la materia.

configurándose en el ámbito moral y normativo transnacional, adquiriendo forma, actualizándose y complementándose con otras respuestas históricas producto de eventos específicos –como las acciones afirmativas originadas en el marco del reconocimiento de derechos de los afrodescendientes en Estados Unidos que después fueron replicadas en otros países. Es justamente a partir de uno de estos instrumentos normativos internacionales, el Convenio 169 de la OIT 169, donde se puede rastrear el origen del reconocimiento del multiculturalismo en Colombia, constituyendo además el fundamento jurídico que reglamenta la obligatoriedad de la consulta previa con grupos étnicos.

De esta manera, el proceso de negociación entre el Estado y representantes afrocolombianos y la noción de víctima afrocolombiana resultante en el texto de la ley, constituye un universo etnográfico para analizar los procesos de incorporación normativa de los afrocolombianos al multiculturalismo, y describir como en el marco de la negociación se configura una red de actores y sentidos sobre la víctima afrocolombiana, las conexiones entre narrativas universales y sus adaptaciones locales, y cómo inciden en la red de relaciones que configura. Derechos humanos y multiculturalismo ayudan a definir un orden moral y normativo universal que se concreta en el ámbito de un Estado-nación específico. En este sentido, las negociaciones de la política de reparación a víctimas afrocolombianas también permiten analizar cómo se definen respuestas locales para aspiraciones universales, las tensiones y las contradicciones que surgen, y como ese sistema de relaciones se vinculan con la formación del Estado multicultural colombiano.

3.2. La negociación de la ley. Disputas por la representación de las víctimas afrocolombianas

El proyecto de ley para la reparación de las víctimas radicado ante el Congreso en septiembre de 2010 no había surtido el proceso de consulta previa con los grupos étnicos como lo establece la legislación colombiana, desconociendo además que indígenas y afrocolombianos han sido poblaciones afectadas de manera desproporcionada por el conflicto armado, como ya lo había reconocido la Corte Constitucional y agencias internacionales como la ACNUR. Para poder resolver esta omisión en el trámite de la ley, el Ministro del Interior fue el encargado por parte del gobierno para negociar con los representantes de los grupos étnicos una salida para que,

de una parte la ley siguiera su trámite regular en el Congreso, y de otra, se pudiera hacer el proceso de consulta previa. Varias reuniones de trabajo se realizaron en la ciudad de Bogotá entre el equipo de funcionarios del gobierno y los representantes de los grupos étnicos integrantes de las instancias de diálogo entre Estado y comunidades establecidas a partir normatividad multicultural colombiana⁷⁴. En un primer momento se evaluó la posibilidad de proponer una ley paralela para la reparación de grupos étnicos, pero finalmente se anunció el acuerdo alcanzado implicaba la inclusión de un artículo en texto ya radicado en el Congreso, el cual otorgaría facultades especiales al Presidente para expedir decretos con fuerza de ley para la reparación de la población víctima perteneciente a grupos étnicos, decretos que debían ser definidos mediante una consulta previa en un plazo máximo de seis meses después de sancionada la ley.

En declaraciones a los medios, el entonces Ministro del Interior argumentó: “el primer proyecto excluía explícitamente a los grupos étnicos porque la idea era hacer una nueva ley para ellos, pues no se había adelantado la consulta previa. La decisión que se tomó hoy es que no se va a tramitar una segunda ley, sino que se incluye un artículo para que el resultado de la consulta previa sea un decreto-ley”⁷⁵. Durante las conversaciones que tuve con algunos de los representantes afrocolombianos y funcionarios involucrados en la negociación, varias veces se mencionó que los representantes étnicos argumentaban que la decisión de incluir este artículo resultaba ser la mejor salida para no poner obstáculos a una ley que beneficiaría a todas las víctimas del país. En declaraciones a los medios, uno de los representantes indígena mencionaba: “no queremos que un proyecto como este, que es para la reparación integral de todas las víctimas, se caiga por la falta de la consulta previa... El objetivo es que el Presidente, desde este mismo instante, comience el proceso de consulta que no se hizo antes que el Gobierno radicara el proyecto en el Congreso”⁷⁶. Por su parte una reconocida lideresa afrocolombiana resaltaba la importancia del acuerdo alcanzado y su valor histórico,

⁷⁴ En la legislación colombiana se reconocen tres instancias de diálogo y concertación entre gobierno y los representantes de los grupos étnicos: para indígenas se denomina Mesa Nacional de Concertación, para afrocolombianos Comisión Consultiva Afrocolombiana y para gitanos Mesa Nacional de Diálogo.

⁷⁵ “Consulta con afros e indígenas tiene en la cuerda floja Ley de Víctimas”. *La Silla Vacía*, 01/12/2011. Disponible en: <http://lasillavacia.com/historia/consulta-con-afros-e-indigenas-tiene-en-la-cuerda-floja-ley-de-victimas-29955>. Acceso 19/03/2016.

⁷⁶ “Consulta previa: indígenas lanzan salvavidas a la ley de víctimas”. *Revista Semana*, 22/11/2010. Disponible en: <http://www.semana.com/politica/articulo/consulta-previa-indigenas-lanzan-salvavidas-ley-victimas/124913-3> Acceso 23/03/2016.

argumentando: “nunca antes se nos había consultado a las comunidades afrocolombianas un proyecto de ley de este tipo”⁷⁷.

El 10 de junio de 2011 fue sancionada la Ley 1448 –conocida como “Ley de víctimas”- y el artículo negociado con los representantes de los grupos étnicos quedó incluido según los términos acordados. A partir de este momento podía iniciarse formalmente el proceso de consulta previa de los decretos-ley para la reparación de los grupos étnicos, decretos que debían ser sancionados hasta el 11 diciembre de 2011 como fecha límite establecida en la ley de víctimas. El Ministerio del Interior, a través de sus direcciones para asuntos indígenas y afrocolombianos inició las gestiones para definir la metodología y el cronograma para las consultas previas, y para ello se convocaron sesiones de trabajo con participación de las instancias de representación de los grupos étnicos, de funcionarios de Acción Social -la institución que venía realizando la atención a la población víctima de desplazamiento forzado-, y delegados de los organismos de control del estado (Defensoría del Pueblo y Procuraduría) que tienen como misión garantizar los derechos estipulados en la legislación colombiana. Para la consulta con afrocolombianos se convocó a una primera sesión con todos los representantes de la Comisión Consultiva Afrocolombiana (en adelante la Consultiva), en la cual se acordó que se definiría una propuesta de texto de decreto, y para ello se delegó la responsabilidad a la Subcomisión de Derechos Humanos conformada por 8 consultivos afrocolombianos; también se estableció en esa sesión que el texto definitivo del decreto sería el producto de un proceso de concertación con las víctimas y autoridades afrocolombianas a partir del desarrollo de talleres regionales.

La decisión del gobierno de trabajar exclusivamente con la Consultiva para definir el texto, generó críticas por parte de distintos sectores de la población afrocolombiana y de la sociedad civil, manifestando el carácter ilegal que implicaba la ruta de trabajo definida dada la escasa representación de las víctimas. En un comunicado público, la Mesa de Organizaciones Afrocolombianas (en adelante la Mesa) integrada por las principales organizaciones del movimiento social afrocolombiano, argumentó que “el protocolo de la llamada “consulta” implementado por el gobierno colombiano, no se corresponde con el protocolo establecido por la Corte Constitucional y el Convenio OIT 169. (...) La Consultiva no lleva a la mesa de “consulta” de la ley de víctimas la voz y mandato de las víctimas, en tanto no agote un

⁷⁷ Ibid.

proceso de información, educación, análisis y decisión con las organizaciones y comunidades que representan, como es legalmente exigido”⁷⁸. También en una carta enviada al Presidente firmada por varios líderes afrocolombianos, organizaciones sociales y ong’s de derechos humanos, expresaron que “(...) no se está garantizando efectivamente el derecho a la participación de las víctimas, sus organizaciones y representantes, ni la de las organizaciones sociales y de derechos humanos, lo que nos motiva a pronunciarnos con el ánimo de solicitar que se realice el máximo esfuerzo para suplir estas deficiencias en la participación”⁷⁹. De este modo, el proceso de consulta previa iniciaba con cuestionamientos respecto a la legitimidad de la Consultiva como representante de las víctimas afrocolombianas y críticas frente a la imposibilidad para que otros sectores sociales participaran en la definición del texto borrador del decreto-ley.

La Consultiva fue creada en el espíritu de la reforma multicultural de 1991 con el propósito inicial de ser una instancia de asesoría al gobierno en materia de política pública para afrocolombianos. Originalmente se dispuso su conformación por 42 delegados elegidos en Consultivas regionales, las que a su vez estaban conformadas por delegados de los Consejos Comunitarios, la forma de organización de las comunidades afrocolombianas rurales requerido para acceder al derecho de la titulación colectiva de su territorio ancestral. Con el transcurso del tiempo se fueron haciendo modificaciones al marco normativo que reglamentó la Consultiva, primero ampliando la participación a representantes de organizaciones sociales de afrocolombianos que habitan en áreas urbanas y posteriormente ampliando sus funciones para constituirse como instancia no solo de asesoría, sino también de consulta⁸⁰. Esta última modificación se explica por la necesidad que tuvo el Estado colombiano de definir una instancia para realizar procesos de consulta previa con la población afrocolombiana después que algunas de las principales iniciativas legislativas del gobierno de Álvaro Uribe entre 2006 y 2010 fueran invalidadas por la Corte Constitucional debido a la ausencia de un proceso formal de consulta previa. Así, a partir del año 2008 la Consultiva se constituyó en la instancia en la normatividad colombiana para realizar los procesos de consulta previa de

⁷⁸ “Comunicado 002”. Mesa de Organizaciones Afrocolombianas. Bogotá, 26 de noviembre de 2011.

⁷⁹ “Derecho a la participación proceso de reglamentación ley 1448”. Carta enviada al Presidente desde las Organizaciones Afrocolombianas y Consejos Comunitarios. Bogotá, 20 de octubre de 2011. Fotocopia.

⁸⁰ A través del decreto 1371 de 2004 se conformó la Comisión Consultiva y se establece como una de sus funciones “servir de instancia de diálogo entre las comunidades negras y el gobierno nacional” (artículo 3). En 2008 se promulga el decreto 3770 redefiniendo las funciones de la Consultiva, estableciendo que su propósito es “servir de instancia de diálogo, concertación e interlocución entre las comunidades que representa y el gobierno nacional (artículo 5). Subrayado mío.

las iniciativas legislativas del gobierno, generándose desde entonces una disputa entre los consultivos que articulados al aparato estatal comenzaron a ostentar el poder de negociar y vetar iniciativas de política pública, y las organizaciones afrocolombianas excluidas de cualquier tipo de participación formal frente al estado, disputa que se radicaliza en el escenario de la consulta previa del decreto-ley para la reparación de las víctimas afrocolombianas.

A esta situación se sumaba el fallo emitido el 5 de agosto de 2010 por el Consejo de Estado en el cual se cuestionó la manera como estaba conformada la Consultiva por no estar exclusivamente integrada por delegados de los territorios colectivos, estableciendo que después de finalizar su periodo legal el 31 octubre de 2011, el gobierno debía proceder a elecciones para conformar una nueva Comisión Consultiva de acuerdo a lo dispuesto por el decreto original⁸¹. De este modo, para lograr cumplir los plazos establecidos (11 de diciembre para sancionar el decreto-ley y 31 de octubre último día de vigencia de la Consultiva), se creó un grupo de trabajo conformado por los funcionarios del Ministerio del Interior, Ministerio de Justicia, Ministerio de Agricultura y los delegados de la Consultiva, quienes debatieron durante un periodo de tres meses (entre junio y agosto de 2011) el texto borrador del decreto-ley que posteriormente, durante los meses de septiembre y octubre fue presentado en el marco de espacios regionales para ser presentado a las comunidades y recoger propuestas. De manera sorprendente Acción Social, la institución hasta entonces encargada de los programas de atención a población desplazada por el conflicto, no participó del grupo de trabajo que definió la propuesta de texto de decreto-ley.

Las tensiones surgidas al inicio del proceso de consulta previa con la designación de la Consultiva como instancia de negociación, se incrementaron durante el desarrollo de los encuentros regionales destinados. Mientras que funcionarios del gobierno argumentaban que el texto del decreto-ley “se socializó y consultó en 22 reuniones departamentales, con participación de autoridades afrocolombianas, víctimas y organizaciones”⁸², desde el lado de las organizaciones de la Mesa se cuestionó el procedimiento realizado e inclusive la buena fe del gobierno para realizar una consulta ajustada a la normatividad. Las organizaciones argumentaron que “el proceso

⁸¹ El Consejo de Estado es el máximo órgano de la Jurisdicción Contencioso Administrativa, resuelve en última instancia los procesos que involucran al Estado y a los particulares, o los procesos que involucran a dos Entidades Estatales. Fuente: <http://www.consejodeestado.gov.co> Acceso 07/05/2016.

⁸² “Evaluación de la Ley de Víctimas y Restitución de Tierras 1448 de 2011, y de la Política de Respuesta del Gobierno Nacional a la Crisis Humanitaria Afrocolombiana”. Mesa de Organizaciones Afrocolombianas. Bogotá, 2013.

adelantado por el gobierno demoró tres meses en iniciar, limitó la participación amplia de las víctimas, imposibilitó que los asistentes a las reuniones de las Consultivas regionales tuvieran información previa y asesoría especializada, pudieran retornar a sus comunidades, dar a conocer los contenidos de la propuesta gubernamental de reglamentación y hacer sus aportes desde su propia cosmovisión, violando el principio fundamental de información con carácter previo”⁸³. Desde algunas regiones se emitieron comunicados públicos mencionando que el tiempo para estudiar las propuestas fue muy corto (una semana) y además durante los talleres no sólo se solicitó consultar el decreto-ley de víctimas, sino también otros proyectos de ley prioritarios para el gobierno. Los líderes del Valle del Cauca, uno de los departamentos con mayor cantidad de población afrocolombiana víctima, terminaron retirándose de la Consultiva regional y emitieron un comunicado público donde manifestaron: “no legitimamos este escenario sin que antes se haya concertado y definido con las comunidades el procedimiento mediante el cual se llevará a cabo dicha consulta, el cual deberá ajustarse a lo establecido en la normatividad vigente como son el Convenio 169 de la OIT, la Ley 21 de 1991, la Sentencia T-025 de la Corte Constitucional y otras normas afines que protegen los derechos del pueblo afrocolombiano”⁸⁴. Por su parte, los líderes de Nariño, otro departamento con alto número de víctimas afrocolombianas, declararon que el proceso realizado “vulneró el derecho fundamental de la consulta previa, libre e informada”, denunciando además que en estos eventos regionales no participaron los delegados para grupos étnicos de la Defensoría del Pueblo y la Procuraduría⁸⁵.

Mientras se realizaba el proceso de consulta del decreto afro en el marco de lo acordado entre el gobierno y la Consultiva, paralelamente, con el apoyo de la Agencia de las Naciones Unidas para los Refugiados-ACNUR y NS, se definió una propuesta alternativa formulada a partir de talleres regionales en los cuales participaron líderes y Consejos Comunitarios articulados a la Mesa, propuesta presentada públicamente el día 12 de octubre de 2011. Durante el evento realizado por la Mesa para dar a conocer el

⁸³ “Consulta Previa del decreto Ley para las Víctimas afrocolombianas”. Carta al Presidente desde las Organizaciones Afrocolombianas y Consejos Comunitarios. Bogotá, 09 de noviembre de 2011. Disponible en: <http://es.scribd.com/doc/74352921/carta-presidente>. Acceso 22/07/2014.

⁸⁴ “Propuesta de implementación de la consulta previa en los territorios ancestrales y colectivos del departamento del Valle del Cauca en el marco de la agenda legislativa propuesta por el gobierno nacional, los consultivos departamentales y de alto nivel. Cali, septiembre de 2011. Disponible en: <http://es.scribd.com/doc/74352933/Consultiva-Valle-Documento-Consultiva>. Acceso 22/07/2014.

⁸⁵ “Pronunciamiento Consejos Comunitarios, organizaciones étnico territoriales y consultivos departamentales”. Tumaco, 10 de octubre de 2011. Disponible en: <http://es.scribd.com/doc/74352915/Carta-Narino>. Consultado en 22/07/2014.

texto alternativo de decreto-ley, se solicitó a los delegados de la Defensoría del Pueblo y la Procuraduría que se encontraban presentes, realizar gestiones ante el Ministerio del Interior para que esta iniciativa fuera tenida en cuenta como insumo para la definición del texto final del decreto-ley. Además, según informaron algunos medios de comunicación, el Ministro del Interior era consciente que las recurrentes denuncias con relación al proceso de consulta previa realizado con la Consultiva podría llevar a que la Corte Constitucional invalidara el decreto-ley, corriéndose el riesgo mayor que la ley de víctimas fuera derogada⁸⁶. En este contexto, el día 26 de octubre delegados de la Mesa se reunieron con el Viceministro del Interior y acordaron la realización de sesiones de trabajo con los integrantes de la Subcomisión de Derechos Humanos de la Consultiva para conciliar ambas propuestas en único texto decreto-ley, el cual posteriormente sería socializado con las víctimas y líderes afrocolombianos en las regiones. Sin embargo, al día siguiente el Viceministro y los delegados de la Consultiva firmaron un acta en la cual se protocolizó la consulta previa del decreto-ley, dándose por concluido el proceso de consulta previa. El delegado de la Procuraduría sentó su protesta a esta protocolización de la consulta previa en un oficio enviado al Viceministro del Interior, en el cual le solicitó que informe “si se cumplió lo acordado por su despacho con los representantes de la Mesa de Organizaciones Afrocolombianas en reunión celebrada respecto al proceso de consulta para el proyecto de decreto”⁸⁷. El Defensor del Pueblo también solicitó al gobierno explicaciones sobre el proceso de consulta en el marco de un encuentro sobre reparación a víctimas que se celebraba esa semana en una Universidad en la ciudad de Bogotá⁸⁸.

Finalmente, la consulta del texto del decreto-ley de reparación a víctimas afrocolombianas fue protocolizado con la Consultiva se asumió como válido por parte del gobierno colombiano, desarrollándose durante todo el mes de noviembre la consulta jurídica de su contenido por los funcionarios de la Presidencia, para ser finalmente firmado por el Presidente el 9 de diciembre de 2011, dos días antes de vencerse al plazo estipulado en la ley de víctimas para sancionar el decreto para la reparación de víctimas afrocolombianas. En declaraciones a los medios, funcionarios del Ministerio del Interior defendieron el proceso de consulta realizado, mencionando que “detrás de las críticas lo

⁸⁶ “Consulta con afros e indígenas tiene en la cuerda floja Ley de Víctimas”. *La Silla Vacía*, 01/12/2011. Disponible en: <http://lasillavacia.com/historia/consulta-con-afros-e-indigenas-tiene-en-la-cuerda-floja-ley-de-victimas-29955> Acceso 9/03/2016.

⁸⁷ Oficio del Procurador delegado para asuntos étnicos dirigido al Viceministro del Interior. Bogotá, noviembre de 2011.

⁸⁸ “Consulta con afros e indígenas tiene en la cuerda floja Ley de Víctimas”. *La Silla Vacía*. Ibid.

que hay es una pelea política entre la Consultiva y la Mesa de Organizaciones Afrocolombianas”⁸⁹. Por su parte, las organizaciones de la Mesa argumentaron que no solo se incumplió lo establecido en el Convenio 169 de la OIT y la legislación colombiana derivada, también que el decreto sancionado incorporó un concepto de víctima limitado que desconoce las particularidades de la población y de las afectaciones diferenciales del conflicto que ya habían sido recogidas en la jurisprudencia de la Corte Constitucional.

“Las víctimas, tal como lo ordena el Auto 005 de 2009, no fueron consultadas para la elaboración del Decreto ley que hoy tiene por número 4635 de 2011(...). Dichas medidas fueron sometidas a consideración en otro escenario denominado Consultiva Nacional de Comunidades Negras, violando así los preceptos constitucionales (incluido el Bloque de Constitucionalidad) y jurisprudenciales sobre la consulta previa. (p.18). El Decreto Ley Afro no fue consultado con las organizaciones de víctimas afro, las organizaciones defensoras de víctimas afrocolombianas, los consejos comunitarios, las organizaciones de base de comunidades negras y otras formas organizativas, por lo cual se violó el derecho fundamental de la población afrocolombiana víctima, a la consulta previa, libre e informada (Convenio 169 OIT art. 6), ya que el Gobierno Nacional omitió consultar al pueblo afrocolombiano, como grupo étnico reconocido constitucionalmente, mediante procedimientos propios e instituciones representativas. (...) (p.23). Por no consultarse con las víctimas afrocolombianas, se incorpora en el decreto ley un concepto de víctima limitado, ya que desconoce el territorio como víctima para la población afrocolombiana (ver Decreto ley 4633 de 2011–artículo 3, referido a los pueblos indígenas que reconoce el territorio como víctima); dejando a la libre interpretación de los funcionarios, los conceptos de familia para determinar quién es víctima al momento de la valoración desconociendo los arraigos culturales y familiares (familia extensa e hijos de crianza) en la población afro”⁹⁰.

3.3. Actores, tensiones y articulaciones

La negociación del decreto-ley se realizó en un momento de crisis de la consultiva afrocolombiana, situación que se evidenció en una negociación caracterizada por las disputas y tensiones frente a la representación de las víctimas, más que por un debate técnico respecto a la reparación de las comunidades afrocolombianas (este tema se explora en el siguiente apartado). El *efecto de competición* analizado por Chaumont

⁸⁹ Ibid.

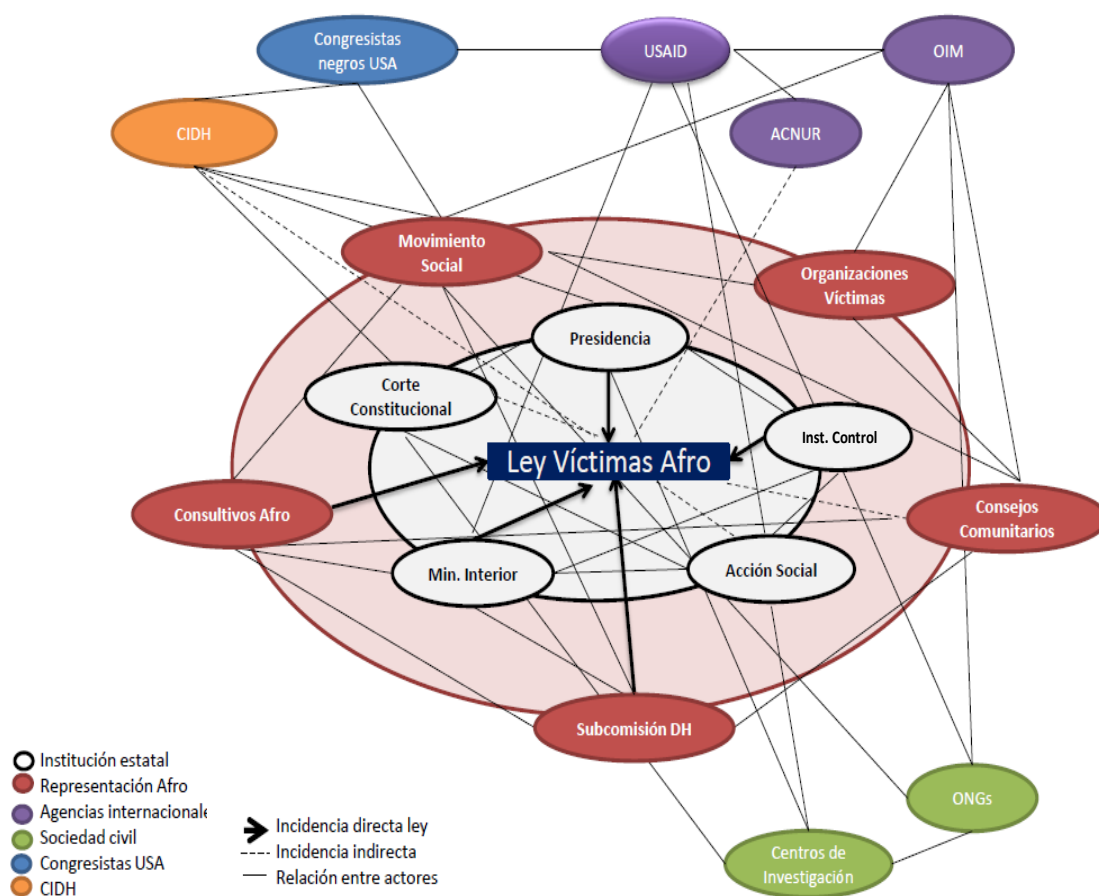
⁹⁰ “Evaluación de la Ley de Víctimas y Restitución de Tierras 1448 de 2011, y de la Política de Respuesta del Gobierno Nacional a la Crisis Humanitaria Afrocolombiana”. Mesa de Organizaciones Afrocolombianas. Bogotá, 2013, p. 32.

(2002), en el caso de la negociación descrita se identifica en las tensiones entre diversas expresiones del movimiento social afrocolombiano por la legitimidad de la representación de las víctimas, y no necesariamente para posicionar la especificidad de la victimización afrocolombiana frente al Estado y la sociedad nacional, aspecto ya contemplado en los instrumentos normativos precedentes y en la misma ley de víctimas al incluir el principio de enfoque diferencial⁹¹. Considero que las disputas por la representación deben comprenderse como el recurso de las organizaciones y consultivos afrocolombianos para posicionarse frente al nuevo gobierno y la principal política en ese momento: la reparación a las víctimas del conflicto. Más allá del texto de la ley, lo que se estaba negociando es cómo se inscriben estos actores sociales en esa red de relaciones que se configura en el marco de la convergencia entre multiculturalismo y humanitarismo que se concreta con la ley de reparación a víctimas afrocolombianas.

En esta sección busco comprender cómo se configura esa red de actores en torno a la negociación de la ley y la incidencia de los actores en el texto definitivo. La perspectiva clásica de la antropología política de analizar los sistemas políticos como configuraciones sociales basadas en relaciones de cooperación y conflicto entre los distintos actores (Evans-Pritchard, 1977), es útil en este punto para comprender como durante el proceso de consulta previa se configura un marco de relaciones sociales particular que objetiva el sistema político que articula derechos humanos y multiculturalismo. Para ello, primero construí la red de actores a partir de la descripción de la negociación de ley, localizando los actores que participaron directamente e indirectamente, rastreando las articulaciones entre ellos. En el gráfico 5 se presenta el resultado de este ejercicio.

⁹¹ “El principio de enfoque diferencial reconoce que hay poblaciones con características particulares en razón de su edad, género, orientación sexual y situación de discapacidad. Por tal razón, las medidas de ayuda humanitaria, atención asistencia y reparación integral que se establecen en la presente ley contarán con dicho enfoque” (Ley 1448 de 2011, artículo 13).

Gráfico 5.
Red de actores en torno la ley de reparación a víctimas afrocolombianas



Fuente: elaboración propia

El análisis del gráfico permite plantear tres tipos principales de actores sociales, con distintos grados de incidencia frente al texto definitivo de ley. (i) El primer grupo son los actores que hacen parte del ámbito estatal: aquí se encuentran los funcionarios de distintos rangos de las instancias de gobierno que estuvieron vinculadas en la negociación (Presidencia, Ministerio del Interior), los delegados de las instituciones de control del Estado que en este caso actuaban como garantes de los derechos de las víctimas afrocolombianas (Defensoría del Pueblo y Procuraduría), y los magistrados del ámbito de la justicia (Corte Constitucional). Se destaca la convergencia de intereses de los distintos actores para sacar adelante la consulta previa con afrocolombianos como parte integral del esfuerzo mayor que constituye la ley para la reparación a todas las víctimas del conflicto colombiano; un escenario inicial de cooperación entre Estado, representantes de grupos étnicos y otros actores como las ong's de derechos humanos y las agencias multilaterales. Ahora bien, también se evidenciaron tensiones al interior de los actores estatales: una recurrente en este tipo de negociaciones que es entre las

instituciones encargadas del diálogo y los delegados de la Procuraduría y Defensoría del Pueblo frente a la legalidad de los procedimientos adoptados; la otra sorprendente, que fue la exclusión de Acción Social del grupo de trabajo que trabajó junto a los consultivos afrocolombianos para el desarrollo del texto de la ley. Indagando por esta situación con antiguos funcionarios de esta institución, me encontré con que las razones de esta exclusión nunca quedaron suficientemente claras. Así lo resumió Wilson, exfuncionario de la citada institución.

“Cuando se definió que se iba a trabajar con la Subcomisión de Derechos Humanos de la Consultiva, estábamos listos para ser parte del equipo del gobierno que iba a consultar el texto del decreto-ley. Era desde Acción Social que se contaba con toda la experiencia en la atención a la población desplazada por el conflicto, lo que vendría a ser el 90% de todas las víctimas, y además desde que salieron los autos de la Corte Constitucional, veníamos trabajando en adecuar todos los programas y lineamientos con enfoque diferencial. Al final nos informaron que no íbamos. No nos la creíamos. Pero así fue. La verdad es que la relación con la Consultiva no pasaba por el mejor momento y las negociaciones con ellos siempre fueron complicadas. Quizá por eso llegaron a ese acuerdo. No sabemos. Lo único que pudimos hacer fue participar de algunos espacios regionales, y ocasionalmente hacer algunas propuestas al articulado de la ley”⁹².

(ii) El segundo grupo de actores sociales corresponde a las diversas instancias de representación de las comunidades afrocolombianas: aquí encontramos a las autoridades de los consejos comunitarios, las organizaciones de víctimas, la consultiva con quien dialogó el gobierno para definir el texto del decreto-ley, y las organizaciones del movimiento social que permanentemente cuestionaron el proceso. Como se mencionó antes, la principal tensión es con relación a quién es el actor legítimo para dialogar y negociar en nombre de las víctimas afrocolombianas con el Estado. Existen fricciones entre la Consultiva que tiene a su favor la ley que la define como instancia de negociación con el Estado, y la Mesa de Organizaciones Afrocolombianas que tiene a su favor las articulaciones con sectores de los consejos comunitarios a nivel local, y con agencias internacionales que financian sus actividades, en particular agencias relacionadas con el gobierno de Estados Unidos como USAID, WOLA. Esta articulación se debe al lobby que desde la década de 1990 vienen realizando organizaciones como AFRODES y PCN, inclusive con oficinas permanentes en Washington, y las relaciones establecidas con congresistas negros de ese país que tienen

⁹² Comunicación personal con Wilson, exfuncionario de Acción Social. Bogotá, 14/11/2016.

incidencia en los fondos de cooperación internacional. Al final, fueron los consultivos afrocolombianos, en particular los miembros de la Subcomisión de Derechos Humanos quienes pudieron incidir directamente en el texto definitivo del decreto-ley. Los aportes de otros sectores del movimiento social afrocolombiano no fueron considerados, como fue el caso de las organizaciones, o no resultaron suficientemente fuertes a nivel local para incorporar nuevos elementos a partir de los espacios de trabajo realizados.

(iii) El tercer grupo de actores está conformado por las ong's de derechos humanos, centros de investigación y agencias multilaterales que se articulan de diversas formas con actores sociales y estatales. Durante el proceso de consulta previa del decreto-ley, dos agencias en particular -ACNUR y WOLA- apoyaron a la Mesa de Organizaciones para la definición de una propuesta alternativa de texto de decreto, incidiendo en la dinámica local tanto al interior de los actores sociales vinculados a las comunidades, actuando también como mediadores frente al Estado colombiano. Cabe destacar que ACNUR desde años atrás venía haciendo diagnósticos sobre los efectos diferenciales del desplazamiento forzado y promoviendo la necesidad de intervenciones considerando enfoques específicos en la atención de las distintas poblaciones afectadas por el conflicto armado, constituyéndose así en un actor relevante en el debate, brindando apoyo a determinadas organizaciones afrocolombianas y al Estado colombiano en estrategias de fortalecimiento mediante consultorías de expertos colombianos y extranjeros en la materia. Estos y otros actores del ámbito transnacional generan procesos de alianzas con las comunidades y sus instancias de representación, al tiempo que se vinculan a las instituciones del Estado como asesores legítimos, ahondando en como el efecto de legibilidad (Scott, 1998) se configura en el ámbito del sistema humanitario-multicultural colombiano. Otras agencias como USAID y OIM son actores que, a partir de sus articulaciones con instituciones estatales y sectores de las organizaciones y consejos comunitarios afrocolombianos, inciden en cómo se configura la red de actores sociales en torno a la definición del texto de la ley. La manera cómo fue definida la categoría víctima afrocolombiana y las distintas dimensiones que toma frente a su uso social y gestión estatal, constituyen el otro componente que permite entender la manera como en adelante esta red de actores se configura en torno a la implementación de la ley para la reparación a víctimas afrocolombianas.

