

**¿Qué pasa con el Pacífico Negro en el Atlántico Negro?
El Atlántico Negro de Paul Gilroy frente a los acontecimientos
(afro)colombianos**

**What about the Pacific Black in the Black Atlantic?
The Black Atlantic by Paul Gilroy confronted to events in the
(afro) Colombian sphere.**

Dr. Lioba Rossbach de Olmos*

Recibido: agosto 4 de 2009

Aceptado: octubre 29 de 2009-11-23

RESUMEN: El presente artículo presenta una crítica al Atlántico Negro (“The Black Atlantic”) y a Paul Gilroy como representante de los estudios culturales desde un punto de vista antropológico y empírico usando como ejemplo la reciente dinámica política de Colombia. Especialmente en el “Pacífico Negro” colombiano se están constituyendo (nuevas) identidades étnicas negras. La nueva constitución de 1991 y una serie de disposiciones legales favorables contribuyen a que el “Pacífico Negro” se presenta como antítesis del Atlántico Negro de Gilroy.

PALABRAS CLAVES: pacífico negro, identidades étnicas.

ABSTRACT: In his book “The Black Atlantic” Paul Gilroy conceptualizes the historical scenario of the slave trade and slavery as a political-cultural unit and connects it to the beginning of European modernity. Black people are included in that modernity and also are seen as part of a counter-modernity but are not represented as agents of cultural differences. Gilroy identifies cultural mixing, heterogeneities and creolization, but rejects ethnic and national(ist) identities as essentialisms. The present article criticizes the work of Paul Gilroy as representative of cultural studies from an anthropological and empirical point of

* Antropóloga de la Universidad Johann Wolfgang Goethe en Frankfurt am Main y doctorado en la Universidad Johannes Gutenberg en Maguncia. Investigadora y docente en el Instituto de Investigación Cultural Comparativa – Antropología en la Universidad. Philipps de Marburg.

view taking the recent political dynamics of Colombia as an example. Particularly, in the Colombian “Black Pacific” (new) ethnic identities came up recently. Due to the new constitution of 1991 and a series of new favourable legal dispositions the “Black Pacific” presents itself as an antithesis to Gilroy’s the Black Atlantic.

KEY WORDS: Pacific black, ethnic identities.

En su libro “The Black Atlantic” o sea “El Atlántico Negro”¹ publicado de 1993, Paul Gilroy se despide de la comprensión clásica del concepto de la cultura. En vez de seguir con las nociones de sedentarismo y estabilidad como implica etimológicamente la palabra original del latín “cultura” (cultivar y cuidar la tierra) él se apoya en nuevas imágenes relacionadas con expresiones de fluidez, versatilidad e inestabilidad. Como nueva metáfora Gilroy usa el medio fluido del agua.² Gilroy se refiere al océano Atlántico elevándolo a una propia esfera cultural por haber sido el escenario histórico de la trata de esclavos y de la esclavitud. Es aquí donde él identifica unos efectos culturales, que se caracterizan por cambios continuos dejando poco espacio para elementos estáticos y esencialismos de entidades cerradas. Con esto Gilroy se distancia de construcciones nacionales y étnicas de identidad para dedicarse a diversos procesos de mezclas, “hibridades y heterogeneidades” en la historia y cultura de los esclavos africanos y de sus descendientes.

Enfocando en las siguientes deliberaciones nuevamente el concepto cultural del Atlántico Negro que ya se está discutiendo desde más de 15 años en distintos países y disciplinas³ se quiere añadir argumentos adicionales desde una perspectiva antropológica. Por un lado, queremos reflexionar sobre las bases empíricas del Atlántico Negro las que, de acuerdo con criterios estrictamente antropológicos, deben calificarse como frágiles, y por el otro lado discutimos su área de validez supuestamente transnacional, en la que tal vez se puede incluir la parte anglosajona del Caribe y de América, pero no así las regiones afrolatinoamericanas.

[rossbach@staff.unimarburg.de]

El Atlántico Negro indudablemente impresiona por sus ideas y propuestas nuevas. En la medida en que se toma las mezclas culturales como la regla y no como una excepción se evita la búsqueda de la autenticidad cultural la que anteriormente era la preocupación prioritaria de los investigadores de las culturas afroamericanas. Ya no hay la necesidad de identificar en estas culturas africanismos puros o sincretismos impuros. Tampoco hay que ir buscando la formación de nuevos grupos, es decir los procesos de etnogénesis.⁴ Se debe más bien estar preparado a encontrar una colorida heterogeneidad que ya no será considerada como impureza sino como expresión de creatividad. Esto es también la base para "the changing same" de Gilroy,⁵ es decir él "cambio del idéntico" que es un concepto interesante por relacionar la continuidad con el cambio.

Para discutir el Atlántico Negro de Gilroy es importante conocer tanto el contexto de su surgimiento como sus destinatarios. El transfondo lo constituyen los así llamados *Cultural Studies* o estudios culturales.⁶ Estos estudios culturales surgieron en la Gran Bretaña, se especializaron en la historia social y la literatura y nacieron con un enfoque neo-marxista antes de incorporar nuevas tendencias al hacerse famosos en todo el mundo.⁷ A pesar de su relación cercana con los estudios culturales Gilroy los critica por su arraigo en las tradiciones del pensamiento izquierdista que mantiene el marco cultural de los estados nacionales y rinden homenaje, según el mismo autor, a un nacionalismo de cripta.⁸ El destinatario del Atlántico Negro es el afro centrismo,⁹ que se ha desarrollado como corriente intelectual en los años 1980 entre pensadores negros de los Estados Unidos. Él certifica a África y a los africanos tener un genio especial que tenía que ser defendido de los desconocimientos y discriminaciones occidentales.¹⁰ Tanto los estudios culturales como el afro centrismo defienden, según Gilroy, conceptos de identidad que se basan en unos esencialismos nacionalistas o étnicos, es decir en entidades fijas e invariables. La crítica de Gilroy coincide también con el ambiente anti esencialista de los actuales disciplinas culturales y ha contribuido a que el Atlántico Negro ha gozado de gran reconocimiento. Pero su recepción entusiasta incluye asimismo el peligro de nuevos esencialismos convirtiendo la híbridez cultural en un dogma parecido al de sus conceptos antecesores.¹¹

