

# ¿Negro o afrodescendiente? Debates en torno a las políticas del nombrar en Colombia

*Black or Afro-descendant? Debates around the Politics of Naming in  
Colombia*

**Eduardo Restrepo**<sup>1</sup>

Pontificia Universidad Javeriana, Colombia



**Para citaciones:** Restrepo, Eduardo.  
“¿Negro o afrodescendiente? Debates en  
torno a las políticas del nombrar en  
Colombia”. *PerspectivasAfro*, 1/1, (2021):  
5-32. <https://doi.org/10.32997/pa-2021-3541>

**Recibido:** 15 de febrero de 2021

**Aprobado:** 17 de mayo de 2021

**Editora:** Silvia Valero. Universidad de  
Cartagena-Colombia.

**Copyright:** © 2021. Restrepo, Eduardo.  
Este es un artículo de acceso abierto,  
distribuido bajo los términos de la licencia  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/> la cual permite el uso sin  
restricciones, distribución y reproducción  
en cualquier medio, siempre y cuando que  
el original, el autor y la fuente sean  
acreditados.



## RESUMEN

En los escenarios académicos y políticos se ha posicionado la apelación al término afrodescendiente o afrocolombiano o afro como adecuados sustitutos de la palabra negro, ya que esta última se asocia a los procesos racistas de cosificación, desprecio e inferiorización derivados del colonialismo europeo y la esclavización de los africanos y sus descendientes. Este artículo busca complejizar esas políticas del nombrar, problematizando las argumentaciones reduccionistas desde las cuales se descarta el significante negro (o sus derivados) como relevantes para los posicionamientos y las subjetividades políticas para luchas por librar.

**Palabras clave:** Negro; afrodescendiente; afrocolombianos; políticas del nombrar; políticamente correcto.

## ABSTRACT

In academic and political settings, the appeal to the term Afro-descendant or those of Afro-Colombian or Afro has been positioned as adequate substitutes for the word Black, since the latter is associated with the racist processes of objectification, contempt and inferiorization derived from European colonialism and the enslavement of Africans and their descendants. This article seeks to make these politics of naming more complex, problematizing the reductionist

<sup>1</sup> Antropólogo por la Universidad de Antioquia, Magíster y Doctor en Antropología por la Universidad de Carolina del Norte Chapel Hill. Correo: [eduardoa.restrepo@gmail.com](mailto:eduardoa.restrepo@gmail.com)

arguments from which the signifier of black (or its derivatives) is discarded as relevant to political positions and subjectivities for struggles to be waged.

**Keywords:** Black; Afro-descendants; Afro-Colombians; politics of naming; politically correct.

---

## Introducción

“Para lo que menos debería estar un intelectual es para contentar a su audiencia: lo realmente decisivo es suscitar perplejidad, mostrarse contrario e incluso displicente.”

Edward Said (*Representaciones* 31)

Afrodescendiente es un término relativamente reciente, pero ha adquirido una rápida visibilidad y creciente aceptación entre activistas, académicos y funcionarios no solo en Colombia, sino también en diferentes lugares de América Latina. La palabra afrodescendiente se ha ido posicionando en múltiples ámbitos de la imaginación teórica y política de las últimas dos décadas en el país, interpelando a cada vez más personas y colectividades que se enuncian a sí mismas o son referidos por otros como afrodescendientes (Wade).<sup>2</sup>

En nuestro país, afrodescendiente se utiliza a menudo como sinónimo de otros términos como afrocolombiano o afro, aunque para algunos esto no es adecuado. Su gran acogida se debe, en gran parte, al haberse presentado como una alternativa para desplazar la palabra negro, la cual se ha asociado en su origen y permanencia a un pensamiento colonial y racista que ha sido impuesto para legitimar su dominación y desprecio (Bandon y Arcos; Valencia). Desde esta perspectiva, entonces, negro aparece como un término del pasado que debe ser no solo reemplazado sino interrumpido por la palabra afrodescendiente (o afrocolombiano o afro). Por lo tanto, negro ya no tendría mayor cabida en el presente y futuro del campo académico ni, mucho menos, en las agendas de las luchas políticas de las poblaciones ahora referidas, para dignificarse a sí mismas como afrodescendientes, afro o afrocolombianas.

---

<sup>2</sup> Aunque este artículo se enfoca en Colombia, algunos de sus planteamientos pueden ser igualmente relevantes para otros países en América Latina. Dejo a los conocedores de esas realidades esta labor de contrastar la pertinencia y alcances de mis interpretaciones en contextos distintos al colombiano.

Aunque comparto la preocupación por las complejas imbricaciones entre el discurso y las relaciones de dominación que se inscriben en el legado racista y colonial del término negro, también considero que es relevante examinar más detenidamente este relato que esgrime a rajatabla su sustitución por afrodescendiente, afrocolombiano o afro, como si estos últimos estuviesen simplemente embebidos de una dignificación tal que esquivarían el racismo y los legados coloniales.

Como espero argumentar en este escrito, los términos afrodescendiente, afrocolombiano o afro tampoco se encuentran por fuera de la historia ni de la política, pero no son simples ni necesarias puridades ni exterioridades de las relaciones de dominación. A pesar de que han sido ungidos por las más disímiles figuras (que abarcan un amplio espectro que no puede dejar de incluir, por supuesto, a las mismísimas comunidades), mi argumento es que no se puede asumir sin más que sus significados dignificantes, emancipatorios y contra-hegemónicos están garantizados.