3.4. La víctima afrocolombiana

La categoría víctima afrocolombiana toma forma durante la negociación de la ley entre gobierno y consultivos afrocolombianos. Antes de entrar a analizar la manera como es definida, vale la pena recordar algunos aspectos del contexto de la negociación en que surgió: (i) La ley de reparación víctimas (Ley 1448) fue sancionada en junio de 2011 y el artículo incluido para solucionar la ausencia de consulta previa con los grupos étnicos, obligaba a desarrollarla en un plazo de seis meses a partir de ese momento. (ii) Pasado un poco más de un mes de iniciado el proceso de negociación, un fallo del Consejo de Estado estableció que la vigencia la consultiva afrocolombiana sería hasta octubre de ese año. (iii) Para cumplir los plazos establecidos (11 de diciembre para sancionar el decreto-ley y 31 de octubre último día de vigencia de la Consultiva), se creó un grupo de trabajo conformado por delegados del gobierno y de la Consultiva, quienes debatieron entre junio y agosto de 2011 un texto borrador del decreto-ley. (iv) Posteriormente, durante los meses de septiembre y octubre se desarrollaron espacios regionales donde se socializó la propuesta de texto y se recolectaron propuestas. (v) La ley para la reparación a víctimas afrocolombianas (decreto 4635) fue sancionada en diciembre de 2011 en el plazo definido.

La negociación se desarrolló durante un periodo de seis meses, en un contexto de disputa por la representación de las víctimas, y permanente denuncia de la baja participación de las bases y de las mismas víctimas afrocolombianas. En este escenario, mediática y socialmente, del proceso consulta quedó la percepción de ser altamente monopolizado por los consultivos y excluyente de otros sectores sociales afrocolombianos. Por el lado de funcionarios estatales quedó una sensación similar respecto a la limitada participación de agencias como Acción Social. Estas –y otras– situaciones tuvieron como efecto que el texto de decreto-ley no incorporara un real enfoque diferencial afrocolombiano, como lo mencionaron algunos de los entrevistados que participaron del proceso como funcionarios del gobierno o activistas de las organizaciones afrocolombianas.

“Cuando se creó el grupo de trabajo para proponer el texto del decreto afro, la ley de víctimas ya había sido sancionada, entonces era claro que el texto del decreto debía estar articulado con las medidas y procedimientos que ya estaban definidos. Entonces la estructura del decreto ya estaba, se trataba de ponerle la mirada afro y para se realizaba la consulta previa. Pero pasaron dos cosas: una, los

consultivos no tenían una propuesta propia para el articulado del texto, entonces lo que hicieron fue coger las propuestas de los indígenas y adaptarlas. Dos, en los talleres que se realizaron en las regiones, todo fue de afán, entonces no era la mejor metodología para un tema tan importante. (...) La convocatoria dependía de los consultivos, eso limitó la participación de muchos sectores de los consejos comunitarios que no están de acuerdo con ellos. Nosotros pudimos participar en algunos de esos espacios y verificamos que todo era muy limitado. Eso afectó mucho para que la ley no tuviera un enfoque afro” (comunicación personal)⁹³.

“El texto del decreto afro no refleja la diversidad de la población afrocolombiana, ni de las victimizaciones que han sufrido. En mi opinión, esta ley se queda corta con relación al Auto 005 en muchos aspectos. Cuando uno se pone a comparar el texto del decreto indígena y el decreto afro, es fácil darse cuenta de todas las similitudes, y de pronto ¡pum! un mochazo, y se quitan pedazos del articulado así no más. Hubo temas que tenía la propuesta original de articulado y que estaban después de los espacios regionales, sobre todo temas relacionados con minería y las afectaciones al territorio, pero que le metieron mano y fueron eliminados, imagino que durante la última revisión en Presidencia” (comunicación personal)⁹⁴.

Las críticas se centran en la manera como se desarrolló el proceso de consulta y los efectos que tuvo en el texto final de la ley de reparación a víctimas afrocolombianas. Los relatos citados coinciden en que el texto no refleja las características y necesidades de las víctimas afrocolombianas, al tiempo que arrojan pistas sobre el funcionamiento de las relaciones entre Estado, consultivos y víctimas. Coinciden también en que parte del texto corresponde a una adaptación del decreto-ley indígena, constituyendo una forma de profundizar la comprensión indigenizada de la etnicidad afrocolombiana. Pero no todo son aspectos negativos; a pesar que el motivo que posibilitó la expedición del decreto-ley fue básicamente la omisión de la consulta previa con grupos étnicos en la ley de reparación a víctimas radicada por el gobierno, esta herramienta normativa ha constituido un verdadero avance en el reconocimiento de derechos de las poblaciones afrocolombianas y de sus territorios. Para concluir destaco tres aspectos que considero relevantes en el texto de la ley, respecto a la manera se define a la víctima afrocolombiana y la manera en que se plantea su gestión estatal.

(i) El texto de la ley define la **víctima afrocolombiana** como los “sujetos colectivos y miembros individualmente considerados, que hayan sufrido un daño por hechos ocurridos a partir del primero de enero de 1985, como consecuencia de infracciones al Derecho Internacional Humanitario o de violaciones graves y

⁹³ Comunicación personal Jorge, activista afrocolombiano. Bogotá, 08/05/2016.

⁹⁴ Comunicación personal Alberto, con exfuncionario de Ministerio del Interior. Bogotá, 22/02/2017.

manifiestas a las normas internacionales de derechos humanos y que guarden relación con factores subyacentes y vinculados al conflicto armado interno” (artículo 3). La definición es coherente con el reconocimiento constitucional de los afrocolombianos sujetos de derechos individuales y colectivos, pero que no incorporó la noción del territorio como víctima (como si lo hace el decreto-ley indígena), y esta ausencia es una de las principales críticas al texto, dado el contexto de alta victimización y despojo de los territorios convertidos en lugares estratégicos de la economía política del conflicto armado en Colombia. En el mismo artículo, más adelante el texto establece que “para efectos de la reparación colectiva se tendrá en cuenta a la familia extensa, siguiendo las normas de parentesco y filiación de cada comunidad”. La definición de víctima afrocolombiana incorpora la noción de familia extensa afrocolombiana, lo cual supone enfrentar la lógica burocrática a sistemas de organización social, de parentesco y de herencia tan diversos con el de las comunidades del Pacífico sur o del pueblo raizal de San Andrés y Providencia. Un aspecto que “genera todo tipo de complicaciones operativas” como me lo comentó una funcionaria de la Unidad para la Atención y Reparación a las Víctimas, la institución creada para dar cumplimiento a la ley.

(ii) La **noción de daño** es uno de los aspectos centrales en la definición de víctima afrocolombiana, en tanto el daño sufrido por las comunidades e individuos en el marco de lo conflicto armado es aquello que busca ser reparado a través de la política. En el caso de las víctimas afrocolombianas se establecen cinco tipos de daños:

- El primer tipo es el daño colectivo, que ocurre “cuando se violan los derechos y bienes de las comunidades afrocolombianas como sujetos étnicos colectivos” (artículo 6). Es en el universo de los territorios colectivos que se expresa este tipo de victimización, y es aquí donde se demandó –y aún se demanda- la inclusión del territorio como víctima del conflicto.
- El segundo tipo es el daño individual con efectos étnicos colectivos, “cuando el daño sufrido por una víctima individual perteneciente a una comunidad pone en riesgo la estabilidad social, cultural, organizativa y política o la permanencia física y cultural de las comunidades” (artículo 7). El asesinato de autoridades de los territorios y líderes afrocolombianos ha sido la principal expresión de este daño; también está el caso de los médicos tradicionales afrocolombianos en lugares como el Pacífico sur que han sido desplazados o asesinados por hacer su trabajo.

- El daño a la integridad cultural ocurre “cuando existe pérdida o deterioro de la capacidad para la reproducción cultural y la conservación y transmisión intergeneracional de su identidad” (artículo 8). Un daño que resulta transversal dado que los distintos tipos de hechos victimizantes ocurridos en el marco del conflicto armado, directa o indirectamente, siempre van a incidir en la integridad cultural.
- Finalmente está el daño ambiental y territorial “cuando se afectan los ecosistemas naturales, la sostenibilidad y sustentabilidad del territorio de las comunidades” (artículo 9). El desplazamiento de comunidades enteras y la toma de sus territorios para el desarrollo de actividades ilegales -plantaciones de coca y minería principalmente- ha tenido graves afectaciones ambientales al territorio. La demanda del territorio como víctima también se relaciona con este tipo de daño.
- Finalmente incorpora el daño por racismo y discriminación racial “cuando se producen actos de violencia y discriminación racial con ocasión o por efecto del conflicto armado” (artículo 10). Este punto constituye una de las principales reivindicaciones del texto de la ley específicas para las víctimas afrocolombianas, diferenciándose en este aspecto el decreto-ley afrocolombiano con relación a sus hermanos (decreto-ley indígena y decreto-ley gitano).

(iii) Para la reparación del daño sufrido por las comunidades e individuos afrocolombianos en el marco del conflicto armado, se establecen una serie de **medidas** a través de las cuales se busca restituir los derechos a las víctimas, mejorar sus condiciones de vida y reconstruir el proyecto de vida que tenían antes de haber sufrido el hecho violento. Las medidas incorporadas en el texto de la ley se relacionan con los procesos de atención y asistencia que debe asegurar el Estado en los casos de emergencias humanitarias; medidas para la restitución de los territorios colectivos, procesos de indemnización que implica entrega de dinero, los procesos de rehabilitación física y psicológica por causa del conflicto, y los procesos de reparación colectiva y de reparación simbólica (verdad y memoria histórica).

Capítulo 4

La gestión estatal del multiculturalismo. *Enfoque Diferencial* en la reparación a víctimas afrocolombianas

En junio de 2011 fue sancionada la ley 1448, en la cual por primera vez se reconoció la existencia del conflicto armado interno en Colombia, y a las víctimas como el centro de una política estatal. Cuando el texto de la ley fue radicado ante al Congreso para iniciar el trámite necesario, el gobierno se percató de la ausencia de una consulta previa con los grupos étnicos (afrocolombianos, indígenas y gitanos) como lo establece la normatividad multicultural; rápidamente se realizaron negociaciones con los representantes étnicos y se llegó al acuerdo de la inclusión de un artículo que otorgaba facultades al Presidente para expedir decretos-ley posterior la consulta previa con cada grupo étnico. Efectivamente el proceso se llevó a cabo en el tiempo previsto y en diciembre de 2011 se sancionaron los decretos ley para la reparación a las víctimas afrocolombianas, indígenas y gitanas. En el capítulo anterior profundicé en la manera como se desarrolló la consulta previa del decreto afro –como es llamado generalmente-, identificando los actores que participaron, las tensiones y articulaciones como un marco para analizar cómo operan los procesos de inclusión de los afrocolombianos al multiculturalismo normativo. En este capítulo analizó cómo al interior de la *Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas-UARIV*, la institución creada para dar cumplimiento a la ley, se hacen operativas las disposiciones del decreto afro y de esta manera profundizo en las dinámicas asociadas a la gestión estatal del multiculturalismo.

Cuando los decretos étnicos fueron emitidos, la ley 1448 ya llevaba seis meses de implementación y la nueva institucionalidad ya se encontraba diseñada y lista para comenzar actividades el 1 de enero del 2012. La ley ya era una política en ejecución, de manera que las nuevas disposiciones para la reparación de los grupos étnicos obligaron a negociaciones y adecuaciones entre los diversos actores encargados de desarrollar operativamente los decretos étnicos: los agentes estatales que traducen las normas en programas y proyectos, los representantes de las víctimas y las organizaciones sociales que buscan incidir en las decisiones estatales, y los organismos internacionales que financian y asisten técnicamente a los dos primeros. Propongo que el proceso de

implementación del decreto afro constituye un escenario para analizar cómo se actualiza esa red de actores y relaciones sociales en torno a la política de reparación a víctimas afrocolombianas, y las narrativas sobre la diferencia afrocolombiana que emergen en las prácticas de las instituciones, centrando la mirada en los funcionarios como actores centrales en la manera como se implementa la política. Las nociones establecidas en el decreto-ley sobre la víctima afrocolombiana, el daño y las medidas para su reparación, en convergencia con las narrativas del multiculturalismo y los derechos humanos, dan sentido al concepto de *enfoque diferencial* como el marco semántico-jurídico en el cual se configura y desarrolla esta red de relaciones sociales.

Entiendo la implementación de las políticas públicas como arenas de disputa y cooperación, donde la complejidad de los actores estatales cobra un sentido práctico, y los demás actores sociales desarrollan sus estrategias para posicionarse frente al Estado y la sociedad civil (Hevia, 2008; Shore, 2010). Estudios antropológicos de la política plantean la importancia de analizar cómo son objetivadas, y su utilidad para aproximarse a principios organizativos más profundos (y menos visibles) que estructuran las sociedades modernas; específicamente los regímenes de poder y los códigos culturales que definen la manera como se comportan los individuos y las instituciones (Abélès, 1997; Shore, 2010). De esta manera, más que un procedimiento técnico-jurídico, la implementación de políticas públicas se configura como un proceso sociocultural en el que las nociones y clasificaciones establecidas en la norma, se funden y concretan con las de los implementadores y su entorno, configurando realidades sociales, moldeando a los sujetos a quienes está dirigida la política y al mismo Estado multicultural (Chaves, 2011).

Analizar la implementación de las políticas implica, por un lado, tener en cuenta la manera como se diseñan las instituciones, los programas y se ejerce la toma de decisiones en todos los niveles —la denominada alta política—, pero también debe analizarse la implementación de esos programas, y en ese escenario los funcionarios del nivel local resultan ser los actores claves, ya que al tener bajo su responsabilidad la operación de la política en un lugar o un área específica —una región, un municipio—, son el puente mediador entre el Estado y los beneficiarios, y sus decisiones ejercen un fuerte impacto en la realidad de los sujetos y comunidades (Hevia, 2008; Chaves 2011). Los funcionarios estatales se configuran como un grupo privilegiado con agencia para promover, dificultar o hasta impedir la implementación de un determinado modelo de Estado, y de este modo también se tornan en sujetos de investigación como actores

situados en contextos de poder específicos, con ideologías, intereses y objetivos concretos e inmersos en sistemas de pensamiento que se reflejan en la manera como se implementan las políticas públicas (Abélès, 1997; Miranda, 2008; Shore, 2010).

Comprender la implementación de las políticas públicas considerando estas perspectivas teóricas, implica aproximarse a la gestión estatal del decreto afro desde las prácticas de los funcionarios al interior de las agencias estatales en distintos niveles de gobierno, las interacciones con los demás actores involucrados, así como al marco semántico en el cual se configura esta red de actores y relaciones. Para ello, En la primera parte del capítulo profundizo sobre la emergencia de la noción de *enfoque diferencial* como el marco de referencia jurídico-metodológico empleado desde el Estado colombiano para el diseño de las políticas y programas estatales para los grupos étnicos –y otras poblaciones. Posteriormente analizo como el decreto afro se pone en práctica en dos niveles estatales específicos: en el diseño institucional en el ámbito nacional, y en la puesta en marcha de la política en el nivel local. Concluyo reflexionado sobre la gestión estatal del multiculturalismo, desde una postura crítica a la manera como la diferencia cultural se convierte en un tecnicismo y en una meta a cumplir, perdiéndose su orientación fundamental en medio de la burocracia institucional.

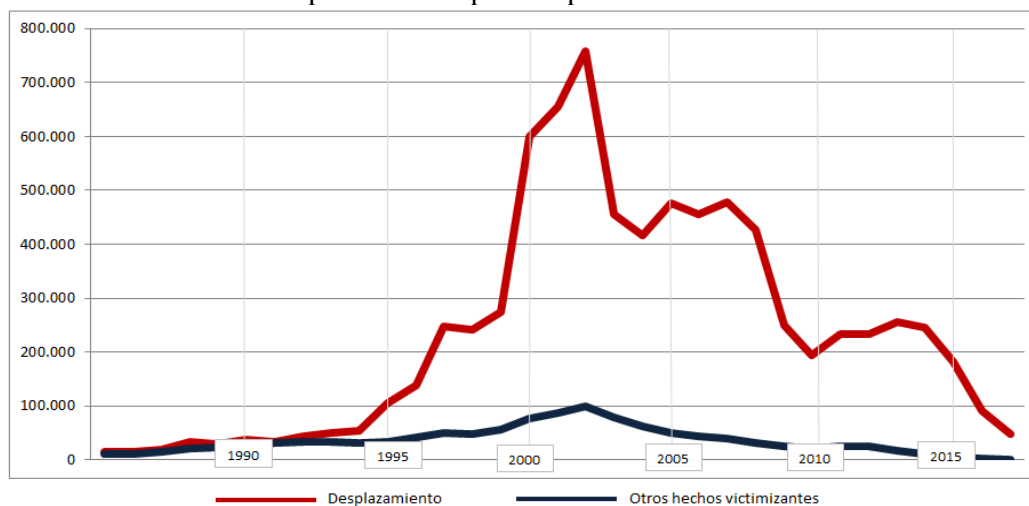
Nota. Las personas entrevistadas para este capítulo fueron principalmente funcionarios de la UARIV del orden nacional y de la sede en Quibdó. Se guarda el anonimato de todos los entrevistados a lo largo del texto, cambiando el nombre de la persona o su género, siempre con la intención de proteger su identidad.

4.1. El enfoque diferencial

El incremento de la violencia en Colombia durante las décadas de 1990 y 2000 debido, entre otros, a la disputa territorial entre grupos armados ilegales (guerrillas, paramilitares) y las fuerzas estatales en distintas regiones del país, tuvo en el desplazamiento de millones de personas su efecto más cruel. Los colombianos de mi generación pasamos la adolescencia y juventud en medio de una de las fases más violentas del conflicto en el país, viendo en las noticias, cada noche, secuestros, masacres, desplazamientos de pueblos enteros. Las cifras son realmente dramáticas: para el año 2018 el registro es de más de 8 millones de víctimas del conflicto armado, siendo el

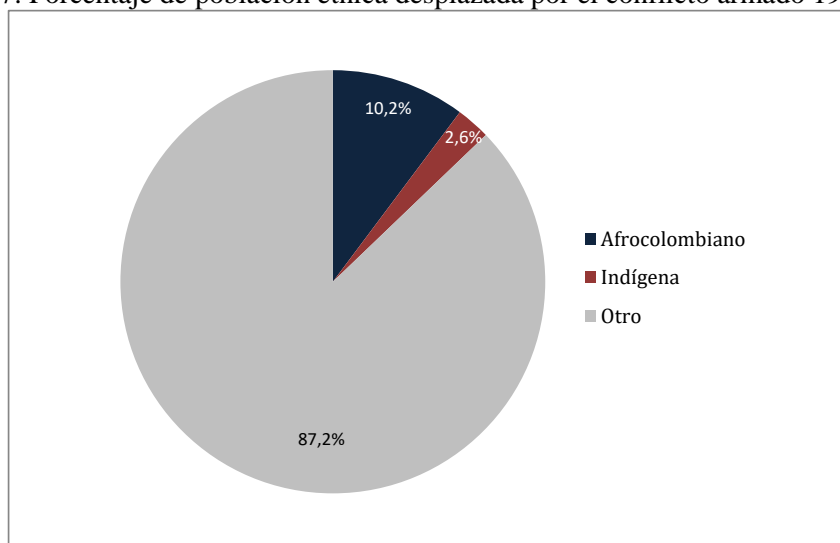
desplazamiento forzado el 90% de casos de victimización reconocidos; entre los años 2000 y 2008 se presentaron el 65% de los desplazamientos forzado, coincidiendo con la época de mayor escalada militar por parte del Estado, con un pico en el año 2002 con más de 750 mil casos (ver gráfico 6). Durante este periodo también se incrementaron otros hechos violentos como el homicidio y el secuestro, los cuales se consideraron asociados al conflicto armado a partir del 2011 con la promulgación de la ley de reparación a víctimas. En un escenario de disputas territoriales entre actores armados, indígenas y afrocolombianos se encuentran entre las poblaciones más afectadas por el desplazamiento forzado con el 13% del total de casos (10,2% afrocolombianos, 2,4% indígenas), porcentajes que representa más 800 mil afrocolombianos y 200 mil indígenas desplazados de sus territorios.

Gráfico 6. Total de población desplazada por el conflicto armado 1985-2017



Fuente: Elaboración propia a partir de la información del Registro Único de Víctimas-RUV, 2017

Gráfico 7. Porcentaje de población étnica desplazada por el conflicto armado 1985-2017



Fuente: Elaboración propia a partir de la información del Registro Único de Víctimas-RUV, 2017

A partir del año 1997 se reconoció la grave situación del desplazamiento forzado en Colombia y se comenzaron a implementar programas estatales en el marco de una política específica (Ley 397). Pero es a partir del año 2004 cuando viene a cambiar el panorama sobre cómo se debe agenciar estatalmente el desplazamiento forzado, y en general, la manera de comprender los efectos sociales y culturales del conflicto armado; es en este contexto donde se puede rastrear los orígenes del concepto de enfoque diferencial. Ese año, la Corte Constitucional emitió una sentencia en la cual analizó la situación de las víctimas de desplazamiento forzado y estableció que los programas estatales diseñados para atender esta problemática carecían de un enfoque diferencial que permitiera garantizar los derechos de estas víctimas (Sentencia T-025). Por primera vez se introducía este concepto en documentos del peso jurídico como la sentencia en cuestión. En el seguimiento a esta sentencia, la Corte emitió una serie de autos para cada enfoque diferencial: mujeres (auto 092 de 2008); niños, niñas y adolescentes (auto 251 de 2008); indígenas (auto 004 de 2009); afrocolombianos (auto 005 de 2009); y personas con discapacidad (auto 006 de 2009). De esta manera, la Corte ordenó al Gobierno colombiano formular programas específicos para atender adecuadamente a cada uno de estos grupos poblacionales, los cuales debían ser desarrollados a través de procesos participativos y de consulta previa en el caso de los indígenas y afrocolombianos. Los programas ordenados para la atención de los afrocolombianos víctimas de desplazamiento se orientaban a definir programas junto a las comunidades afectadas y la caracterización de los territorios colectivos y ancestrales, reconociendo daños relacionados con los derechos colectivos de las comunidades, que hasta entonces no se consideraba en la política.

En este contexto de emergencia del concepto de enfoque diferencial, en 2010 me vinculé como funcionario de la *Agencia Presidencial para la Acción Social*, la institución encargada de la atención a la población víctima del desplazamiento. Como consecuencia de los autos de la Corte, se conformó un equipo multidisciplinario para dar respuesta institucional a las diferentes órdenes, trabajando en articulación con las demás instituciones involucradas y los representantes de las víctimas. Mi responsabilidad se relacionaba directamente con el auto 005 para población afrocolombiana; las reuniones “interinstitucionales” y largas sesiones de trabajo con el Ministerio del Interior, se convirtieron en asunto cotidiano. Las reuniones con los consultivos afrocolombianos para definir el alcance de algún programa eran siempre cargadas de tensión y acusaciones al gobierno para la baja efectividad de las políticas, y

en ocasiones directamente a los funcionarios; reuniones largas y difíciles, y casi siempre sin resultados concretos. En otras ocasiones, cuando se lograban acuerdos “técnicos” sobre un programa o un procedimiento, muchas veces estos se modificaban cuando llegaban a la firma del Ministro del Interior o algún otro “alto” funcionario. La urgencia del funcionario-técnico por sacar adelante los programas y metas institucionales, la mayoría de las veces no deja comprender esos escenarios de negociación desde otras dimensiones, donde se juegan otros aspectos más allá de los fines de la política. Con el tiempo y la antropología logré comprender mejor esas negociaciones y las posturas de los consultivos afrocolombianos, esto en la medida que fui conociendo las lógicas políticas locales que sustentan la estructura de representación de los afrocolombianos frente al Estado.

El asunto es que existía un equipo de “enfoque diferencial” y debíamos construir propuestas orientadas a hacerlo operativo desde los programas de Acción Social; al interior del equipo y en las reuniones con los funcionarios de las demás instituciones involucradas -Ministerio del Interior, Ministerio de la Protección Social, Instituto Colombiano de Bienestar Familiar, solo por mencionar algunas-, el debate se desarrollaba en medio de la urgencia de generar “lineamientos” para adecuar los programas institucionales, proponer “oferta con enfoque diferencial”, desarrollar “procesos participativos” o “consultas previas”, y “darle respuesta a la corte”. Una serie de categorías del lenguaje institucional asociado a la gestión estatal del enfoque diferencial. La categoría “enfoque diferencial” rápidamente se institucionalizó entre los funcionarios, la mayoría de las veces como “un dolor de cabeza”; pero también fue apropiada y demandada por los demás actores sociales involucrados en la política: las víctimas de desplazamiento, representantes étnicos, organizaciones sociales, ong’s y agencias internacionales. Otro actor articulado con la emergencia del enfoque diferencial son los antropólogos (y demás profesionales de las ciencias sociales), pero principalmente desde su vinculación a los equipos institucionales destinados a trabajar temas relacionados con la diferencia. El debate académico parece estar lejos de la realidad institucional, como veremos más adelante. Uno de los antropólogos del Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH) -otra de las instituciones creadas en el marco de la ley de víctimas- explica así la emergencia del concepto de enfoque diferencial:

“El enfoque intercultural es una discusión académica, desde los medios antropológicos, los medios que reflexionan sobre la

articulación de la sociedad nacional con los pueblos indígenas desde sus reivindicaciones. En ese tema, Colombia le ha apostado más al enfoque diferencial. La guerra en Colombia ha afectado de manera desproporcionada los derechos de los pueblos étnicos, ya que desafortunadamente los territorios ancestrales en la mayoría de los casos se traslapan con los territorios estratégicos de las fuerzas armadas, y en ese sentido la Corte Constitucional, ha Estado tratando de amparar los derechos de los pueblos indígenas [y afrocolombianos] a través de jurisprudencia enmarcada básicamente en la normativa constitucional y en el convenio 169 de la OIT”⁹⁵.

El concepto de enfoque diferencial se configuró inicialmente a partir de los debates sobre multiculturalismo e interculturalidad, y las acciones afirmativas o medidas de discriminación positiva como formas de gestión estatal de la diferencia. En los años recientes se han articulado otros conceptos como el principio humanitario de “acción sin daño” (*do no harm*) y los enfoques sensibles a la cultura (*culturally sensitive approach*) que complejizan el concepto, pues no sólo los incluye, los adapta al discurso del reconocimiento de la diversidad en la Constitución Política de 1991 -que va más allá de la diversidad cultural- y pone de manifiesto que la política pública debe reconocer la diversidad en algo que supera los ejercicios de priorización, los porcentajes de participación, asignación de recursos o el reconocimiento político de sujetos (Durán, 2014). Entonces, el enfoque diferencial surge como una noción basada en el reconocimiento político de la diferencia y una metodología de actuación orientada a que las políticas públicas y los programas se construyan desde la diferencia cultural para el caso de las poblaciones étnicas, pero también etaria, de género e identidad sexual, de discapacidad, vinculando a los beneficiarios en el diseño e implementación como una forma de garantizar los derechos de las poblaciones más vulnerables. A partir de 2011, con la emergencia de la política de reparación de víctimas del conflicto armado, el concepto de enfoque diferencial se complejiza, al tiempo que gana mayor institucionalización al ser incorporado como un principio de la política. En la ley de de reparación a víctimas así se comprende el enfoque diferencial y sus implicaciones en la implementación de la política:

“El principio de enfoque diferencial reconoce que hay poblaciones con características particulares en razón de su edad, género, orientación sexual y situación de discapacidad. Por tal razón, las medidas de ayuda humanitaria, atención, asistencia y reparación integral que se establecen en la presente ley, contarán con dicho enfoque.

⁹⁵ “¿Perspectiva intercultural o enfoque diferencial? Entrevista a Patrick Morales Thomas”. *Interculturalidad*, 2004, (10): 8-9.

El Estado ofrecerá especiales garantías y medidas de protección a los grupos expuestos a mayor riesgo de las violaciones contempladas en el artículo 3° de la presente Ley tales como mujeres, jóvenes, niños y niñas, adultos mayores, personas en situación de discapacidad, campesinos, líderes sociales, miembros de organizaciones sindicales, defensores de Derechos Humanos y víctimas de desplazamiento forzado.

Para el efecto, en la ejecución y adopción por parte del Gobierno Nacional de políticas de asistencia y reparación en desarrollo de la presente ley, deberán adoptarse criterios diferenciales que respondan a las particularidades y grado de vulnerabilidad de cada uno de estos grupos poblacionales”⁹⁶.

La definición es clara con relación dos aspectos centrales del enfoque diferencial: se configura como un principio para el reconocimiento de la diversidad, y reconoce que existen poblaciones con mayor condición de vulnerabilidad frente al conflicto armado y por tanto son ‘sujetos de especial protección constitucional’. El texto del decreto afro parte de esta comprensión general del concepto de enfoque diferencial, y profundiza respecto a la especificidad frente a las víctimas afrocolombianas:

“Las medidas de atención, asistencia, reparación y restitución de tierras establecidas en el presente decreto se basan en el principio de tratamiento especial y diferenciado a que tienen derecho las comunidades y sus miembros individualmente considerados. Las normas, procedimientos y mecanismos diseñados para tal efecto, deben interpretarse en función de la pertenencia étnica y cultural y los derechos colectivos de las comunidades”⁹⁷.

De este modo se concreta la noción de enfoque diferencial en la política de reparación a víctimas, como un principio orientador del diseño e implementación de todas las medidas contempladas (atención, asistencia, reparación y restitución de tierras), y en el caso del decreto afro, destaca la necesidad de adecuarse a la diferencia cultural y a los derechos colectivos de las comunidades, vinculados principalmente con la titulación de los territorios habitados ancestralmente y las formas de gobierno local. Cultura y territorio convergen y se convierten en el centro de la gestión estatal para la reparación a los afrocolombianos víctimas del conflicto armado, sus familias y

⁹⁶ Ley 1448 de 2011 “Por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno y se dictan otras disposiciones”. Artículo 3.

⁹⁷ Decreto Ley 4635 de 2011 “Por el cual se dictan medidas de asistencia, atención, reparación integral y de restitución de tierras a las víctimas pertenecientes a comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras. Artículo 18.

comunidades. Definida la norma, el reto ahora consistía en hacer operativas todas las disposiciones a través del diseño institucional y los programas y proyectos con enfoque diferencial afro. Es precisamente respecto a la operatividad que surgen las principales críticas del enfoque diferencial como está planteado en el ámbito de las políticas públicas en Colombia, en particular la política de reparación a víctimas. Los fundamentos filosóficos del enfoque diferencial en general son reconocidos como válidos y promovidos al interior de las instituciones estatales; así también es reconocida la dificultad de hacerlo operativo en medio de los procesos estandarizados propios del funcionamiento estatal, muchas veces siendo más una carga burocrática para los funcionarios involucrados, que una efectiva acción estatal. Este es uno de los aspectos explorados en la siguiente sección, en la cual se analiza la manera como el decreto afro se pone en marcha a través del diseño institucional y la implementación de programas con enfoque diferencial.

4.2. Diseño institucional. La Dirección de Asuntos Étnicos

Los decretos étnicos fueron sancionados en diciembre de 2011, con una diferencia de seis meses respecto a la ‘ley de víctimas’ (Ley 1448), de manera que para ese momento ya se encontraba diseñada la *Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas* (UARIV) y se preparaba para comenzar a operar a partir del 1 de enero de 2012. La UARIV se configura como el centro de toda la implementación de la política de reparación a víctimas; es la encargada de definir quiénes son oficialmente víctimas del conflicto armado para incluirlas como beneficiarias de la política, así como de diseñar e implementar los procesos de asistencia⁹⁸, las reparaciones individuales y colectivas⁹⁹, y garantizar la participación de representantes de las víctimas en las decisiones institucionales, entre otros aspectos. La UARIV cuenta con 20 sedes que cubren todo el país y a nivel de cada municipio se establece un enlace de atención a las víctimas, generalmente trabajando desde la Alcaldía.

Uno de los aspectos que fue objeto de negociación durante la consulta previa de los decretos étnicos, fue la creación de una dependencia específica que se encargaría de

⁹⁸ La asistencia a las víctimas se relaciona fundamentalmente con las ayudas humanitarias de atención en salud, educación, alimentación, reunificación familiar, generación de ingresos, entre otras.

⁹⁹ La reparación individual y colectiva se orienta a la restitución de tierras despojadas a las víctimas, rehabilitación física y psicológica, indemnizaciones en dinero, y acciones simbólicas y de memoria histórica.

todos los asuntos relacionados con la reparación a las víctimas étnicas. En el caso del decreto afro quedó definido que “se creará una Dirección Técnica de atención y reparación de grupos étnicos que contará con una Coordinación de Reparación y Atención de las Comunidades Afrocolombianas” (artículo 139); su función es la coordinar la implementación de las medidas establecidas para la reparación a las víctimas afrocolombianas, en articulación con la demás dependencias de la UARIV e instituciones involucradas –Ministerio del Interior, Ministerio de Salud y Protección Social, Ministerio de Educación, Ministerio de Defensa, etc.-. Finalmente fue creada la *Dirección de Asuntos Étnicos* (DAE) como la dependencia específica para atender lo establecido en los decretos étnicos, la cual cuenta con tres (3) coordinaciones: una afrocolombiana, una indígena y una gitana. En esta sección analizo algunas de las negociaciones desarrolladas entre funcionarios, organizaciones afrocolombianas y otros actores sociales, en el contexto de la creación y puesta en marcha de la DAE, como un escenario para analizar dinámicas y prácticas estatales en torno a la gestión del multiculturalismo en el ámbito del nivel central.