El hecho que yo asumo una actitud crítica frente al Atlántico Negro tiene sobre todo que ver

con su acceso a cuestiones culturales. Si bien es cierto que Paul Gilroy se dedica extensamente a estos temas, él ignora completamente los debates antropológicos. Este problema lo comparte con los estudios culturales en general que tampoco incluyen los conocimientos de la disciplina vecina de la antropología. Con esto, ellos minan su propia pretensión de transdisciplinaridad, es decir el empleo de todos los recursos científicos disponibles para la comprensión de una realidad que se vuelve cada vez más compleja.¹² Es también por eso que se busca en vano resultados de los estudios afroamericanos de la antropología en el Atlántico Negro. Gilroy se refiere extensamente a pensadores europeos y afroangloamericanos, pero no hace ninguna referencia a la investigación empírica de los estudios negros antropológicos ni tampoco a intelectuales de Latinoamérica o regiones fuera del Caribe angloparlante.¹³

Este es el punto de partida de las siguientes deliberaciones que enfrentan el Atlántico Negro con los estudios antropológicos sobre poblaciones negras. Para este fin se analizan primero algunas ideas de Gilroy de una manera crítica. Después se contraponen el Atlántico Negro de Paul Gilroy al Pacífico Negro de Colombia.¹⁴ Desde hace más de quince años, la población negra de la región pacífica colombiana está en el centro de nuevos desarrollos políticos y se presta para poner a examen el concepto del Atlántico Negro, el que no se quiere repartir pero sí delimitar en su aplicabilidad al mundo angloamericano. Esto se vuelve evidente al asumir la perspectiva netamente antropológica la que mantiene su valor a pesar de las actuales condiciones de globalización y mezclas culturales: por un lado, se trata del *native point of view* o sea el punto de vista del nativo que observa cualquier fenómeno o acontecimiento desde una perspectiva del así llamada “otro”, y por el otro lado, son las evidencias empíricamente saturadas a las que se llegan en el transcurso de una investigación de campo cuando al investigador alcanzar una comprensión profunda de una cultura a través de un largo contacto íntimo con las protagonistas de la misma.

Del Atlántico Negro ...

De acuerdo con Paul Gilroy la esclavitud y las culturas marcadas por la misma forman parte de la modernidad. Ellos no son ni premodernos ni están fuera del contexto de la modernidad como una promesa incumplida de ella, sino son precisamente la trata de los

esclavos y la esclavitud que contribuían al surgimiento de la modernidad, la ilustración y la racionalidad. Fue Europa que integró a otras culturas a su modernidad imponiendo la trata de esclavos, la economía de plantaciones y la esclavitud en muchas partes del mundo. Si bien es cierto que surgían contraculturas de la modernidad, ellas formaban sin embargo parte de la modernidad y, por ello, parte de “nuestro” desarrollo.

Este concepto tiene sus propias implicaciones. Parte de la idea que los descendientes de esclavos tienen derecho a participar en las bendiciones de la modernidad como lo son la literalidad, los derechos civiles, la cultura burguesa desde Hegel hasta Wagner así como la liberación del racismo y de la discriminación. Por el otro lado, Gilroy concibe al Atlántico entero como una unidad incluyendo sus costas, estados colindantes y vías de comunicación. Gilroy se refiere a la misma área que ha sido el escenario del así llamado comercio triangular Atlántico entre el siglo XVII y XIX. Los barcos llevaban mercancía europea a la África occidental, donde la cambiaban por esclavos a los que llevaban a América vendiéndolos para invertir las ganancias en la compra de productos agrícolas como por ejemplo azúcar, para transportarla a Europa. Desde aquel tiempo toda esta área geográfica se caracteriza por relaciones intensas de contacto e intercambio. A raíz de estos acontecimientos Gilroy construye un tipo de área cultural sobre el cual la esclavitud se pone como una capa coartadora mientras que en el interior se presenta una heterogeneidad impresionante, una movilidad acelerada y una dinámica local particular. Son las corrientes, las olas y las mareas las metáforas con las que Gilroy simboliza esta heterogeneidad. Esta heterogeneidad trasciende los lugares y no es ni étnica ni nacionalmente concebible. Este es el material transnacional del cual consiste el Atlántico Negro, es decir una estructura “rizomorfológica, *fractal* de la formación transcultural e internacional”¹⁵ Dice Gilroy:

“Yo quiero desarrollar la sugerencia que los historiadores culturales en sus discusiones sobre el mundo moderno tomen al Atlántico como una sola unidad de análisis compleja y lo usen para producir una perspectiva explícitamente transnacional e intercultural”.¹⁶

Aquí se expresa la intención de Gilroy de identificar intereses comunes para todos los seres humanos y expresiones culturales relacionadas con la esclavitud. Aquí se puede reconocer también la actitud política de un sociólogo comprometido que busca una emancipación

política fundada en el análisis científico. Lo que no está incluido es el panorama antropológico y la intención de comprender a una contraparte cultural desconocida. Gilroy pretende hacer un análisis (sociológico) y un cambio de “nuestra” modernidad lo que no requiere “tomar la posición del nativo”.

La desatención de la alteridad cultural a favor de los intereses políticos comunes coincide, en mi opinión, con la ignorancia de aquellas tradiciones científicas de pensamiento que se dedican más explícitamente al ser cultural del otro, es decir la antropología cultural. Esto trae como consecuencia que también se ignoran matices antropológicos diferenciados. Suponiendo que la categoría de la “identidad étnica” mantiene realmente nociones esencialistas, en el sentido de tendencias rígidas inherentes a la condición humana de auto identificarse con características étnicas, no es así para el caso de la categoría de “etnicidad” que, de acuerdo con Ronald Cohens¹⁷ por ejemplo, es un concepto flexible de adjudicación, clasificación y delimitación el que está en un constante proceso de modificación dependiendo de las situaciones concretas.

Yo creo que el conocimiento de los estudios antropológicos sobre las poblaciones afroamericanas hubiera favorecido a Gilroy. El modelo de creolización de Richard Price y Sidney Mintz de los años 1970 implica, por ejemplo, una valorización parecida de la esclavitud (comparado con una valorización más grande de la cultura africana heredada hecha por la generación anterior).¹⁸ Las ideas Gilroy sobre la oralidad que él ve como resultado de la denegada alfabetización de los esclavos y no como un medio de comunicación con calidades propias no son nuevas. Y tampoco son nuevas sus deliberaciones sobre la corporalidad que constituyen para él el elemento preformativo del Atlántico Negro,¹⁹ sino más bien son problemáticos y hubieran mejorado con la inclusión del debate antropológico sobre el tema.²⁰

Mi reserva principal consiste sin embargo en la falta de aquella comprensión saturada de experiencias que proporciona la investigación de campo antropológica. El contacto directo y prolongado con seres humanos cuya cultura se estudia usando el idioma nativo y viviendo temporalmente con ellos, contribuye a asumir y comprender la perspectiva cultural del otro. Tales experiencias Gilroy nunca han intentado adquirir. Gilroy más bien interpreta textos

cuando el antropólogo participa y observa la vida cotidiana. Él analiza las letras de las canciones, cuando el antropólogo visita conciertos. Él fundamenta su hipótesis sobre el Atlántico Negro como parte de la modernidad a través de la interpretación de fragmentos literarios (Frederick Douglass), filosóficos (Du Bois) y musicales, pero nunca la profundiza enfrentándola con la realidad empírica.