No parece sensato, analítica ni políticamente, descartar de manera apresurada las movilizaciones, articulaciones e identificaciones concretas que se han desplegado y podrían ser cristalizadas en torno al significante negro y sus derivaciones como comunidades negras, pueblo negro o gente negra, entre otras. Recordemos que los significados nunca están clausurados y que parte importante de la disputa política consiste precisamente en desnaturalizar y transformar estos significados (Grossberg; Butler, Laclau y Žižek). Los totalitarismos en torno a cómo se tiene que hablar sobre el mundo, que movilizan las purgas lingüísticas sobre el bien hablar, desconocen que la simple imposición de cosméticas del lenguaje suele dejar incólumes las arquitecturas del pensamiento y el entramado de prácticas naturalizadas de la desigualdad social, muy a pesar incluso de sus más fervientes proponentes.

Por tanto, no busco en este escrito proscribir el uso de un término en concreto (sea el de negro o los de afro, afrocolombiano o afrodescendiente), ni mucho menos pontificar sobre cuál término se debería utilizar en los procesos de la correcta identificación de individuos o colectividades. Antes bien, inspirado en el trabajo de Stuart Hall (“Unas rutas”), en este artículo me interesa escudriñar las densidades de las políticas del nombrar para vislumbrar los diferentes sujetos

políticos que se habilitan o clausuran en aras de interrumpir las tentaciones autoritarias de imponer un lenguaje que, a menudo, se asume como políticamente correcto.

### **Historicidades**

Solo a finales de los años noventa y comienzos del nuevo milenio, la palabra afrodescendiente empieza a circular más allá del contexto de su surgimiento. Acuñada por algunos militantes del movimiento negro brasileño en los años ochenta,<sup>3</sup> era poco referida en Brasil y prácticamente desconocida en otros países de la región hasta la ronda de reuniones preparatorias para la Conferencia Mundial contra el Racismo que se celebraría en Durban en el 2001 (Romero). Es conocida la expresión del activista Jorge Romero Rodríguez sobre una de estas reuniones preparatorias, realizadas en Santiago de Chile en el 2000, indicando que “entramos como negros y salimos afrodescendientes”.

Desde entonces, líderes y militantes de los más diversos movimientos y organizaciones en distintos países de América Latina se han identificado con el término afrodescendiente apropiándose para referirse a sus trayectorias, experiencias y subjetividades. Obviamente, esta identificación no aplica para todos ya que, como veremos más adelante, el término afrodescendiente no ha estado exento de críticas.

También hay diferencias en su adopción o no, dependiendo de los países. En unos, como en Colombia, México, Ecuador o Argentina, es de uso frecuente (también afrocolombianos, fromexicanos, afroecuatorianos o afroargentinos) entre los activistas. En otros contextos, como en Salvador de Bahía, se puede participar de un seminario durante varios días con una nutrida intervención de activistas de diferentes partes de Brasil y con trayectorias muy distintas, sin escuchar el término afrodescendiente (ni afrobrasileño) ni una sola vez, puesto que todo el tiempo se habla de sí mismos o de otros desde el de negro.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Suele referirse el nombre de Sueli Carneiro como la autora del término.

<sup>4</sup> En concreto, tengo en mente aquí mi participación en el seminario de postgrado de Fábrica de Ideas, “A nova era dos extremos: Novos populismos, novos extremismos, novos processos identitários: Uma perspectiva transcontinental”, realizado en la CEAO-UFBA de Salvador de Bahía entre el 26 de agosto y el 6 de septiembre de 2019. Obviamente, no busco generalizar esta experiencia sino simplemente indicar lo sorprendente que puede ser para alguien que llega de Colombia, donde las palabras afrodescendiente, afrocolombiano y afro son recurrentes en cualquier seminario de este tipo.

El término afrodescendiente no solo ha interpelado a activistas de varios países en América Latina, sino que también ha colonizado el vocabulario de diferentes entidades estatales y organizaciones no gubernamentales. La cooperación internacional se refiere en sus documentos y programas a los afrodescendientes y, como sabemos, la ONU ha incluso declarado la década que va del 2015 al 2024 como Decenio Internacional para los Afrodescendientes.<sup>5</sup> Programas e iniciativas estatales, en gobiernos con espectros ideológico-políticos tan disímiles como los de Álvaro Uribe y Cristina Fernández de Kirchner, encontraron en la palabra afrodescendiente (o afrocolombiano o afroargentino) el significante adecuado para referirse a poblaciones específicas dentro de sus respectivos países.

Por su parte, entre los académicos el término afrodescendiente se ha ido posicionando en los títulos de sus publicaciones, proyectos de investigación, ponencias y otras intervenciones orales. En Colombia, por ejemplo, donde negros, poblaciones negras, grupos negros, comunidades negras y gente negra, que eran palabras frecuentes hasta hace unos pocos años, hoy aparecen con menos frecuencia (si es que aparecen) dado que en muchos casos han sido reemplazadas por el término afrodescendiente (o por otros como los de afrocolombianos, afrochocoanos, o simplemente afro).

Al examinar la circulación del término afrodescendientes por estos circuitos de activistas, académicos y funcionarios gubernamentales, se torna evidente que es una palabra a menudo investida con connotaciones positivas. Esta utilización se ha ido extendiendo también a otros ámbitos como los medios o la escuela, sobre todo entre docentes interesados en la Cátedra de Estudios Afrocolombianos. Varias publicaciones, escritas por autores que se posicionan como afrocolombianos o afrodescendientes, también recurren a una abierta defensa de términos como afrodescendiente al tiempo que toman una marcada distancia de la palabra negro.<sup>6</sup> Por tanto, la palabra se ha vinculado con experiencias de reivindicación y de dignificación de quienes se identifican a sí

---

<sup>5</sup>Para ampliar esta información, se puede consultar la página oficial de la Unesco: <https://www.un.org/es/observances/decade-people-african-descent>

<sup>6</sup> Entre estos se encuentran: Santiago Arboleda, Melquiceded Blandón y Arleison Arcos, José Caicedo y Luis Ernesto Valencia Angulo.

mismos como afrodescendientes o con prácticas de reconocimiento de quienes se refieren, con esta palabra, a otras personas o sectores poblacionales.