La información fue recolectada con funcionarios de la sede principal de la UARIV, que se localiza en el centro de Bogotá, en el emblemático edificio Avianca, conocido por ser el rascacielos más alto de Suramérica al momento de su inauguración en 1969. Durante el segundo semestre de 2015 frecuenté el piso 32 donde se encuentran diversas dependencias de la UARIV, entre ellas, la subdirección general, con quienes estaba desarrollando una corta consultoría que tenía por objetivo la construcción de una serie de indicadores para medir aspectos de la atención a las víctimas con enfoque diferencial. Durante estos meses pude interactuar con distintos profesionales encargados del tema afrocolombiano en la Subdirección y en la Dirección de Asuntos Étnicos (en adelante DAE). La información que se presenta en esta sección surge de esas conversaciones, que permanentemente me hacían recordar mi época de funcionario en Acción Social cuando me contaban las dificultades de gestionar la diversidad cultural al interior de la institución en el marco de procedimientos estatales generalmente estandarizados y poco flexibles, los tiempos de la planeación estatal, las metas, el indicador –que paradójicamente estaba ayudando a construir-; también las tensiones propias de los escenarios de negociación con los representantes afrocolombianos. Lo positivo durante esta fase de la investigación fue que el dilema del consultor-investigador estaba resuelto parcialmente, ya que con la subdirección realizaba el

trabajo técnico encomendado, y con los funcionarios de la DAE profundizaba en los aspectos relacionados con la investigación.

Expectativas versus realidad

“¿Qué esperaba la gente y qué hay? Efectivamente se constituyó la Dirección de Asuntos Étnicos, pero con muchas restricciones presupuestales, de equipo y de autonomía. No era lo que los grupos étnicos esperaban. Cuando salieron los decretos étnicos nos pusimos a revisar el diseño institucional, el marco jurídico, etc. y se llegó a una transversalización donde la DAE está, de alguna manera, al mismo nivel de los grupos de enfoque diferencial de la subdirección general. Esto implica que cada área misional de la institución controla sus competencias frente a las víctimas étnicas. ¿Qué quiere decir eso? Pues que aquí no controlamos la ayuda humanitaria, las indemnizaciones, la participación, etc. En ese sentido podría verse como una decepción respecto a cómo fue pensada o lo que esperaban los grupos étnicos.”¹⁰⁰

Una de las funcionarias que hace parte de la DAE desde su creación. En el texto citando reconoce que el diseño institucional para dar respuesta a los decretos étnicos dista de las expectativas creadas frente a esta dependencia. Durante otra conversación sobre el mismo tema, me comentó: “los representantes étnicos esperaban una agencia con autonomía, capacidad de respuesta y capacidad de contratación, algo así como una UARIV paralela para el tema étnico; a cambio quedó una oficina pequeña, con poca gente y poca plata”. La DAE se creó como una instancia de asesoría técnica a las demás áreas de la UARIV para que incorporen el enfoque diferencial étnico en los procesos de competencia de cada área, de manera que en el ámbito interno se articula con las distintas dependencias a partir de la generación de ‘lineamientos’ –una de esas prácticas institucionales que son bien resumidas por las categorías que las definen. Los lineamientos constituyen en una serie de orientaciones técnicas para que determinado procedimiento o programa incorpore acciones para que se cumpla el enfoque diferencial. En el nivel central, el enfoque diferencial generalmente se queda en el ámbito de lineamientos, y en casos excepcionales, en decretos que cuentan con un grado mayor de institucionalización; Pero es claro para los funcionarios que es en el territorio, en los lugares destinados para la atención a víctimas, en el trabajo con las comunidades víctimas, donde se debe concretar el enfoque diferencial y es desde esta orientación que se formulan los lineamientos y demás documentos técnicos producidos desde la DAE.

¹⁰⁰ Comunicación personal con funcionaria de la DAE (1). Bogotá, 08/03/2016.

Ahora bien, la construcción de esos lineamientos debe realizarse en el marco de procesos participativos para que de esa manera se incorpore el enfoque diferencial desde la voz de las víctimas. Este sería –en resumen- el principio orientador de la participación de las víctimas y para ello la ley estableció espacios para representantes de las víctimas en mesas a nivel municipal, departamental y nacional. De manera que también es tarea de la DAE el diálogo permanentemente con los representantes las víctimas étnicas para que los lineamientos se adecuen a las expectativas de los beneficiarios de la política, pero dado que aún no se había establecido el sistema de representación de las víctimas étnicas -de hecho la mesa de participación de víctimas afrocolombianas solo se constituyó hasta el año 2016-, lo lógico era dialogar con las instancias de representación de los grupos étnicos: la consultiva afrocolombiana, la mesa de concertación indígena y la mesa de diálogo gitana. Sin embargo, como vimos en el capítulo anterior, la consultiva afrocolombiana perdió su vigencia poco después de la sanción del decreto-ley debido a que se cuestionó la legalidad en su conformación mediante un fallo judicial. Esto significaba que para comenzar a hacer operativas las medidas establecidas en el decreto afro, no existía en una instancia de representación de los afrocolombianos en el nivel nacional, y fueron las organizaciones afrocolombianas quienes inicialmente ocuparon ese lugar. Durante las conversaciones que tuve con los distintos funcionarios de la UARIV, y también acompañando a organizaciones afrocolombianas en algunos espacios de interacción con la UARIV, pude identificar algunos de los aspectos que más tensiones y fricciones generan en las negociaciones para hacer operativo lo establecido en el decreto afro.

“A mí lo que me preocupa es que la única relación posible entre organizaciones étnicas y el Estado sea una relación contractual. Y que, si no tienes dinero, entonces no hay qué discutir. Ese es un poco el lugar de la DAE. Las organizaciones indígenas y afro viven pasando propuestas para que financemos escuelas de derechos humanos, oficinas de derechos humanos, registros paralelos, procesos judiciales, y se molestan porque el relacionamiento no es desde una perspectiva contractual. Eso ha generado a la hora de operativizar los decretos - que ya traía sus defectos de nacimiento- un malestar por parte de las organizaciones que tenían la expectativa que la DAE fuera una contratación paralela. Entonces se vuelve muy complicado. Sigue repitiéndose la lógica del plan de salvaguarda indígena¹⁰¹: uno llega a la protocolización y se encuentra con un listado de programas para conseguir recursos, para implementar lo que consideran una medida

¹⁰¹ Una de las medidas establecidas en el Auto 004 de 2009 fue la formulación de planes de salvaguarda para 34 pueblos indígenas en riesgo físico y cultural por causa del desplazamiento forzado.

de salvaguarda, que es prácticamente todas las demandas históricas al Estado; y por el otro lado, hay una oferta estatal reducida, sin enfoque diferencial y con recursos muy limitados para atender estos programas. Así se han ejecutado miles de millones de pesos, para que las organizaciones se auto diagnostiquen y definan programas y proyectos con enfoque diferencial, pero que sólo se podrían implementar a través de una transferencia de recursos para que ellos los desarrollen. Entonces, muchas veces su vuelve un diálogo de sordos”¹⁰².

En la última década, desde que se ha fortalecido la institucionalización de la participación de los afrocolombianos en las decisiones estatales, la operación de recursos estatales por parte de organizaciones y consejos comunitarios constituye una práctica estatal para ‘desentrabar’ negociaciones, o como un ‘mecanismo de participación’, tal como lo vimos en el análisis de la negociación del Censo Agropecuario de 2014. En el caso de la DAE, la función institucional como una instancia de asesoría técnica con baja autonomía y capacidad financiera, tuvo efectos en las lógicas de relacionamiento con las organizaciones y comunidades étnicas en este escenario de participación tercerizada. En el texto citado, el funcionario llama la atención sobre un aspecto a tener en cuenta en la manera cómo funciona este esquema de operación de programas estatales por parte de los grupos étnicos; recuerda que el Plan de Salvaguarda indígena, formulado en el marco de un proceso de consulta previa desarrollado durante dos años, al final incorporaba demandas que trascendían el objetivo del plan -la atención a población indígena desplazada- y se localizaba más en el campo de las reparaciones históricas, programas que deberían ser operados por los propios indígenas para así asegurar la incorporación del enfoque diferencial. De esta manera se ha venido configurando como una noción polisémica que sustenta semántica y jurídicamente el campo de interacciones entre comunidades étnicas víctimas e instituciones estatales, las cuales se desarrollan en permanente tensión respecto a la legitimidad de las víctimas étnicas para definir qué es una reparación adecuada, y las expectativas estatales frente a su propia planeación y posibilidades financieras.

Interacciones

“Cuando salió el decreto afro, varias organizaciones manifestaron su desacuerdo por todo lo que pasó con la consultiva, e incluso llegaron a quemar el texto del decreto, así como se quemaron las banderas gringas en las manifestaciones comunistas. Desde el inicio ha existido mucha

¹⁰² Comunicación personal con funcionario de la DAE (2). Bogotá, 28/10/ 2015.

resistencia de las organizaciones afrocolombianas y eso se refleja en la forma de dialogar con el Estado, generalmente en un tono de agresión y de cobro al funcionario. Esa fractura se veía claramente en los espacios donde participan organizaciones y sujetos de reparación colectiva. Con las organizaciones el tono es desafiante, mientras que en la relación más horizontal con los consejos comunitarios no hay esa tensión permanente ni ataques contra de la imagen del funcionario público, sino un deseo de avanzar en la implementación del decreto-ley”.¹⁰³

Con baja autonomía para definir aspectos centrales de la política, baja capacidad financiera y operativa, la DAE comenzó a participar de espacios de diálogo con las organizaciones afrocolombianas en función de hacer operativas las disposiciones legales. Desde el proceso de consulta previa, las organizaciones afrocolombianas habían manifestado desacuerdo con el resultado del decreto afro; el acto de la quema del texto es bastante explícito en este sentido. El malestar de las organizaciones afrocolombianas continuó durante la fase de implementación y se incrementó dada las condiciones institucionales de la DAE. Pero más allá de la especificidad de esta política para reparación a víctimas afrocolombianas, en muchos espacios que he podido participar he notado que la referencia del funcionario a la lógica de interacción con las organizaciones y consultivos desde un tono “desafiante” es algo que ha caracterizado el desarrollo de este tipo de negociaciones en el nivel nacional. Una narrativa que se ha venido configurando respecto a una supuesta imposibilidad de dialogar con los representantes afrocolombianos debido a la manera como se desarrollan las relaciones entre los actores y porque sus espacios de representación permanentemente están siendo cuestionados, de manera que las decisiones acordadas siempre son contestadas por algún sector. Desde la otra orilla, los representantes afrocolombianos generalmente argumentan que los funcionarios en Bogotá desconocen la manera como las comunidades dialogan y resuelven sus diferencias, prácticas que son incomprendidas y constituyen un reflejo de la discriminación e invisibilización histórica de los afrocolombianos. A diferencia de los funcionarios que plantean un escenario de agresión, los representantes afrocolombianos lo argumentan como una fractura intercultural. Lo cierto es que el caso de la DAE, la dificultad del diálogo con las organizaciones fue uno de los motivos para tomar la decisión de enfocar los esfuerzos en el desarrollo de Planes de Reparación Integral Colectiva-PRIC, uno de los temas

¹⁰³ Comunicación personal con funcionario de la DAE (3). Bogotá, 12/06/2015.

sobre el cual la DAE tiene mayor grado de autonomía y que implica el trabajo directamente con las comunidades beneficiadas.

“La orientación fue trabajar con los sujetos de reparación colectiva, y uno de los priorizados fue la comunidad de Guacoche. Entonces, lo primero fue solicitar el acompañamiento del Ministerio del Interior para la consulta previa. Entonces sale el tema de los recursos. ¿Quién va financiar la consulta previa? Hay hubo algunas tensiones, pero al final se decidió que la UARIV le pasaba la plata al Ministerio, y así garantizábamos la consulta previa. Nosotros asumimos todos los costos y de esa manera se logró empezar el proceso”¹⁰⁴.

El Ministerio del Interior constituye un actor fundamental de todas las políticas relacionadas con grupos étnicos y protagonista de los procesos de consulta previa, ya que esta institución que debe avalar todos los procedimientos, de manera que su acompañamiento es indispensable. La comunidad afrocolombiana de Guacoche fue una las priorizadas para la construcción de su PRIC, el cual se convertiría en el primero formulado a través de una consulta previa¹⁰⁵. Este caso es interesante para analizar brevemente cómo se desarrolla el proceso de hacer operativa una disposición compleja como un PRIC. Un primer nivel constituye en asegurar el mecanismo a través del cual debe ser construido el plan, una consulta previa, y para ello se debe asegurar la participación del Ministerio del Interior. Aunque es función, generalmente no cuenta con los recursos ni la capacidad para acompañar el número de consultas previas en aumento, de manera que las interacciones iniciales entre DAE y Ministerio giraron en torno a los recursos para la consulta previa. “Generalmente el diálogo con el Ministerio del Interior se da en términos políticos y no técnicos, finalmente es el ‘Ministerio de la Política’ y la planta de personal está sujeta a las lógicas políticas más que en cualquier otra institución; eso se refleja también en las dependencias encargas de lo étnico, que tienen muchas dificultades técnicas y operativas; a pesar de todo, son un aliado estratégico”¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Comunicación personal con funcionaria de la DAE (1). Bogotá, 08/03/2016.

¹⁰⁵ Guacoche es una comunidad afrocolombiana localizada a 15 minutos de Valledupar, capital del departamento del César, en el norte de Colombia. El domingo 6 de abril de 1996 llegaron los paramilitares que desde hacía más de una década delinquían en la zona, liderados por uno de los más sangrientos comandantes conocido como “Jorge 40”. Ese día entraron al pueblo, reunieron a todos los guacocheros en la plaza central del pueblo y asesinaron públicamente al líder de la comunidad Argemiro Quiroz Márquez. Durante los siguientes 10 años el pueblo estuvo bajo el dominio de los paramilitares y la comunidad prácticamente sitiada. Esta comunidad de 1.800 habitantes en su mayoría afrocolombianos fue priorizada para la construcción de un Plan de Reparación Colectiva oficializado en diciembre de 2015. Relato reconstruido a partir de notas de presa.

¹⁰⁶ Comunicación personal con funcionaria de la DAE (1). Bogotá, 08/03/2016.

Una vez financiada la consulta previa, el segundo nivel implicaba poner en marcha el proceso de consulta previa y para ello, además de los recursos, se requiere de apoyo político para soportar un proceso que solo daría resultados dos años después, desbordando los tiempos de la lógica de planeación estatal. Sobre este punto, durante una funcionaria de la DAE, menciona que la posibilidad de apostarle al trabajo directamente con comunidades y el caso específico del PRIC de Guacoche se debía al respaldo de las directivas de la UARIV. “En este país que no reconoce la diversidad, nosotras tres nos chocamos con ese país godo¹⁰⁷ que está representando en personajes como el procurador y otros de las entidades de control, del congreso, entonces además de desconocer todo lo que postulábamos sobre la reparación a grupos étnicos, permanente cuestionaban nuestra capacidad de decisión por ser mujeres, esos prejuicios muchas veces se vieron reflejados en los informes que hicieron de los avances de la política”¹⁰⁸. El reconocimiento de la diversidad o de las diversas violencias ejercidas contra la mujer es también una lucha que se libra al interior del Estado y más en momentos donde la polarización política convierte a la derecha en supuestos defensores de una determinada moral. En este escenario se logró culminar el proceso de consulta previa con la comunidad de Guacoche y en diciembre de 2015 se hizo oficial su PRIC. Un tercer nivel del proceso corresponde a la gestión de los recursos para la implementación de las propuestas definidas por la comunidad. Para este caso el gobierno colombiano logró vincular al Banco Mundial para financiar la implementación de este PRIC durante un periodo de tres años. Durante la visita oficial del presidente del Banco Mundial a Colombia en 2016, uno de los eventos preparados fue la visita a la comunidad beneficiada, en donde mencionó “hablaré de Guacoche al mundo”. De hecho, este PRIC se convirtió en el de mostrar por parte del Estado colombiano en los múltiples foros internacionales donde participa, en medio de las múltiples sentencias emitidas desde las cortes internacionales que juzgan su inoperancia en casos de derechos humanos.

Los actores internacionales son protagonistas en la puesta en marcha del decreto afro. No solo la banca multilateral como en el caso del PRIC de Guacoche, también están involucradas agencias internacionales de cooperación, en particular la agencia de Estados Unidos-USAID, que en Colombia tiene una alta inversión en programas

¹⁰⁷ Godo en Colombia hace referencia a pertenecer al partido conservador o tener una ideología relativa a esta afiliación política.

¹⁰⁸ *Ibid.*

sociales relacionados con el conflicto armado y una línea específica de trabajo con indígenas y afrocolombianos. Todo este flujo de recursos es canalizado por diversos operadores que van desde organizaciones comunitarias, ong's colombianas y extranjeras –grandes y pequeñas- y operadores internacionales como AECOM o la OIM. Las agencias de las naciones unidas como ACNUR y PNUD funcionan de forma diferente, operando sus propios recursos y atendiendo directamente a sus beneficiarios. En este mapa de actores del campo humanitario en Colombia, la OIM es una de las que mayor presencia tiene en el apoyo técnico a la UARIV y en diversos territorios del país; asociada esta alta presencia a que es uno de los principales operadores de los recursos de la USAID.

Finalmente me interesaba conocer la relación de la DAE con la academia, y en particular con la antropología colombiana. Las políticas con enfoque diferencial se sustentan en aproximaciones teóricas sobre la interculturalidad y el multiculturalismo en convergencia con los estudios sobre derechos humanos. La relevancia que ha adquirido el enfoque diferencial en Colombia permite pensar que la academia estaría en permanente contacto con las instituciones, retroalimentándolas, y de ese modo la producción académica se dinamizaría generando mayor conocimiento sobre el conflicto armado en Colombia. Sin embargo, la realidad es diferente y paradójica: cada vez se gradúan más antropólogos de las universidades colombianas y la mayoría de ellos son vinculados al mercado laboral no académico, muchos trabajando en el campo humanitario, pero son generalmente los antropólogos y científicos sociales vinculados a centros académicos quienes producen el conocimiento científico sobre el conflicto armado, el daño cultural, la reparación colectiva, etc., desde perspectivas críticas que generalmente cuestionan la inoperancia estatal o la imposibilidad de la reparación. Sobre este último punto, una historia contada por una de los funcionarios de la DAE me pareció bastante clara:

“Los académicos están muy interesados en que la realidad cuadre en sus teorías. Solo hacen productos para llenar la hoja de vida de Colciencias¹⁰⁹. Yo tuve una discusión con un gran académico vinculado con estos temas –no te voy a decir el nombre (risas)-, entonces yo le decía: necesito definir los criterios para la indemnización a los sujetos colectivos étnico. Y él me respondió: eso no se puede hacer por que el daño cultural a las víctimas es inconmensurable. Para él era tan profundo el daño en los grupos

¹⁰⁹ Colciencias es la institución nacional de fomento a la investigación. La Hoja de Vida de Colciencias es comparable con el Currículo Lattes en Brasil.

étnicos por el conflicto en Colombia, que simplemente cualquier monto en dinero sería insuficiente. ¿Entonces qué? A mí me toca definir criterios jurídicos y técnicos para indemnizar a un sujeto colectivo indígena o afrocolombiano, y con el monto que establece el Estado, que es poco. ¿Me quedó con que el daño es inconmensurable? Aquí nos toca resolver ese tipo de cosas”¹¹⁰.

Este ejemplo del daño cultural me parece interesante porque muestra de manera radical la tensión entre teoría y práctica, algo que no necesariamente se presenta así en todos los casos. En el debate público sobre la reparación a víctimas en Colombia, la antropología como disciplina ha jugado un papel relevante principalmente desde la práctica; la mayoría de antropólogos están trabajando con las instituciones, las ongs, agencias internacionales, empresas privadas, y en muchas ocasiones, debates como el del enfoque diferencial es justamente enriquecido desde esas antropologías que se desarrollan por fuera del campo académico. Sobre este tema de la relación de la antropología con el debate público volveré en la conclusión de la tesis. Para finalizar esta sección basta decir que en el diseño y puesta en marcha de la DAE como dependencia encargada de hacer operativas las medidas para la reparación a víctimas étnicas, la noción del enfoque diferencial como principio orientador de la política incidió en el diseño institucional, así como en la manera como se desarrollaron las relaciones entre la DAE y demás dependencias de la UARIV –a través de lineamientos-, y con los actores externos: instituciones como Ministerio del Interior, las organizaciones afrocolombianas, las agencias y la academia. Una noción que trasciende su carácter jurídico para constituirse en una categoría étnica con sentidos disputados por los diversos actores involucrados, ampliándose permanentemente su carácter abstracto y sus usos políticos.

4.3. Enfoque diferencial en escena. La atención a víctimas en Quibdó

Finalmente, ¿cómo se lleva a la práctica el enfoque diferencial? ¿Cómo se implementan institucionalmente los lineamientos con enfoque diferencial? ¿Cómo esto se refleja en la atención a las víctimas afrocolombianas? Con estas preguntas en mente, en noviembre de 2015 viajé a Quibdó, capital del departamento de Chocó, con el objetivo de conocer cómo se pone en práctica el enfoque diferencial en la atención a víctimas en uno de los departamentos con mayor porcentaje de afrocolombiana e

¹¹⁰ Comunicación personal con funcionario de la DAE (4). Bogotá, 11/09/2015.

indígena. A través de personas que conocí en la UARIV en Bogotá, logré contactar funcionarios de la Dirección Territorial de la UARIV en el Chocó y del Punto de Atención a Víctimas localizado en la ciudad con quienes podría conversar una vez estuviera allí. Antes de realizar el viaje estudié los procedimientos que en la teoría deben desarrollarse durante la atención a las víctimas, para así poder detectar en qué momentos se deba esta inflexión hacia el enfoque diferencial y cómo se desarrolla en la práctica. El plan era pasar algunos días en la ciudad, conversar con los funcionarios sobre la manera como se comprende el enfoque diferencial, prestar atención a sus historias y percepciones, y observar cómo se pone en práctica en el Punto de Atención a Víctimas localizado en la ciudad. En julio de 2016 aproveché dos cortas visitas a Quibdó, durante las que pude recolectar información adicional conversando con funcionarios y representantes de agencias internacionales como ONU y OIM.

Gráfico 8. Mapa de Colombia - Departamento del Chocó



Fuente: <https://es.wikipedia.org>

El Chocó es un departamento localizado en la franja norte del Pacífico Colombiano, con costa en el Caribe y definiendo la frontera con Panamá. Es una región de selva tropical que registra los mayores índices de pluviosidad del mundo, atravesado

por tres ríos principales, Atrato, Baudó y San Juan, que constituyen el principal medio de transporte dada la ausencia de infraestructura en la región; históricamente considerada una zona “a colonizar” por el desarrollo debido a su localización estratégica sobre el Pacífico y salida al Caribe, pero que actualmente cuenta con los mayores índices de pobreza con el 62% de la población, así como de necesidades básicas insatisfechas como vivienda, servicios públicos, educación, con el 79% de la población mientras que el promedio nacional es 27%. El departamento cuenta con 500 mil habitantes, de los cuales el 80% es población afrocolombiana y el 10% indígena perteneciente a cinco etnias: Embera Katío, Embera Chamí, Embera Dóvida, Wounaan y Tule. Quibdó es la capital y principal ciudad del Chocó con aproximadamente 140 mil habitantes, constituye el centro económico de la región y polo de atracción de la población de las áreas rurales.

El Chocó se torna central en la economía política del conflicto armado colombiano a partir de la década de 1990, como un territorio importante para el cultivo, producción y transporte de cocaína dada sus características ambientales, dificultades de acceso y la larga franja costera, selvática y de difícil control. Esta época en que se incrementaron las disputas por el control territorial entre diversos grupos armados ilegales (paramilitares, guerrillas de las FARC y ELN, narcotraficantes) y las fuerzas militares del Estado, coincide con el inicio del proceso de titulación de territorios colectivos para afrocolombianos en el marco de las políticas multiculturales derivadas de la Constitución de 1991; si bien a la fecha se han titulado en el Chocó aproximadamente 3 millones de hectáreas (56% del total de territorio titulado en el país) a 58 comunidades afrocolombianas organizadas en consejos comunitarios, que representan más de 170 mil personas. A su vez el conflicto armado ha dejado 260 mil víctimas en todo el departamento, de las cuales 40% son afrocolombianos y 10% indígenas, de acuerdo con los datos oficiales de la UARIV. Quibdó registra más de 67 mil víctimas (26% del total departamental), sin embargo, el municipio atiende más víctimas que las registradas debido a que muchas personas se acercan de otros municipios donde la atención resulta menos efectiva. Actualmente la minería ilegal se ha vuelto un negocio más rentable que el narcotráfico, y el conflicto por el control de estos territorios ricos en oro, se reconfigura sin las FARC como actor armado generándose nuevos desplazamientos de familias y comunidades.

La atención

“Desde las 5 de la mañana ya tenemos personas haciendo fila; a esa hora ya estamos repartiendo los “fichos del día”, me comentó uno de los funcionarios encargado de dirigir el Punto de Atención a Víctimas de Quibdó. Cuando fui a la ciudad en noviembre de 2015, la atención se realizaba en el coliseo de la ciudad, una estructura antigua y en mal estado que evidentemente no cumplía con las características para ser un lugar de atención. Sin embargo, todos los funcionarios con quienes pude conversar estaban animados con la proximidad de la inauguración del Centro Regional de Atención a Víctimas, un nuevo edificio localizado en un céntrico lugar de la ciudad, destinado a la atención a las víctimas no solo de la ciudad sino de la región del Atrato, y que permitiría a los funcionarios trabajar en un lugar adecuado. Se pasaba así de un lugar precario, a un nuevo predio construido exclusivamente para la atención a las víctimas, que para abril de 2016 ya estaba en funcionamiento. La descripción de la atención a las víctimas se realiza a partir de la información recolectada durante esta primera visita al Punto de Atención, en la cual pude aproximarme a la manera como se implementa la política.

“Para el ingreso al coliseo se desarrollan dos tipos de filas; una general y una de enfoque diferencial. El enfoque diferencial se busca garantizar desde el inicio del servicio. En cada fila se reparten los ‘fichos’ de los turnos para la atención del día. Con la transición el Centro de Atención ya vamos a contar con un digiturno que va tener las opciones de enfoque diferencial y prioritario. (...) La fila de enfoque diferencial es para los adultos mayores, los indígenas que generalmente vienen de lejos, personas en situación de discapacidad, y mujeres en embarazo o con niños de brazos, son quienes tienen un trato preferente en el acceso al servicio y en la atención”¹¹¹.

Un aspecto interesante en el Punto de Atención de Quibdó, es que en un contexto donde más del 80% de las víctimas son afrocolombianas, y buena parte provenientes de zonas rurales, el primer contacto del Estado con estas víctimas no se realiza desde los criterios ético-culturales definidos en el decreto afro. En este caso, el enfoque diferencial existe para grupos específicos de la población víctima, que en un universo demográfico mayoritariamente afrocolombiano, son considerados más vulnerables y por tanto deben tener una atención prioritaria. Dentro de este grupo están las mujeres, las personas con discapacidad, los adultos mayores, e indígenas víctimas

¹¹¹ Comunicación personal con funcionario del Punto de Atención a Víctimas. Quibdó, 25/11/ 2015.

del conflicto armado. Para el caso indígena, la diferencia cultural viene jugando un rol importante en las adecuaciones institucionales a nivel local.

Una vez las personas acceden al punto de atención son dirigidas a las graderías del coliseo, adaptadas como lugares de espera en los que están claramente definidos los dos grupos de víctimas. Cuando terminan de ingresar las 100 víctimas que en promedio son atendidas diariamente, los funcionarios denominados ‘orientadores’ entran en acción. “En el punto contamos actualmente con 6 orientadores que tienen la función de la atención inicial, y uno de ellos es encargado cada semana de la charla de bienvenida a las víctimas que ingresan por la fila de enfoque diferencial”¹¹². La primera parte de la atención desarrollada por los orientadores consiste en una charla a las víctimas que tiene el objetivo de explicar los principales derechos asociados a la política de reparación a víctimas. En el caso del enfoque diferencial, dada la demografía étnica del Chocó, se esperaría que en este momento los orientadores divulguen los decretos étnicos como marco normativo de para su reparación, y para ello los orientadores cuentan con cartillas y otras piezas informativas para explicar estas normas y como se traducen en procedimientos institucionales; como caso interesante encontré una cartilla con el decreto indígena traducido a lengua Embera que estaba comenzando a divulgarse e iniciativas para avanzar en la producción de material en las otras cuatro lenguas indígenas habladas en el departamento. Este material de divulgación es el tipo de apoyo que frecuentemente se realiza desde agencias humanitarias desde la lógica del fortalecimiento institucional, combinada con múltiples talleres a los funcionarios para ‘fortalecer sus capacidades’ con relación a su rol en la implementación de la política. Sin embargo, como reconoce uno de los orientadores del punto de atención de Quibdó.

“En ese momento de la charla inicial existen muchas barreras: primero una resistencia de la gente que quiere ser atendida después de esperar desde temprano en la fila, entonces ahí toca hacer charla rápido. Pero hay otras dificultades, sobre todo por el tema de las lenguas indígenas. Ese puede ser una de las debilidades del servicio. Hay algunos compañeros de la UARIV que son Embera y ayudan en casos de víctimas de este pueblo indígena, pero no corresponde a sus funciones y de cualquier modo no se logra dar respuesta a la alta demanda de víctimas indígenas que acuden al Punto. Para las víctimas indígenas que hablan lenguas como Wounan y Katío no tenemos como brindar orientación adecuada”¹¹³.

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ Comunicación personal con orientador (1) del Punto de Atención a Víctimas. Quibdó, 26/11/ 2015.

No sólo la barrera idiomática constituye un aspecto de debilidad en el servicio prestado en el Punto con víctimas indígenas, también existe una barrera intercultural relacionada con la comprensión de los conceptos legales y los procesos relacionados con la atención y reparación a las víctimas. Durante una visita a la oficina de la UARIV en Quibdó tuve la oportunidad de conversar con un funcionario indígena y justamente destacaba la dificultad de explicar en una lengua como el Embera, conceptos complejos como la ayuda humanitaria de emergencia o la diferencia con la atención humanitaria, los procedimientos institucionales como la necesidad de un número de registro o la entrevista para el plan de reparación (conocido como PAARI). Además, como reconoce el funcionario, “el material disponible en Embera no es útil cuando la víctima indígena no sabe leer o no es su lengua, entonces que no digan que aquí tenemos herramientas de enfoque diferencial, porque en realidad son solo para los Embera. Aunque debo decir que ya es un avance importante”¹¹⁴.

Sistemas

Después de la charla de bienvenida a las víctimas, los orientadores se disponen a iniciar el proceso de atención a las víctimas. Cada uno de ellos cuenta con un escritorio y un computador, su principal herramienta de trabajo. De los 6 orientadores que hay en el Punto de Atención, 2 se encargan de las víctimas de enfoque diferencial, que son atendidas de acuerdo al turno asignado. En este momento de la atención lo que se busca en esencia es conocer la situación de la víctima y para ello se implementa la encuesta denominada Plan de Atención, Asistencia y Reparación Integral-PAARI, un software que permite conocer la información de la víctima y su familia, en particular su situación socioeconómica y psicosocial, y en consecuencia se establece el tipo de procedimiento institucional a seguir para cada caso. La aplicación del PAARI puede arrojar tres resultados: i) que la víctima no cuenta con los recursos suficientes para subsistir (alimentación, alojamiento, salud y educación) y en ese caso el funcionario lo direcciona para la entrega de una *ayuda humanitaria de emergencia*; ii) El segundo resultado es que la víctima tiene carencias leves, es decir, cuenta con algunos de los recursos mencionados anteriormente y en ese caso le es asignada una ayuda para cubrir los recursos faltantes, denominada *ayuda humanitaria de transición*; iii) El tercer

¹¹⁴ *Ibid.*

resultado posible es que la víctima no registra ningún tipo de carencias, y en ese caso el funcionario lo direcciona al proceso de reparación, que inicia con una indemnización económica.

“Llega la víctima y tin, la herramienta dañada. Yo como le digo a alguien, se cayó el sistema, regrese después. No hay plan B. A mí me toca garantizar el servicio, entonces, para no hacerle perder la venida, por lo menos busco agendarlo para una atención prioritaria la próxima vez. Y eso es un problema para mí, porque después aparece en el sistema que esa persona esta doblemente agendada –claro, porque no se pudo atender esa vez- y pum, llamada de atención desde Bogotá. Eso es un problema. Yo entiendo el esquema de control de la calidad del servicio, pero se vuelve es una forma de control para uno que muchas veces afecta el proceso de atención”¹¹⁵.