Es la falta de un trabajo empírico de éste índole que produce en el pensamiento de Gilroy contradicciones sobre la diferencia cultural. Como concepto científico considera la diferencia cultural como una transmutación de postguerra del racismo científico anterior.²¹ En la realidad no puede negar su existencia, pero llama esta diferencia un *fractal* caótico, vivo y "disorgánico", que nubla los sentidos al buscar similitudes. Sin estas similitudes, sin embargo, el Atlántico Negro perdería su fuerza de convencimiento como un área cultural grande.

... Pacífico Negro

¿Cuales serán las consecuencias al enfrentarse el Atlántico Negro con la realidad empírica? Esto quiero ejemplificar para el caso de la región pacífica colombiana la que se extiende con una superficie de 80.000 km² del norte al sur de Colombia entre Panamá y Ecuador a lo largo del mar pacífico. La región abarca el 6,2 por ciento del territorio nacional de Colombia y tiene cerca de un millón de habitantes de los cuales el 85 por ciento es población negra, el 10 por ciento son mestizos y el cinco por ciento indígenas.²² Existe entonces una mayoría de población de *afrodescendientes* – esta es la denominación políticamente correcta en la actualidad -que vive en una densa selva tropical. En parte son pescadores, en parte campesinos, en parte trabajadores, en parte buscadores de oro, en parte todo combinado, en parte profesores o funcionarios públicos que viven en parte en un medio urbano, en parte retirados en el campo y en los últimos años convertidos en desplazados por la violencia política. Las siguientes deliberaciones se concentran en el Chocó que con sus 46.530 km² constituye el departamento más al norte de la región pacífica. La composición de los cerca de 450.000 habitantes con un 81 por ciento negros, 10 por ciento indígenas y 9 por ciento blancos y mestizos corresponde al promedio del resto de la costa pacífica.

Tendría sus propias implicaciones considerar a los primeros negros que llegaron al Chocó como representantes del Atlántico Negro. Han sido, hasta donde es posible reconstruir, esclavos, pero parece que se trataba de así llamados “latinos” los que ya habían adoptado el idioma y la cultura que sus dueños. Después de la caída de la minería de oro en el valle del Cauca, fueron llevados a la inaccesible región pacífica en el siglo XVII, en donde se les empleó en la explotación de los yacimientos auríferos recién descubiertos escondiéndolos además de las obligaciones tributarias a la corona española. Les acompañaba un gran número de negros libertos los que contribuyeran a la suministro de alimentos a las minas.²³ La existencia de estos negros libertos no contradice al concepto del Atlántico Negro como área cultural marcada por esclavitud siendo estos negros libertos descendientes de esclavos. Sin embargo y visto desde un punto de vista empírico debería reflexionarse sobre las tensiones internas o intereses contradictorias de este grupo heterogéneo, particularmente respecto a su cultura y la cotidianidad. Algo parecido pasa con respecto a su participación en la modernidad. Es naturalmente evidente que los esclavos del Chocó formaban parte del sistema de esclavitud. Sin embargo su contribución en cuestiones de rendimiento y significado debe considerarse mínima. Esta es a lo menos la impresión que causa la posición marginal del Chocó en el sistema colonial. Especialmente a finales de la época colonial, la rentabilidad de la explotación de oro basada en la fuerza de trabajo esclavo ha sido limitada. Los incentivos de la corona para promocionar una mayor compra de esclavos por parte de los dueños de las minas no tuvo efecto, pero lo que sí aumentó constantemente fue el número de negros que lograron comprar su libertad.²⁴ Esta situación sólo cambió con el reconocimiento del valor del platino que se desprestigiaba como material de residuo de la explotación de oro y que solo después fue revalorado por sus características y calidades.²⁵ El surgimiento de una contracultura no se puede comprobar tampoco a un nivel empírico. Las rebeliones de esclavos han sido pocas en la costa pacífica, y tampoco se puede comprobar la existencia de muchos *palenques* de los *cimarrones*. Queda por analizar y discutir la relevancia que haya tenido el contrabando para el surgimiento de la modernidad a través del cual se llevaba esclavos a la región y se sacaba oro. Pero hay que preguntarse si para el Atlántico Negro como concepto y área cultural, resulta realmente insignificantes si su fundamento consistía en unos ingenios grandes de azúcar con muchos esclavos o en el mazamorreo de pequeños grupos de esclavos en la periferia de la región colonial.

Después de la liberación general de los esclavos en 1851 la población negra migró de las de las zonas mineras para extenderse (a costo de la población indígena) a lo largo de los grandes ríos y las partes bajas de los afluentes,²⁶ donde seguían lavando oro, pescando y trabajando la tierra. En los desarrollos de la economía moderna, la población negra participó sólo parcialmente. Con la excepción de la explotación aurífera moderna realizada en la primera mitad del siglo XX con características de un enclave, la población se adaptaba a los ciclos extractivos de una economía de recolección²⁷ de tagua, caucho, plátanos y después madera.

Hasta 1950 cuando se efectuaron fundaciones de varios pueblos, el chocoano consideraba la existencia solitaria con su mujer e hijos en la orilla del río como el estilo de vida ideal. Se llevaba una existencia independiente y autárquica, se evitaba disgustos con el vecino y no había que gastar dinero. Hasta finales de los años 1980 esta convicción se veía con buenos ojos.²⁸ Pero surge la pregunta si esta tendencia a una autosuficiencia no era precisamente una antítesis de la participación en la modernidad proclamada por el Atlántico Negro ¿O no es más bien esta autosuficiencia la respuesta adecuada a las condiciones de vida en una región inaccesible de selva tropical?.