El prefijo afro, en una variedad de combinaciones de lugar (afrocartageneros), nación (afrocolombianos), regional (afrolatinoamericanos o afrocaribeños) o de comunalidad (afrodiaspóricos), se intercambia y combina de disímiles formas con el término afrodescendiente en los discursos de activistas, funcionarios y académicos. Aunque con menor recurrencia, la forma sustantivada afro también opera como complemento o sustituto del término afrodescendiente en estos discursos.

No todas estas palabras son tan recientes como afrodescendiente. Algunas, incluso, se han estado utilizando desde varias décadas antes. En Colombia, por ejemplo, desde mediados de siglo pasado publicaciones y autores como Thomas Price o José Arboleda utilizaban la palabra afrocolombianos y ya se referían a las “investigaciones afrocolombianas” como un específico campo académico.<sup>7</sup> Así, Arboleda publica en 1952 en la *Revista Javeriana* un artículo titulado “Nuevas investigaciones afrocolombianas”, mientras que dos años después, en el segundo número de la *Revista Colombiana de Antropología*, aparece un artículo de Price titulado “Estado y necesidad de las actuales investigaciones afrocolombianas”.

Por tanto, para los años ochenta y noventa, antes de que en Colombia se difundiera el término afrodescendiente, sobre todo entre algunos académicos y activistas, no era extraordinario encontrarse con la utilización de la palabra afrocolombiano. Muchos de estos activistas y académicos, desde ese entonces, entendían que recurrir al término afrocolombiano constituía una reivindicación política que problematizaba las connotaciones despectivas y racistas asociadas a la palabra negro.

Así, por ejemplo, antropólogos como Nina S. de Friedemann y Jaime Arocha o historiadores como Adriana Maya y Rafael Díaz reivindicaban el concepto afrocolombiano desde lo que denominaron la “perspectiva

---

<sup>7</sup> No se puede perder de vista que, varias décadas antes que se utilizará el término afrocolombianos, en contextos como el estadounidense circulaba el término *afro-americans*, asociado con los estudios impulsados por Melville J. Herskovits y sus discípulos sobre los diferentes grados de retenciones africanas en distintos países de las Américas desde las primeras décadas del siglo XX (Hurtado, Pulido “José Rafael Arboleda”). Tanto Price como Arboleda estuvieron dirigidos por Herskovits en sus trabajos de doctorado y de maestría, respectivamente.

afrogenética”, esto es, la valoración de África y los legados africanos en los procesos de creación cultural de los afrocolombianos y en sus aportes a la construcción de la nación.<sup>8</sup> Para Friedemann y Arocha, por ejemplo, esta perspectiva buscaba cuestionar los procesos de invisibilización y estereotipia que habían arraigado y reproducido concepciones y prácticas racistas desde los medios y la academia hasta lo más profundo de la vida cotidiana de los colombianos en general.<sup>9</sup>

Antes de la emergencia y posicionamiento en Colombia del término afrodescendiente, activistas como Juan de Dios Mosquera, figura histórica del Movimiento Nacional Cimarrón, también esgrimía con ahínco la relevancia del concepto afrocolombiano para cuestionar las improntas cosificantes y racistas asociadas a la palabra negro. Juan de Dios Mosquera no ha estado solo. Otros activistas, sobre todo desde los años noventa, han confluído en denunciar la palabra negro para sustituirla por afrocolombiano.

No obstante, la clara existencia de sectores académicos y activistas que han apelado a términos como afrocolombiano (y sus diversas derivaciones como afrochocoano, afrocartagenero, afrourbano), en el establecimiento académico y en el entramado jurídico-político era frecuente hasta los años noventa que se recurriera a una serie de términos asociados a negro. Además de las palabras como negro o negros, en el vocabulario de unos y otros aparecían términos como grupos negros, cultura negra, poblaciones negras, comunidades negras o gente negra (Smith Córdoba, Zapata Olivella (“Opresión y explotación”; *El hombre colombiano*), Valderrama. Así, por ejemplo, en el reciente libro publicado por Silvia Valero, donde se transcriben intervenciones y debates de las comisiones durante el Primer Congreso de la Cultura Negra de la Américas (Cali 1977), y en el cual participaron destacadas figuras e intelectuales de Colombia y del extranjero, circulan profusamente términos como los de negro, pueblo negro y

---

<sup>8</sup> Para ampliar sus argumentos, ver Arocha (*Obligados*), Díaz, Friedemann (“Huellas”) y Maya. Para un análisis historiográfico de esta perspectiva, ver Pulido (“Construcción y representación”).

<sup>9</sup> No obstante, es importante entender que estas políticas del nombrar tuvieron cambios a lo largo de sus escritos. Friedemann, por ejemplo, recurrió a términos como grupos negroides, grupos negros y negro entre otros, antes de adoptar el de afrocolombianos en sus escritos hacia finales de los ochenta (Velandia). Pero, incluso después de adoptar y defender el término afrocolombiano, esto no significó el abandono del término negro u otros asociados a este. Así, la importante revista dirigida por Friedemann hasta su muerte en 1998 fue llamada *América Negra*, y uno de sus últimos libros tuvo por título *La saga del negro* (1993).



cultura negra ya que ese era el vocabulario al que usualmente se apelaba en la época.