En Quibdó son frecuentes los cortes de energía eléctrica y el servicio de internet es deficiente, de manera que es lógico que los sistemas informáticos fallen, situación que lógicamente va más allá de las posibilidades de los funcionarios, pero la crítica del funcionario es clara en por lo menos en dos aspectos: i) conociendo el contexto de la ciudad y la deficiencia en los servicios mencionados, no existe un plan b para que la atención que no sea por medio de herramientas informáticas, sino a través de entrevistas en sistemas offline o en papel. La explicación desde la UARIV es que la información entregada por las víctimas en una entrevista como el PAARI es muy delicada –porque además de la situación socioeconómica, preguntan a la víctima sobre los hechos violentos que produjeron su victimización, actores, lugares, etc.-, de manera que debe ser objeto de los más rigurosos controles. ii) La inflexibilidad de este esquema operativo incide directamente en la manera como se desarrolla la atención, y lo que destaco es que se configura como un sistema punitivo cuando el funcionario no actúa dentro de los parámetros establecidos, más allá del cumplimiento del propósito de su tarea que en este caso es la atención a la víctima. Esta situación me permitió comprender un poco mejor esa idea de la implementación de la política como un escenario de autorregulación del Estado, donde él mismo planifica, establece sus metas y autoevalúa su cumplimiento mediante un complejo diseño institucional, muchas veces sin importar el real impacto de las acciones a nivel de la sociedad, sino buscando asegurar su autofuncionamiento.

Otra de las críticas realizadas al PAARI es la ausencia de enfoque diferencial durante su construcción. “Vienen aquí desde Bogotá y nos hablan de lo que hay que

¹¹⁵ Comunicación personal con orientador (2) del Punto de Atención a Víctimas. Quibdó, 25/11/ 2015.

hacer con el PAARI, de cómo debemos caracterizar a las víctimas. ¿Cuántas veces vinieron aquí cuando estaban construyendo el PAARI? Ninguna. Entonces, ¿cómo va a caracterizar algo sin no lo conocen?”¹¹⁶. El PAARI es una encuesta cuya aplicación pude durar en torno a dos horas, eso depende del tamaño del núcleo familiar, de los hechos victimizantes, entre otros aspectos. Es uno de los principales sistemas de información de la política y es implementada a nivel nacional, de manera que muchas veces las variables no se relacionan con el contexto local; entonces la crítica pasa, por un lado, por el tiempo perdido que implica estás preguntas en un Punto de Atención con de alta demanda en la atención como el de Quibdó. “Con el tiempo uno se curte y va a lo práctico del enfoque diferencial que toque atender”, mencionó uno de los orientadores, al tiempo que destacó la ausencia de preguntas que reflejaran precisamente la diversidad entre las víctimas del Chocó, el otro componente lógico de la crítica a la universalidad de la herramienta.

“El PAARI en educación pregunta si la persona tiene secundaria, bachillerato, etc., pero con los indígenas en ningún momento se valora que es educación para ellos. Por ejemplo, un Jaibaná es una persona muy respetada en las comunidades, y no lo es cualquiera. Desde pequeño lo están entrenando, pero cuando llega a la entrevista de una lo ponen en que no tienen nivel educativo. (...) Cuando les preguntan a los indígenas y los afros que vienen de las zonas rurales si tienen vivienda, ellos van a contestar que sí, pero una va a ver y están a punto de caerse. Entonces en el sistema queda que ya cumplió subsistencia mínima y lo direccionan a la fase de reparación. Muchas veces todo se queda en un clic y no vemos el impacto que eso tiene”¹¹⁷.

Materialidad

Los impactos que tiene un clic, vinculando una víctima a una categoría específica, se refleja en el tipo de ayudas que son entregadas en los distintos momentos de la atención. El enfoque diferencial se concreta en dimensiones actitudinales en la interacción entre funcionario y víctima, en procedimientos institucionales como un acceso diferenciado al servicio y una atención prioritaria, pero uno de los temas fundamentales es la materialidad de las ayudas a las víctimas, es decir, los contenidos de

¹¹⁶ Comunicación personal con funcionario (1) de la UARIV-Dirección Territorial Chocó. Quibdó, 26/11/2015.

¹¹⁷ Comunicación personal con funcionario (2) de la UARIV-Dirección Territorial Chocó. Quibdó, 26/11/2015.

los kits que son definidos –generalmente desde Bogotá- y que no se corresponden con las necesidades y costumbres de determinadas poblaciones. Con relación a la alimentación que es entregada a las víctimas de grupos étnicos existe gran debate tiempo atrás, desde la época en que la Corte Constitucional viene haciendo seguimiento a la política de atención a la población desplazada, y algunas de las ordenes emitidas se relacionan con la construcción de menús diferenciados para las comunidades étnicas vinculados con sus prácticas alimentarias, para atender las carencias en este tema. En esa época, la institución encargada de implementar la política era Acción Social, y frecuentemente llegaban denuncias y requerimientos judiciales debido a alimentos entregados como ayudas a comunidades víctimas que era desperdiciado porque los beneficiarios no estaban acostumbrados a comerlo -por ejemplo, los frijoles entre comunidades afrocolombianas del pacífico y comunidades indígenas del oriente colombiano- o porque la comida era utilizada para alimentar a los animales. Varios años después parece que la situación no ha cambiado mucho.

“Llegamos a un consejo comunitario en el bajo Atrato, ellos sufrieron un desplazamiento masivo, y nos encontramos que los kits de ayuda humanitaria que les entregaron llevaban cosas como enlatados o harina para arepas. La gente se quejaba por eso. Aquí comemos esas cosas, pero en esas ayudas no ves plátano, banano, pescado, lo que consumimos aquí en la región. Tenemos muchas dificultades en ese sentido. Las costumbres de los afro del interior y de los consejos comunitarios, es muy diferente a las de aquí en la ciudad”. (...) Por ejemplo con indígenas uno se encuentra que los kits incluyen condones, y en más de una ocasión las organizaciones han manifestado su descontento porque es un irrespeto en muchas comunidades indígenas. Otras veces han mandado en los kits de aseo máquinas de afeitar, aunque a los indígenas no les sale barba”¹¹⁸.

La entrega de la ayuda humanitaria a las personas y comunidades víctimas generalmente se realiza de manera tercerizada, a través de un operador privado que atiende determinadas regiones del país. Es en este punto que muchos de los funcionarios coinciden que el enfoque diferencial se pierde, ya que más allá de los lineamientos, o inclusive de las cláusulas contractuales para incorporar el enfoque diferencial en las ayudas que son entregadas, la lógica de operación estandarizada de este tipo de empresas generalmente impide que esto se cumpla en la práctica, ya que diferenciar los kits saldría más costoso; también por el contexto altamente corrupto en que se dan este

¹¹⁸ Comunicación personal con funcionario (1) de la UARIV-Dirección Territorial Chocó. Quibdó, 26/11/2015.

tipo de contrataciones que facilitan saltarse los controles definidos. Otra dimensión del asunto de la entrega de ayudas de alimentación es la manera como los lineamientos que son definidos desde Bogotá deben ser permanentemente ser resignificados al contexto local, y sobre este punto en particular, durante el trabajo de campo varias veces me mencionaron el caso del Modelo Ecocultural, destacándolo como uno de los principales aportes en este proceso de adecuación local del enfoque diferencial.

“Llegaron de Bogotá a explicarnos eso del modelo eco-cultural. ¿Eco qué? Al principio no entendía nada. Hablaban de un montón cosas, criterios ecológicos, ambientales, culturales y así construyeron una solución para la ayuda humanitaria a las víctimas indígenas. Ese es el problema, cuando mandan las cosas así. Primero, esa palabra aquí nadie la entiende, entonces toca empezar por cambiarle de nombre. Pero aquí lo que hacemos para aterrizar esos programas, es sentarnos con las organizaciones indígenas y definirlo con ellos. De Bogotá nos mandan un Modelo Ecocultural donde por ejemplo aparece una minuta para los indígenas, pero aquí estamos construyendo con ellos mismos como debe ser la minuta”¹¹⁹.

Este Modelo Ecocultural constituye una de las herramientas diseñadas por la DAE para incorporar el enfoque diferencial, en este caso para la atención humanitaria a sujetos colectivos indígenas. Se trata de una caracterización de las distintas regiones del país a partir de criterios ecológicos y culturales para definir lineamientos para la entrega de esta ayuda que debe ser entregada al momento de la emergencia –por ejemplo, un desplazamiento masivo-, y consiste en proveer alojamiento, alimentación, salud y asistencia sicosocial a las víctimas. En el caso de Chocó, se conformó un espacio de trabajo con las organizaciones que representan los cinco pueblos indígenas del departamento y se definieron diversos aspectos asociados a la participación de éstas y las comunidades indígenas en la implementación de la política, denominado por los funcionarios como ‘el mandato’, un proceso destacado a nivel local y promocionado como un ejemplo a seguir desde el nivel central. Es claro que es deseable la participación decisiva de los involucrados en la política de reparación a víctimas, pero este caso también permite situar la reflexión sobre la manera como se actualiza la red de actores y relaciones sociales en torno a la implementación de la política, así como la ampliación burocrática del estado multicultural en nombre del enfoque diferencial.

¹¹⁹ Comunicación personal con funcionario (3) de la UARIV-Dirección Territorial Chocó. Quibdó, 26/11/2015.

4.4. Derechos y burocracias

En este capítulo analicé aspectos de la implementación del decreto afro en dos niveles institucionales: a nivel central a partir de la creación de la DAE y a nivel local en la manera como se atiende a las víctimas en Quibdó. Argumenté que la noción de enfoque diferencial constituye el campo jurídico-semántico en el cual se (re)configura la red de actores y relaciones sociales en torno a la política, y los sentidos que se disputan respecto a qué es la diferencia cultural que se reconoce y gestiona estatalmente. Para concluir reflexiono, desde una postura crítica, respecto a la manera como el enfoque diferencial se convierte a nivel institucional en un tecnicismo y en una meta a cumplir, perdiéndose en muchos casos, en medio de la burocracia y los procesos institucionales, su orientación política de reconocimiento de derechos.

Un primer aspecto que destacar es que, en el nivel conceptual, la noción de enfoque diferencial continúa siendo ambigua y de difícil operacionalización en los programas institucionales. A pesar de que el debate sobre esta noción lleva más de una década en el ámbito público colombiano y cada vez más las instituciones cuentan con profesionales dedicados de manera exclusiva a trabajar con las poblaciones vulnerables y víctimas del conflicto armado, la puesta en marcha del enfoque diferencial a nivel institucional se desarrolla más en el nivel discursivo que en la práctica. Desde el ámbito estatal se reivindica permanentemente el marco de derechos existente para poblaciones como las afrocolombianas e indígenas, sin embargo, en la práctica lo que vemos son procesos estatales estandarizados definidos a través de lineamientos desde el nivel central, los cuales se vuelven muchas veces inaplicables a la realidad cultural de los territorios. Si los procesos de actuación rígidos, la supervisión y los mecanismos de control interno de las son aún más inflexibles, al punto que se vuelven el fin de la operación estatal y no el medio para garantizar los derechos de la población víctima. En los casos que el funcionario se desmarca de los protocolos establecidos institucionalmente es sancionado, más allá que sean situaciones del sentido común como brindar atención a una víctima así el sistema esté caído, o como el caso mencionado por Durán (2014) de una funcionaria de la UARIV en el Guaviare –oriente colombiano- investigada por donar a un ancianato los frijoles entregados como ayuda humanitaria a los indígenas Nukak, pues como ellos no comen granos siempre terminaban en manos de las cucarachas.

Si de una parte el enfoque diferencial se pierde en la burocracia de un Estado diseñado en función de metas y procesos estandarizados, de otra parte, la noción gana múltiples sentidos al articular discursivamente a diversos actores, en particular a las víctimas étnicas y las organizaciones que los representan. La definición de la política, el diseño institucional y de los programas para atender y reparar a las víctimas debe incorporar el enfoque diferencial, y para ello se requiere vincular a los representantes indígenas y afrocolombianos que actúan como interlocutores y legitimadores de los programas y procesos estatales para atender la diferencia cultural. La implementación de la política, entendida como una arena de disputa y cooperación entre los actores (Hevia, 2008), permitió analizar las tensiones que surgieron en el nivel nacional durante la creación de la DAE, las negociaciones con los representantes étnicos con relación a cómo deben ser operados los programas institucionales, y la articulación con otras instituciones y agencias internacionales, escenarios en los cuales el enfoque diferencial va tomando forma respecto a sus alcances y usos políticos, moldeando a los sujetos a quienes está dirigida la política y al mismo Estado multicultural.

En este proceso de incorporación de sujetos y comunidades afrocolombianas al multiculturalismo a partir de su condición de víctimas del conflicto, identifiqué en el fondo una lógica perversa, lo que no implica que deba dejar de atenderse a las víctimas. Una manera de abordar esta lógica es comprendiendo que en la construcción de los Planes de Reparación Colectiva -como el analizado para la comunidad afrocolombiana de Guacoche- surgen tensiones con relación a las reivindicaciones de las comunidades que generalmente están asociadas a demandas históricas al Estado (salud, educación, saneamiento básico), y un Estado que reconoce la imposibilidad de cumplir con esta demanda para todas las comunidades. Al final, sólo algunas de esas comunidades -aquellas reconocidas como sujetos de reparación colectiva- se van a beneficiar de inversión estatal, enviando un mensaje a la sociedad rural colombiana en el cual está implícito donde sólo se puede contar con escuela o puesto de salud si sufrieron una masacre o un desplazamiento.

Por último, debo destacar que la riqueza e importancia del enfoque diferencial como concepto y principio de derechos, muchas veces riñe con las lógicas estandarizadas de operación estatal y las posibilidades de traducirlo en programas y procesos institucionales. Pero más allá de constituir una norma para la actuación estatal, como en toda política, el enfoque diferencial requiere del compromiso decidido de funcionarios con poder de decisión, de manera que pueda romper con esta lógica estatal

e impacte positivamente a los beneficiarios, en este caso las víctimas del conflicto armado. El caso estudiado de la atención a las víctimas en Quibdó es relevante para pensar como en su sentido más práctico, el enfoque diferencial funciona como acción afirmativa que más allá del universo de víctimas mayoritariamente afrocolombianas, busca reconocer los grupos de población más vulnerables al interior de ese universo, para brindar una atención prioritaria. Este y otros casos analizados de adecuaciones locales se salen del marco establecido, y los funcionarios apelan al sentido común para asegurar los propósitos de su función, inclusive a riesgo de ser sancionados. Después de analizar la información recolectada durante el trabajo de campo, así como de evaluar mi propia experiencia y percepción sobre el tema al contrastar con las opiniones de los funcionarios, entiendo que el enfoque diferencial como desarrollo local para la adecuación de las políticas multiculturales es relevante, pero lleno de problemas en su implementación práctica. En este contexto, un enfoque de políticas de acciones afirmativas sumado a políticas culturales fortalecidas podría llegar a ser más afectivo con relación a los resultados esperados, saltándose los complejos procesos burocráticos para decidir las características de los programas, siempre que los fines y procedimientos de las políticas afirmativas sean claramente definidos.

Conclusión segunda parte

Afrocolombianos, conflicto y postconflicto

En la segunda parte estudié las negociaciones en torno a la definición e implementación de la política de reparación a víctimas afrocolombianas, como una manera de profundizar en la comprensión de los procesos de inclusión político-normativa de la diferencia cultural afrocolombiana en el multiculturalismo colombiano, y como se viene gestionando estatalmente esa diferencia. La noción de “enfoque diferencial” sirvió para comprender el marco normativo-metodológico que orientan las políticas públicas para los diferentes grupos poblacionales, que para el caso de la población afrocolombiana (enfoque diferencial afro) está configurado en torno a la gestión política de la cultura y el territorio. Como vimos, la existencia de estas categorías en el marco normativo multicultural no significa necesariamente que las prácticas institucionales que implican se lleven a cabo desde un reconocimiento efectivo de los derechos, aunque poniéndome en los zapatos del funcionario, muchas veces se hace realmente difícil dar contenido “técnico” a nociones ambiguas sobre la diferencia cultural. Se esperaba que a partir del debate en torno al enfoque diferencial existiera mayor sensibilidad institucional y en las elites políticas frente a la diversidad étnica y cultural de la sociedad colombiana, sin embargo, en el caso de la ley de reparación a víctimas, la inclusión de los afrocolombianos se debió más a vacíos legales que a un reconocimiento de la diferencia cultural, y más grave aún, de los efectos del conflicto armado en las comunidades y sus territorios.

La negociación del acuerdo de paz entre el gobierno colombiano y las FARC constituyó otro escenario donde se pone en evidencia que esta sensibilidad a la diferencia está lejos de ser una realidad en la sociedad colombiana. El acuerdo se configura como la visión de la sociedad colombiana del llamado “postconflicto”, donde la inclusión y reconocimiento de los afrocolombianos -e indígenas- fue nuevamente una dura negociación.

“La Habana, Cuba, 24 de agosto de 2016. Las delegaciones del Gobierno Nacional y de las FARC-EP anunciamos que hemos llegado a un Acuerdo Final, integral y definitivo, sobre la totalidad de los puntos de la Agenda del Acuerdo General para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera en Colombia” (Comunicado conjunto N. 93. Mesa de Diálogos de Paz).

Doce horas antes de que se anunciara el acuerdo de paz entre el gobierno y las FARC, una delegación de representantes afrocolombianos e indígenas viajó de última hora hasta La Habana con el propósito de negociar la inclusión del capítulo étnico en el texto final del Acuerdo. Horas antes *La Comisión Étnica* había circulado un comunicado anunciando un paro nacional si la mesa de conversaciones no tenía en cuenta el capítulo étnico; una acción de presión que resultó definitiva para que al final los delegados étnicos pudieran viajar hasta Cuba. La Comisión Étnica es una instancia conformada por las organizaciones afrocolombianas e indígenas, quienes venían trabajando meses atrás en la propuesta de texto del capítulo étnico en el marco de los acuerdos de paz; paralelamente, las organizaciones afrocolombianas venían haciendo lobby en Washington con los congresistas negros de Estados Unidos y las instancias internacionales de Derechos Humanos con sede en esa ciudad, acciones que llevaron a que el representante para los Derechos Humanos de la ONU y el presidente Barack Obama se pronunciaran sobre la importancia de la participación de los afrocolombianos en los diálogos de paz. El resultado de estas múltiples acciones fue que después del anuncio oficial sobre los acuerdos paz –y poco antes de la medianoche de ese día- los representantes étnicos lograron negociar la inclusión del capítulo étnico en el texto del Acuerdo Final.

Las similitudes con el proceso de la ley de víctimas y el reconocimiento de los afrocolombianos son varias y preocupantes. En ambos casos fue una inclusión “a las patadas”. En 2011, cuando el gobierno presentó el proyecto de ley para la reparación a las víctimas del conflicto, no consideró la consulta previa como un derecho, y de no ser por una negociación a última hora con los representantes étnicos, la política de reparación para todas las víctimas podría haberse quedado apenas como iniciativa. En el caso de los acuerdos de la Habana, casi cuatro años de conversaciones no bastaron para llevar a cabo un proceso incluyente de diversos sectores sociales, ni para reflexionar sobre los efectos de la guerra entre las comunidades étnicas y sus territorios étnicos, o sobre la sociedad multicultural del postconflicto. Lo que quedó en evidencia es la dificultad de ambas partes en reconocer y respetar los derechos ganados por las comunidades, o desconocerlos en tanto pueden llegar a ser un obstáculo para sus propios intereses: para las élites políticas, regiones como el Pacífico se consideran territorios a pacificar con el fin de aumentar la inversión económica, la extracción minera y volverla productiva; para las FARC, esta zona constituye una potencial base

electoral para consolidar su proyecto político. Un acuerdo de paz entre elites políticas que más allá del hecho de incorporar un capítulo étnico en el texto, revela viejas lógicas del multiculturalismo colombiano para gestionar estatalmente la diferencia en el nuevo escenario de postconflicto.

Tercera parte

Negociaciones sonoras en la música afropacífica



Cantadoras afrocolombianas del Pacífico en la Basílica Primada de Colombia. Bogotá, 2016.
Foto: Centro Nacional de Memoria Histórica.

Capítulo 5

Música del Pacífico sur y las negociaciones de la tradición. Balsadas a la Virgen Inmaculada en Guapi

“El espectáculo ya no daba espera. El lugar estaba completamente lleno y todo el mundo expectante. El Grupo Bahía comenzaba a alistarse para el concierto, y se escucharon los primeros toques de cununo y la marimba, al tiempo que se hacían los últimos ajustes a la afinación del bajo, la batería y el saxofón. El escenario elegido para esa noche fue Galería Café Libro del Parque de la 93, un bar legendario entre los salseros bogotanos, ahora con sede en una de las zonas más chic de la ciudad y llena de turistas. El concierto comienza y las más de 300 personas –calculo- presentes en el lugar se animan más. Muchos extranjeros. Se notan porque por momentos parecen ser los más animados con la música. El calor propio de los espacios muy llenos y las luces tenues e intermitentes, completan la escena y contrastan con el frío propio de Bogotá a la media noche. En cada canción es imposible no notar cómo los instrumentos tradicionales del pacífico sur entran en perfecta armonía con el ritmo característico de la salsa, y la mayoría de canciones presentan este formato “más salsero”. Las canciones más sonadas del grupo logran que el ánimo de los espectadores llegue a su máximo nivel: me sorprende ver mucha gente cantando con emoción “Te vengo a cantar”¹²⁰, la canción más conocida del grupo. Dos horas después el concierto se acabó y todo el mundo abandonaba el lugar. En ese momento me encontré un amigo y colega de trabajo; me contó que entre los asistentes ese día, se encontraba el maestro Gualajo y un momento le dijo: “eso ya no es música” (Diario de Campo, Bogotá 22/10/2016).

La música de las comunidades afrocolombianas del Pacífico sur colombiano viene a ser conocida y consumida recientemente en el país, fenómeno que puede asociarse al proceso de patrimonialización de esta manifestación cultural impulsada por el Estado multicultural como una política de reconocimiento de la diversidad cultural, así como a la creciente visibilización en el marco de festivales como el Petronio Álvarez, que a su vez han fomentado procesos de articulación con la industria musical nacional y transnacional, en formatos que mezclan músicas tradicionales con géneros como la salsa y el hip hop, entre otros. Estas transformaciones en la música tradicional y

¹²⁰ “Te vengo a cantar” del Grupo Bahía es una de las canciones emblemáticas de este grupo representativo de la “nueva” música del Pacífico y ganador de las dos primeras versiones del festival de música del Pacífico Petronio Álvarez. El video se desarrolla en Guapi (Departamento de Cauca), lugar de origen del líder grupo Hugo Candelario, ciudad donde también se desarrollan las balsadas a la Virgen de la Inmaculada concepción que se analizan en este capítulo. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=xq3M_h8LD_I Acceso 10/01/2018

la manera como en ellas se pueden analizar las tensiones y negociaciones en los procesos de reconocimiento de los afrocolombianos, fueron el interés inicial para aproximarme al estudio de la música del Pacífico sur. Se trata de una propuesta para “desestatizar” la mirada sobre las dinámicas de inclusión de los afrocolombianos al sistema multicultural, y de esta forma profundizar en la comprensión de la dimensión sociocultural en torno a la configuración de regímenes de representación sobre los afrocolombianos a partir del estudio de las nuevas sonoridades basadas en la música tradicional. Sin embargo, cuando inicié el proceso de investigación para este capítulo, entendí que, para comprender mejor esas transformaciones sonoras de la música del Pacífico sur, valía la pena conocer, y sobre todo, vivenciar las sonoridades en el contexto sociocultural donde la música tradicional toma lugar como un mecanismo de reconfiguración de ritos y narrativas que nutren las identidades de las comunidades afrocolombianas.

Mi relación con la música del Pacífico sur comenzó, en cierto modo, a través de las formas contemporáneas y transformadas que son difundidas y consumidas en una ciudad como Bogotá. A pesar de estar recorriendo la región pacífica durante la última década por razones de trabajo, la música tradicional siempre fue algo incidental, muchas veces, como culminación de reuniones con las comunidades había un grupo de música tradicional; otras veces, tomando algunas cervezas en un bar local ponían música tradicional en medio de la salsa y el vallenato, géneros populares en la región. Estudiando la literatura sobre música tradicional y prácticas sonoras entre las comunidades afrocolombianas del Pacífico sur, comprendí que en este tiempo no había llegado a conocer ese rico contexto musical que describen trabajos como los realizados por Motta (2005), Hernández (2010), Berimbaum (2010), Moreno (2011), Ochoa, Convers y Hernández (2015), entre otros, en los cuales música, espiritualidad y cultura popular se articulan de manera compleja, configurando sentidos de comunidad, recreando memorias de resistencia cultural a los procesos históricos de esclavización e hispanización, y actualizando narrativas sobre los hechos contemporáneos como el despojo territorial y el desplazamiento por el conflicto armado en Colombia.

Era importante aproximarme a este universo musical, y en la búsqueda de contactos y posibilidades, ir a Guapi surgió como el mejor escenario: un lugar conocido por su tradición musical con maestros destacados como Gualajo y Hugo Candelario, y una ciudad familiar para mí, la cual había visitado antes trabajando con organizaciones

afrocolombianas y consejos comunitarios formulando conjuntamente proyectos de inversión pública, de manera que la contextualización del trabajo de campo ya la tenía adelantada hasta cierto punto. Así que retomé algunos contactos aquí y allá, y logré cuadrar un plan inicial, que era visitar algunas comunidades costeras localizadas al sur de la ciudad, y entre ellas pasar unos días en playa mulatos donde los “culimochos”, una comunidad de origen vasco que hace más de un siglo vive asentada entre afrocolombianos, y de quienes había escuchado sobre su habilidad para tocar la marimba, de manera que era una oportunidad para aproximarme a esas formas de intercambios y negociaciones sonoras en la región. Un tema de investigación de todo mi interés, pero que cambió cuando otros compañeros me invitaron a conocer las Balsadas a la Virgen de la Inmaculada Concepción, una celebración religiosa en homenaje a la santa patrona de Guapi que se realiza cada año los días 7 y 8 de diciembre. Las balsadas son embarcaciones decoradas con luces y arreglos florales, para convertirse en altares a la Virgen Inmaculada y llevarla por una procesión acuática desde los poblados rivereños hasta Guapi, mientras las cantadoras y músicos interpretan *arrullos* (cantos y música religiosa). Una vez en Guapi, los festejos en honor a la santa patrona continúan con procesiones, oraciones y arrullos, y con momentos donde la fiesta se desacraliza, otras tradiciones musicales como el *currulao* aparecen, y lo profano toma lugar protagónico. En todos los momentos de la celebración el componente musical es determinante, y aproximarme a estas sonoridades se convirtió en el nuevo objetivo.

En este capítulo presento una etnografía de las balsadas a la Virgen de la Inmaculada Concepción en Guapi, a partir de la visita realizada a la ciudad en diciembre del año 2016. Constituye un estudio de caso que busca aportar en la comprensión del contexto sociocultural en el cual se desarrolla la música tradicional de las comunidades afrocolombianas del Pacífico sur, y de esa manera establecer un marco de comprensión para el posterior análisis de las transformaciones de estas sonoridades en el marco del multiculturalismo y los mercados étnicos –tema que se desarrolla en el capítulo siguiente. El texto de este capítulo se estructura en tres partes: i) en la primera parte profundizo en el concepto de *prácticas sonoras tradicionales* y propongo que estas pueden comprenderse como complejos arreglos sociales configurados históricamente, y en permanente proceso de actualización; ii) Desde esta perspectiva, en la segunda parte presento una descripción de la celebración de las Balsadas en Guapi a partir de sus sonoridades; iii) y en la última parte analizo las negociaciones sonoras identificadas en

el marco de la celebración, y propongo la necesidad de reflexionar sobre la música tradicional del Pacífico Sur desde categorías analíticas que vinculen de manera fluida las prácticas sonoras tradicionales con el contexto multicultural neoliberal.

5.1. Prácticas sonoras afropacíficas

Gráfico 9. Mapa de Colombia –Pacífico (destaque región sur)



Fuente: Adaptado a partir de: <https://es.wikipedia.org>

El Pacífico colombiano es la franja de tierra localizada entre el océano y la cordillera de los Andes que ocupa todo el occidente colombiano entre Ecuador y Panamá. Una región de selva tropical habitada por aproximadamente un millón de personas, de las cuales el 90% son afrocolombianos, 5% indígena y 5% mestizo. Las comunidades afrocolombianas que hoy habitan las principales ciudades como Buenaventura, Quibdó, Tumaco y Guapi, y asentamientos a lo largo de los innumerables ríos de la región, son descendientes de africanos esclavizados que desde el siglo XVI fueron forzados a explotar los minerales de la región, el oro en particular, una actividad que hoy continúa siendo de las más prosperas en la región y motivo de disputa entre actores armados ilegales por el control de esos recursos. Con débil presencia del

Estado colonial y republicano, el Pacífico se configuró históricamente como una región de periferia y es frecuentemente caracterizada como una región carente de desarrollo (Escobar, 2007), debido a la baja calidad de los servicios a sus ciudadanos (saneamiento, educación, salud), ausencia de infraestructura con extensas zonas no conectadas con el país, y una economía poco desarrollada a pesar de contar la región con el principal puerto marítimo del país, localizado en la ciudad de Buenaventura. El Pacífico cuenta con indicadores socioeconómicos como calidad de vida, necesidades básicas insatisfechas, morbilidad, entre otros, con resultados más bajos que el promedio nacional, y es una región altamente afectada por el conflicto armado colombiano, lo que ha llevado configurarla como una región violenta además de pobre. Estos se articulan y funden con los discursos coloniales y republicanos sobre la gente negra y la herencia africana en la construcción de la nación colombiana, actualizando narrativas que continúan vigentes en sectores de la sociedad colombiana, a pesar de la exaltación del patrimonio cultural afrocolombiano en el contexto multicultural.

Los estudios pioneros de la antropología sobre comunidades afrocolombianas realizados por antropólogos como Nina de Friedemann y Jaime Arocha en las décadas de 1970 y 1980, llamaron la atención sobre las prácticas culturales particulares desarrolladas por comunidades negras en el Pacífico colombiano -extensivas hasta la región de Esmeraldas en el Pacífico ecuatoriano-, desde un enfoque que privilegió el estudio de las “huellas de africanía” en estas comunidades (Friedemann y Arocha, 1984). Este enfoque analítico centrado en la pervivencia de expresiones culturales africanas a partir del análisis comparado con comunidades del occidente de África de donde habrían llegado los ancestros de los afrocolombianos, les permitió analizar prácticas y formas de sociabilidad particulares donde se destacan aspectos asociados con la espiritualidad, las formas organización social, instrumentos y estructuras musicales, conocimiento medicinales y productivos. A partir de la década de 1990 se amplía el campo de estudios de las comunidades afrocolombianas y se desarrollan varios trabajos sobre el Pacífico, analizando problemáticas como el desarrollo (Escobar, 1997, 2004), los procesos de etnización (Restrepo, 2013), los movimientos sociales (Agudelo, 2004), la música (Berimbaum, 2010) y otros temas. Estos trabajos profundizan en el análisis de las características culturales particulares de la región, y a pesar de constituirse como una región con un desarrollo cultural con una relativa poca influencia global y colombiana, la religiosidad católica altamente sincrética con la

cultura popular afrocolombiana como parte constitutiva de la identidad individual y comunitaria, constituye uno de los aspectos discutidos en varios de los trabajos citados, argumentándose la articulación entre religiosidad–espiritualidad y demás espacios sociales y roles de los individuos. Las balsadas surgen precisamente en esta dimensión de la espiritualidad afrocolombiana y se vinculan con la música tradicional, que cumple una función protagónica como medio de transmisión y actualización de esa religiosidad popular.

Moreno (2011) destaca que la presencia esporádica de curas sembró elementos básicos de la doctrina cristiana, pero al mismo tiempo permitió que éstas elaboraran sus propias prácticas e interpretaciones, creando manifestaciones originales de una religiosidad afrocatólica. Menciona la investigadora que para mediados del siglo XVIII, el incremento en las manumisiones aumentó notablemente la población de “libres” – como se comenzaron a autodenominar desde entonces-, quienes, ya fuera del dominio de los amos, se asentaron de forma dispersa a orillas de los numerosos ríos de la región, pero continuaron reuniéndose periódicamente para conmemorar a sus santos y a sus muertos, ocasiones en las cuales, en ausencia de párroco, la organización y orientación del culto la asumían personas destacadas dentro de la comunidad. En este contexto se desarrollaron formas musicales específicas que se encuentran a lo largo del Pacífico colombiano –y ecuatoriano- que expresan y condensan en sus sonoridades diferentes momentos de la vida social (la muerte a través de *alabados* y *chigualos*, la celebración a los santos a través de *arrullos*, o la fiesta comunitaria en el *currulao*), articuladas con una espiritualidad sustentada en un catolicismo altamente sincrético y límites borrosos entre lo sagrado y lo profano, prácticas que desde los discursos hegemónicos antiguos se condenaban, pero que hoy se exaltan como patrimonio de la nación multicultural. Otro aspecto característico de los elementos culturales del Pacífico es la importancia de los ríos y en general el espacio acuático, ya que como propone Oslender (2008), son aspectos que han influenciado y dado forma a los patrones de vida cotidiana en la región, la manera cómo se han desarrollado las relaciones sociales espacializadas y la construcción de memorias en torno al territorio.