También las personalidades intelectuales altamente estimadas en el marco de referencia del Atlántico Negro presentan, en el caso del Chocó, un imagen más bien contradictoria. El abogado y político Diego Luis Córdoba de una tendencia del liberalismo de izquierda puede ser considerado hasta cierto grado un protagonista de la modernidad en el Chocó y nuestras similitudes con un W.E.B. du Bois a quien Gilroy se refiere reiteradamente como “pensador negro moderno”.²⁹ Luis Diego Cordoba fue una especie de héroe cultural de la literalidad promoviendo la introducción de la educación formal en la región en la primera mitad del siglo 20. Además se le recuerda como padre del Chocó debido a que su aporte a la erección del Chocó como departamento ha sido grande.³⁰ Córdoba tal vez no era representante de un nacionalismo negro, pero sí ha sido un patriota regional. Él estaba consciente de la existencia de una discriminación racial pero no la puso en el centro de sus declaraciones políticas. Él consideraba la creación de mejores oportunidades de educación como contra-estrategia más adecuada. Sin embargo el mismo personaje vive en los

recuerdos de muchos chocoanos de una manera muy diferente. La generación que conoció personalmente o de oídas a este político quien murió en 1964 no lo recuerda como abogado respetado o dirigente político sino como un personaje con facultades mágicas. Siempre llevaba una sombrilla que al abrirla le hacía desaparecer de un lugar para llegar en un instante a otro.³¹ Muy a un estilo de sociedades no modernas el héroe cultural con total fue míticamente transfigurado.

Hay otro fenómeno que no quiere compaginarse con la idea del Atlántico Negro, y éste es el nombre con que los afrodescendientes se autodenominan lo que permite conocer vistazos del autoconcepto de la población negra de la región pacífica. Sin bien es cierto que el etnonymo *negro* está muy difundido y también usado por sus dirigentes políticos,³² se usa sin embargo frecuentemente la denominación *libres*, especialmente en presencia de sus vecinos indígenas marcando de esta manera la diferencia con ellos.³³ El hecho que descendientes de esclavos se llaman a sí mismos libres, hace pensar en un tipo de "mundos invertidos". Es de presuponer que la existencia previa de muchos negros libertos se ha inscrito más notablemente en la autopercepción de sus descendientes actuales que la esclavitud misma la que se ha convertido en cosa del pasado remoto. Esto coincide con observaciones de la parte sur de la costa pacífica en donde se han perdido todos los recuerdos de la esclavitud y del origen africano de los antepasados, incluso que se rechaza este origen en ciertas situaciones.³⁴ Suponiendo que la autodenominación "libres" fuera expresión distintiva pero explícita a la existencia de esclavos, y la población afrodescendiente del pacífico, esto podría motivarnos a incluir a la población negra dentro del Atlántico Negro. Pero en este caso, el Atlántico Negro no sería más que un concepto abstracto que no tiene mucha fuerza explicativa en el mundo existente y accesible por métodos empíricos. Otra explicación frecuente, es decir que la falta de recuerdos del pasado africano y de la esclavitud sea producto de un olvido o un reprimir subconsciente colectivo tampoco es una explicación satisfactoria. No solamente implica un intento cuestionable de psicologización, sino toma como punto de partida explicativa algo que no existe, es decir el no recordar de la esclavitud, pero no lo que sí existe y merece una explicación, es decir la auto denominación "libres".

Particularmente son los desarrollos políticos recientes en Colombia que contradicen la idea del Atlántico Negro. El trasfondo lo constituye la reforma constitucional de 1991, la que, se suponía, debería sacar el país de una larga crisis política. La nueva constitución incluía una amplia descentralización, declaró mediante su Artículo nro. 7 la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana³⁵ y, en las vísperas del V: Centenario del así llamado descubrimiento de América en 1992, reconoció una serie de derechos territoriales, políticos y culturales a los cerca de 80 pueblos indígenas.

La reforma constitucional también introdujo cambios para la población negra. En años anteriores había surgido un número de pequeñas organizaciones afrocolombianas las que tomaron como modelo el movimiento civil de negros en los Estados Unidos, el movimiento anti-apartheid de Sudáfrica y pensadores como Frantz Fanon.³⁶ Su influencia quedó delimitada a unos activistas urbanos y estudiantiles. Impactos más grandes alcanzaron en los años 80 las organizaciones de comunidades negras del Chocó que se formaban a lo largo de los cursos fluviales de los ríos del Atrato y del San Juan y Baudó. Sus nombres y reivindicaciones a un comienzo no implicaban tendencias a construcciones étnicas o de negritud sino tenían estrategias geográficas regionales y de campesinado. A lo largo del medio Atrato surgió en 1987 la *Asociación Campesina Integral del Atrato - ACIA*. Sus metas fueron evitar la pesca indiscriminada de las áreas tradicionalmente explotadas por las familias y pueblos colindantes, proteger la región de la explotación de las madereras grandes y cooperar con la organización indígena regional. Los comentarios de algunos observadores son ciertos, es decir que personas de la Iglesia católica comprometidas con la teología de la liberación apadrinaron la fundación de la ACIA.³⁷ A pesar que el catolicismo no ha penetrado en toda la cosmovisión y la cultura afrochocoana la que sigue manteniendo sus propios conceptos y prácticas, es cierto que la tradicional relación de respeto que mantiene la gente negra con los curas y sacerdotes católicos tuvo su afecto también al tratarse de representantes de la teología de la liberación. Y es así que en muchos casos, la misma comunidad de base religiosa constituía paralelamente el Comité regional de la organización campesina.

En los años anteriores al surgimiento de la ACIA se habían presentado los primeros

conflictos territoriales. Grandes extensiones de la región formaban parte de la reserva forestal creada en 1959, la que preveía títulos individuales solamente en casos excepcionales, pero sí permitiría las concesiones para la tala de madera a favor de madereros e la industria de cartón. A raíz de esto ya habían ocurrido talas desastrosas en áreas tradicionalmente aprovechadas por habitantes negros y era de esperar que en un futuro las destrucciones fueran a seguir de manera acelerada. En esta situación la organización reconoció las ventajas que tenían los resguardos, es decir la entidad territorial preservada para la población indígena desde tiempos de la colonia. A diferencia de los títulos individuales de tierra, las que pueden ser vendidos, se trata de títulos colectivos e inalienables de las comunidades garantizando de esta manera una protección territorial más grande. No obstante, la ACIA en sus primeros intentos de conseguir títulos de propiedad parecidos no tuvo éxito debido a la actitud negativa del Instituto Nacional de la Reforma Agraria.³⁸