También es notable cómo las importantes transformaciones jurídicas asociadas a la Constitución Política de 1991 y su Artículo Transitorio 55, que se encarnan en la Ley 70 de 1993, no fueron formuladas desde la noción de afrocolombiano sino desde la de comunidades negras. En el texto de la Ley 70, solo en un pasaje relacionado con las definiciones, aparece la expresión familias de ascendencia afrocolombiana.<sup>10</sup> El sujeto político y jurídico no fue enunciado para aquel entonces con el término afrocolombiano (ni mucho menos con afrodescendiente), sino como comunidades negras.

Esta preferencia por comunidades negras en vez de afrocolombianos (o comunidades afrocolombianas) no puede ser atribuida a un desconocimiento ni a una ausencia de las voces de académicos y activistas que estuvieran más cercanos al término afrocolombiano. Académicos como Jaime Arocha, para mencionar solo un caso, fue uno de los miembros de la Comisión Especial para las Comunidades Negras que se encargó por decreto gubernamental de redactar entre 1992 y 1993 el texto de la Ley 70 de 1993. No obstante, por razones que no puedo profundizar aquí,<sup>11</sup> el sujeto jurídico y político del giro al multiculturalismo en los años noventa fue encarnado desde el término de comunidades negras. Sus superposiciones y derivas hacia lo afrodescendiente y lo afrocolombiano es algo que se articula después, y amerita una etnografía todavía por realizarse que involucraría no solo el discurso de los expertos y las subjetividades políticas de los activistas, sino que tendría que abarcar múltiples y contradictorios escenarios nacionales, regionales y locales.

En suma, si revisamos las publicaciones académicas y los textos de legislación, es claro que para los años ochenta y comienzos de los noventa no había sido ampliamente sustituido en el lenguaje académico y jurídico-político la utilización de negro por afrocolombiano. Hasta entonces, negro aparecía como un referente recurrente, mucho más que afrocolombiano.

---

<sup>10</sup> El texto de la ley dice “Comunidad negra: es 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”.

<sup>11</sup> Para un abordaje en detalle de estas razones, ver Restrepo (*Etnización*).



Esto ha cambiado hoy con el posicionamiento del término afrodescendiente (y las diferentes articulaciones prefijales o sustantivadas de lo afro). Así, se pueden registrar situaciones en las que el cuestionamiento del término negro y sus derivados se ha expresado con mayor contundencia. En el terreno jurídico, por ejemplo, se cuenta incluso con una demanda de inconstitucionalidad a la expresión “comunidades negras” que aparece en el Artículo Transitorio 55, la Ley 70 de 1993 y una estela de decretos y sentencias de la Corte Constitucional. En la Sentencia C-253/13 del 25 de abril de 2013, la Corte Constitucional responde al demandante, Harold Javier Palacios Agresott, quien argumentaba “[...] que la expresión ‘comunidades negras’ sea declarada inconstitucional porque posee una connotación negativa y racista que desconoce los derechos de la población afrocolombiana” (Sentencia C-253/13: 27). En el mismo documento, se señala que para Palacios Agresott:

[...] no es correcto hacer uso del lenguaje que quedó como legado de este fatídico episodio [el de la esclavitud], desde ningún punto de vista es correcto rendir culto a este hecho utilizando el mismo calificativo que usaron los esclavistas como lo es el uso de la palabra negro en contra de personas originarias de África, sin saber las consecuencias negativas que esta palabra tuvo en ese momento histórico y tiene en la actualidad. (cit. en Sentencia C-253/13: 3)

Aunque la respuesta de la Corte es contraria a lo que esperaba el demandante, lo relevante para mi argumento radica en que se articulan voces que consideran que términos como comunidades negras, por su asociación al de negro, debieran ser erradicados del discurso jurídico-político del estado, incluso en lo referido a aquellas iniciativas que han sido creadas en nombre de garantizar sus derechos como grupo étnico.

Esto no es un asunto circunscrito a las disputas por una adecuación del lenguaje jurídico-político del estado. Sobre todo, en lo trascendido del milenio, diferentes académicos e intelectuales que se reconocen a sí mismos como afrocolombianos también han insistido en que negro es un término heredero del racismo nacido con la esclavitud colonialista, que deshumaniza y cosifica a personas al reducirlas a unos rasgos como el del color de la piel (Arboleda,

Blandón y Arcos, Caicedo, Valencia). Con diferentes énfasis, confluyen en argumentar que conservar ese término para referirse académica o políticamente a unas poblaciones, culturas, grupos o personas, no hace más que reproducir categorías racistas con un trasfondo colonial. De ahí que es importante purgar el lenguaje de cualquier vestigio de discurso racial.

De tiempo atrás, el antropólogo chocoano Rafael Perea Chalá ha argumentado vehementemente por qué debe ser abandonado el término negro como “etnónimo” para referirse a los descendientes de la diáspora africana. En un artículo plasmaba su argumento de la siguiente manera:

1º) Dicha palabra es creada contra nosotros, por nuestros enemigos. 2º) Nos cosifica. 3º) Nos quita la condición de humanos. 4º) Nos desconecta de nuestro territorio ancestral. 5º) Oculta nuestra historia remota y tapa la felonía reciente del etnocidio y secuestro de millones de personas humanas y el secuestro de sus víctimas. 6º) El vocablo nos desprecia. 7º) Es producto de la supremacía europea. 8º) No consulta nuestras voluntades. 9º) Nos homogeniza. 10º) Nos estereotipa. 11º) El nombre de mis hijos, se los da mi familia y yo, con una clara intención de engrandecerlo y atarlo a la historia ancestral. Además, todo nombre debe llevar una condición dignificante. (Perea Chalá, “La cuestión” 152).