En este capítulo centro el análisis en la región del Pacífico sur, que abarca la mitad sur del litoral colombiano hasta la frontera con Ecuador (ver mapa 1). Es en esta región donde se desarrolló la “música de marimba”, conocida así precisamente porque

la *marimba de chonta*¹²¹ es el instrumento característico y de la música tradicional. Específicamente en la ciudad de Guapi, donde se desarrolla las balsadas en honor a la Virgen de la Inmaculada, celebración donde la música tradicional toma un lugar central en distintos momentos de la celebración. Cuando me decidí por etnografiar la celebración de las balsadas, desde el inicio tenía claro que sería una investigación basada en las experiencias sonora que pudiera tener durante la celebración, lo cual implicó construir teóricamente las balsadas para comprenderlas desde sus sonoridades. A partir de la revisión de la literatura realizada, destaco algunos elementos conceptuales que me permitieron entender las balsadas como complejos escenarios de negociación de las relaciones e identidades sociales, que pueden ser analizados a partir de las prácticas sonoras desplegadas.

En primer lugar, destaco algunas de las perspectivas identificadas para el abordaje antropológico de la música tradicional –y popular. Diversos trabajos especializados (Wade, 2000; Birembaum, 2010; Ochoa. 2001) argumentan que el estudio de la música se ha realizado desde los estudios clásicos en los que categorías como tradición e identidad se configuraron como las nociones claves; más recientemente las investigaciones giran en torno a temas como el patrimonio cultural (material e inmaterial) y las industrias culturales. Para inicios de la década de 1990, Middleton (citado en Wade, 2000) argumentaba que una de las características de la mayoría de estudios sociales sobre música producidos hasta entonces, era la idea de una relación de homología entre la forma musical y la estructura social, llevando a concebir la identidad social como algo pre-existente que la música simplemente expresaba, y dejando de lado el análisis de los conflictos sobre los significados musicales que tienen lugar en el grupo social cuya identidad supuestamente se está reflejando. Este vacío identificado por Middleton en las investigaciones sobre música popular -y tradicional, es tratado en investigaciones recientes privilegiado el análisis aspectos como los contextos históricos de reproducción y práctica, los diversos usos sociales y los valores culturales que son transmitidos a través de la música (Birembaum, 2010; Ochoa. 2001).

¹²¹ Técnicamente, la marimba es un xilófono montado sobre una estructura (cama) que puede colgarse o suspenderse sobre un burro de madera. Está constituida por tablillas de chonta que son golpeadas con dos tacos forrados en caucho natural. Las tablillas, cada una con un resonador de guadua, varían en número de 12 a 24, y en ellas se distribuyen los sonidos graves (bordones) y los agudos (tiples). Su afinación tradicional no se ajusta a la escala occidental, aunque la modernidad y la necesidad de interactuar en conciertos con otros instrumentos están imponiendo la afinación dodecafónica (Ministerio de Cultura, 2010).

En general se comprende la música y la práctica musical como una manifestación social dinámica, que al tiempo que condensa y expresa identidades sociales, está reconfigurado sus sentidos y actualizando las narrativas sobre la vida en comunidad. En este sentido, la relación música-identidad se analiza en términos de proceso, como un fenómeno social en permanente construcción y no desde una relación de homología. Desde esta perspectiva comprendo la música tradicional del pacífico sur (la música de marimba), como el resultado de procesos históricos de múltiples negociaciones y sincretismos culturales que son expresados, y pueden ser estudiados, a través de sus propias sonoridades. Ahora bien, esas negociaciones no son necesariamente procesos armónicos, y como llaman la atención Ochoa (2001) y Wade (2000), las prácticas culturales deben entenderse como espacios de interpelación y lucha simbólica, en los cuales las hegemonías históricamente construidas son relativizadas, y eventualmente transformadas. Las sonoridades como productos de negociaciones se analizan en un contexto de celebración religiosa, el cual, a su vez se configura como un tiempo-espacio sagrado de integración, renovación y expresión de las tensiones sociales; un lugar abonado para el prestigio, estatus o reconocimiento dentro de una comunidad a escala individual o colectiva, en el interior y el exterior de la localidad (Ferro, 2001).

Enmarcada en esta comprensión de la música tradicional, el segundo aspecto que destaco es la noción de *prácticas sonoras tradicionales* desarrollada por Birembaum (2010), como una herramienta conceptual relevante para el estudio de la música de marimba en el contexto de la celebración religiosa a la Virgen de la Inmaculada en Guapi. Este etnomusicólogo argumenta que la comprensión de la música del Pacífico sur colombiano no puede limitarse a la simple idea de producción de sonido, o desde nociones “occidentales” de música, sino que su producción hace parte de una cosmovisión sonora profundamente sentida y mantenida en el procomún social y el interior personal, que comprende y media las afectividades y epistemologías locales del mundo natural y sobrenatural, y de los seres humanos y no humanos que lo habitan. De este modo, define las prácticas sonoras como las manifestaciones sonoras de la cosmovisión y experiencia de la vida de las comunidades que tienen vínculos con los saberes, las normatividades, el control social y el papel que juega cada individuo; involucran música, contexto, lugar, rito y reconfiguran la noción de comunidad a través de la práctica del patrimonio colectivo; es esa dimensión en la que lo social, lo musical y lo sonoro se entrelazan y se constituyen mutuamente, siguiendo las propias lógicas y

cosmovisiones de las comunidades afrocolombianas del Pacífico (Birembaum, 2010). En resumen, las prácticas sonoras son aquellas expresiones estéticas y espirituales que recogen experiencias comunitarias e identitarias (Cano, 2012).

Una manera de aproximarme a la música tradicional del Pacífico sur como prácticas sonoras, era comprender los contextos socioculturales en los cuales toma lugar el Arrullo y el Currulao, los dos ritmos que me encontraría en las balsadas; pero también me interesó acercarme a los cantos de velorio de niños (Chigualo) y de adulto. Para comprender las características generales de cada manifestación musical y su contexto de ejecución, me apoye en la documentación producida por el Ministerio de Cultura que forma parte de la aplicación de Colombia ante la UNESCO para incluir los cantos y músicas tradicionales del Pacífico sur colombiano como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad¹²², así como de otra bibliografía especializada. Es en el marco de estos contextos específicos que la música y los cantos tradicionales se erige como una práctica sonora vinculada a ámbitos sagrados y profanos de la vida comunitaria.

Imagen 2. Instrumentos de la música tradicional del Pacífico sur



Fuente: www.danzastipicadelpacifico.blogspot.com.co

¹²² Para la candidatura de la manifestación ante la Unesco, el Ministerio de Cultura lideró el proyecto titulado “la ruta de la marimba”, en el cual se recopilieron investigaciones sobre distintos aspectos de los cantos y la música tradicional del Pacífico sur (Ministerio de Cultura, 2010).

Arrullos. Son tonadas especiales que se cantan en navidad o en las fiestas patronales para honrar a los santos. En los arrullos las voces femeninas son las más importantes; normalmente una solista comienza a cantar una canción sin previo aviso, y los músicos y demás cantadoras la siguen. Es la solista quien decide la canción, el tono, la velocidad y el final a través de su interpretación (Ochoa y Hernández, 2015). Las letras de los arrullos son de contenido religioso del tipo: “*Dos bolitas de oro/he mandado a hacer/una pa’ María/y otra pa’ José/María lavando, San José tendiendo/el niño llorando/el sol que está haciendo*”¹²³. La interpretación de los Arrullos se realiza a partir de grupos de tres o cuatro cantadoras, de las cuales una lleva la voz líder, y son ellas las encargadas de tocar el guasá (sonajeros hechos con madera y semillas) al tiempo que interpretan los cantos; los hombres son los encargados de ejecutar los instrumentos de percusión (cununos y tamboras). Los géneros musicales interpretados tradicionalmente como acompañamiento a los Arrullos son *jugas* y *bundes de adoración*. Con relación a la presencia de la marimba, la literatura consultada menciona que tradicionalmente no hace parte de los Arrullos, aunque tampoco es extraño que en algunos casos se incorpore la marimba al acompañamiento musical (Ministerio de Cultura, 2010; Ochoa y Hernández, 2016), una práctica que se ha vuelto frecuente en Guapi, según me comentaron algunas personas con quienes pude conversar durante las balsadas.¹²⁴

Currulao. También conocido como “baile de marimba”, es una fiesta en la cual se canta y se baila, se cuentan chistes y cuentos, se bebe licor y se come en abundancia. Es común que el Currulao tenga lugar después de un Arrullo, ya que una vez terminada la adoración al santo y aprovechando la congregación de personas, se continúa la fiesta en un contexto profano (Ministerio de Cultura, 2010; Ochoa y Hernández, 2016). En los currulaos se interpretan géneros diversos como *jugas*, *bundes profanos*, *rumbas*, *torbellinos* y *currulaos* (este último es el género que da el nombre a la festividad). Las letras de las canciones tratan sobre temas humanos y cotidianos. Aquí los hombres adquieren mayor protagonismo, manifestado principalmente en la interpretación de la

¹²³ “Dos bolitas de oro”. Arrullo tradicional de Guapi (Comunidad Educativa de Guapi, Ministerio de Educación, 2016).

¹²⁴ Como ejemplos de Arrullos tradicionales del Pacífico colombiano se puede tomar como referencia las siguientes canciones interpretadas por la cantadora guapireña Faustina Orobio: “Donde está Dios”. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=ooaPlj39JmE> Acceso 12/01/2018. “Llegó la virgen”. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=ANtYDSOKO2s> Acceso 12/01/2018

marimba, instrumento indispensable para un currulao. Durante la interpretación de la música, lo tradicional es que el marimbero sea quien lleve la voz principal y lidere al grupo, el cual está integrado además por bombos, cununos, guasás y voces (Ochoa y Hernández, 2016).¹²⁵

Chigualo. También llamado “Velorio de Niño” o “Velorio de Angelito”, el Chiagualo se realiza cuando muere un niño antes de los 4 o 5 años de edad. Durante el velorio del niño, las cantadoras le imprimen a este episodio trágico un sentimiento de alegría, ya que se cree que el niño, por su corta edad, está libre de pecado y su alma se dirigirá al cielo. Esta alegría y ausencia de temor por la muerte es el tono que predomina en todas las actividades alrededor del pequeño difunto (Comunidad Educativa de Guapi, Ministerio de Educación, 2016). En el Chigualo el género principal es el *bunde*, donde las voces suelen cantar sin acompañamiento musical, aunque en ocasiones los tambores pueden sumarse a la interpretación (Ochoa y Hernández, 2016).

Velorio de Adulto. A diferencia del Chigualo, el velorio de un adulto se manifiesta como un evento trágico, puesto que se cree que el mayor muere con el alma impura. En estos casos se le reza y se le cantan *Alabados* al difunto durante nueve días (novenario). Los Alabados son cantos entonados a capella y con una estructura responsorial; sus letras muestran la alabanza o exaltación religiosa ofrendada a Dios, a la virgen y a los santos, pero estas alabanzas son combinadas con pasajes que hacen referencia a temas más humanos: a experiencias de dolor, contradicción o confusión frente a la muerte, del tipo: *Aquí se despide/ este pecador/ que ha dejado al mundo /por servirle a Dios/ El que está llorando/ déjalo llorar/ que esos son los golpes/ que mi Dios nos da*¹²⁶. El sistema de versificación de los Alabados -y de los Arrullos- fue heredado de la poesía española tradicional como las coplas y los romances; y los diversos estudios coinciden en que son variantes de los cantos gregorianos y de los cantos ambrosianos con dejes y cortes de influencia africana. La denominación del canto proviene del verbo «alabar», que en la cultura negra se asocia con elogiar, honrar

¹²⁵ Presento como ejemplo del ritmo Currulao las siguientes canciones:

“Machelito” del Grupo Tamafrí. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=tP99ZzLNBFQ>
Acceso 12/01/2018.

“Adios Guapi” del Grupo Naidy. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=S3a9INKFdtY>
Acceso 12/01/2018.

¹²⁶ “Aquí se despide”. Alabado tradicional de Guapi (Comunidad Educativa de Guapi, Ministerio de Educación, 2016).

y recordar. Son cantos con los cuales se solidarizan con el sufrimiento, dan fortaleza y acompañan a los que se unen en la pérdida de un ser querido, así como a la persona que muere mientras hace su transición al otro mundo. La esencia del Alabado está en la profunda tristeza que expresa. Se canta únicamente cuando hay un difunto, porque se cree que, si se hace por diversión, inexplicablemente mueren muchas personas de la población (Comunidad Educativa de Guapi, Ministerio de Educación, 2016)¹²⁷.

Comprender las prácticas sonoras implicaba también familiarizarme con los actores sociales que participan, y sus roles sociales y sonoros. En el lugar central de la música tradicional del Pacífico sur están las mujeres: las cantadoras. Los cantos tradicionales son liderados, casi siempre, por voces femeninas y son ellas quienes llevan la melodía, guían la estructura de la canción, y transmiten los mensajes a través de sus textos. Varios especialistas argumentan (Ministerio de Cultura, 2010; Motta, 2005) que la organización social matrifocal configurada históricamente en las sociedades afrocolombianas del Pacífico colombiano se articula y expresa en la música, dando protagonismo a las mujeres como eje de la reproducción de las estructuras socio-culturales y económicas de las comunidades. Motta (2005) propone comprender los cantos de Arrullo y Alabados de las mujeres del Pacífico colombiano como medios que recrean la imagen de la cultura afrocolombiana de esta región, establecen y mantienen las relaciones sociales en las comunidades, los valores sociales, la memoria y la identidad. En algunos casos participan los hombres como intérpretes vocales (llamados chureadores), pero casi siempre son ellos los encargados de la interpretación de la marimba y los instrumentos de percusión (cununos y bombos). Muchos de los hombres, con el tiempo, asumen un rol paralelo que es fundamental para el mantenimiento del espacio sociocultural de la música: el de maestros de música (Ministerio de Cultura, 2010). Otro rol fundamental en la práctica musical del Pacífico sur es el de constructor de instrumentos. Las músicas del pacífico se interpretan con instrumentos acústicos, hechos de forma artesanal con materiales propios del contexto selvático de la región: madera de palmas para construir las *marimbas*, madera de otros árboles con cueros de venado y cerdo para los *bombos* y *cununos*, guadua y semillas para los *guasás*. Esto involucra un saber ancestral con relación a los ciclos de las plantas y animales, y las

¹²⁷ Presento dos ejemplos de Alabados del Pacífico: el primero interpretado en solitario por la cantadora de Inés Graja, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=uenxrgg1BPM> Acceso 12/01/2018. El segundo es el Alabado es “Cuando vire a mi Dios” interpretado por el grupo Canalón de Timbiquí, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=bkqIE5TZAw> Acceso 12/01/2018.

características de cada componente para la construcción de los instrumentos, que se mantiene en secreto dentro de la familia del constructor (Ministerio de Cultura, 2010; Ochoa y Hernández, 2016).

Un último aspecto a mencionar con relación a las prácticas sonoras tradicionales del Pacífico sur colombiano, es el impacto del conflicto armado en la región, generando desplazamiento forzado y destrucción del tejido social y cultural de la región. Además, existe la práctica por parte de los actores armados de ridiculizar las manifestaciones culturales y a menudo se oponen a ciertas expresiones, como los velorios y las fiestas a los santos. Otra consecuencia del conflicto es que la fumigación de los cultivos ilícitos afecta los cultivos legales, lo cual pone en peligro la tradición relacionada con la construcción de instrumentos (Ministerio de Cultura, 2010). Si bien este tema no se desarrolla en este capítulo, la música tradicional del Pacífico sur como medio de resistencia social y construcción de paz, es uno de los ejes de reflexión con relación a las transformaciones sonoras que analizo en el capítulo siguiente.

5.2. Balsadas a la Virgen Inmaculada en Guapi

“El mar estaba bien picado, todas las bocanas estaban tapadas. No había sitio donde llegar. La única bocana calmada era la del río Guapi. Entonces los navegantes españoles que se dirigían al Perú, llegaron al pueblo. Aquí se les dio comida, se les dio hospedaje, se les atendió bien. Ellos traían la imagen de la Virgen de la Inmaculada Concepción, entonces la cogieron la imagen y la llevaron a la iglesia. Aquí permanecieron unos quince días, se abastecieron. Pero al momento de zarpar, la Inmaculada no quiso irse. Cuando le querían sacar de la iglesia se ponía pesada, y cuando la entraban, se ponía balsuda. Era una imagen viva. Entonces hicieron un acuerdo: cambiar su peso en oro; la pesaron, les dieron el oro a los navegantes españoles y dejaron la imagen de la Inmaculada. Las balsadas que hacen hoy (7 de diciembre) le hacen honor a cómo llegó la Inmaculada a Guapi, nuestra santa patrona. Vienen de comunidades como Chamón, Penitentes, Sansón, en una procesión por el río, arrullando a la Inmaculada hasta llegar al pueblo y llevarla a la iglesia. Cada comunidad hace su balsada y la más adornada gana. Mañana se hace la misa y la procesión en honor a la Inmaculada” (Carlos, habitante de Guapi¹²⁸).

¹²⁸ Comunicación personal con Carlos, habitante de Guapi. Guapi, 07/12/2016.

Imagen 3. Balsada en el río Guapi

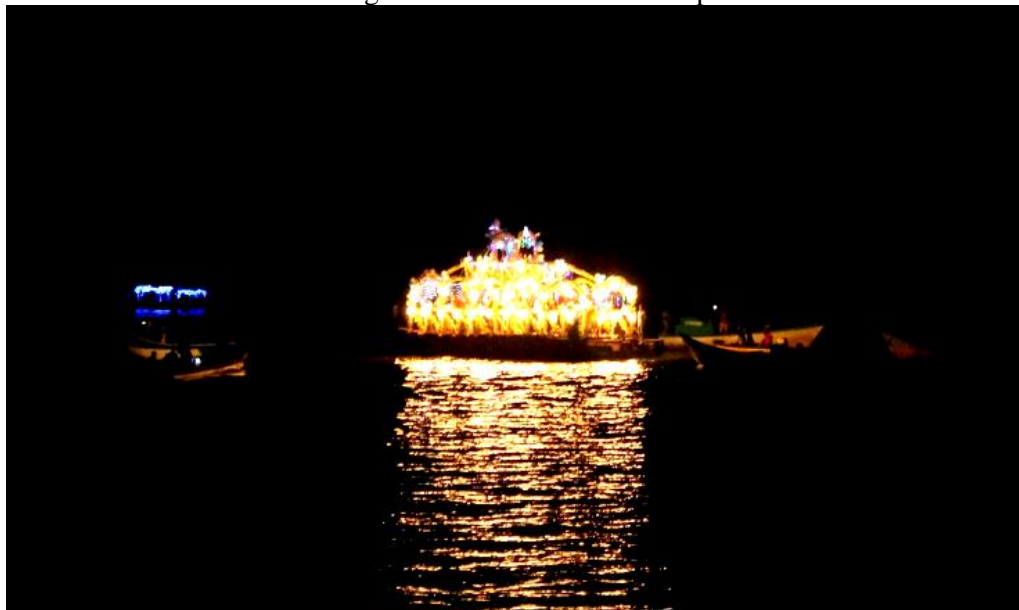


Foto: Juan Pablo Estupiñán

Las balsadas se construyen a partir de dos lanchas con motores fuera de borda, unidas entre sí por medio de tablas, y reforzadas con clavos y cabuya. El entablado forma una tarima que se vuelve un altar flotante para honrar a la Virgen de la Inmaculada Concepción, “La Purísima”, como es llamada comúnmente por los guapienses. El altar con la imagen de la Inmaculada ocupa el lugar principal de la balsada, y es adornado con bombas de colores y arreglos hechos con hoja de palma, las cuales, a su vez, sirven para enlazar los arcos, cruces y demás figuras que dan forma a la balsada. Parte fundamental del adorno del altar es el alumbramiento a la purísima, realizada con bombillos que se instalan en el altar y en el contorno de la balsada, encendidos con ayuda de una planta eléctrica. Abajo del altar se ubican las cantadoras y los músicos encargados de arrullar a la santa patrona con jugas y bundes desde que parten de la comunidad de origen y durante todo el trayecto por el río hasta llegar a Guapi. La balsada es seguida por otras embarcaciones más pequeñas que van acompañando el recorrido de la Inmaculada, una procesión fluvial que es una antesala a lo que sucede cuando las balsadas llegan al puerto de Guapi, donde son esperadas por los habitantes en medio de la fiesta y la pólvora. Una vez en el puerto, la imagen de la Inmaculada es bajada de su altar en las balsadas y la procesión continúa hasta llegar a la iglesia, acompañada de las cantadoras y los músicos que continúan arrullando, ahora en una procesión masiva donde la música se confunde con el ruido de la pólvora -y la música de los bares cercanos- hasta llegar a la iglesia del pueblo, donde es dejada

temporalmente la imagen. Después si comienza –o sigue- la fiesta, ahora en un contexto profano donde el currulao se vuelve el protagonista y la intensidad de la música aumenta, junto con la pólvora y el aguardiente que acompañan la celebración hasta la madrugada. Al día siguiente, durante la misa y en la procesión por las calles de la ciudad, con arrullos y oraciones se cierra la celebración en homenaje a la Inmaculada.

El ritual se repite cada año, conmemorando la manera como la Inmaculada llegó a Guapi, e indicando el inicio de las celebraciones del 7 de diciembre, una fecha considerada localmente más importante que la navidad. Ese día las personas que viven en otros lugares, regresan para pasar en familia las fiestas decembrinas, donde arrullar a la Inmaculada es parte de la celebración. Ese mismo día, temprano, llegué a Guapi. Tuve suerte en conseguir el pasaje para ese día, ya que los tiquetes a Guapi son difíciles y caros debido a la baja frecuencia de vuelos y la alta demanda que existe entre la diáspora guapireña, principalmente en Cali, ciudad de donde salen los vuelos. La otra manera de llegar es vía marítima desde Buenaventura, una travesía que toma entre 4 y 5 horas por el agitado océano Pacífico; en avión el viaje demora 45 minutos. La idea al inicio era llegar unos días antes de la celebración para presenciar la construcción de las balsadas en alguna comunidad cercana a Guapi, pero no fue posible. De cualquier forma, cuando llegué a Guapi lo primero que hice fue ir al puerto (conocido como la muralla) para intentar ver los ajustes finales a una balsada que eventualmente estuviera allí, lo cual no sucedió. Pero fue allí que conocí a Wilson, un guapireño amigo de unos amigos, que nos acompañó en diferentes momentos, contando historias sobre las balsadas y las tradiciones locales. Digo ‘nos’, porque en Guapi me encontré con un grupo de amigos –algunos de ellos antropólogos- con los cuales he trabajado en temas relacionados con políticas para grupos étnicos en distintos momentos, pero que en esa ocasión iban de turistas interesados en conocer las balsadas. Así, de repente me vi como un etnógrafo-turista en un contexto donde el turismo no es común –más allá de las personas que pasan a la isla de Gorgona¹²⁹. Inicialmente ese fue el rol desde el cual comencé a experimentar las balsadas desde sus sonoridades una vez ya estaba en Guapi. Un rol que se iría modificando con el transcurso del tiempo y la celebración.

¹²⁹ La isla de Gorgona es una antigua colonia penal, que actualmente es un parque natural muy visitado por turistas para el buceo. Desde guapi toma aproximadamente dos horas llega hasta la isla.

Llegó la Inmaculada (7 de diciembre)

*La Inmaculada/ a Guapi llegó/
se puso pesada/ aquí se quedó/
Era pesada/ se puso balsuda/
para así quedarse/ en la prefectura
(Arrullo tradicional)*

El 7 de diciembre es conocido en toda Colombia como el “día de las velitas”, una celebración donde se reúnen las familias y se prenden velas y faroles en las afueras de casas y edificios; marca el inicio de las celebraciones de navidad y el día siguiente (8 de diciembre) es festivo nacional, un motivo más para iniciar los festejos. En realidad, la celebración hace parte del calendario oficial de celebraciones de la religión católica, conmemorándose ese día el dogma de la Inmaculada Concepción de la Virgen María, a partir de una bula proclamada por el papa Pío XI en 1854¹³⁰. Personalmente no sabía de qué se trataba el día las velitas hasta que comencé esta investigación -siempre la viví como una fecha de inicio de las fiestas navideñas, sin más-. Cuando llegué a Guapi ya sabía la historia oficial de la celebración, pero mientras iba conociendo un poco mejor de qué se trataban la celebración en el contexto de las balsadas y la religiosidad de las comunidades afrocolombiana, el primer aspecto que me llamó la atención fue el origen mítico de la llegada de la Inmaculada a Guapi. De acuerdo con el relato presentado al inicio, la imagen de la Inmaculada llegó a través de un grupo de navegantes españoles que, para abastecerse y continuar su viaje hacia Perú, no tuvo otra opción que tomar el río Guapi, debido a que los otros ríos eran innavegables. De esta manera llegaron a Guapi, y lo primero que hicieron fue llevar la imagen de la Inmaculada a la iglesia local; pero cuando quisieron sacarla de vuelta y retomar el viaje, “ella no quiso irse”, se ponía tan pesada la imagen que no podían sacarla, entonces no quedó más opción que negociar su peso en oro. Pedro, otro habitante de Guapi me completó parte de esta historia: “cuando la fueron a pesar, la imagen se puso balsuda (más liviana), entonces al final los españoles se llevaron menos oro de lo que creían”¹³¹. ¡Era una imagen viva! Ambos relatos hacían énfasis en este aspecto, algo que me quedó dando vueltas en la cabeza.

¹³⁰ El 8 de diciembre de 1854 el Papa Pío XI proclamó la bula titulada “Ineffabilis Deus” en la que declara el dogma de la Inmaculada Concepción de la Santísima Virgen María (Domínguez, 2007).

¹³¹ Comunicación personal con Pedro, habitante de Guapi. Guapi, 08/12/2016.

Alabados. Esa mañana que llegué a Guapi, me enteré de un suceso desafortunado. El padre de uno de los amigos guapireños que nos invitó a las balsadas había fallecido. Así que después de las primeras historias sobre las balsadas, nos dirigimos a saludar y dar las condolencias a la familia. Poco después de llegar, pude presenciar los alabados que las mujeres cantan al difunto. De repente una de las mujeres entonó un verso, y a continuación las demás mujeres comenzaron a responderle. El ambiente cambió de inmediato y las voces comenzaron a atrapar a todos los asistentes en una actitud más reflexiva. Después algunas oraciones (padre nuestro, ave maría), luego un alabado. Por primera vez sentía esa profundidad de las voces y sentimiento de tristeza de esos cantos.

Más tarde, hacia el mediodía, estaba programada la misa y enseguida el entierro. Llegué a la iglesia y me sorprendió la cantidad de personas que había. “La gente importante se muere este día”, me comentó en un señor estuvo a mi lado durante la misa en una corta conversación que tuvimos. Una buena explicación para toda esta gente, pensé. Una vez terminó la misa, algunos familiares pasaron al frente para hablar algunas palabras sobre el difunto. En ese momento me di cuenta que la cantidad de personas se debía a que estaban ocurriendo dos velorios simultáneos. Salimos de la iglesia en procesión rumbo al cementerio, que queda a 6 cuadras por la calle principal de Guapi. Durante todo el recorrido Alabados y oraciones católicas, todo sencillo y sobretodo muy emotivo ver a tanta gente despidiendo al difunto y acompañando a las familias. Llegamos al cementerio y la procesión se dividió en dos, acompañando los respectivos féretros que tomaron en direcciones opuestas en el pequeño cementerio. Yo me quedé afuera con una perspectiva de los dos acontecimientos. Cuando ya estaba terminando todo, alguien me contó que el otro difunto se era un señor culimocho muy importante en su comunidad. Ahí entendí algunas cosas que había notado durante la procesión, en particular las personas no afrocolombianas que acompañaron la misa y procesión. Me sorprendió como cada quien reza y llora a su muerto compartiendo un mismo espacio y leguaje ritual, un tema vinculado a esas negociaciones y relaciones interétnicas configuradas en el Pacífico sur estudiadas por Arocha y Rodríguez (2003). Los alabados estuvieron presentes todas las siguientes noches que acompañamos la novena.

Arrullos. Hacia las 8 de la noche ya estábamos listos para las balsadas. Con los amigos-colegas habíamos logrado gestionar alojamiento en la casa de los profesores del

SENA que vienen desde Popayán –las ventajas de haber trabajado en la región-, localizada a unos 15 minutos a pie de la plaza central de Guapi, prácticamente al otro extremo de la ciudad. El Plan era comer algo e intentar buscar un buen lugar para presenciar la llegada de las balsadas. Con botella de aguardiente caucano en mano, salimos el grupo de cachacos en dirección a los puestos de comida cercanos al puerto, lugar de encuentro con otros amigos guapireños que habían llegado a la ciudad para las balsadas. Durante todo el camino noté que prácticamente todas las casas estaban adornadas con velas y mucha gente afuera; también que la gente ahora nos miraba un poco diferente, con algo de familiaridad, imaginé que por el hecho por el hecho de haber acompañado la misa y la procesión de hasta el cementerio. Cuando llegamos al parque central, el ambiente todavía estaba calmado, aunque los bares próximos ya tenían la música a todo volumen. Un grupo de personas van saliendo de la iglesia con velas encendidas y cantando arrullos justo cuando vamos por ahí, pero el vallenato, la salsa y el reguetón dominan el paisaje sonoro en ese momento.

El parque es el lugar principal de encuentro de los guapireños, y el espacio central donde se realiza la celebración religiosa-pagana a la Inmaculada. En el costado oriental del parque está el puerto de la ciudad (conocido como la muralla por los locales) y al fondo el río Guapi; al otro costado se localiza la iglesia, que es la principal edificación del espacio. En los costados norte y sur se encuentran varios bares, discotecas, y tiendas de abarrotes. Atravesamos el parque y caminamos una cuadra más hasta llegar a los puestos con comida típica guapireña: pescado frito, encocado de jaiba, guiso de camarón y demás delicias a precios muy bajos comparados a ese tipo platos en los restaurantes del Pacífico en Bogotá. Así como pasa con la música tradicional, la comida guapireña -y de otros lugares del Pacífico- viene siendo estudiada y apropiada por los principales chefs del país, un eje que se suma al movimiento de prácticas socioculturales de las comunidades afrocolombianas del Pacífico reconocidas como parte de la diversidad cultural de la nación, y en muchos casos, en acelerados procesos de patrimonialización –y canibalización- que analizo más adelante. Mientras comía, escuche a lo lejos los primeros voladores: eso significaba que las balsadas se acercaban. Entonces a terminar de comer rápido y correr a buscar un lugar para asistir la celebración. Quería ver lo más cerca posible la llegada de las balsadas y acompañar la procesión hasta la iglesia. Llegué al parque central y ya se encontraba una multitud de personas, entonces no logré acercarme cuanto me hubiera gustado. Los voladores

comenzaron a salir desde un extremo del parque. A lo lejos ya se veían tres balsadas y las embarcaciones que las acompañan y desde las cuales también salían fuegos artificiales, pero todavía no se alcanzaban a escuchar los arrullos de los grupos de música en las balsadas. El jolgorio aumenta y las botellas de aguardiente vacías ya comienzan a verse en buen número en el piso. Antes de acercarse al puerto, las balsadas realizan un recorrido de ida y vuelta, una especie de danza sobre el río en el cual los lancheros muestran su experticia en el manejo de estas embarcaciones. Finalmente llegan las tres balsadas y todo el mundo las recibe en medio de aplausos, plegarias y brindis. Una vez las balsadas atracan de forma segura, de una de ellas desciende el altar con la Inmaculada, y acto seguido los músicos y las cantadoras. Los arrullos ahora se escuchan con más fuerza, aunque aún se confunden con el ruido de la pólvora que aumenta en ese momento, y con la música de los bares que en ningún momento para. Un espacio sonoro complejo, pero en ese momento la multitud está volcada a la celebración y el canto colectivo domina ese espacio para quienes estamos acompañando la procesión. El camino entre el puerto y la iglesia es corto, es sólo atravesar el parque, de manera que esta parte de la celebración no dura mucho y rápidamente la Inmaculada ya está dentro de la iglesia.