En esta situación se inició la reforma constitucional en 1990. Algunas organizaciones negras decidieron participar y coordinaron sus acciones.³⁹ Algunos de sus representantes se presentaron como candidatos en las elecciones a la constituyente, pero no lograron ganar el número de votos suficientes.⁴⁰ Una vez constituida la constituyente los dos representantes indígenas elegidos actuaron cada vez más como portavoces de los intereses de las comunidades negras.⁴¹ Un papel importante jugó el indígena emberá Francisco Rojas Birry del Chocó. El conocía las reivindicaciones de las organizaciones negras de su región de origen las que habían apoyado su candidatura. Junto con dos colegas simpatizantes consiguió lo que a un comienzo parecía sin chance, fuera un éxito, es decir aplicar el concepto de “grupo étnico” a la población negra el que en principio era reservado para los grupos indígenas y dotado con garantías legales especiales. El porqué y cómo de este logro ya no se puede reconstruir debidamente. De todos modos, no parecía ser el resultado de una estrategia política bien pensada, sino la consecuencia de una dinámica social la que las organizaciones negras lograron aprovechar y acompañar con acciones públicas espectaculares. El reconocimiento de las comunidades negras como grupo étnico no fue detallado, pero sí incluido en la nueva constitución. Fue incluida en la constitución el artículo transitorio nro. 55 el que obligó a la autoridad legislativa elaborar una ley sobre los

derechos especiales de las comunidades negras dentro de un período de dos años.⁴²

Con la participación de representantes negros, antropólogos y abogados se elaboró la ley 70 de 1993 el que entró en vigor en agosto de 1993. Esta ley aplicó el artículo transitorio 55 de la constitución y detalló una serie de derechos a favor de la población negra de la región pacífica. Éstos derechos se justificaron basándose en la existencia de las "comunidades negras" con unos sistemas colectivos de aprovechamiento y producción así como una identidad cultural. Estos derechos no se generaron entonces por la presencia de las comunidades negras anterior a la llegada de europeos como en el caso de los indígenas sino por la mera existencia de una identidad cultural propia. Esto tenía una especial importancia para los asuntos de tierras ya que los afrocolombianos entran a gozar los mismos derechos territoriales colectivos reservados a la población indígena hasta este momento. Mientras tanto en la costa pacífica se han establecido más de 30 territorios comunales con cerca de 1,5 millones de hectáreas, además programas escolares y planes de desarrollo, que han sido designados a las comunidades negras como grupo étnico.⁴³

Mientras que algunos antropólogos colombianos como Jaime Arocha consideraron el nuevo estatus de los afrocolombianos como grupo étnico un reconocimiento correcto tardío, otros insistían que los negros no constituyen ningún grupo étnico.⁴⁴ Estos últimos suponían que era la coyuntura política favorable y no la dinámica historia y social real que originó la formación de un grupo étnico. Representantes antropólogos de la generación joven, como Eduardo Restrepo, hablaban de una "ethnización", es decir una (re-)construcción de identidad por especificación étnica que no era la expresión de un desarrollo cultural propio sino el resultado de intervenciones por parte de terceros.⁴⁵

Esta crítica tiene algunos argumentos correctos. Si bien es cierto que los cambios culturales dentro de una sociedad estatal repercuten constantemente en el sistema legal de esta sociedad, también es cierto que en estos procesos es difícil incorporar unas culturas no estatales o subculturas con su propia dinámica en la lógica del régimen estatal legislativo. Los procesos legislativos tienen sus propias reglas o satisfacen intereses de ciertos grupos, pero raras se dejan llevar por el esfuerzo de construir una legislación sui generis adecuada y apropiada para el sujeto legal destinado. Es así que la "comunidad negra" jurídica en

Colombia es una construcción ambivalente. En efecto, representantes afrocolombianos la aprobaron como entidad positiva porque coincide con el sistema de aprovechamiento comunal de recursos en diferentes esferas ecológicas,⁴⁶ pero nadie se preocupó ni por la autosuficiencia mencionada que caracterizaba la mentalidad de una parte de la población, ni tomaba en consideración el hecho histórico de la “comunidad” local es un fenómeno reciente de los años 1950. En la ley 70 de 1993 se define en el Art. 2, Párr. 5 la “comunidad” como “conjunto de familias de origen afrocolombiano”. De hecho la “familia” es una institución central afrochocoana.⁴⁷ Pero la ley no inscribe los derechos en las familias o troncos propios, sino en la comunidad la que ha sido creada por ella misma. Esto se ve claramente en los consejos comunitarios los que tienen que formarse como precondition para el establecimiento del territorio colectivo y los que en esta forma son nuevos. Un ejemplo es el *Consejo Comunitario Mayor de La Asociación Campesina Integral del Atrato – COCOMACIA*,⁴⁸ que representa a 120 instancias locales y abarca toda la región del Atrato medio y la zona de influencia de la ACIA. Tales representaciones y consejos no habían antes de 1991.⁴⁹

La ley 70 de 1993 no es una solución legal *sui generis*, sino el modelo indígena adaptado a la población negra. Ambos modelos tienen en común un territorio unificado y limitado, unas estructuras políticas comunales, un conjunto de tradiciones culturales definidos y un cierto grado de autonomía y participación política.⁵⁰ El hecho que la protección ecológica que deben asumir los habitantes negros dentro de sus territorios, forma una parte integral de la ley 70 creó la impresión que el mito del hombre selvático que protege su medio ambiente se aplica después del hombre indígena también al hombre negro. Las posiciones críticas al respecto creen que el estado intenta reservarse de esta manera la diversidad biológica de la región para comercializarla en momentos posteriores.

Finalmente los conceptos legales de la “comunidad negra” implican una identidad campesina, es decir ignoran tanto la adaptación flexible de la población negra del pacífico colombiano a los ciclos de la economía de recolección de tiempos anteriores,⁵¹ como las biografías de migración a raíz de los desplazamientos como consecuencia de la violación política que experimentó el Chocó en los años 1990. Contra esta construcción de identidad

campesina rural protestaron los sindicatos de orientación izquierdista fuertemente. Para ellos el estatus de la población negra como grupo étnico conduciría inevitablemente a la formación de ghettos. A la propiedad colectiva de tierras, los sindicatos consideran una forma de propiedad inferior y propicia solamente para los indígenas atrasados. Y unas encuestas indican además que ni la mayoría de los campesinos negros de la región pacífica apoyan el carácter colectivo del territorio.⁵²

Simultáneamente la nueva situación legal crea una dinámica que repercute en la realidad. Se observan acciones concertadas para la (re)construcción de una identidad afrocolombiana. Representantes negros, eclesiásticos, funcionarios del estado, antropólogos y activistas de organizaciones no-gubernamentales organizaban talleres, seminarios, conferencias y presentaciones de películas para reintroducir el origen africano olvidado.⁵³ También se revitalizan los recuerdos de la esclavitud en el contexto del nuevo discurso de identidad. En vez de un autoconcepto de “libres” se insiste en la existencia de los palenques, es decir los pocos asentamientos fortificados de esclavos fugitivos que había en la costa pacífica. Abogados empiezan a revisar la historia Colombia buscando reclamos territoriales frustrados.⁵⁴ Paralelamente surge un sinnúmero de organizaciones negras de las cuales muchas se ocupan de temas y problemas relacionados con cuestiones de identidad.⁵⁵ Sin embargo, sólo el futuro mostrará si todo eso tendrá una repercusión perdurable en la identidad afrochocoana la que, tal como es, es nueva a pesar que recoge tradiciones.