En una línea de argumentación parecida, el historiador chocoano Sergio Mosquera, en el primer video de una serie de conferencias publicadas en Facebook,<sup>12</sup> con un atuendo africano y rodeado de numerosos objetos que remiten a África, también cuestiona la relevancia del término negro para “autonombrarnos”. Luego de hablar de las transformaciones asociadas a la Constitución de 1991, con su giro al multiculturalismo, Mosquera afirmaba que había surgido:

[...] una discusión en Colombia que todavía hoy sigue siendo muy importante. De realmente ¿qué somos nosotros?: ¿somos negros?, ¿somos afrodescendientes?, ¿somos mulatos? ¿somos morochos? ¿somos morenos? ¿Qué somos? ¿Cuál es el concepto que nos va a definir? Entonces nosotros empezamos en Colombia a intentar definirnos, a intentar autonombrarnos, a

---

<sup>12</sup> Publicado el 17 de septiembre de 2020 en su página de Facebook. Se puede descargar en: <https://www.facebook.com/sergioantonio.mosqueramosquera/videos/3491646894231368>

intentar autoreconocernos. Y ¿por qué se da este proceso de intentar autoreconocernos? Porque antes nos habían nombrado, fueron otros los que en un momento dado dijeron: ustedes son negros. Y nosotros hasta hoy hemos creído realmente la mentira, el engaño, el apodo de ser negros. Que queremos decir entonces, que tenemos que volver a entender qué significa ese concepto de negro, que significa socialmente, biológicamente, porque es un concepto histórico, que es una construcción social... que tiene una historia, que tiene una evolución y que se encuentra enmarcado dentro de un sistema. Pues bien, qué queremos decir, que nosotros empíricamente nunca fuimos negros sino hasta el siglo XVI. El concepto, la identidad, del africano y sus descendientes es una construcción del hombre blanco, europeo y básicamente cristiano [...] El hombre blanco nos confundió al nombrarnos, nosotros no nos autonombramos: al nombrarnos nos confundió y hoy todavía estamos confundidos.

Para indicar otros ejemplos, libros como el de Melquiceded Blandon y Arleison Arcos o el de Luis Ernesto Valencia abordan en detalle este cuestionamiento del término negro como producto del colonialismo europeo y expresión del racismo. Esto evidencia, entonces, que el significante negro se ha ido problematizando cada vez más y desplazando por otros términos como afrodescendiente, afrocolombiano o afro. Es en este marco que, se puede rastrear cómo el término afrodescendiente y las articulaciones prefijales y sustantivada de lo afro (como afrocolombiano) han devenido como una “emergente y quizás más dura hegemonía” (Wade 29), sobre todo en los discursos expertos de académicos y jurídico-políticos contemporáneos.

Este argumento -que términos como afro, afrodescendiente o afrocolombiano han devenido hegemónicos- puede sonar cuando menos sorprendente sino abiertamente sospechoso y descabellado, particularmente para quienes asumen una lectura moralizante y nada gramsciana del concepto de hegemonía.<sup>13</sup> En un universo mental donde hegemonía es sinónimo de malo, de blanco, de occidente y de imposición por la fuerza... no puede dejar de ser un sinsentido que afro, afrodescendiente o afrocolombiano, usualmente esgrimidos desde un homogéneo y transparente “nosotros” (los subalternos, oprimidos,

---

<sup>13</sup> Para una lectura cuidadosa del concepto gramsciano de hegemonía más allá de las comunes facilidades moralistas y sus equivocadas equiparaciones con dominación por coerción, pueden consultarse los trabajos de Stuart Hall (*El largo camino*), Raymond Williams o Ernesto Laclau y Chantal Mouffe.

despojados, etc.), puedan ser considerados como hegemónicos. En ese universo mental, afrocolombiano, afrodescendiente y afro (más aun cuando son apalabrados por activistas o académicos que se enuncian como tales) solo pueden aparecer como contrahegemónicos. Lo son en una obviedad definicional, y argumentar lo contrario no deja de ser un oxímoron.

A pesar de que algunos activistas y académicos prefieren, sin duda, enmarcar estas utilizaciones de lo afrodescendiente, lo afro y afrocolombiano como una “práctica contrahegemónica”, con la más superficial revisión de la documentación del mundo de las Ongs, de la cooperación técnica internacional o de los gobiernos (incluyendo los de derecha), así como la asistencia a las reuniones, talleres o eventos impulsados por estos actores, es notable cómo los enunciados predominantes se articulan desde un vocabulario que apela predominantemente a lo afrodescendiente, lo afro y lo afrocolombiano. Sin la misma contundencia, en los medios como la prensa y la televisión de los sectores dominantes también se puede notar un posicionamiento de este lenguaje que apela a lo afrodescendiente, a lo afrocolombiano, a lo afro.

En este marco, términos como afrodescendiente, afro o afrocolombiano han ido articulándose cada vez más como el lenguaje correcto y esperado, como la manera adecuada de hablar. En ciertos escenarios, no hacerlo produce abiertas molestias que incluso llevan a corregir en público a quien no recurre a estos términos. Y esto no solo con personas que encajarían en el afuera del “nosotros”, es decir, en esa noción de “enemigos” (para recurrir a la dicente expresión de Rafael Perea Chala, arriba citada), sino también con afrodescendientes, afrocolombianos o afros, incluyendo mujeres u hombres mayores sin mayor formación académica, de los sectores más empobrecidos urbanos o campesinos. Ya no solo una molestia que se guarda en silencio para sí, sino que se hace expresión de una práctica de corregir al obstinado o ignorante que se refiere a él o a otros con términos como los de negro. Corrección ésta que abarca un gradiente que va desde el abierto y violento escarnio público hasta la más condescendiente actitud de la paciente y cariñosa ilustración.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup>Aquí se abre una fascinante discusión, que no puedo abordar en este texto, sobre cómo se explican los intelectuales que se enuncian a sí mismos afrocolombianos o afrodescendientes que otras personas de ese “nosotros” se continúan enunciando públicamente desde el significante negros o incluso lo reivindiquen en sus luchas políticas. Argumentos como la “falsa consciencia” son frecuentes en estas “explicaciones”, lo cual no solo indica los horizontes teóricos movilizados sino también

## Cuestionamientos

Aunque en ciertos ámbitos y países recurrir a un término como el de afrodescendiente es una práctica hegemónica, esto no significa que haya estado exento de críticas. Uno de los cuestionamientos más escuchados es la falta de especificidad. Se argumenta que, si todos somos miembros de la misma especie, *homo sapiens sapiens*, originada en África, todos seríamos afrodescendientes.