Ahora es posible escuchar con claridad la letra del arrullo que acompaña la procesión: “*Llegó llegó, llegó la Virgen María*”, van entonando las cantadoras mientras la procesión se dirige desde la entrada hasta la zona del altar; primero entra la Inmaculada, y luego en orden viene la marimba, que es cargada por dos jóvenes mientras el marimbero toca notas del arrullo de adoración; luego vienen los hombres con la percusión, uno con el cununo y dos con bombos; en seguida cinco cantadoras tocando los guasás; y detrás las procesión. Me llama la atención que los músicos y cantadoras que vienen arrullando a la Inmaculada desde la balsadas, llevan puestas camisetas con el logo de “Energüapi”, la empresa local de energía. Una vez están en la zona del altar de la iglesia, la Inmaculada traída por las comunidades es dejada junto a otra imagen de la Inmaculada que ya estaba allí. Las cantadoras y el marimbero se hacen de espaldas al altar y los encargados de la percusión de frente a ellos -y al altar. Los arrullos continúan, ahora con más volumen y la gente acompaña el canto. Al finalizar uno de los arrullos, y cuando una cantadora comienza a entonar un nuevo canto, en ese momento hace un movimiento con sus manos para frenar el toque del marimbero, pidiéndole que no interprete la marimba en ese momento. Efectivamente

ese arrullo fue sólo con las voces de las cantadoras y la percusión de los tambores. Poco después terminó la celebración.

Currulao. Afuera la pólvora nunca paró, y en el momento que las personas comenzaron a salir de la iglesia, la intensidad de los voladores aumentó y entonces se ve aparecer la *vaca loca*. Es el momento de transición entre el componente religioso al pagano de la celebración. La vaca loca consiste en una estructura que semeja unos cuernos, a los que se les prenden fuego; en ellos se pone un recipiente lleno de viche¹³² o aguardiente; la gente intenta obtener algo de la bebida mientras el hombre que maneja los cuernos va espantando a los valientes que se atreven a retar el fuego¹³³. Rápidamente se reconfigura el espacio de la celebración en torno al parque central. En la calle al frente de la iglesia está la vaca loca y una parte de la multitud, y al interior del parque se localizan los grupos de música tradicional que ahora interpretan ritmos más rápidos, la otra parte de los asistentes se congregan en torno a los dos grupos de música tradicional que hay. Los músicos y cantadoras se organizan de una forma similar a como lo hicieron en la iglesia, todos alrededor del marimbero como centro de atención. El toque del currulao ahora es tan fuerte y rápido que domina todo mi espacio sonoro durante un buen rato.

Durante una hora acompañé este movimiento en el parque, un lugar ahora desacralizado y entregado a la fiesta. Al hacerme a un costado, la música de currulao ahora se confunde nuevamente con la pólvora y la música de los bares. Un paisaje sonoro que se hace más complejo cuando, al otro extremo del parque, exactamente en la zona de la cancha de basketball, comienza un concierto de bachata auspiciado por la Alcaldía como parte de las celebraciones a la Inmaculada. La amplificación eléctrica de este concierto ahora compite con los demás sonidos del espacio, incluida la música de currulao que continua hasta la madrugada.

¹³² Bebida alcohólica destilada tradicional de la zona, hecha artesanalmente a partir de la caña de azúcar. No confundir con el aguardiente industrializado, también hecho con caña de azúcar.

¹³³ Comunicación personal con Carlos, habitante de Guapi. Guapi, 07/12/2016.



Imagen 4. Balsadas llegando a Guapi



Imagen 5. Inmaculadas



Imagen 6. Arrullos en la iglesia



Imagen 7. Vaca loca



Imagen 8. Currulao

Imágenes 4, 7 y 8 por Juan Pablo Estupiñan
Imágenes 5 y 6 por Carlos Durán

Arrullando a la Inmaculada (8 de diciembre)

Al mediodía llegamos al parque central. En ese momento recién estaba comenzando la procesión. La Inmaculada salía por la puerta de la iglesia, en un altar adornado con flores que es llevado en hombros por varios hombres; adelante van los jóvenes acólitos vestidos de blanco izando los simbólicos católicos, enseguida viene el obispo –que llegó desde Popayán para la celebración- liderando las oraciones (padre nuestro, ave maría) que los fieles después responden, y después los demás sacerdotes que acompañan la procesión. Atrás del altar van los fieles, que poco a poco van saliendo de la iglesia y lentamente van siguiendo la procesión que se dirige directamente al puerto por la calle que bordea el parque central. En la procesión se destaca un grupo de mujeres con guasás, son las únicas personas con instrumentos musicales–hasta ese momento-, y así como el resto de fieles, ellas también responden en voz alta y con ímpetu a las oraciones católicas. El altavoz que permite amplificar la voz del obispo, y las respuestas de los fieles que acompañan la procesión, dominan el espacio sonoro en esta parte inicial de la procesión, inclusive impidiendo escuchar de los guasás que las mujeres no paran de tocar en ningún momento.

Arrullos (II). A medida que la procesión se acerca al puerto, se comienzan a escuchar los arrullos de los grupos de músicos y cantadoras que se encuentran en las balsadas, atracadas allí desde la noche anterior. En una de las balsadas se encuentra nuevamente en su altar la imagen de la virgen; en la parte de abajo del altar están los músicos y cantadoras arrullando a la Inmaculada, que se escucha más fuerte cuando llega la procesión, pero confundida con las oraciones de los fieles y los voladores que comienzan a explotar en el cielo. En la balsada se preparan para bajar a la Inmaculada de su altar mientras la procesión va llegando al puerto. El ritual de anoche se repite, pero ahora en una lógica invertida: en este momento de la celebración es el obispo y demás sacerdotes quienes se acercan hasta la balsada donde está la Inmaculada, esperan a que los síndicos bajen la imagen de su altar en la balsada y la llevan hasta enfrente del obispo. En ese momento los músicos y cantadoras paran con los arrullos, no así los fieles con sus oraciones. Mientras el obispo bendice la imagen de la Inmaculada traída por las comunidades, un sacerdote toma el micrófono y reza una oración a la Virgen María.

Después la procesión continúa. El obispo y sacerdotes, seguidos por la imagen de la Inmaculada que bajó desde la balsada, se unen al resto de fieles. Allí las dos imágenes de la virgen (la que salió de la iglesia y la que viene de la balsada) se encuentran nuevamente. En seguida se llegan los músicos y cantadoras que ya vienen entonando nuevamente arrullos. En ese momento noto, que a diferencia de la celebración de la noche anterior, en esta ocasión la marimba ya no está. Imaginé que por ser una procesión mucho más larga se hacía difícil cargar el instrumento dado su peso y tamaño, ya que después de salir del puerto la procesión tomaría la calle principal durante 3 cuadras, y después retornaría hasta la iglesia por una calle paralela. Sin importar el calor del medio día, la gente acompañó masivamente la procesión ese día. El aguardiente animó a las cantadoras y a los músicos que no pararon de arrullar a la Inmaculada durante todo el trayecto, al tiempo que los fieles rezaban oraciones a la Virgen María y a Jesucristo.

“*Que viva Dios*” era la letra del arrullo que venía cantando uno de los grupos de músicos y cantadoras al momento de llegar a la iglesia. La acústica del lugar permitía ir escuchando cada vez más claro el arrullo y los tambores a medida que la procesión iba entrando a la iglesia. Las imágenes de la Inmaculada son llevadas al lado del altar donde ya está el obispo esperando la llegada de la procesión. Por un buen rato (unos 5 minutos) los arrullos retumban en la iglesia y dominan completamente todo el espacio sonoro. Súbitamente la música para, y el obispo comienza el rito formal: “en el nombre del padre, del hijo, del espíritu santo (...)”. Durante el sermón del obispo dos aspectos me resultaron interesantes: el primero fue el reconocimiento que hizo de la religiosidad popular afrocolombiana de Guapi, de su musicalidad y la importancia en el posconflicto colombiano de dar a conocer estas manifestaciones como arreglos sociales no violentos; la marimba y los tambores que durante siglos fueron demonizados, ahora son elogiados por el obispo de Popayán y vistos como un aporte de las comunidades afrocolombianas para la construcción de paz en Colombia. En medio de este reconocimiento de la manifestación cultural-étnica de la celebración a la Inmaculada, pasa algo interesante. Mientras el obispo hablaba sobre la importancia de dar a conocer en el país esa religiosidad y sus contenidos, de repente se dirige a nosotros, el grupo de cachacos que estábamos a un costado de iglesia. Nos habla sobre la responsabilidad ética a la hora de difundir contenidos sobre las comunidades de manera que no se reprodujeran los estereotipos sobre la gente negra, la pobreza en Guapi y la violencia; caímos en cuenta

que a los ojos del obispo, nuestra presencia en Guapi era como periodistas o documentalistas –además de nuestra condición de foráneos, las cámaras fotográficas que varios cargábamos, seguro dieron esa impresión. Después me enteré de que un equipo de Discovery Channel se encontraba registrando las balsadas de ese año.

Poco después terminó la ceremonia religiosa. Por primera vez, desde el inicio de la procesión ese día, el espacio sonoro era apenas el murmullo de las personas saliendo de la iglesia. En pocos minutos las sonoridades musicales regresan. Dos grupos de músicos y cantadoras se ubican en los extremos del parque, y los arrullos comienzan. En este punto creía que la marimba se sumaría a esta parte de la celebración, pero esto no sucedió. Durante una hora continuaron los músicos tocando sus tambores y las cantadoras con sus guasas, mientras entonaban los últimos arrullos a la Inmaculada. El cierre de la celebración ya se aproximaba.

Currulao (II). En la noche llegamos nuevamente al parque. La Alcaldía tenía preparada la tarima donde el día anterior, se presentó el concierto de bachata, ahora con grupos de música de marimba como protagonistas. Lentamente el lugar se fue llenando de gente y con el comienzo de la música, así mismo iniciaron las primeras coreografías. Las personas se unen en grupo y realizan los mismos pasos a partir de una serie de movimientos básicos predeterminados; esto ya lo había visto en otras partes del Pacífico y en contextos como el Festival de Música del Pacífico Petronio Alvarez que se realiza cada año en Cali. De repente todo queda en silencio y a oscuras. Se fue la luz –algo común en Guapi. “No importa”, grita alguien, y los toques de marimba y cununo comienzan de nuevo; los músicos y cantadoras descienden de la tarima y la fiesta sigue sin necesidad de la amplificación eléctrica del sonido; de hecho, debido a la falta de luz los bares del parque se quedan mudos y es el currulao el que domina el espacio sonoro durante la fiesta final.



Imagen 9. La bendición



Imagen 10. Músicos y cantadoras bajando de la balsada



Imagen 11. Arrullando a la Inmaculada (1)



Imagen 12. Arrullando a la Inmaculada (2)



Imagen 13. Arrullando a la Inmaculada (3)



Imagen 14. Arrullando a la Inmaculada (4)

Imágenes 9 y 10 por Carlos Durán
Imágenes 11, 12, 13 y 14 por Juan Pablo Estupiñán

5.3. Negociaciones sonoras

Cuando decidí ir a Guapi para participar de las balsadas en homenaje a la Virgen de la Inmaculada Concepción, el objetivo fue aproximarme al contexto sociocultural en el cual se desarrolla la música tradicional de las comunidades afrocolombianas del Pacífico sur, entendido como un paso previo –y necesario- para comprender las transformaciones sonoras de esta música en el contexto multicultural. Para ello definí la *música tradicional* como el resultado de complejos procesos históricos de negociaciones y sincretismos culturales que (re)configuran una determinada tradición musical, e incorporé el concepto de *prácticas sonoras tradicionales* para analizar el contexto en el cual toman lugar tradiciones musicales afrocolombianas asociadas al mundo de lo espiritual-religioso y lo pagano. Con estas nociones abordé etnográficamente las balsadas en Guapi, aunque, a decir verdad, durante el desarrollo del trabajo de campo no las tuve muy presentes, y más bien me dejé llevar por las sonoridades que marcaron el desarrollo de la celebración.

Cuando comencé a analizar la información recolectada –principalmente, a partir del diario de campo- y retomar la lectura antropológica para dar forma a este capítulo, paralelo a la descripción de las sonoridades percibidas durante las balsadas, permanentemente encontraba lo que podrían denominarse como “señales de cambio” de la celebración asociadas al contexto contemporáneo. Si bien la configuración de prácticas sonoras fue definida como un proceso social dinámico –y no el simple reflejo de identidades pre-configuradas-, me quedó la inquietud de cómo articular esas transformaciones identificadas durante las balsadas al debate sobre el multiculturalismo y las narrativas sobre reconocimiento e inclusión de los afrocolombianos, sin caer en dicotomías del tipo tradición/modernidad. Uno de los trabajos que me dieron luces para articular contexto tradicional y multicultural desde las prácticas sonoras, fue el artículo de Carvalho (2004) sobre las tradiciones musicales afroamericanas, en particular en el momento en que cuestiona las posibilidades de las comunidades de mantener el control de la producción simbólica a través de lo sonoro –o por lo menos parte de ella-, frente a un consumidor contemporáneo que define como impaciente por lo exótico. Sugiere que tanto los enfoques apocalípticos como los hibridacionistas para comprender las transformaciones musicales actuales asociada a músicas afroamericanas, llevan a pensar que ya no es posible pensar en ese control comunitario de las producciones rituales y

simbólicas, sino en cómo se negocia la pérdida de ese control. Un argumento que me permitió concretar la idea de *negociaciones sonoras* para comprender la música de marimba afropacífica articulando el contexto tradicional -como práctica sonora- con el escenario multicultural.

Las negociaciones sonoras operan como complejos procesos históricos de apropiación y resignificación de diversas tradiciones culturales que entran en diálogo en distintos niveles, y en el marco de relaciones de poder desiguales entre los actores sociales que intervienen. Si bien el contexto contemporáneo hace que los espacios, relaciones e intercambios simbólicos y sonoros entre actores sean fluidas, configurando límites indefinidos entre lo local y lo transnacional, las negociaciones sonoras pueden ser analizadas desde el ámbito de la comunidad productora (las comunidades afrocolombianas del Pacífico sur) respecto a las formas internas de control sobre la manifestación, la manera como se actualizan y las negociaciones de la pérdida de control-, así como en los ámbitos donde esas posibilidades de agencia comunitaria se van reduciendo o son nulas, vinculando otros actores con niveles de poder diferentes y trascendiendo los espacios geográficos de origen de la tradición musical. Para concluir este capítulo, retomo algunas ideas a partir de lo observado –y escuchado- durante las balsadas a la Inmaculada en Guapi desde esta perspectiva de negociaciones sonoras para profundizar en la comprensión desde el ámbito de la comunidad productora. En el capítulo siguiente exploro otros contextos donde las negociaciones sonoras de la música afropacífica trascienden este escenario comunitario.

El primer aspecto que quiero destacar es que el repertorio musical desplegado durante la celebración es el producto de múltiples mediciones y sincretismos configurados históricamente. Los arrullos, así como los alabados –que no hacen parte de la celebración, pero que también pude experimentar la fuerza de su sonoridad durante la estancia en Guapi- son el resultado de procesos de apropiación y resignificación de tradiciones católicas y africanas, configuradas como formas de resistencia cultural a la esclavitud, de significación del territorio habitado y de cohesión comunitaria. La poesía tradicional española y el recitatorio católico que la iglesia llevó como forma evangelización y control social, fue apropiado por las comunidades y es entonado por las cantadoras afrocolombianas en formas de alabados y arrullos, configurando un universo religioso en torno a una espiritualidad afrocolombiana que se sale de los ritos católicos, vinculan tiempos y espacios sagrados y profanos, al tiempo que ratifican la

importancia de la mujer como eje de reproducción física y cultural de la comunidad afrocolombiana del Pacífico sur, un arreglo respecto a las formas de organización social actualizando a través de las sonoridades.

Inclusive el mito de origen de las balsadas a la Inmaculada constituye en sí mismo una negociación entre los guapireños y los españoles que llegaron con la imagen de la Virgen, una negociación que estuvo mediada por su voluntad para quedarse allí, dado que la imagen se puso tan pesada que no tuvieron más opción que dejarla allí. Justamente uno de los arrullos tradicionales de la zona hace referencia a este origen de la devoción: “*La Inmaculada/ a Guapi llegó/se puso pesada/ aquí se quedó (...)*”. La relación del mito con la idea de una imagen viva, con voluntad propia, una propiedad que varias personas me mencionaron al hablar de la Inmaculada, permite pensar otras dimensiones de las negociaciones que están en juego en el marco de la celebración mediadas por sus sonoridades. Lo que hace viva a la Inmaculada es que forma parte de la vida cotidiana de los fieles, y su poder para actuar en los asuntos de la comunidad a partir de poderes especiales que se le atribuyen -como parar las mareas. Analizando aspectos de la religiosidad afrocolombiana, Arboleda (2006) argumenta que vírgenes y santos patronos contienen en sí mismo un sentido de identidad que se sostiene a través de la memoria y la rutinización de una práctica ritual vista como fiesta patronal. La celebración que gira alrededor de la presencia de la Inmaculada se establece como un escenario del sentido colectivo y comunitario que remarca y refuerza las características propias de identidad Afropacífica.

Otro aspecto destacado de las balsadas desde la perspectiva de negociaciones sonoras es que música y canto crearon un espacio sonoro que acompañó toda la celebración, aunque con sonoridades diversas que permitieron identificar -y mediar- dos momentos diferenciados del ritual. El primero asociado con la religiosidad popular afrocolombiana y la devoción a la Inmaculada, donde la voz de las mujeres cantando arrullos y los tambores se confundieron permanentemente con las oraciones católicas de los fieles que acompañaron las dos procesiones: la del primer día cuando la Inmaculada llegó en la balsada y fue llevada a la iglesia; y la del segundo día cuando el Obispo bendice la Inmaculada de las comunidades y la procesión se desarrolla por las principales calles de Guapi. La música de arrullos durante la celebración, que implica el uso de instrumentos tradicionales como los guasás, tambores y la marimba -como sucedió el primer día-, en sí mismo supone una subversión del rito católico y dan cuenta

de procesos de apropiación y resignificación en el marco de negociaciones sociales mediadas por lo sonoro. Destaco finalmente las palabras del Obispo relacionadas con el reconocimiento del valor espiritual, cultural y estético de la religiosidad popular y su musicalidad. Múltiples negociaciones a lo largo de la historia explican este cambio de paradigma respecto al reconocimiento por parte de la iglesia católica a las manifestaciones culturales de los africanos y los afrodescendientes; además, el hecho que haya sido el Obispo de Popayán es altamente simbólico, considerando que esa ciudad históricamente fue el centro del poder colonial de esa zona del país y la ciudad se caracteriza por su religiosidad católica.

El segundo momento de la celebración mediado por las sonoridades es la desacralización del rito, en el cual el currulao toma protagonismo como testimonio sonoro de esas tensiones y negociaciones en torno a los límites entre lo sagrado y lo profano. En ambos contextos -sagrado y profano- las sonoridades propias de la celebración están en permanente negociación con otras sonoridades, principalmente la música de los bares (vallenato y salsa) y el concierto de bachata, unas negociaciones desiguales, por un lado, porque estos último dominan el espacio sonoro de la celebración gracias a a los sistemas de ampliación del sonido; de otro lado, estos géneros musicales transnacionales tienden a influenciar la música tradicional, generando nuevos procesos de apropiación y resignificación. Un ejemplo es el género conocido como “rumba”, de reciente aparición en la música del Pacífico sur colombiano y que muestra una clara influencia de la salsa, y es uno de los géneros preferidos por las nuevas generaciones (Hernández, 2010). Este ejemplo para destaca la importancia de no dar la visión que la música de Arrullos y Currulaos como expresiones monolíticas que apenas involucra a los viejos maestros y cantadoras, y de ese modo dar cuenta del carácter dinámico que tienen las músicas tradicionales.

Capítulo 6

Marimba en “la nevera”¹³⁴. Tránsitos sonoros de la música afropacífica

“Bogotá, D.C. 29 de julio de 2010. El Consejo Nacional de Patrimonio aprobó la inclusión en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial del ámbito Nacional y el Plan Especial de Salvaguardia (PES) de la manifestación ‘Músicas de marimba y cantos tradicionales del Pacífico sur de Colombia’. Este Plan de Salvaguardia tiene como objetivo recuperar y fortalecer la función social de las músicas de marimba y los cantos tradicionales del Pacífico sur de Colombia, como factor de desarrollo simbólico y material, mediante su conocimiento, práctica y disfrute (...)”. Comunicado de prensa, Ministerio de Cultura¹³⁵.

El reconocimiento de la música y cantos tradicionales de las comunidades afrocolombianas del Pacífico sur como parte del patrimonio cultural de la nación colombiana, fue uno de los primeros logros en el camino de la ‘patrimonialización’ de esta manifestación cultural. Fue en agosto del 2008, durante un encuentro académico en el marco de festival de música del Pacífico Petronio Alvarez, cuando varios músicos tradicionales, maestros de música, líderes comunitarios, académicos y funcionarios del Ministerio de Cultura acordaron comenzar el proceso de patrimonialización como una forma de reconocimiento del aporte de los afrocolombianos a la nación colombiana, y de protección y fomento de la música tradicional entre las comunidades afrocolombianas. Ese mismo año inició el programa “la ruta de marimba” liderado por el Ministerio de Cultura, a partir del cual se adelantaron consultas y sesiones de trabajo con consejos comunitarios, líderes locales, universidades y músicos, y de esa forma se logró recopilar la información necesaria para elaborar las solicitudes de inclusión de esta manifestación como patrimonio cultural inmaterial de la nación y de patrimonio de la humanidad. En 2010 el Consejo Nacional de Patrimonio aprobó su inclusión en la Lista Representativa de Patrimonio Cultural Inmaterial en el Ámbito Nacional junto con

¹³⁴ Bogotá es conocida como “la nevera” por los migrantes que vienen de las costas Pacífica y Caribe, debido al clima frío de la ciudad durante todo el año.

¹³⁵ “Músicas de marimba y cantos tradicionales del Pacífico sur de Colombia en la Lista representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial”. Comunicado de Ministerio de Cultura, 07/29/2010. Disponible en: http://www.mincultura.gov.co/areas/patrimonio/noticias/Paginas/2010-07-29_38717.aspx Acceso 12/01/2018.

la formulación del Plan Especial de Salvaguardia¹³⁶. Finalmente, en el año 2015 la UNESCO anuncio la inclusión de la “Música de marimba y cantos y bailes tradicionales de la región colombiana del Pacífico Sur y de la provincia ecuatoriana de Esmeraldas” en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad.

Este proceso de patrimonialización se vincula con las políticas multiculturales y constituye otro escenario para reflexionar sobre esas negociaciones donde agentes estatales interactúan con comunidades afrocolombianas, para en este caso transformar las especificidades de la manifestación cultural en una abstracción integrada al patrimonio de la nación y la humanidad. Sin embargo, para este capítulo la mirada fue otra: el interés fue aproximarme al proceso paralelo a la patrimonialización, configurado en torno a la articulación de la música de marimba del Pacífico sur colombiano a los circuitos comerciales y del entretenimiento por fuera de los contextos tradicionales. No se trata en absoluto de un fenómeno nuevo; ya desde la década de 1960 comenzó a escucharse música del Pacífico en la radio colombiana en formatos adaptados a la moda musical de la época donde destacaban las orquestas de música tropical, como la canción “Mi Buenaventura” de *Peregoyo y su Combo Vacaná* que se convirtió en un éxito nacional¹³⁷. Lo que sí es reciente es la articulación de música y músicos del Pacífico sur a los circuitos nacionales y transnacionales de espectáculos musicales y de la industria discográfica, y principalmente, la transformación de las sonoridades de la música tradicional, ahora interpretada mezclando géneros musicales como la salsa, el hip hop o el reguetón, y consumida en diversos espacios sociales y geográficos: festivales de música tradicional, en conciertos masivos de música crossover que son frecuentes en Colombia, y en lugares como Bogotá donde hasta hace poco tiempo era muy difícil ver una marimba, y hoy es normal que cada fin de semana se promocionen eventos con música del Pacífico.

Esas políticas multiculturales orientadas al patrimonio cultural se confunden con procesos sociales complejos como son los gustos de las personas y las formas de consumo de determinados productos y sus significados atribuidos, (re)configurándose narrativas sobre los afrocolombianos a partir de las nuevas sonoridades. En este capítulo me enfoco en esas transformaciones sonoras de la música del Pacífico sur en el contexto

¹³⁶ El Plan Especial de Salvaguardia (PES) establece directrices, recomendaciones y acciones para la salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de la nación. Se define como un acuerdo social con las comunidades productoras de la manifestación cultural.

¹³⁷ Canción disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=WH99liZYN6A> Acceso 15/01/2018.

multicultural y transnacional, y de esta manera profundizar en la comprensión de la dimensión sociocultural del multiculturalismo colombiano, las negociaciones por el reconocimiento social de los afrocolombianos en las historias sobre la nación, y en formas de resistencia a fenómenos como la discriminación y la violencia, expresadas en nuevas estéticas sonoras. Propongo entender la música del Pacífico sur como un universo que condensa esas tensiones contexto multicultural -con sus múltiples actores, narrativas y tecnologías-, las cuales son expresadas a través de las nuevas sonoridades y es posible analizarlas a partir de los propios repertorios musicales (Berimbaum, 2010; Ochoa, 2006). Se trata comprender el tránsito de las *prácticas sonoras tradicionales* analizadas en el capítulo anterior, a lo que viene a configurarse actualmente como *música del Pacífico*, y con este propósito el capítulo se divide en tres partes: 1) en la primera parte profundizo sobre el escenario multicultural contemporáneo y cómo determinadas tradiciones musicales se convierten en un fetiche para el consumo de lo exótico; 2) Posteriormente, profundizo sobre ese proceso en el caso del música del Pacífico sur, analizando el tránsito de sonoridades, rastreando las transformaciones sonoras en dos momentos: el festival Petronio Álvarez en Cali y el contexto de fiesta en Bogotá; 3) Por último, reflexiono sobre este modelo de mercantilización del patrimonio musical en Colombia, sus implicaciones y oportunidades para las comunidades productoras.

6.1. Patrimonio cultural + Mercado = Multiculturalismo

La práctica y recepción de la música tradicional del Pacífico sur colombiano no puede entenderse de manera aislada del contexto contemporáneo y el nuevo valor que adquiere la tradición en el mundo globalizado. Esto es algo que remarcan diversos investigadores vinculados con el estudio de las tradiciones musicales afrocolombianas (Hernández, 2010; Berimbaum; 2006) y afroamericanas (Carvalho, 2002; Wade, 2000). Si bien, la salida de tradiciones musicales del mundo comunitario para ser parte de otros proyectos sociales, atribuyendo nuevos significados a la música tradicional, no es un proceso nuevo si pensamos, por ejemplo, en los proyectos nacionalistas latinoamericanos articulados a través de músicas como la samba brasilera, el tango argentino o la cumbia colombiana. Pero hoy la tradición adquiere otro valor, inscrita en relaciones comerciales y desde una concepción de la cultura como fuente de esfuerzo capitalista, que no es exactamente la manera como se la veía (Carvalho, 2002).

Actualmente la música y los músicos tradicionales se mueven en circuitos urbanos en Colombia y fuera del país, con otros tipos de mediación como el internet y la música digital, los festivales folclóricos, los conciertos masivos, fiestas en bares o shows en tradicionales teatros construidos para lo que antes se conocía como la música “cultura”. La tradición musical del Pacífico sur ahora transita lugares y sonoridades diferentes, adquiriendo un nuevo valor de mercado en el consumo capitalista de bienes y símbolos, al tiempo que se reconfiguran narrativas sobre los afrocolombianos, su cultura y su lugar en la sociedad multicultural colombiana.

Nacionalismos musicales

El primer momento de salida del mundo comunitario de tradiciones musicales afroamericanas fue durante la primera mitad del siglo XX, cuando en varios países de América Latina los proyectos nacionalistas apropiaron y resignificaron tradiciones musicales para convertirlas en formas de generar identidad más allá de las comunidades de origen, pudiendo desde entonces expresarse por la nación como un todo (Carvalho, 2002; Ochoa 2006; Estupiñán, 2011). Músicas tradicionales afroamericanas surgidas en contextos específicos, como la *música tropical* del Caribe colombiano o la *samba* en Brasil, fueron objeto de complejas negociaciones estético-políticas con las clases blancas dominantes, hasta volverse una música popular comercial capaz de transmitir nuevos elementos para la construcción de una identidad nacional. Estas negociaciones se dieron en el marco de relaciones de poder disímiles entre las comunidades productoras, las elites en control del poder político del Estado y demás actores sociales que median en este proceso (gestores culturales, industria discográfica, radio, etc.), obteniendo como resultado el “blanqueamiento” de varios de los elementos culturales propios de las músicas tradicionales, siendo progresivamente cada vez “más apta” para el consumo por parte de los ciudadanos del país que no se autoadscriben originalmente a estos grupos étnicos ni a sus prácticas culturales (Wade, 2000; Carvalho, 2002).

Otro resultado de la apropiación de determinadas tradiciones musicales afroamericanas como nacionales, es que ese movimiento inscribe en el plano de lo tradicional otras experiencias musicales, que fue lo que pasó con la música del Pacífico sur colombiano. La música de marimba históricamente siempre fue vista como manifestación popular de una región construida históricamente como negra, pobre y poco desarrollada (Escobar, 2006), una manifestación sin mucho valor estético para la

construcción de la nación cultural, y de hecho condenada durante mucho tiempo por la iglesia por ser una música del diablo. Los imaginarios sobre la raza fueron un aspecto central en la construcción de las naciones latinoamericanas, y en Colombia no fue diferente. Apropiar un género musical de origen afrocaribeño como la cumbia, resignificarlo y convertirlo en símbolo de identidad nacional, permitió actualizar ideas de raza en el plano ambiguo de significaciones hegemónicas de lo nacional, al tiempo que configuró regiones más tradicionales o más modernas. Finalmente es necesario considerar que los procesos de tecnificación, masificación y mercantilización de los medios audiovisuales (radio, disco, cine, teatro) ya se configuraba a mediados del siglo XX como un elemento estructurador en la construcción de identidades nacionales y las tensiones sobre raza, clase, región, etc. expresada en las músicas nacionales y difundida por los medios (Estupiñán, 2011).

Tradición global

Actualmente asistimos a otro momento –otro movimiento- del proceso de apropiación y resignificación de tradiciones musicales afroamericanas. No solamente son valoradas nacionalmente, sino que ahora la música tradicional juega otro papel en el circuito nacional e internacional de las industrias culturales y la *world music*. El trabajo de Comaroff y Comaroff (2011) *Etnicidad S.A.* (o “etnicidad-empresa”) permite comprender este fenómeno en el contexto de la historia contemporánea del capitalismo, con una creciente desregularización estatal de las economías nacionales, y una fuerte globalización de las economías de la diversidad y del deseo. La mercantilización de la diferencia cultural surge como una forma de visibilización de esas comunidades históricamente excluidas de los relatos nacionales, y aquí las políticas de patrimonialización de determinadas manifestaciones culturales funcionan bien como ese mecanismo de articulación de las trayectorias diferenciadas al relato abstracto del patrimonio cultural de la nación. Por otro lado, la transformación en mercancía de los productos y prácticas culturales, se configura como una política estatal de incentivo emprendimientos individuales de aquello que hace parte del patrimonio colectivo, a partir de industrias culturales que permitan transformar las condiciones de vida de esas comunidades portadoras de la tradición -generalmente más pobres y menos blancas cuando nos referimos al contexto latinoamericano- dejando de esta manera que el mercado se encargue de corregir las diferencias sociales construidas históricamente.

En Colombia este proceso presenta una paradoja dentro de las mismas leyes expedidas por el Estado colombiano, en la medida en que mientras la normatividad de patrimonialización exige la salvaguardia y protección de las expresiones culturales frente a la mercantilización de las mismas (Decreto 763 de 2009), las acciones desarrolladas por el Ministerio de Cultura al mismo tiempo enfatizan en la necesidad de vincular lo patrimonial con el emprendimiento empresarial y las industrias culturales (Chaves, 2011). Esta doble orientación queda claramente reflejada en el Plan Especial de Salvaguardia (PES) de la música y cantos tradicionales del Pacífico sur, que al tiempo que fomenta la investigación y la práctica de la música en su contexto tradicional, incorpora como uno de sus ejes de acción el “emprendimiento y fortalecimiento de empresas culturales” (eje 5 del PES). De hecho, la reflexión que propongo en este capítulo se origina en buena medida en dos experiencias profesionales con el Ministerio de Cultura que me permitieron aproximarme a la gestión institucional del patrimonio cultural y fomento al emprendimiento cultural en Colombia: la primera en 2011 durante un proyecto con el Grupo de Emprendimiento Cultural que tenía por objetivo identificar iniciativas de emprendimientos culturales desde las comunidades y diagnosticar la capacidad institucional local para el desarrollo de estos emprendimientos; la segunda, más reciente, durante el año 2017 apoyando a la Dirección de Patrimonio en la construcción del Plan Marco del proyecto denominado “Diáspora Africana en Colombia”, una iniciativa que se encuadra en la doble acción de reconocimiento del aporte de los afrocolombianos a la construcción cultural de la nación, y el fomento a iniciativas de industrias culturales a partir del patrimonio cultural inmaterial.