Las consecuencias respecto al Atlántico Negro

En el mismo año de la publicación del libro “El Atlántico Negro” de Paul Gilroy “Black Atlantic” Colombia experimenta una serie de desarrollos que parecen ser una antítesis a las deliberaciones de Gilroy. En vez de poder ver materializarse un nuevo entendimiento de cultura flexible se rehabilita y se lleva a efecto un concepto tradicional de cultura homogénea con orientación campesina rural que ni representa una continuidad histórica ni una realidad contemporánea en la población negra en la costa pacífica. En vez de experimentar una heterogeneidad creativa se construye una identidad étnica afro colombiana tomando la del indígena como modelo. En el mismo momento en que Gilroy desarrolla un concepto de cultura como algo fragmentario y fluido, en el pacífico negro de

Colombia se fijan las fronteras étnicas y culturales. Si bien es cierto que existen tradiciones y herencias culturales comunes entre la población negra del pacífico colombiano, es recién bajo la dinámica social de la constituyente y de la legislación consiguiente que se crea una unificación. Esto ocurre con la perspectiva de obtener las ventajas de una discriminación positiva la que provee derechos territoriales seguros y colectivos así como participación política a la población afrocolombiana y la que significa, en la opinión de los juristas, una indemnización para las injusticias cometidas contra la población negra y sus antepasados. Todos estos desarrollos parecen ser menos los logros de una estrategia planificada que los resultados de una dinámica en la que la coyuntura política, los contactos y el intercambio interétnico y un estado nacional con necesidades de reformarse coinciden y crean innovaciones inesperadas.

Y no se trató de un estado nacional que insiste en formaciones de identidad nacionalista o étnica, sino por lo contrario entró en un proceso de reforma que permite por primera vez en su historia el reconocimiento de la diversidad cultural y étnica. Tal vez fue realmente una adaptación neo liberal, como algunos suponen, que permite al estado deshacerse de sus obligaciones para entregárselas a la sociedad civil. Pero esta interpretación ignora el hecho que Colombia siempre dejaba espacios para sorpresas innovadoras legislativas a pesar que la realidad y el monopolio de poder estatal tenían muchas veces serios problemas.

La tesis de etnización de Eduardo Restrepo⁵⁶ que considera la caracterización de las comunidades negras como grupo étnico una construcción que se formó bajo la influencia de religiosos y funcionarios estatales tiene otros problemas. Esta tesis hace pensar que existen identidades que no son construcciones o que existen construcciones mejores y peores. ¿Pero no es así que todas las identidades son de una u otra manera construcciones? ¿O existen identidades que son políticamente más correctas, más auténticas o más realistas? Además la tesis de la etnización supone que hubieran habido alternativas a la etnización, sin que Eduardo Restrepo nos explique cuáles serían. ¿Son las alternativas aquellas contenidas en las posiciones de los sindicatos de izquierda que ven a la población negra como parte de la clase oprimida? Una alternativa clara que se encuentra en la literatura es la de Peter Wade que siempre favoreció y sigue favoreciendo una posición antirracista que se

concentra en la lucha contra la discriminación y no en la lucha a favor de una discriminación legal positiva.⁵⁷

Es interesante notar que Eduardo Restrepo es un antropólogo colombiano relacionado con la rama norteamericana de los estudios culturales. En un artículo con el título „Ethnization of Blackness in Colombia“ reconoce la existencia de una etnización como expresión de una alteridad la que Gilroy prefiere ignorar en su Atlántico Negro.

“Esta articulación étnica de negritud”, dice Restrepo, “... incluye una alterización específica de ser negro que se refiere a nociones interconectadas de naturaleza, territorio, comunidad, tradición de identidad”.⁵⁸

Con esto Gilroy no estuviera de acuerdo, pero esto sería la consecuencia cuando se enfrenta el Atlántico Negro con la realidad empírica del pacífico negro en Colombia.

Bibliografía:

- Arocha, Jaime 2002. Los negros y la Nueva Constitución Colombiana de 1991. En: *América Negra*. Vol. 3: 39- 54.
- 2004. Munti, Ananse y la diáspora afrocolombiana. En: *Anales del Caribe*. Casa de las Américas. URL: <http://www.casadelasamericas.com/publicaciones/analescaribe/2004/arochoa.htm> (20.03.3008)
- o.J. Entorno y derechos territoriales: afrocolombianos sus selvas y derechos. En: CINEP () Colombia. País de regiones Vol. 4. URL: http://www.lablaa.org/blaavirtual/geografia/region4/cap3.htm_/cap3c.htm (20,03.2008)
- David H. Brown 2003. *Santería Enthroned: Art, Ritual, and Innovation in an Afro-Cuban Religion*. Chicago: University of Chicago Press.
- Consejo Comunitario Mayor de la Asociación Campesina Integral del Atrato 2002. Asociación ACIA. *Medio Atrato Territorio de Vida*. Quebecor World S.A., Bogotá, 2002, zit. nach Diócesis de Quibdó URL: <http://www.choco.org/index.php?module=htmlpages&func=display&pid=5> (20.03.3008)
- Barth, Fredrik (Hrsg.) 1969. *Ethnic Groups and Boundaries*. Long Grove, Illinois: Waveland Press, Inc.
- Cohen, Ronald 1979. Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology. En: *Annual Review of Anthropology* 7: 379 - 403.
- Coronado Delgado, Sergio Andrés 2006. El territorio: derecho fundamental de las comunidades afrodescendientes en Colombia. En: CINEP. *Revista Controversia* 187: 48 – 81.
- Drotbohm, Heike und Lioba Rossbach de Olmos 2007. Einleitung: Konflikte, Konkurrenzen, Kontroversen – Afroamerika(nistik) ohne Dialog? En: Rossbach de Olmos, Lioba und Heike Drotbohm (Hrsg.): *Afroamerikanische Kontroversen*. Beiträge der Regionalgruppe 'Afroamerika' auf der Tagung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde in Halle (Saale) 2005 Curupira Workshop Bd 10. Marburg: Förderverein „Völkerkunde in Marburg“ e.V.: 7–19.
- Etnias de Colombia o.J. Territorios colectivos de Comunidades negras. En: *Etnias de Colombia*. URL:

- http://www.etniasdecolombia.org/grupos_afro_territorios.asp#2 (20.03.2008)
- Geertz, Clifford (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books
- Georgetown University o.J. *Political Database of the Americas*. Constituciones Políticas y Estudio Constitucional Comparativo. República de Colombia. Constitución de 1991 con reformas hasta 2005 URL: <http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Colombia/col91.html> (20.03.2008)
- Gilroy, Paul 1993. *The black Atlantic: modernity and double consciousness*. Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press.
- 2004. Ein negativer Kontinent. Interview mit Jan Engelmann. En: *Die Tageszeitung* 7470 vom 24.9.2004: 15. URL: <http://www.taz.de/pt/2004/09/24/a0178.nf/textdruck> (21.10.2007)
- González Escobar, Luis Fernando 1998. Sirio-libaneses en el Chocó, cien años de presencia económica y cultural. En: *Boletín Cultural y Bibliográfico*. 44/XXXIV - 1997 - editado en 1998. URL: (20.05.2008)<http://www.lablaa.org/blaavirtual/publicacionesbanrep/boletin/boleti1/bol44/bol44c.htm>.
- González, Nancie L. 1970. Toward a Definition of Matrilocality. En: Whitten, Norman E. Jr. und John E. Szwed (Hrsg.): *Afro-American Anthropology. Contemporary Perspectives*. New York (u.a.): The Free Press (u.a.): 231 - 244.
- Jackson, Richard L. 1979. *Black writers in Latin America*. Albuquerque, N.M.: The University of New Mexico Press.
- Kuper, Adam 2003. The return of the native. En: *Current Anthropology*, 44: 389-402.
- Mintz, Sidney W. und Richard Price 1976. *An Anthropological Approach to the Afro-American Past: A Caribbean Perspective*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issue.
- Mosquera, Juan de Dios o.J. El líder negro. *La etnoeducación afrocolombiana. Guía para docentes líderes y comunidades educativas*. URL: <http://www.lablaa.org/blaavirtual/educacion/etnoeduc/etno14.htm>
- Oslender, Ulrich 2002. „The Logic of the River“: A Spatial Approach to Ethnic-Territorial Mobilization in the Colombian Pacific Region. En: *Journal of Latin American Anthropology* 7/2: 86-117.
- Palmié, Stephan. 1993. Ethnogenetic Processes and Cultural Transfer in Caribbean Slave Populations. En: Wolfgang Binder (Hrsg.) *Slavery in the Americas*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Pardo, Mauricio 2002. Entre la autonomía y la institucionalización: Dilemas del movimiento negro colombiano. En: *Journal of Latin American Anthropology*. 7/2:60 – 85.
- Planeación Nacional 2007. Documento propuesta plan nacional integral a largo plazo de la población negra/afrocolombiana, palenquera y raizal 2006 – 2019. *Informe de Consultoría*. Hrsg. von Libia Rosario Grueso Castelblanco. URL: http://www.dnp.gov.co/archivos/documentos/DDTS_Portadas/DOC_EJEC_FINAL_PLAN_INTEGRAL.pdf (20.03.2008)
- Price, Richard 2006. On the Miracle of Creolization. En: Yelvington, Kevin A. (Hrsg.) *Afro-Atlantic Dialogues. Anthropology in the Diaspora*. Santa Fe und Oxford: School of American Research Press und James Curry Ltd.: 115 – 147.
- Rausch, Jane M. 2003. Diego Luis Córdoba y el surgimiento de la identidad afrocolombiana a mediados del siglo XX. En: *Historia y sociedad*. Universidad Nacional de Colombia, Sede de Medellín. 9: 67 – 88.
- Reinhard, Thomas 2007. *Geschichte des Afrozentrismus: Imaginiertes Afrika und afroamerikanische Identität*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Restrepo, Eduardo 2002. Políticas de la alteridad: Etnización de la "comunidad negra" en el Pacífico sur colombiano. En: *The Journal of Latin American Anthropology* 7(2):34-59.
- 2004. Ethnicization of blackness in Colombia. Toward deracializing theoretical and political imagination. En: *Cultural Studies* 18/5,: 698 – 715.

- Restrepo, Eduardo und Axel Rojas (Hrsg.) 2004. *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Rolland, Stello 2005. Los consejos comunitarios de las comunidades negras: ¿nueva forma de hacer política en el Bajo Atrato? En: CINEP. *Revista Controversia* 184: 85 – 103.
- Rosero, Carlos 2007. ¿nadie se salva solo y nadie salva a nadie! Entrevista con Carlos Rosero por *Tejido de Comunicación*, Jun. 16, 2007. URL: <http://colombia.indymedia.org/news/2007/06/67903.php> (20.03.3008)
- Rosbach de Olmos, Lioba. 2003. Von Marginalen und Marginalien. Was hat die Völkerkunde, was die Cultural Studies nicht haben? En: Bettina E. Schmidt (Hrsg.). *Wilde Denker. Unordnung und Erkenntnis auf dem Tellerrand der Ethnologie*. Festschrift für Mark Münzel zum 60. Geburtstag (Reihe Curupira, 14). Marburg: Curupira.: 263-279.
- 2000a. Komplexe Beziehungen. *Komplexe Beziehungen. Zur Rezeption und Sozialorganisation der Schwarzen im Chocó (Kolumbien)*. Curupira Bd. 11. Marburg: Förderverein „Völkerkunde in Marburg“ e.V.
- 2000b. Diskurse in der Afro(latein)amerikanistik. Ergebnisse eines Streifzugs. En: Bettina E. Schmidt & Lioba Rosbach de Olmos (Hrsg.) *Standpunkte: Afroamerika im interdisziplinären Dialog*. Beiträge der Regionalgruppe 'Afroamerika' im Rahmen der Tagung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde in Heidelberg 1999 Curupira Workshop Bd 6. Marburg: Förderverein „Völkerkunde in Marburg“ e.V.
- Schmidt, Bettina E. 1995. *Von Geistern, Orichas und den Puertoricanern: zur Verbindung von Religion und Ethnizität*. Curupira Bd. 5. Marburg: Förderverein „Völkerkunde in Marburg“ e.V..
- Schröder, Ingo W und Stéphane Voell (Hrsg.) 2002. *Moderne Oralität: Ethnologische Perspektiven auf die plurimediale Gegenwart*. Curupira Bd. 13. Marburg: Förderverein „Völkerkunde in Marburg“ e.V.
- Sharp, William F. 1976a. *Slavery on the Spanish frontier: the Colombian Chocó, 1680 - 1810* (Norman: University of Oklahoma Press
- 1976b. La rentabilidad de la esclavitud en el Chocó. 1680 - 1810. En: *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 8: 19 - 45.
- Wade, Peter 1998. The Cultural Politics of Blackness in Colombia. En: Whitten, Norman E. Jr. und Arlene Torres (Hrsg.) *Blackness in Latin America and the Caribbean. Social Dynamics and Cultural Transformation*. Vol. I: Central America and Northern and Western South America. Bloomington: Indiana University Press: 311 – 334.
- Wagley, Charles 1960. Plantation America: a culture sphere. En: Rubin, Vera (Ed.). *Caribbean Studies: A Symposium. The American Ethnological Society. A Contribution from the Institute of Social and Economic Research and the Research Institute for the Study of Man*. Seattle: University of Washington Press.: 3 - 13.
- West, Robert C. 1957. *The Pacific Lowlands of Colombia. A Negroid Area of the American Tropics*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Whitten Jr., Norman E. 1974. *Black Frontiersmen, a South American Case*. New York: Schenkman Publishing Company.