Desde esta perspectiva, entonces, afrodescendientes no serían solo los miembros de la diáspora africana asociada a la esclavización en el temprano periodo colonial, no solo las gentes racialmente marcadas como negras. También se ha indicado que el término afrodescendiente no nace “desde abajo”, sino que es una imposición “desde arriba” por las burocracias y los académicos.

Sobre estos cuestionamientos, Rafael Perea Chalá Aluma, el antropólogo chocoano antes citado, escribía:

Bastante costó que el grueso de los colombianos de ancestría africana, se apropiaran del autoetnónimo afroamericano, cuando de pronto Jaime Arocha Rodríguez desde su obra *los ombligados de ananse* [sic] y prevalido de la institucionalidad, se vuelve difusor de un nuevo etnónimo: ‘Afrodescendiente’ [...] siguiendo al sociólogo [sic] brasilero Sueli Carneiro.

En nuestra búsqueda de un autoetnónimo de consenso, rápidamente algunos adalides del llamado ‘Proceso de Comunidades Negras’ (PCN), empezaron a propagarlo y la burocracia multilateral, también lo ha acogido. La ONU en Durban, Suráfrica 2001, y más recientemente la UNESCO. Por nuestra parte, lo repudiamos categóricamente frente al siguiente raciocinio: 1º) Es anticientífico. 2º) es extracomunitario. 3º) Procede del autoritarismo académico.

[1º)] Es anticientífico porque a la luz de la Arqueología, la Paleantropología y la Genética, el *Homo Sapiens sapiens* [sic], es originario de Tanzania, de las inmediaciones de la garganta de Olduvay [sic], África del sur. 2º) Ese nombre no brota del seno de nuestra comunidad. Por tanto, es un exónimo. 3º) Es producto de la autoridad académica, convertida en autoritarismo de cientos de académicos, que en una posición colonialista deciden nominar, a su parecer, e inconsultamente a nuestra comunidad. (“La cuestión” 153)

---

el lugar moral desde el cual se articulan. Para ampliar cómo operan estas apelaciones a la “falsa conciencia” en la teoría social y política reduccionistas, ver Hall (“Significación”).

Más allá de que se compartan o no sus argumentos, la cita ilustra algunos de los planteamientos esgrimidos para cuestionar la pertinencia del término afrodescendiente. Afrocolombianos o afroamericanos sería el “etnónimo” que, según Perea Chalá, es el acertado porque es el que se han dado a sí mismos y el que debe ser utilizado para nombrar a “nuestra comunidad”.<sup>15</sup>

Por su parte, el historiador afrocolombiano Leonardo Reales cuestionaba en su tesis de pregrado en Historia, la relevancia de recurrir al término afrodescendientes para optar por el de afrocolombianos:

También deseo aclarar porqué hallo erróneo usar la expresión “afrodescendiente” para hablar de los descendientes de las personas africanas negras que vivieron esclavizadas (o libres) en América. Si bien antes del año 2000 se presumía que la cuna de la humanidad se encontraba en África, hoy la duda está resuelta según un estudio de la revista Nature. “New evidence from mitochondrial genomes bolsters the hypothesis that the place of origin of modern humans was sub-Saharan Africa and the dispersal from Africa occurred within the past 100.000 years. (6)” Según este estudio científico, quedaría confirmado que todos los seres humanos son afrodescendientes y por eso es un error hablar como se dijo. Así, si se quiere mencionar a la gente a partir de su origen africano, se debe hablar de gente y/o población afrocolombiana, entendiendo por ésta la que descende de los(as) africanos(as) negros(as) esclavizados(as) traídos violentamente al país. Sin embargo, debo aclarar que también existe una tendencia que usa el término “afrodescendiente” con el fin de combatir la invisibilidad de la que son víctimas los(as) afrocolombianos(as), proponiendo con éste la recuperación de la memoria africana. Tendencia en la cual se destacan autores(as) como Nina de Friedemann, Adriana Maya, Jaime Arocha y Aquiles. (Reales 11-12).<sup>16</sup>

<sup>15</sup>En otro texto, Perea Chalá escribía al respecto: “Los hijos de África y de su diáspora, deben tener gentilicio afroamericano que es un autoetnónimo dignificante, en oposición al adjetivo sustantivado evocativo de la racista escala colorida de los ‘filoesclavizadoras’, negro” (“El nuevo censo” 214). Para una discusión de las políticas de la representación y las relaciones de poder que se agencian en las obliteraciones articuladas en nombre del “nosotros” / “ellos”, puede consultarse Restrepo (“(Post)colonialidad”).