En la parte final del capítulo retomo estas experiencias para reflexionar sobre las implicaciones y oportunidades para las comunidades afrocolombianas portadoras de estas tradiciones. Por el momento, quiero destacar con estos ejemplos las iniciativas desde las políticas multiculturales para el fomento de emprendimientos culturales, y como en el ambiente institucional he podido notar que esta articulación entre patrimonio y mercado se proyecta como la alternativa de solución para el reconocimiento de afrocolombianos -y otras poblaciones- y la redistribución económica en la sociedad. Sin embargo, siempre pasar de la teoría a la práctica es difícil y muchas veces las bondades de este modelo no considera las críticas sobre los riesgos frente al propio patrimonio cultural e impactos en las comunidades portadoras de tales tradiciones. Arocha (2005)

ha sido uno de los críticos desde el análisis antropológico frente a los procesos de comercialización del patrimonio cultural afrocolombiano; argumenta que el consumo irreflexivo de este tipo de productos y servicios culturales suelen invisibilizar las condiciones de marginación y exclusión históricas a las que se han enfrentado las poblaciones afrocolombianas, simplificando sus expresiones culturales (musicales, principalmente, pero también relacionadas con la comida, la artesanía, la danza y lo corporal) a un papel “exótico” y seductor, que busca mostrarlas como una posibilidad de generar beneficios económicos, pero que a la vez perpetúa la imagen de una identidad y cultura afrocolombianas que se encasillan en los imaginarios construidos desde el período colonial y que han pervivido hasta la actualidad. Este momento histórico lo denomina un “etnboom” y lo caracteriza como un momento de simplificación y depredación de los patrimonios simbólicos de los pueblos a los que tales tradiciones pertenecen. Por su parte, Carvalho (2002) denomina este fenómeno como una “canibalización de la cultura” que transforma las tradiciones musicales afroamericanas en mercancías que se vuelven fetiches –desde una comprensión marxista- en un contexto transnacional de consumo de bienes y servicios exóticos. Lo cierto es que en el contexto contemporáneo, la tradición pasa a ser objeto de deseo y consumo global y en este escenario, gobiernos como el colombiano le apuestan a la comercialización de la cultura como forma de desarrollo económico y reconocimiento social, pero con una notable particularidad, que es la articulación de estos fenómenos a los procesos de construcción de paz en el escenario actual de postconflicto.

Carvalho (2002) argumenta que cuando la música tradicional pasa a servir a intereses propios del campo de la música popular (tales como el turismo, el entretenimiento, el consumo ampliado), hay en esas negociaciones un cierto momento en que la comunidad productora pierde la noción de la naturaleza de las consecuencias estéticas, ideológicas o políticas de esas negociaciones. La comunidad entra en un universo para el cual ya no está totalmente preparada y ya no puede saber qué está pasando exactamente. Uno de esos cambios es que la música pasa de comprenderse con un énfasis en la tradición y la región, a un sentido de lo étnico, el cual atribuye la noción de autenticidad en medio de sonoridades transformadas para el consumo de públicos urbanos; es desde esta lógica que la música de marimba del Pacífico sur se articula con el fenómeno de la *world music* (Hernández, 2010). Estas transformaciones del sentido estético de la música expresan la geopolítica contemporánea, la multiplicación de

agentes e instancias que tienen que ver con la ampliación del mercado y las políticas multiculturales, las nuevas narrativas sobre la raza y etnicidad en sociedades multiculturales (Carvalho, 2002; Arocha, 2002; Ochoa, 2006; Hernández, 2010).

6.2. Tránsitos sonoros: entre Cali y Bogotá

Gráfico 10. Mapa de Colombia - Cali y Bogotá



*Sombreado la región Pacífico.

**En recuadro el Pacífico sur.

La noción de *tránsitos sonoros* es un recurso teórico-metodológico que me permitió aproximarme a este proceso de transformación de las sonoridades de la música del Pacífico sur en el contexto contemporáneo de patrimonialización y fomento al emprendimiento cultural. Teóricamente tiene que ver con el movimiento de transición de las *prácticas sonoras* analizadas en capítulo anterior, en donde la producción de lo sonoro se articula con otras prácticas de significación (Berimbaum, 2010), hasta convertirse en *música del Pacífico* como un objeto cultural destinado a la difusión comercial y el consumo masivo. Metodológicamente, la idea de tránsitos sonoros me permitió rastrear esas transformaciones en dos momentos: primero en el Festival de Música del Pacífico Petronio Álvarez que se realiza todos los años en Cali, como una

primera escala en la negociación de las tradiciones sonoras del Pacífico sur; luego, en el contexto de la fiesta en Bogotá, en donde se concretan las lógicas del multiculturalismo transnacional y son movilizadas formas de representación de los afrocolombianos mediadas por las nuevas sonoridades afropacíficas.

El Petronio

En 2015 fue la primera vez que asistí al Petronio Álvarez, el festival de música del Pacífico que se realiza en Cali todos los años durante la segunda o tercera semana del mes de agosto. Esa vez fue una exploración inicial para conocer cómo funciona el festival, el ambiente que se vive, la comida y las bebidas que se consumen, y principalmente experimentar las sonoridades de la música de marimba. Acompañado de amigos y familia, ese año el objetivo fue básicamente vivir el festival y aprovechar para hacer algo de turismo por el Valle del Cauca -región de donde migraron mis abuelos hacia Bogotá hace más de medio siglo. En el 2017 regresé a una nueva versión del festival, esta vez sólo y con los lentes de etnógrafo puestos. Para entonces ya tenía una mejor comprensión de los contextos en los que se practican las músicas tradicionales del Pacífico sur, sobre todo después de etnografiar las balsadas a la Virgen de la Inmaculada Concepción en Guapi; también conocía un poco más de las transformaciones de la música de marimba en el contexto del multiculturalismo y la *world music*, a partir de la lectura de los trabajos de Hernández (2010), Berimbaum (2001) y Ochoa (2010). Con esta información me fui para “el Petronio” -como es llamado popularmente el festival- con el objetivo de estar atento a esos tránsitos sonoros que posibilita y fomenta el festival.

El Petronio tiene su origen en Cali en el año 1997. La historia oficial destaca la figura de German Patiño Ossa, un activista cultural y funcionario local, como el principal gestor del festival en un empeño por reivindicar la cultura afrocolombiana del Pacífico, en una ciudad como Cali que siendo la tercera ciudad más grande de Colombia con 3 millones de habitantes, es el centro urbano donde mayor cantidad de población afrocolombiana se concentra con aproximadamente 800 mil personas (DANE, 2005), y es además el principal destino de migrantes afrocolombianos del Pacífico sur. Los análisis estadísticos realizados por investigadores de la Universidad del Valle (Urrea y Barbary, 2002), revelan que la ciudad es lugar de múltiples tensiones raciales, de

segregación socioespacial y en general formas de desigualdad entre afrocolombianos y el resto de población mestiza de la ciudad en el acceso a servicios públicos, educación, mercado laboral, entre otros aspectos. En este contexto, el festival encaja bien como una iniciativa de reconocimiento que podría mediar tales tensiones sociales en Cali; pero otras versiones asocian el nacimiento del festival a una iniciativa de la elite y el gobierno local para articular el Pacífico a Cali –o Cali o al Pacífico- como estrategia de proyectar la ciudad como capital de las industrias culturales en Colombia, pero apelando al mismo tiempo a un discurso de identidad regional (Hernández, 2010; Meza, 2012). Sin demeritar la figura de Patiño, estos investigadores advierten que desde el inicio el festival se configuró como un mecanismo para apropiarse el capital simbólico de las comunidades afrocolombianas del Pacífico y controlar sus formas de representación con propósitos políticos y económicos específicos.

Industrias culturales. Llegué a Cali el viernes temprano con la intención de participar de los últimos tres días del festival (viernes, sábado y domingo), cuando ocurren los principales eventos y el festival se vuelve realmente un asunto de masas. En el 2017 el Petronio se realizó en el *Coliseo del Pueblo*, un lugar con espacios mejor adecuados para el evento que donde se realizó el festival la primera vez que asistí (en las *Canchas Panamericanas*). Cuando llegué al coliseo, lo primero que noto es la cantidad de policías, de barandas que dividen los accesos y la zona de peatones, y de vendedores de comida y de viche -aguardiente tradicional del Pacífico. Eran las dos de la tarde y a esa hora no había mucho público, ya que los eventos musicales se desarrollarían en horas de la noche. Después de hacer la fila y pasar por la respectiva requisita de los Policías ubicados en la entrada –quienes buscan, entre otros, que el público no entre bebidas alcohólicas al evento-, el camino se divide en dos: siguiendo al frente se encontraba el Coliseo y la entrada se podía leer “Quilombo Pedagógico Germán Patiño Ossa”, un espacio destinado a actividades paralelas al festival como encuentros académicos, muestras culturales y exposiciones artísticas. A la hora que llegué se observaba poco movimiento, así que tomé a la derecha, el camino que bordeando el coliseo llevaba a la zona de comidas y bebidas tradicionales, y que a su vez conectaba con la zona de artesanías y productos de estética afrocolombiana. Después de pasar por estos espacios, si era posible entrar al espacio destinado para los conciertos. Algo que me llamó la atención es que, a mitad de este camino, se encontraba un arco en el que decía “Muestra de la Industria Cultural del Pacífico” y debajo del cual

todos los visitantes debíamos pasar; era imposible no notarlo. Una nueva forma de nombrar los negocios de comida y bebidas, así como emprendimientos asociados a temas como los peinados de los afrocolombianos, prendas de vestir o productos de belleza; productos y prácticas que han existido en Cali históricamente, aunque discriminada y reserva a los entornos afrocolombianos.

En la plaza de comidas se observan un número grande de puestos de comida, que vienen de prácticamente todos los municipios del Pacífico. Esto se sabe porque al lado del nombre del local está especificado el lugar de donde provienen las emprendedoras, que en su mayoría son mujeres quienes están al frente de estos negocios. A pesar de esta diversidad de lugares, los menús de los puestos son bastante similares entre sí; principalmente se vende pescado frito, cazuela de mariscos, guiso de camarón, encocados, y tipos de arroces con mariscos, todo acompañado de patacón. Los puestos tienen los precios estandarizados para los diferentes platos -en promedio 30 mil pesos-, que resultan relativamente caros para el contexto colombiano. Los puestos de bebidas también suelen ofrecer los mismos productos, todos elaborados a partir del viche: hay *viche puro*, *crema de viche* que es la más reciente innovación, *tomaseca* que es una mezcla de viche con especias aromáticas que tradicionalmente es empleado para calmar los dolores del parto, y también *arrechón* y *tumbacatre* que son bebidas con poderes afrodisiacos -como lo sugiere su nombre. La esmerada requisa de la Policía a la entrada es porque dentro del evento sólo están autorizadas las bebidas alcohólicas tradicionales allí vendidas, un asunto paradójico ya que fuera de este contexto donde la Policía protege el emprendimiento cultural, todas estas bebidas son consideradas ilegales debido a su producción artesanal, lo cual implica que no cuentan con los permisos sanitarios ni comerciales respectivos, y en contextos diferentes al festival son perseguidas por las autoridades respectivas.

Los otros componentes de la muestra de industrias culturales del Pacífico son los locales de venta de artesanías y de productos asociados con moda y estética afrocolombiana, esta última una categoría de productos de diverso tipo que viene siendo posicionada desde el festival. Los productos más destacados son prendas de vestir – principalmente turbantes y camisas- con estampados africanos, productos para el cabello y el servicio de peinados; lo nuevo para mí fue ver muchas mujeres –y algunos hombres- con maquillaje representando lo que serían diseños tribales africanos. Toda una serie de productos articulados con ideas genérica de una África que bien puede ser

ancestral/tribal, así como moderna a partir de innovaciones por ejemplo en prendas como los turbantes, que en el Pacífico es usado por mujeres mayores, pero en el Petronio es una de las prendas de moda entre mujeres afrocolombianas, mestizas y extranjeras de todas las edades, y lo venden en diversos diseños y con colores llamativos. Ese ritual del camino de las industrias culturales del Pacífico, lo repetí durante los tres días que asistí al festival y era paso necesario para llegar al escenario donde se desarrollaría el festival de música.



Imagen 15. Industrias culturales del Pacífico: comidas, bebidas y estética afrocolombiana. Festival Petronio Álvarez 2017. Fuente: www.cali.gov.co

Marimba y hip hop. Después de una buena comida y buscar el local de alguien conocido para comprar el viche –siempre me recomendaron saber de quién es el viche que uno se está tomando-, era la hora de la siguiente estación de las industrias culturales: la música. El festival se desarrolla durante toda la semana con diversas actividades académicas y culturales en el día, y en las noches, las eliminatorias de los grupos de música en las cuatro modalidades en competencia: violines caucanos, marimba, chirimía y género libre. Cuando llega el fin de semana es cuando se presentan los principales vénetos y el festival se vuelve masivo: el sábado se presentaron los grupos ganadores de la versión inmediatamente anterior del festival en cada una de las modalidades, y luego dos invitados especiales: Herencia de Timbiquí¹³⁸ y el artista afroperuano Marcos Campos. El domingo es el último día del festival: primero se presentó la competencia de los grupos finalistas (3 grupos por cada categoría) y después el artista central de todo el festival, que ese año fue el grupo Chocquibtown. Ese día fue posible escuchar y comprender mejor esas negociaciones en las sonoridades de la música del Pacífico sur que ocurren en el marco del festival; los análisis posteriores de las notas de campo me permitieron entender la sucesión de las diferentes sonoridades como una forma de comprender ese tránsito sonoro de la música del Pacífico sur –y de la música del Pacífico en general-, así como de las nuevas narrativas que va se van configurando junto a esas sonoridades.

Un aspecto central en la manera como se experimentan las sonoridades del festival es el orden como son presentados los cuatro géneros musicales en competencia. Primero se presentaron los grupos de *violines caucanos*, música de las comunidades afrocolombianas de la zona andina del departamento del Cauca caracterizada por el uso de violines de fabricación artesanal. Otra historia de procesos históricos de apropiación y resignificación de diversas trayectorias musicales para configurar una música tradicional, ahora reconocida en el marco del Petronio. La música de los grupos de violines caucanos resulta un sonido conocido para quienes hemos crecido con la música de la región andina de Colombia, a pesar de una instrumentación diferenciada respecto a los grupos de música andina mestiza basada en la guitarra y tiple. Inclusive los nombres de los géneros musicales interpretados (bambuco, torbellino) son familiares desde esa

¹³⁸ Herencia de Timbiquí es uno de los grupos más reconocidos de la música del Pacífico y líderes en ventas en la industria musical colombiana. Uno de los primeros y principales éxitos del grupo es la canción “Amanecé”. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=BuBrF_npl_g Acceso en 25/01/2018.

otra música andina que en algún momento fue la música de la nación. Mientras se desarrollan las presentaciones de los conjuntos de violines, el público apenas va llegando y sólo algunos se animan a bailar. Algunas banderas que desconozco ondean en algunos sectores del público, imagino que son de los municipios del Cauca donde es fuerte esta tradición musical. El escenario se va llenando lentamente –es un espacio grande y va a demorar en llenarse, pensé; al finalizar la presentación y la premiación al mejor de la competencia, ya está ocupado más de la mitad del espacio.

Después comienza la presentación de los *grupos de marimba*. En la previa el público se anima más, al tiempo que el espacio comienza a configurarse de otra forma, ahora con divisiones suficientemente claras para saber de donde es originario cada sector del público: Buenaventura, López de Micay, Timbiquí, Guapi y Tumaco, son los lugares que más congregan personas; o por lo menos son los que logré identificar por las banderas de estos municipios –que son más familiares para mí- y que se agitan con más fuerza cuando en el escenario está alguna agrupación que los representa. Las luces del escenario se apagan y la producción del festival crean un ambiente de expectativa, entonces aparecen tres cantadoras vistiendo ropa de duelo y entonando un alabado. Las luces tenues permiten ver una escenificación de un contexto de velorio de adulto: al lado del cadáver se ubicaron las cantadoras mientras siguen entonando los alabados, al otro lado, en una mesa varios hombres jugando dominó y tomando aguardiente. La tristeza del alabado envuelve todo el espacio sonoro del festival durante tres minutos. Queda claro que este acto introductorio constituye una puesta en escena de la cultura tradicional como parte de la propuesta de la agrupación para ganar la competencia; una forma de negociación entre tradiciones asociadas a los ritos mortuorios y creencias locales como que cantar alabados sin que haya muerto nadie es llamar a la muerte, con la espectacularización de la cultura en función de interpelar el público y jurado del Petronio. Los tres grupos que se presentaron ese día comenzaron con un alabado.

Después, las luces se encienden y los músicos entran en escena. La euforia de los primeros toques hace que el público de inmediato cambie de una actitud contemplativa ante la representación del velorio y los alabados, y ahora todo el mundo se anima. Las cantadoras rápidamente se quitaron los velos y ahora están en trajes tradicionales que combinan con el atuendo de los hombres; comienzan los pañuelos a agitarse y las coreografías que espontáneamente se arman; me llama la atención ese movimiento que imita la acción de remar (bogar) que todo el mundo realiza de manera

coordinada, algo que había visto antes en el Pacífico y que en su momento me explicaron como una manera de expresar la relación con el entorno acuático de la región. Durante 20 minutos cada uno de los grupos de marimba muestra su virtuosismo musical, aunque todos con una estética y un sonido muy parecido –a oídos de un inexperto, claro-; presentaciones estandarizadas estética y musicalmente cuyo diferencial ante un público en su mayoría inexperto –imagino-, depende justamente de la representación inicial. Durante el desarrollo de las presentaciones de los grupos de marimba quedan claras las transformaciones de las sonoridades introducidas a partir de las reglas establecidas por los organizadores del festival: aspectos como la definición del formato de las agrupaciones (que deben ser conformadas por 2 bombos, 2 cununos, 1 marimba y hasta 4 cantadoras), la obligatoriedad de tocar géneros específicos (jugas, bundes, currulaos) y la delimitación de la duración de las canciones (entre 3 y 5 minutos), son aspectos que contrastan con las prácticas sonoras en contextos tradicionales del Pacífico sur, caracterizadas por la libertad para conformar las agrupaciones de acuerdo a la disponibilidad de músicos en el momento, por la ausencia de límites de los diferentes géneros interpretados con marimba, cuya comprensión se enmarca en las tradiciones de cada lugar, y la duración indefinida de las canciones que depende de los ritmos que marca la cantadora que lleva la voz líder. Uno de los momentos que más emociona a los asistentes es durante los solos de marimba, que en cada presentación tienen un lugar central; en este momento el marimbero muestra su virtuosismo ante el público y los jurados, mientras alguno de los integrantes del grupo va mencionando distintas localidades del Pacífico sur que hacen vibrar al público. La aparición de los solos de marimba es otra de las modificaciones introducidas por el festival y se relaciona directamente con el premio al mejor intérprete de marimba, quien se convierte en el nuevo “rey de la marimba”. Al final de la presentación de los tres grupos fue declarado como ganador de la competencia el grupo “Legado Pacífico” originario de Guapi.

El siguiente acto del festival son los grupos de *chirimía*, la música del Chocó (Pacífico norte) que logra levantar los ánimos del público de otra manera, con otra sonoridad que es muy diferente a la música de marimba y fácilmente asociada con la música de bandas de viento (las papayeras) que son muy populares en Colombia. Durante la presentación de los grupos de *chirimía* ocurrió algo interesante: las manifestaciones de las identidades locales (Buenaventura, Guapi, Tumaco, etc.)

frecuentemente interpeladas por los grupos de marimba, ahora parece fundirse en una identidad regional del Pacífico sur y que son la mayoría del público, que contrasta con los grupos de chocoanos dispersos entre el público que también buscan visibilizar su origen. La competencia musical parece ir fomentando las identidades afropacíficas de manera gradual, primero a nivel de las distintas localidades, y ahora como una unidad fragmentada en región norte y sur. La lógica de competencia es igual: se presentan los tres grupos de chirimía (también en formatos predefinidos por la organización del festival) y al final es declarado el nuevo grupo ganador. Para este momento el lugar ya se encuentra prácticamente lleno, y la gente se prepara para conocer los grupos de la modalidad libre, y después el show central con Chocquibtown, uno de los grupos colombianos más exitosos actualmente en la industria musical transnacional.

En este momento el festival entra en una lógica sonora diferente: ya no se trata de la música tradicional del Pacífico, sino de las posibilidades de ese patrimonio musical de expresarse en nuevas sonoridades que son el producto de nuevos contextos históricos, como los procesos de migración que hacen que hoy el 70% de la población afrocolombianas viva en las ciudades, siendo la vida en torno a los ríos un recuerdo para muchos, y parte de historias contadas para muchos otros que nacieron y crecieron en ciudades como Cali. La *modalidad libre* existe desde la segunda versión del festival en 1998, y desde entonces por ahí han pasado -y ganado- propuestas musicales como las del Grupo Bahía y Herencia de Timbiquí (el grupo invitado especial el día anterior), quizá las dos agrupaciones con más reconocimiento mediático de esta ola de nuevas bandas que mezclan sonoridades con la música tradicional del Pacífico. Los grupos que se presentaron tenían propuestas sonoras y estéticas diferentes; uno del tipo de orquesta de salseras, el otro una banda de reggae con marimba, y el tercero más relacionado con las bandas de chirimía chocona. No sólo las sonoridades se transforman, también los mensajes de las canciones que ahora tratan sobre temas como el racismo, la desigualdad social, el conflicto armado, la política nacional, la paz, que en algunos casos también están presentes en la música tradicional, pero ahora el tono de denuncia es más explícita; durante las presentaciones los músicos interpelan de manera frecuente al público la idea de la presencia del Pacífico en las principales ciudades colombianas y la importancia de visibilizar su presencia y problemáticas, así como los aportes desde las comunidades afropacíficas a la construcción de la Paz en Colombia. La idea una diáspora afropacífica que resiste en las ciudades como Bogotá, Medellín y Cali otras

formas de violencia –como sus ancestros en los territorios del Pacífico-, y así se va configurando en el mensaje sonoro el Pacífico como una comunidad imaginada, también como un territorio de paz como una contra narrativa a dos décadas de integración al país a través del conflicto armado.

Entonces llega el momento más esperado: el concierto de Chocquibtown¹³⁹ con el que se cerraba ese año el Petronio. El lugar ya estaba completamente lleno con 100 mil personas expectantes ante uno de los grupos más exitosos de la música colombiana contemporánea, y el primero en posicionar a nivel internacional las mezclas de marimba con hip hop, salsa, reguetón y otros ritmos. La producción del evento busca generar un ambiente de expectativa dejando las luces apagadas durante algunos minutos; de repente comienza el video de introducción al concierto, en el cual los presentan como estrellas internacionales y ganadores de múltiples premios de la industria de la música transnacional (Grammy y Billboard), al tiempo que destacan algunos mensajes enviados por integrantes de la agrupación durante esos eventos relacionados con la invisibilización del Chocó o el Pacífico como “África en Colombia”. Se escuchan los primeros beats, y segundos después los primeros toques de marimba. El concierto comienza con la canción “Somos Pacífico”, el primer éxito de la agrupación que en ese momento comenzamos a cantar los cien mil asistentes de esa noche al Petronio: “Somos Pacifico/estamos unidos/nos une la región/la pinta, la raza y don del sabor (...)”.

¹³⁹ Presentación de Chocquibtown durante el cierre del Petronio Álvarez 2017. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=gIG0tMVdDYo&t=2650s> Acceso 22/01/2018.



Imagen 16. Ganador mejor conjunto violín caucano
El Folclor de mi Pueblo (Caloto-Cauca)



Imagen 17. Ganador mejor conjunto de marimba
Legado Pacífico (Guapi-Cauca)



Imagen 18. Ganador mejor conjunto de chirimía
Son de la Manigua (Quibdó-Chocó)



Imagen 19. Ganador mejor agrupación libre
Orquesta Machimbre (Medellín-Antioquia)



Imagen 20. Chocquibtown. Invitado especial

Imágenes 16, 17, 18 y 19 extraídas de www.caracolnoticias.com
Imagen 20 extraída de www.cali.gov.co

La farra bogotana

“A mí no gusta el vallenato, pero sí la música de Carlos Vives”, una frase citada por (Santamaría, 2010) que apenas leí, me llevó inmediatamente a esa época de inicio de la década de 1990 y las nuevas sonoridades que comenzaban a consumirse en Bogotá. Yo era un niño, pero recuerdo como de un momento para el otro, en todo lado sonaba el CD de Vives “Clásicos de la Provincia”¹⁴⁰, una producción musical que retomó antiguos vallenatos y los vistió con un ropaje moderno, convirtiéndose en el mayor éxito musical en Colombia hasta entonces, y toda una revolución en la industria discográfica nacional. La propuesta musical incluía una nueva sonoridad de esos vallenatos antiguos, mezclando rock y pop con los sonidos del acordeón –el instrumento representativo del género- e incorporando gaitas propias de las comunidades indígenas de la Sierra Nevada; todo un relato de la sociedad multicultural que para entonces se configuraba políticamente, y una forma de conectar esa tradición con el mundo globalizado. Con una pinta de rocanrolero -cabello largo, jeans rotos- y siempre acompañado de su acordeonista Egidio Cuadrado caracterizado con *mochila* y *sombrero vultiao*, este trabajo musical y la estética construida en torno a Vives y su agrupación lograba conectar tradición y modernidad, apoyado en la maquinaria publicitaria de una de las principales disquera, la nueva sonoridad resignificó narrativas en torno al vallenato que pasó de ser una música “vulgar”, para convertirse en patrimonio de la nación. Paralelamente se fueron configurando nuevas estéticas sonoras y patrones de consumo musical en el país basadas en esa revaloración del vallenato.

Lucho Bermúdez¹⁴¹ ya había antecedido en este movimiento de resignificación de un género musical caribeño como el *porro* hasta convertirlo en un éxito en el interior del país y a nivel internacional. Durante las décadas de 1940 y 1950, Bermúdez fue el principal referente de la música colombiana y generalmente se habla de él como quien “puso de frac” la música colombiana, al incorporarle a la música tradicional arreglos sonoros y estéticos al estilo *big band*, asemejándose así a las orquestas de boleros cubanas que entonces era la moda y las bandas de jazz vistas como prestigiosas y signos de modernidad (Wade). Estas negociaciones sonoras y de representaciones que llevaron

¹⁴⁰ “La gota fría” fue el éxito de Clásicos de la Provincia. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Nmb80HXWsfQ> Acceso 24/01/2018.

¹⁴¹ “La pollera colora” es una de las canciones más emblemáticas de la música tropical colombiana. Se presenta la versión interpretada por la orquesta de Lucho Bermúdez. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=OQn61-Q2dwQ> Acceso 24/01/2018.

a que el porro pasara de música costeña y negra, a música capaz de expresar la identidad nacional y que es consumida por las elites andinas, son estudiadas en detalle por Wade (2002) en su libro sobre la música tropical en Colombia. Lo que quiero destacar con los ejemplos de la música de Vives y Bermúdez son los procesos históricos de apropiación y resignificación de músicas tradicionales hasta su incorporación a las narrativas sobre identidad nacional; en esta lógica se inscribe la *música del Pacífico* en un contexto contemporáneo muy diferente.

Después del éxito de Carlos Vives, muchos bogotanos se animaron –sin mucho éxito al inicio- a seguir el mismo camino, mezclando distintos ritmos del Caribe colombiano –cumbia, bullerengue, porro, vallenato, champeta- con rock y pop; paralelamente músicos del Caribe migraron a Bogotá y las músicas tradicionales de tambor y gaita comenzaron a ser más comunes en las plazas y algunos bares de la ciudad. En la década del 2000 vino con fuerza la mezcla de ritmos electrónicos y tradicionales del Caribe colombiano, con grupos como *Sidestepper*, que durante esos años fue el protagonista de la escena bogotana; más recientemente grupos como *Bomba Estéreo* y *Sistema Solar* han alcanzado reconocimiento internacional después ser exitosos en los escenarios nacionales. Este “redescubrimiento” de la música caribeña en formatos modernos y tradicionales era uno de los fenómenos sonoros que pude experimentar en Bogotá durante esa época en la que solía frecuentar conciertos en los bares de la ciudad. La irrupción de la música del Pacífico en la farra bogotana es un fenómeno mucho más reciente, de menos de una década –calculo-, y veo que está recubierto de esta lógica ya transitada por la música caribeña: una mezcla de sonoridades tradicionales y modernas para el consumo del público urbano, al tiempo que promueve el redescubrimiento –y consumo- entre algunos sectores de la población, de aquello que si sería música tradicional. Así que como última escala para comprender los tránsitos sonoros de la música afropacífica y cómo a través de las nuevas sonoridades se configuran narrativas sobre los afrocolombianos, durante los años 2016 y 2017 hice seguimiento a los conciertos y eventos realizados en Bogotá relacionados con música del Pacífico, y en algunos de estos participé como espectador.

Uno de los principales cambios que noté durante este tiempo, fue la progresiva visibilización que ha ido adquiriendo el Petronio Álvarez a nivel mediático en Bogotá. De una parte, los principales medios de comunicación del país -que tienen su sede en Bogotá- comenzaron a incluir el Petronio como parte del paquete de festivales y ferias

con cobertura en vivo e información en los distintos espacios informativo. Paralelamente existen eventos previos y posteriores al festival en los cuales es frecuente que circulen los ganadores en las distintas modalidades; estos eventos se desarrollan en distintos escenarios de la ciudad, tanto en los principales teatros, como en plazas públicas, bares y discotecas. Esto ha llevado a que estos conjuntos de música tradicional que llegan con el título de ganadores del Petronio pasen de presentaciones formales en un teatro para un tipo de público, a un toque en un bar de la ciudad. El Petronio se percibe como una fuente de tradición, y a los grupos ganadores como representantes de esa tradición -que como vimos, también es objeto de múltiples negociaciones sonoras- al tiempo que buscan adecuarse a los formatos de la música que son consumidos en la capital. Aquí ocurre una relocalización de la función de la música de marimba, que ya no gira alrededor de las prácticas cotidianas y rituales, sino que se enfoca en interpelar a un público y a un jurado (Berimbaum, 2010).

Un movimiento actual de revaloración de lo tradicional (lo auténtico) que contrasta con el primer momento de irrupción de la marimba en Bogotá a finales de la década del 2000, cuando surgen grupos como *Mojarra Eléctrica* y *La Revuelta*, conformados por músicos bogotanos con conocimiento de las sonoridades afropacíficas, en el espíritu de las mezclas de músicas tradicionales y modernas¹⁴². En ambos casos la música afropacífica viene a configurarse como un producto acabado para el consumo del público bogotano, bien para un público contemplativo de la diferencia cultural desde los teatros republicanos, o para su apropiación y disfrute en un bar, concretando así una forma de tránsito de las *prácticas sonoras* -analizadas en el capítulo anterior- a *música del Pacífico*. En la farra bogotana las nuevas sonoridades del Pacífico se configuran como productos ajustados al gusto capitalino de clase media, con agrupaciones más parecidas a orquestas de salsa (como a los conciertos que asistí del Grupo Bahía) pero donde la marimba ocupa un lugar central en el escenario como signo de tradición. La música es consumida en los bares de moda, muchas veces como parte de un paquete que venden la experiencia de la tradición del Pacífico colombiano acompañado con comida y viche; nuevas sonoridades pensadas para el disfrute del público, donde el virtuosismo de los músicos ahora se orienta a la euforia de la fiesta a partir de los solos de marimba

¹⁴² En los siguientes links se presentan canciones de los grupos referidos:

La Mojarrá Eléctrica, “El Dembou” disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=09Xb9Oq2dKI>

La Revuelta “Por tí” disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Zj4J5CL7cGI>

Acceso 25/01/2018.

y de otros instrumentos. Las referencias sobre el Pacífico como lugar de tradición y resistencia son frecuentes, así como la progresiva erotización del contexto sonoro que aumenta con los viches y el desarrollo del concierto. La experiencia sonora del Pacífico acaba una hora después y la fiesta sigue con salsa, reguetón, electrónica, rock, etc.