¹ En este artículo „El Atlántico Negro“ se refiere tanto al libro de Paul Gilroy como a la area geográfica-cultural a que se refiere como al concepto mismo.

² Gilroy 2004.

³ Por ejemplo el simpósio „The „Other Atlantic“: The Black Atlantic, its History and Present“ en Berlin (junio de 2004) o la Conferencia de la “European Association of Social Anthropology” en 2006. http://www.nomadit.co.uk/easa/easa06/easa06_panels.php5?PanelID=7.

⁴ Un tipo de etnogénesis discuten por ejemplo Mintz/Price 1976, Price 2006; Palmie 1993.

⁵ Gilroy 1993:122.

- ⁶ Gilroy 1993: 3ff.
⁷ Comp. Rossbach de Olmos 2003.
⁸ Gilroy 1993:4.
⁹ Gilroy: 187ff.
¹⁰ Reinhard 2007.
¹¹ Este artículo recoge recomendaciones de la sesión del Grupo „Afroamerika“ de la Sociedad Alemana de Etnología realizada en la ciudad de Halle/Saale (3.10.2007), especialmente de Werner Zips sobre los „maroons“ de Jamaica, de Thomas Reinhardt sobre el afrocentrismo y Claudia Rauhut acerca de la recepción del Atlántico Negro. A todos ellos, como también a Sol Montoya quien me proporcionó informaciones sobre los debates actuales en Colombia, agradezco mucho.
¹² Rossbach de Olmos 2003.
¹³ Drotbohm/Rossbach 2007.
¹⁴ Entre 1987 y 1988, la autora realizó una investigación de campo en el Chocó, para la cual contó con una veca del Servicio Aleman de Intercambio Académico y de ICETEX de Colombia.
¹⁵ Gilroy 1993:4.
¹⁶ Gilroy 1993:15.
¹⁷ Cohen 1978: 388, pero comp. también Fredrik Barth 1969.
¹⁸ Mintz/Price 1976. Price (2006: 142) ha anotado recientemente que los nuevos resultados de los que los estudios culturales alaban a si mismo, pueden considerarse nuevos solamente al ignorar los estudios de afroamericanistas .
¹⁹ Gilroy 1993:77.
²⁰ Comp.por ejemplo Schröder/Voell 2002.
²¹ Gilroy 1993: 44.
²² Oslender 2002:87, Pardo 2002:78.
²³ Rossbach de Olmos 2000:90f.
²⁴ Sharp 1976b, Rossbach 2000: 102.
²⁵ Sharp 1976a, siehe auch Gonzáles Escobar 1998:3.
²⁶ West 1957.
²⁷ Estos son ciclos económicos in los que fases de auge remplazan fases de decadencia.
²⁸ Anotaciones de diario de campo de la autora, 18.02.1988.
²⁹ Comp. Particularmente Gilroy 1993:111ff.
³⁰ Rausch 2003.
³¹ Anotaciones de diario de campo de la autora, 12.06.1988
³² Rosero 2007.
³³ Anotaciones de diario de campo de la autora, 03.03.1988, Rossbach de Olmos 2000:7, Restrepo 2004:701.
³⁴ Restrepo 2004: 699, Arocha o.J.: cap.3b).
³⁵ Georgetown University o.J.
³⁶ Wade 1998: 312ff.
³⁷ Wade 1998, Restrepo 2004, Arocha o.J., Consejo Comunitario 2002.
³⁸ Arocha o.J.: cap.3a.htm.
³⁹ Coronado Delgado 2006:54.
⁴⁰ Wade 1998:319.
⁴¹ Arocha 1992.
⁴² Georgetown University o.J.
⁴³ Etnias de Colombia o.J., Planeación Nacional 2007.
⁴⁴ Wade 1998: 320.
⁴⁵ Arocha o.J.: cap3a.htm, 2004, Restrepo 2004.
⁴⁶ Arocha o.J.: cap3b.htm.
⁴⁷ Rossbach de Olmos 2000:190ff.
⁴⁸ COMCOMACIA tiene presencia en el internet, comp. <http://www.cocomacia.org.co/index.php?id=7> (20.5.2008)
⁴⁹ Rolland 2005.
⁵⁰ En el marco de las delimitaciones de los territorios se dieron conflictos con la población de la población indígena, debido a que ambos grupo antes usaban los areas conjuntamente los que despues se querían

ajudicar a uno de los grupos.

⁵¹ Whitten 1974, Anotaciones de diario de campo de la autora, 28.11.1987.

⁵² Coronado Delgado 2005.

⁵³ Arocha o.J.: cap3b.htm.

⁵⁴ Coronado Delgado 2005.

⁵⁵ Comp. „Etnias de Colombia“, vgl. http://www.etniasdecolombia.org/grupos_afro_organizaciones.asp#3

⁵⁶ Restrepo 2002, 2004.

⁵⁷ Wade 1998.

⁵⁸ Restrepo 2004: 710f.