<sup>16</sup>Como no recordaba de dónde había transcrito la cita, le escribí a Leonardo para que me ayudara con la referencia. Su respuesta es muy relevante para lo que venimos discutiendo en este artículo, por lo que la transcribo con su permiso: “Te cuento que ese texto es de mi tesis de pregrado (la de historia, en Los Andes, que me dirigió Adriana M[aya]) que nunca fue publicada, y que escribí antes de la Conferencia de Durban, la cual a propósito me hizo replantear y aceptar pocos meses después el término afrodescendiente como concepto político (reivindicativo), lo cual de hecho resalto en distintas posteriores publicaciones. Ese texto tiene más de 20 años y si bien puede ser válido para el debate académico, ya NO hallo erróneo el uso del término desde el punto de vista del activismo étnico/político, el cual comencé a ejercer justamente en aquel 2001 de manera abierta”. Mantuve la mayúscula y la redacción de su respuesta. Conversación por el Messenger de Facebook (23/2/2021).

Desde otro lugar, se ha cuestionado la relevancia de que afrodescendiente devenga el sujeto de las políticas públicas de acción afirmativa en Brasil. Rita Laura Segato (2006) ha argumentado que en una sociedad como la brasileña donde algunos “blancos” se identifican como afrodescendientes en tanto comparten una serie de prácticas de legado africano o asociados a sectores poblacionales negros, se introduce una ambigüedad problemática en las políticas de acción afirmativa ya que negro (y no afrodescendiente o afrobrasileño) continúa siendo un signo racializado por el cual se discrimina a unas personas en particular.

No se sufren los efectos y violencia del racismo en Brasil por identificarse afrodescendiente o afrobrasileño sin estar marcado racialmente, sino por ser negro. Para Segato, entonces, en Brasil el sujeto de las políticas de acción afirmativa no puede operar desde un término como el de afrodescendiente, sino que requieren ser enunciadas desde lo negro:

[...] la afro-descendencia no es, en Brasil, exclusividad de las personas negras. Por eso, a pesar que se trata de un término más elegante que “negro”, afrodescendiente no debe ser utilizado para hablar de los beneficiarios de las políticas afirmativas basadas en principios de discriminación positiva, porque afro descendientes son la mayor parte de los brasileros “blancos”, debido a la intensa mixigenación durante siglos en razón de la demografía extremadamente desigual de las razas en el período colonial, con gran escasez de blancos. (Segato 10)

Segato considera relevante que las disputas y políticas antirracistas en Brasil mantengan la especificidad y el escozor del significante negro, lo que contrasta con argumentaciones como las de Perea Chalá que descarta este significante como una marcación necesariamente racista e impuesta por los esclavizadores. Ambos cuestionan, sin embargo, la apelación al término afrodescendientes, lo que nos lleva a no perder de vista que sobre este término no hay un absoluto consenso ni que debe estar al margen del escrutinio intelectual y político.



## Amarres

Como espero ya sea evidente para el lector medianamente atento, a lo largo de este escrito me he referido casi siempre a término o palabra, sin casi nunca hablar de noción, categoría o concepto. Una importante distinción indispensable para cualquier aproximación a esta problemática supone no confundir el plano de las palabras o términos (el de los significantes) con el plano de las categorías, conceptos o nociones (el de los significados o sentidos). Como ya es sabido al menos desde Saussure, un significante no está necesariamente vinculado a un único significado, ni una palabra implica siempre el mismo sentido (Trouillot). Para decirlo de otra manera, la relación entre el significante y el significado es histórica y cambiante, no es una relación natural ni inmutable.

Desde los aportes de Voloshinov, sabemos incluso que el significado no es una singularidad y homogeneidad derivada del significante, sino una multiacentualidad que se despliega en prácticas situadas concretas no solo por quienes enuncian sino también entre quienes completan los significados mediante sus decodificaciones. Antes que una hermenéutica de significados trascendentales, la relación que establece la fijación del significado de un significante concreto supone una poética y política de la multiplicidad dialógica y pragmática (Hall, *El triángulo*).

A partir de esta distinción entre significante y significado, se hace pertinente diferenciar el término o palabra afrodescendiente (o afrocolombiano, afro, etc.) de las categorías o conceptos asociadas que, como veremos, son múltiples, cambiantes y multiacentuadas. Igual se hace relevante diferenciar el término o palabra negro y los significados asociados, que tienen una historicidad densa y amplia que comprende varios siglos, pero que no suponen necesariamente un único cerramiento de sentido.

Examinar las articulaciones históricas y actualmente existentes de ambas series de conceptos, es un ejercicio que desborda con creces los propósitos de este escrito. Supondría evidenciar de manera concreta, desde los archivos y estudios etnográficos, sus múltiples y contradictorias concreciones. Por supuesto, esto es una labor ardua que no se puede despachar con el facilismo de citar a unos cuantos filósofos o los textos de un puñado de intelectuales o figuras políticas de

la diáspora, para endosarles a entidades como la “cultura occidental” o a exterioridades y sujetos trascendentes sus sentidos últimos y esenciales.

Mi propósito en este escrito es mucho más acotado, mundanal y modesto, pero no por ello carente de relevancia. Busco contrastar distintos tipos de amarres entre *significante* y *significados* con respecto al término o palabra afrodescendiente. Desde la relación *significante* y *significados*, con respecto a afrodescendiente se pueden identificar cuatro tipos de amarres. Estos tipos no los pienso como secuenciales, es decir, uno anterior al siguiente. Tampoco se excluyen, ya que en un mismo discurso pueden coexistir varios sin necesariamente entrar en tensión. Finalmente, no considero que sean los únicos ya que puede haber muchos otros, pero estos cuatro tipos de amarres son los más comunes.

El primer amarre, bien extendido por lo demás, es el significado de afrodescendiente como eufemismo de cierto concepto racializado de negro. La categoría o concepto de negro como articulación racializada aquí refiere a unos rasgos corporalizados diferenciadores en una explícita gramática racial que se puede expresar sin mayor dificultad o disonancia en la palabra afrodescendiente o en las diferentes articulaciones prefijales y sustantivadas de lo afro. En este amarre, la categoría afrodescendiente es una apariencia marcada, unos diacríticos visibles en los cuerpos.