LEONORA RECORDS PRESENTA

VELADA DE ALABAOS MARIMBA Y ARULLO || **NIDIA GÓNGORA**
 OLIVA BONILLA INÉS CRANJA
 LA PIEL ROJA * TRANS. 6 NO. 27 - 57 * SEP 07 * 9:00 PM * 20 K

Viche por la paz

Grupo **Bahía Trio + Voz Mojarra Eléctrica DJ LuzEstrella**

Venue **Auditorio Lumiere Bogotá Cra 14 #85 - 59**

Fecha **Viernes 10 de Marzo**

Valor **\$25.000**

EL CURRULAO ME LLAMA

COVER: 25K

SÁBADO 10 PM
17 DE JUNIO

Galería Café Libro
Carrera 11a #93-42
Parque de la 93

Grupo **Bahía Ensemble**

FERIA Bogotá Pacífico

PRESENTACIÓN **MAESTRO GUALATO**
9 de NOV

TALLER DE MÚSICAS DE MARIMBA + **Alegres del Telembi**
 con VÍCTOR ROSERO 4:00 pm CONCIERTO 10:00 pm

22 de Julio
en *matikmatik*

PETRONIO EN LA NEVERA

ANTESALA CAPITALINA del festival **PETRONIO ALVAREZ**

en los tomas:
pinche DJ **Barbaroja**
Pedrito y so Tumbao
+ **banda en vivo!**

Pedro Ojeda batería JuanMa Toro bajo JuanD Castaño marimba Santiago Jimenez guitarra

VIERNES 7 DE AGOSTO 2015 - 15mil - 10PM *matikmatik*

La revuelta

RÍOS DE VICHE Y MARIMBA URBANA
Viernes 13 de octubre 2017 - 10pm - 15K/10k est. *matikmatik*

ARMANDO All stars. 22:30HRS

VIÉ. 05 AGO

HERENCIA DE TIMBIQUI EN VIVO

PACIFIC NIGHT + SALSA

EN CONCIERTO

MACHIMBRE | GANADOR DEL PETRONIO ALVAREZ 2017

Imagen 21. Afiches promocionales de música del Pacífico en Bogotá
 Fuente: Invitaciones circuladas en redes sociales.

6.3. Patrimonio (multi)cultural

En este capítulo analicé los tránsitos sonoros de la música del Pacífico sur en dos momentos: El Festival Petronio Álvarez y el contexto de recepción en la farra bogotana. En ese tránsito, la música afropacífica va transformándose en un producto acabado destinado a un consumo urbano más interesado en el consumo de modas musicales que en el contexto en el cual surgen las tradiciones musicales que las soportan y sus significados comunitarios. En ningún momento mi intención fue desconocer el mérito de los músicos que trabajan como profesionales de la industria, o hacer una defensa anacrónica de salvaguardia de la tradición musical; quise identificar y rastrear algunas de las tensiones que se encuentran en medio de esas dos realidades y que van configurando nuevas narrativas de los afrocolombianos y el multiculturalismo colombiano.

Para finalizar, llamo la atención sobre dos aspectos que considero centrales en la manera como son producidas las nuevas sonoridades del Pacífico en el contexto multicultural y sus implicaciones frente a las narrativas sobre la alteridad afrocolombiana: i) el primero tiene que ver con que las transformaciones sonoras se dan en medio de negociaciones caracterizadas por relaciones de poder asimétricas, donde las comunidades productoras van perdiendo control sobre los cambios estéticos de la música y sus significados sociales, a medida que se aleja geográficamente del Pacífico: en el Petronio, el reglamento definido por la organización va normalizando los formatos de los conjuntos de marimba, configurando nuevas formas de comprender la tradición, al tiempo que fomenta el uso de esa tradición en nuevas sonoridades en el género libre. En Bogotá es la industria y el mercado quienes dictan las reglas de las nuevas estéticas sonoras. Si bien ese tránsito sonoro ha permitido visibilizar una región y una cultura musical históricamente discriminada, los espacios ganados tienden a cubrirse de lógicas occidentales como la espectacularización y las autenticidades éticas; al fin y al cabo, como menciona Ochoa (2006), la etnodiversidad se dirige más a un consumidor cosmopolita que contempla la gama de otredades desde su asiento panóptico en la cultura occidental, que hacia aquellos “otros” que encuentran en sus mundos culturales repentinamente inmersos en la estructura moderna de la etnodiversidad.

ii) En este tránsito, las sonoridades van adquiriendo nuevos significados sociales y configurando nuevas narrativas que exaltan aspectos como la tradición y el patrimonio

cultural, el territorio; recreando viejos imaginarios sobre la gente y la región del Pacífico al tiempo que suele invisibilizar el contexto contemporáneo de violencia y pobreza en el cual están inmersas estas manifestaciones culturales. Carvalho (2002) habla de una “crisis de representación en la recepción” cuando músicas tradicionales afroamericanas -como la música de marimba- se vuelven un producto acabado y dejan de comprenderse como un proceso social y cultural que se desarrolla como un intertexto. No se trata apenas de una distancia de comprensión intercultural entre contextos de producción y consumo de las músicas tradicionales afropacíficas; también es necesario considerar que esas nuevas sonoridades afropacíficas en el contexto actual del multiculturalismo colombiano, vienen actuando como herramientas más efectivas para las industrias culturales y las políticas multiculturales que exaltan la diversidad cultural, que para un reconocimiento social de las tradiciones culturales de las comunidades afrocolombianas que históricamente han sido discriminadas, y el contexto actual de pobreza y violencia de una región que hoy se promociona como fuente de las industrias culturales del país.

Conclusión tercera parte AfroPacífico

En la tercera parte analicé las negociaciones sonoras de la música afropacífica desde la perspectiva de las sonoridades tradicionales de las comunidades afrocolombianas del Pacífico sur, y de las transformaciones recientes en un contexto de patrimonialización y fomento a las industrias culturales. Primero me aproximé a las sonoridades tradicionales durante las balsadas en Guapi con el objetivo de comprender el contexto en el que se configuran como *prácticas sonoras* vinculadas experiencias comunitarias e identitarias; posteriormente, seguí las transformaciones sonoras y de sentidos en el contexto del Festival Petronio Álvarez en Cali y la farra bogotana. El propósito principal fue comprender el tránsito de “práctica sonora” a “música del Pacífico”, y como en ese movimiento se actualizan narrativas e imaginarios sociales sobre los afrocolombianos expresados a través de las nuevas sonoridades. En medio de estas negociaciones sonoras, en diciembre de 2015 se presentó por primera vez el concierto *PaZcífico Sinfónico*, en el cual reconocidos músicos del Pacífico se unieron con la Orquesta Sinfónica Nacional de Colombia, mezclando los dos universos sonoros y enviando un mensaje explícito que vincula música, región y paz. El nombre del concierto y la propuesta sonora me sirven para concluir con una reflexión final que concreta algunas de las ideas analizadas sobre las negociaciones sonoras de la música afropacífica.

Imagen 22. PaZcífico Sinfónico. Afiche promocional y CD



Fuente: www.mincultura.gov.co

La relación entre región Pacífico con la paz es un imaginario que comienza a configurarse durante el Petronio, pero que en este concierto se concreta y hace explícita con la palabra “PaZcífico”. Además, el concierto se realizó por primera vez en el teatro Jorge Eliecer Gaitán, nombre del líder político asesinado el 9 de abril de 1948, acontecimiento que representa el origen mítico de la violencia contemporánea en Colombia, y fecha en que se conmemora el día nacional de las víctimas. La paradójico de esta nueva palabra, es que las narrativas en torno a la región y la música como fuentes de paz, son movilizadas principalmente desde las políticas gubernamentales que buscan hacer de la cultura la herramienta de construcción de paz y reconciliación en el postconflicto colombiano, al tiempo que la exaltación del patrimonio musical y el consumo de las nuevas sonoridades afropacíficas en los contextos urbano, suelen invisibilizar el contexto de pobreza y violencia en el cual se inscribe las prácticas sonoras tradicionales del Pacífico. Las narrativas sobre el lugar de la cultura y el patrimonio en la sociedad multicultural que surgen de las nuevas sonoridades afropacíficas, al final son controladas y orientadas desde instituciones como el Ministerio de Cultura promoviendo y financiado conciertos *PaZcífico Sinfónico*, o desde elites políticas como la caleña, quienes han logrado instrumentalizar el Petronio Alvarez para construir una idea de región y de ciudad emprendedora, al tiempo que se muestra incluyente con los afrocolombianos y su cultura en un contexto alta desigualdad social y discriminación.

Con relación a la propuesta sonora de *PaZcífico Sinfónico*, advierto que puede comprenderse como la concreción de la articulación de la música tradicional del Pacífico a la lógica de la música occidental, a partir una de las expresiones musicales consideradas “más cultas” en occidente. Durante una entrevista, el director de la Orquesta Filarmónica de Colombia mencionó que “lo más complicado es transcribir la música, porque es una música que no tiene una tradición de partituras escritas. Hay que transcribir los temas, ponerle armonizaciones y combinarlo con la orquestación”. De esta manera la música tradicional queda vestida en una lógica occidental, representando un momento más en la transición de las sonoridades afropacíficas a formatos reconocidos y aceptados en los límites de la cultura mestiza de la sociedad colombiana. Este concierto es un ejemplo que podría llevarse al extremo para evidenciar esa transformación y las relaciones de poder que implica la adecuación sonora de lo tradicional afropacífico a lo occidental, y no al contrario. Sin embargo, lo que quiero destacar es que esas

negociaciones sonoras se dan siempre en términos de unas relaciones de poder asimétricas, donde las estéticas construidas como patrón de referencia universal (occidente) son, la mayoría de las veces, los generadores de las nuevas “otras” músicas que son exaltadas como referencia de la diversidad cultural afrocolombiana, y consumidas en los escenarios multiculturales.

Reflexión final

Multiculturalismo y práctica antropológica

Esta tesis trató sobre las negociaciones por la inclusión de los afrocolombianos al multiculturalismo, comprendido como una forma de gobierno de las poblaciones basada en la diferencia cultural, pero donde los límites de esa diferencia que se reconoce y gestiona políticamente están en permanente reconfiguración. Empleando el enfoque etnográfico (como método de investigación y descripción textual) seguí diversos sentidos sobre la diferencia cultural afrocolombiana y cómo son negociados, resignificados y movilizados en tres universos donde es posible aproximarse a las particularidades del proyecto multicultural en Colombia: categorías censales, política de reparación a víctimas, y música afropacífica. En cada universo identifiqué los actores sociales que convergen, las articulaciones, tensiones y sonoridades que surgen de esas interacciones, los sentidos sobre la etnicidad afrocolombiana que son (re)configurados y movilizados, y las dinámicas sociopolíticas asociadas. Para concluir, retomo algunos de los aspectos centrales debatidos en la tesis para proponer una mirada crítica sobre el proyecto multicultural colombiano, y cómo se inscribe la práctica antropológica en el escenario actual.

Giro multicultural. En la primera parte de la tesis exploré las negociaciones por las categorías en los censos multiculturales, como una manera de aproximarme al contexto del giro multicultural en Colombia y el reconocimiento de la etnicidad afrocolombiana. Los censos fueron mecanismos eficaces en la construcción del Estado republicano y dieron soporte estadístico a las narrativas sobre la nación colombiana que invisibilizaron la presencia de los afrocolombianos en la sociedad nacional; con el giro multicultural, los censos dejan de ser una actividad exclusiva del Estado, y los métodos y categorías se convierten en escenarios de disputas por una inclusión adecuada de la etnicidad afrocolombiana en las estadísticas. En el censo del 2005 la negociación se centró en la pregunta para la autoidentificación étnica, y en particular en las categorías que debería incluir para incorporar a los afrocolombianos, una negociación que permitió identificar los actores que convergen en la demanda por la inclusión estadística de afrocolombianos y las diversas narrativas sobre la manera de comprender la diferencia cultural que las fundamentan. A partir de la descripción y análisis de esta negociación fue

posible dar cuenta de la importancia del giro multicultural en Colombia a partir del reconocimiento constitucional en 1991, el contexto regional en el cual se localiza la experiencia colombiana, y abordar la tensión entre reconocimiento social y redistribución que condensa las categorías censales y puede ser analizada a partir de las negociaciones en torno a sus contenidos.

En 2014 se realizó el censo agropecuario y esta vez la negociación fue diferente. No solo por tratarse de un censo rural y las particularidades que implica, también porque una década después el marco político-normativo multicultural para los afrocolombianos se encontraba más desarrollado y las comunidades más fortalecidas políticamente. Las negociaciones por las categorías censales permitieron identificar la tensión entre la institución y su dificultad “técnica” de hacer operativas categorías demandadas desde las comunidades afrocolombianas, las cuales se configuran como instrumentos para avanzar en formas de reconocimiento político de territorios ancestrales amenazados por el conflicto armado y las dinámicas del desarrollo minero-energético en el país. Son precisamente estas dinámicas de reconocimiento de poblaciones y territorios afrocolombianos, más allá del dato estadístico, uno de los principales aspectos que rescato de los dos censos multiculturales realizados hasta el momento. Porque en el ámbito de las estadísticas los números aún no reflejan la realidad demográfica y de prácticas productivas diferenciadas entre las comunidades afrocolombiana, afectando gravemente la asignación presupuestal para programas para esta población, pero sobre todo la posibilidad contar con información oportuna para conocer en detalle las características de la población, y en consecuencia diseñar políticas multiculturales que impacten positivamente y logren transformar la estructura social colombiana caracterizada por una gran desigualdad social, donde la población afrocolombiana cuenta con menores oportunidades sociales, agravadas por consecuencia del conflicto armado.

Ámbito político-normativo. En la segunda parte, el objetivo fue profundizar en las dinámicas del reconocimiento político-normativo de los afrocolombianos y la gestión estatal de la diferencia cultural en el contexto del conflicto armado en Colombia. Primero me aproximé a la negociación de la ley de reparación a víctimas, como un estudio de caso para comprender como son actualmente definidas las principales políticas multiculturales para afrocolombianos en el marco de procesos de consulta previa. Dos aspectos característicos del multiculturalismo colombiano se profundizaron

en ese debate: el primero fue la dificultad de las elites políticas colombianas en reconocer el marco de derechos para las poblaciones afrocolombianas, lo cual se vio reflejado en el “olvido” del gobierno de realizar la consulta previa del texto de la ley de reparación a víctimas antes de radicarla ante el Congreso de la República que por poco acaba con esta iniciativa, la cual, más allá de todos los problemas operacionales y de presupuesto, ha sido fundamental en Colombia para el reconocimiento de las víctimas y para que la sociedad dimensione la magnitud de los efectos de años de violencia. Lo particular es que este tipo de prácticas de desconocimiento de derechos se repite en diferentes situaciones y escalas, bien durante los acuerdos sobre los contenidos de las categorías censales entre Estado y representantes afrocolombianos, o en las dificultades para visibilizar e incluir el tema étnico en los diálogos de paz, a pesar de que afrocolombianos e indígenas han sido de los principales afectados por el conflicto armado. Otro aspecto característico del multiculturalismo colombiano son las tensiones existentes al interior del movimiento social afrocolombiano en torno a la legitimidad de los diferentes sectores frente a la representación de las comunidades y el diálogo con el Estado.

Posteriormente me centré en el análisis de cómo lo negociado en la ley es puesto en marcha a través de adecuaciones instituciones y programas para las víctimas afrocolombianas. El análisis de las negociaciones legales y las burocracias multiculturales reveló la dificultad de definir legalmente qué es una víctima afrocolombiana y cómo debe ser reparación, pero también frente a la gestión estatal de la diferencia cultural en el marco de procesos institucionales estandarizados. La noción “enfoque diferencial” condensa la orientación político-metodológica para agenciar estatalmente la diferencia, una respuesta particular del multiculturalismo colombiano en el contexto del conflicto armado, que paulatinamente se fue instalando en otras políticas y hoy hace parte del lenguaje institucional. Recociendo la importancia del enfoque diferencial como una manera de concretar los derechos multiculturales, el análisis develó que su puesta en marcha se desarrolla más en el nivel discursivo-normativo, ya que en la práctica lo se ve son procesos estatales rígidos que difícilmente se adecuan a la realidad cultural de las regiones, y además con mecanismos de supervisión y control interno aún más inflexibles, haciendo del enfoque diferencial el fin de la operación estatal y no necesariamente el medio para garantizar los derechos que involucra. El escenario descrito y mi propia experiencia trabajando en instituciones y agencias

aspectos relacionados con el enfoque diferencial, me lleva a pensar que las políticas multiculturales en Colombia podrían ser más efectivas en términos de acciones afirmativas que se centren en los aspectos centrales de la desigualdad social de las poblaciones afrocolombianas (acceso a saneamiento básico, salud, educación, mercado laboral, etc.), acompañadas de unas políticas culturales fortalecidas, mucho más en el contexto actual donde la cultura se proyecta como el motor de las economías locales y como herramienta reconciliación y construcción de paz.

Reconocimiento social. En la tercera parte profundicé en las dinámicas del reconocimiento social de la diferencia cultural, y cómo se configuran nuevas –y se actualizan antiguas- narrativas sobre los afrocolombianos en el marco de la nación multicultural. Las negociaciones sonoras en la música afropacífica constituyó el universo etnográfico para rastrear las transformaciones en las formas de significar la diferencia cultural afrocolombiana, en los escenarios multiculturales donde se proceden y consumen las nuevas sonoridades. Con este propósito, me aproximé el tránsito de “prácticas sonoras tradicionales” a “música del Pacífico”, y de este modo pude analizar como las sonoridades afropacíficas y sus significados sociales van transformándose hasta convertirse en un producto destinado al consumidor urbano de modas étnicas. Sin desconocer la calidad de las propuestas basadas en música tradicional del Pacífico sur que fueron referenciadas en la tesis, su análisis en el contexto propuesto permitió abordar las nuevas sonoridades afropacíficas como herramientas que muchas veces resultan más efectivas para las políticas multiculturales que exaltan la diversidad cultural, que para un reconocimiento social de los afrocolombianos y su diferencia cultural desde la valoración de sus prácticas y contextos culturales. Mientras en la vitrina multicultural se anuncia la música del Pacífico como patrimonio de la nación y motor de las industrias culturales afrocolombianas, las pautas de consumo musical en lugares como Bogotá suelen (re)configurar los imaginarios hegemónicos en torno o lo exótico y erótico de las músicas afrocolombianas, al tiempo que suelen invisibilizar el contexto sociocultural que soporta las prácticas sonoras tradicionales, así como el contexto contemporáneo de pobreza y violencia en el Pacífico colombiano.

Paz y antropología. El escenario actual de postconflicto evidencia que las negociaciones por la inclusión de los afrocolombianos no necesariamente van a ser más sencillas, ni menos violentas para las comunidades y su patrimonio cultural. Este es el argumento que desarrollé brevemente en la conclusión de cada una parte de la tesis,

articulando el universo etnográfico analizado con el escenario del postconflicto y las nuevas negociaciones que implican. Vinculado con el contexto contemporáneo de la sociedad colombiana, concluyo la tesis con una reflexión relacionada con el lugar de la antropología en la sociedad multicultural colombiana, y su potencial como herramienta de transformación social y construcción de paz. Este es una pregunta que surge producto de mi propia experiencia profesional, de la reflexión antropológica sobre el multiculturalismo colombiano propuesta, y que viene a concretarse en un escenario que vincula trayectoria profesional y antropología, el curso “Metodología de práctica” del departamento de Antropología de la Universidad de los Andes (Bogotá-Colombia), del cual he sido uno de los profesores los últimos dos años. Es un curso orientado a estudiantes de antropología que como opción de grado prefieren hacer una práctica laboral y no un trabajo de grado, una adecuación curricular relativamente reciente (2013) que obedece a la lógica de inserción laboral de los profesionales en antropología (y demás ciencias sociales) en Colombia, que en su mayoría terminan -o terminamos- trabajando en instituciones públicas, ong’s, empresas privadas, agencias internacionales, o contratados por alguna organización étnica. Una proporción menor de los antropólogos formados en Colombia y el exterior entran en el sistema académico nacional.

La mayoría de los estudiantes llegan al curso con una postura crítica respecto a la desconexión entre academia y realidad en Colombia y con poco conocimiento del mercado laboral para los antropólogos; ese es precisamente el objetivo del curso y el reto que tenemos con el colega y amigo con quien asumimos la clase desde el inicio. Hablamos de nuestra propia experiencia, llevamos antropólogos invitados que trabajan en temas diferentes a los nuestros (responsabilidad social empresarial, desarrollo audiovisual, *design thinking*, antropología forense, estudios de mercado, voluntariado y trabajo comunitario, *mindfulness* en procesos de atención a víctimas, como gestores sociales en transnacionales mineras y petroleras, gerencia de empresas de innovación, entre otros) y desarrollamos ejercicios prácticos de metodología usadas comúnmente en los diversos campos laborales (enfoque de marco lógico, acción sin daño, evaluación de impactos sociales, matriz DOFA, cartografía social, análisis de actores). Detrás de estas actividades hemos incentivado el debate sobre el lugar de la antropología en Colombia en el contexto actual del país, donde la diversidad de temas parecen configurar un panorama disperso en el ejercicio de la profesión y muchas veces desconectado de

orientaciones ético-políticas; ciertamente un contexto muy diferente al escenario previo a 1991 donde los antropólogos trabajaban principalmente en instituciones del gobierno o apoyando movimientos sociales indígenas y campesinos principalmente. Principalmente cuestionamos el lugar de la antropología y el papel del gremio en el escenario del postconflicto; un gremio que no tiene voz en los debates nacionales sobre la paz, la política, la economía, la patrimonialización, y cuando se visibiliza el aporte antropológico a la sociedad generalmente es a partir del prestigio individual de algún antropólogo o antropóloga. Así las cosas, parecería que en Colombia no se hace antropología por fuera de los círculos académicos, los mismos que son criticados de alejados de la realidad por los antropólogos que trabajan en otros campos laborales, que además son la mayoría. En el curso buscamos reivindicar esas otras antropologías por fuera de los centros de pensamiento y revistas indexadas, sin desconocer la importancia del análisis académico y la importancia de las herramientas metodológicas y analíticas de la disciplina para los distintos campos laborales. En particular, reivindicó la importancia de pensar como gremio desde esos diferentes lugares y no apenas desde las asociaciones académicas. Esta investigación responde a esa motivación y busca constituirse como un aporte para visibilizar esas otras antropologías y su potencial para la construcción de paz en Colombia.

Referencias

- Abélès, Marc (1997). “La antropología política: nuevos objetivos, nuevos objetos”. *International Social Science Journal*, vol. XLIX.
- Agier, Michel e Quintín Pedro (2004). “Política, cultura y autopercepción: las identidades en cuestión”. En: Barbary, Olivier y Urrea, Fernando (org.). *Gente negra en Colombia. Dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*, CIDSE-Univalle, IRD, Colciencias, pp. 397-410.
- Agudelo, Carlos (2005). *Multiculturalismo en Colombia: Política, inclusión y exclusión de poblaciones negras*. Medellín: Ediciones La Carreta.
- Anderson, Benedict (1994). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Alexander, Jeffrey (2002). “On the social construction of moral universals”. En: *European Journal of Social Theory*, 5(1) p.5–85.
- Appiah, Kwame (2007). *Cosmopolitismo*. Buenos Aires: Katz.
- Arboleda, Santiago (2010). “Caminar y andar en la vida de los afrocolombianos”. En: Burgos, Roberto (Ed). *Rutas de libertad: 500 años de travesía*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Arocha, Jaime (2006). “Afrocolombia en los años post-Durban”. *Palimpsesto*, n. 5, pp. 26-41.
- _____ (1992). Los negros y la nueva constitución colombiana de 1991. *América Negra*, n. 3, Bogotá.
- _____ y Friedemann, Nina (1984). *Un siglo de investigación social: Antropología en Colombia*. Bogotá: Etno, pp. 507-572.
- Barbary, Olivier y Urrea, Fernando (Orgs.) (2004). *Gente negra en Colombia. Dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*. CIDSE-Univalle, IRD, Colciencias.
- Birembaum, Michael, (2010), “Las poéticas sonoras del Pacífico sur.” En: Ochoa, Juan S, Santamaría C, Sevilla M, *Músicas y prácticas sonoras en el Pacífico afrocolombiano*. Culturas musicales en Colombia. Editorial Pontificia Universidad Javeriana. Cali.
- Bocarejo, Diana y Restrepo, Eduardo (2011). “Introducción”. *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 47 (2).
- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loic (2002). “Sobre as artimanhas da razão imperialista”. *Estudos Afro-Asiáticos*, año 24, n. 1, pp. 15-33.
- Camargo, Alexandre (2009). “Mensuração racial e campo estatístico nos censos brasileiros (1872-1940): uma abordagem convergente”. En: *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, vol. 4, n. 3, pp. 361-385.

Cano, Paola (2013). *Sonoridades Pacíficas en la historia de Cali*. Tesis de Maestría, Universidad del Valle.

Carvalho, José Jorge (2002). “Las tradiciones musicales afroamericanas: de bienes comunitarios a fetiches transnacionales”. En: Arocha, Jaime (comp.). *Utopía para los excluidos. El multiculturalismo en África y América Latina*. CES-Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, pp. 47-78.

Chaves, Margarita (2011). “Presentación”. En: Chaves, Margarita (comp.). *La multiculturalidad estatalizada. Indígenas, Afrodescendientes y configuraciones de estado*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, pp. 9-24.

Chaumont, Jean-Michel (2002). *La concurrence des victimes. Génocide, identité, reconnaissance*. Paris: La Découverte.

Cházaro, Laura (2001). “Imágenes de la población mexicana: descripciones, frecuencias y cálculos estadísticos”. En: *Relaciones*, vol. 22, n. 88, pp. 15-48.

Cohen, Ronald (2004). “Antropología Política”. En: Marquina (comp.), *El ayer y el hoy. Lecturas en Antropología Política*. España: Uned. Editores.

Comaroff, J. L. & Comaroff, J (2009). *Ethnicity Inc*. Chicago/London: University of Chicago Press.

Comunidad Educativa de Guapi (2016). *Negro he sido, negro soy, negro vengo, negro voy*. Institución Educativa Normal Superior La Inmaculada, Ministerio de Educación Nacional, Save the Children Colombia: Bogotá.

Das, Veena y Poole, Deborah (2008). “El Estado y sus márgenes”. En: *Cuadernos de Antropología Social* N° 27, pp. 19-52.

Domínguez, José (2010). “El dogma de la inmaculada concepción como arma de confrontación territorial en la Sevilla del siglo XVII”. *RILCE*, vol 26, n. 2, pp. 303-324.

Duran, Carlos (2015). “La antropología frente a la institucionalización del concepto “enfoque diferencial”. *Ponencia XV Congreso de Antropología en Colombia*.

Escobar, Arturo (2007). *La invención del Tercer Mundo*. Norma, Bogotá.

_____ (1997). “Política cultural y biodiversidad: Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano”. In: Uribe, María y Restrepo, Eduardo (eds.), *Antropología en la modernidad*, Bogotá, ICAN, pp. 173-205.

Estupiñán, Juan Pablo. (2010). *Qual é sua raça? Censos, classificações raciais e multiculturalismo na Colômbia e Brasil*. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 118 p.

_____. (2011). “Pra que discutir com Madame? Samba y nacionalismo en Brasil 1930-1945”. *Revista de História*, v. 3, n. 2, pp. 28-49.

Evans-Pritchard, E. (1977). *Los Nuer*. Barcelona: Anagrama.

Ferro, Germán (2011). Guía de observación etnográfica y valoración cultural: fiestas y semana santa. Apuntes, vol. 24, n. 2, pp. 222-241.

Gatti, Gabriel (2011). “De un continente al otro: el desaparecido transnacional, la cultura humanitaria y las víctimas totales en tiempos de guerra global”. En: *Política y Sociedad*, Vol. 48 Núm. 3: 519- 536.

Gros, Christian (2002). “América Latina: ¿Identidad o mestizaje? La nación en juego”. *Desacatos*, n. 10, pp. 127-147.

_____ (2012). *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*. Bogotá: ICANH.

Guber, Rosana (2001). *La etnografía, método, campo y reflexividad*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.

Hall, Stuart (2006). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora.

Hernández, Oscar (2010). “De currulaos modernos y ollas podridas”. En: Santamaria *Et al. Músicas y prácticas sonoras del Pacífico Afrocolombiano*. Bogotá: Editorial Javeriana.

Hevia, Felipe (2009). “Relaciones sociedad-Estado: análisis interactivo para una antropología del Estado”. *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad*, vol. XV, n. 45, pp. 43-70.

Hooker, Juliet (2005). “Indigenous people/black exclusion: race, ethnicity and multicultural citizenship in Latin America”. *Journal of Latin American Studies*, n. 37, v. 2, pp. 285-310.

Jaramillo Uribe, Jaime (2001). “Nación y region en los orígenes dle Estado nacional en Colombia”. *Ensayos de Historia Social*, CESO, Uniandes, ICANH, Alfaomega.

Kertzel, David y Arel, Dominique (2002). *Census and Identity. The politics of race, ethnicity, and language in national censuses*. Cambridge University Press.

Kymlicka, Will (2003). *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Barcelona: Paidós.

Marcus, George (2001). “Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal”. *Alteridades*, 11 (22): Págs. 111-127.

Meza, Andrés (2012). “Patrimonializaciones y emprendimientos culturales del afropacífico: el festival Petronio Álvarez de Cali como plataforma para la promoción de los etnicismos”. En: Sansone, Livio (org.), *A política do intangível*. EDUFBA: Salvador.

McGraw, Jason (2007). “Purificar la nación: eugenesia, higiene y renovación moral-racial de la periferia del Caribe colombiano”. En: *Revista de Estudios Sociales*, n. 27, 2007, pp. 62-75.

Miranda, Ana Paula Mendes (2005). “Antropologia, Estado Moderno e Poder: perspectivas e desafios de um campo em construção”. *Avá Revista de Antropología*, n. 7, pp. 128-146.

Motta, González, Nancy (2005). *Gramática ritual. Territorio, poblamiento e identidad afropacífica*. Colección Artes y Humanidades, Universidad del Valle, Cali.

Moreno, Lina (2011). “Músicas afrocolombianas. Entre la espiritualidad y la crítica social”. *Cadernos de Campo*, n. 20, p. 1-360.

Nobles, Melissa (2000). *Shades of citizenship. Race and the census in modern politics*. Stanford: Stanford University Press, 2000.

Ochoa, Ana María (2006). “A manera de introducción: la materialidad de lo musical y su relación con la violencia”. *Revista Transcultural de Música*, n. 10.

Ochoa, Juan Sebastián, Hernández, Oscar y Convers, Leonor (2015). *Arrullos y currulaos. Material para abordar el estudio de la música tradicional del Pacífico sur colombiano*. Pontificia Universidad Javeriana: Bogotá.

Oslender, Ulrich (2008). *Comunidades negras y espacio en el Pacífico colombiano: hacia un giro geográfico en el estudio de los movimientos sociales*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Petrucelli, José (2007). *A cor denominada: estudos sobre classificação étnico-racial*. Rio de Janeiro: DP&A (col. Políticas da Cor).

Prieto, Fabián (2005). “Una anatomía de la población colombiana: la técnica estadística en Colombia y el levantamiento del censo de población de 1912”. En: *Memoria & Sociedad*, v. 9, n. 19, 2005, pp. 55-67.

Pulido, Hernando (2010). “Violencia y asimetrías étnicas. Multiculturalismo, debates antropológicos y etnicidad de los afrocolombianos (1980-1990)”. *Antípoda* (11): 259-280.

Restrepo, Eduardo (2013). “Articulaciones de negritud: políticas y tecnologías de la diferencia en Colombia”. En: CLACSO, *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia*, Buenos Aires, CLACSO.

Ramírez, María. (2010). “La antropología de la política pública”. *Antípoda*, N. 10, pp. 13-17.

Sansone, Livio (2003) “Multiculturalismo, Estado e Modernidade – As Nuanças em Alguns Países Europeus e o Debate no Brasil”. En: *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, Vol. 46, N. 3, p. 535-556.

Scott, James (1998). *Seeing like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. Yale University Press.

Segato, Rita Laura (2007). *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempo de política de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.

Shore, Cris (2010). “La Antropología y los Estudios de la Política Pública: Reflexiones sobre la “formulación” de las políticas”. *Antípoda*, n. 10, pp. 23-49.

- Skerry, Peter (2000). *Counting on the Census? Race, Group Identity, and the Evasion of Politics*. Washington, DC: Brookings Institution Press.
- Taylor, Charles (2009). “La política del reconocimiento”. In: *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Trouillot, Michel-Rolph (2001). La antropología del Estado en la era de la globalización. Encuentros cercanos de tipo engañoso. En: *Current Anthropology*, Vol.42, N°1.
- Urrutia, Miguel y Arrubla, Mario (1970). *Compendio de estadísticas históricas de Colombia*. Universidad Nacional de Colombia: Bogotá.
- Van Coot, Donna L. (2000). *The fiendly liquidation of the past. The politics of diversity in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Vidales, Luís (1978). *Historia de la Estadística en Colombia*. Bogotá: DANE.
- Wade, Peter (2006). “Etnicidad, multiculturalismo y políticas sociales en Latinoamérica: poblaciones afrolatinas (e indígenas)”. En: *Tabula Rasa*, n. 004, pp. 59-81.
- _____ (2000). *Música, Raza y Nación. Música Tropical en Colombia*. Vicepresidencia de la República: Bogotá.
- _____ (1994). “Negros, indígenas e identidad nacional en Colombia”. En: *Anuario de la asociación de historia latinoamericana de Europa*, número especial: Imaginar la Nación, pp. 257-288.
- Wills, María Emma (1999). “De la nación católica a la nación multicultural: rupturas y desafíos”. In: Sánchez, Gonzalo e Wills, María Emma (Orgs.). *Museo, memoria y nación*. Bogotá: Ministerio de Cultura, Museo Nacional, PNUD, IEPRI, ICANH, pp. 387-415.