El *significante* afrodescendiente opera aquí como un eufemismo que, en un plano, busca exorcizar las connotaciones racistas que pueden asociarse con el término negro, mientras que en otro plano reproduce las marcaciones corporalizadas que suelen producir a un cuerpo o población como racialmente negros. Para decirlo de otra manera, en este amarre afrodescendiente significa que se es visiblemente negro, aunque no se utilice la palabra. Por tanto, este amarre se puede denominar de *afrodescendiente como corporalidad racializada*.

Un segundo amarre, menos utilizado que el primero, es donde afrodescendiente opera como reivindicación de una “ancestría negra” pero que no aparece visible y marcada corporalmente. En este amarre se apela una comunalidad de “sangre” sospechada o confirmada que se ha heredado de unos antepasados cercanos o lejanos que se enuncian como negros y con los cuales hay un explícito proceso de identificación y posicionamiento, siendo en

ocasiones incluso el criterio esgrimido para dar cuenta de compartir sensibilidades o prácticas propiamente negras. Aunque no hay evidentes rasgos corporales negros, sí se reivindican lazos de consanguinidad que definen el significado de este amarre del término afrodescendiente. A este segundo amarre se le puede llamar de *afrodescendiente como comunalidad heredada de sangre*.

Un tercer amarre es aquel que refiere no tanto a las visibles marcaciones corporalizadas o a una no evidente comunalidad heredada de sangre, sino a compartir una serie de prácticas culturales y experiencias que se constituyen explícitamente como una suerte de legados de africanía. Es la impronta africana de estas prácticas lo que marca a sus portadores como afrodescendientes. No suele ser requerida la pureza y autenticidad africana, ya que estos legados de africanía reconocen e incorporan procesos de creación y transformación. A lo largo de las Américas, series de prácticas como el vudú, la santería, la capoeira, el candomblé o el candombe pertenecerían a este amarre de lo afrodescendiente como legado de africanía. Este tercer amarre se puede denominar de *afrodescendiente como asumida impronta de africanía*.

Finalmente, un cuarto amarre se encuentra en aquellas asociaciones entre ciertas sensibilidades o prácticas culturales que no son enunciadas como de origen africano pero que se han articulado históricamente como específicas de sectores poblacionales que antes del posicionamiento del significante afrodescendiente eran referidos como negros. Aquí no prima un asumido legado de africanía como el galvanizador del significado de afrodescendiente, sino la asociación de ciertas prácticas con unas poblaciones en particular, sean estas o no las únicas que las realicen. Este amarre puede ser denominado de *afrodescendiente como una imaginada sensibilidad o práctica culturalizada negra*.

Estos cuatro tipos de amarres no son exclusivos del significante (palabra o término) afrodescendiente, sino que son aplicables a las diferentes articulaciones prefijales y sustantivadas de las palabras o términos de lo afro, como afrocolombiano o simplemente afro. Así, en afrocolombiano, afronariñense o afro se pueden identificar cualquiera de estos cuatro amarres (corporalidad racializada, comunalidad heredada de sangre, asumida impronta de africanía, o imaginada sensibilidad o práctica culturalizada negra).

Ahora bien, mientras el tercero y cuarto amarres se habilitan desde la performance de prácticas concretas, el primero y el segundo se inscriben en la superficie visible o en lo más profundo y no evidente del cuerpo. En el primer amarre, negro es reemplazado por afrodescendiente introduciendo su obliteración, mientras que en los otros tres no solo es posible que se mantengan ambos términos, sino que es necesario, como en el segundo y tercer amarres. Más todavía, los particulares ensamblajes de estos amarres en los distintos países hacen que mientras en el discurso experto de Colombia afrodescendiente tiende a operar como eufemismo de negro, para otros como en Brasil afrodescendiente no suele subsumir a negro.

### **Brumosidades**

Una de las fuentes que atizan el debate es la utilización de estos términos para referirse indistintamente a la identidad, la cultura o la gente. Con frecuencia se asume que la identidad es la necesaria expresión de la cultura y que ambas son cosas que posee una gente. La necesaria correspondencia entre identidad, cultura y gente opera como el supuesto no examinado en el grueso de las argumentaciones de activistas, académicos, funcionarios y otros expertos. Muchos, incluso, agregan el territorio a esta naturalizada cadena de equivalencias. Así, por ejemplo, cuando se refieren a afrodescendientes, afrocolombianos, afro o gente negra, comunidades negras o negros se asume que no solo están indicando procesos de auto-reconocimiento o adscripción (identidad), sino también a unas características específicas (cultura) que son manifestación de una particular población (gente) en sus inmanentes vínculos con un lugar (territorio).

Para entender las aporías derivadas de esta naturalizada cadena de equivalencias vale la pena aventurarse en una breve digresión teórica. Como solía afirmar Stuart Hall (“Epilogue”), la teoría no debe ser un fin en sí misma sino un desvío necesario para algo más importante. Aunque no podemos pensar el mundo social sin teoría, tampoco es posible si nos quedamos jugueteando con ella. Contrario a las facilerías anti-intelectualistas que consideran que el mundo social es diáfananamente transparente para sus actores, sobre todo cuando estos se encuentran en posiciones de subalternización, se requiere de una labor teórica

orientada empírica y situadamente para entender la historicidad e interrumpir los sentidos y lugares comunes asociados a las categorías desde y con las que pensamos, pero sobre las que a menudo no pensamos pues las tomamos como algo consabido y evidente.

Siguiendo al antropólogo argentino Alejandro Grimson, identidad hace referencia al sentido de pertenencia individual o colectivo que, dadas unas categorías de adscripción posibles, habilitan procesos de identificación específicos. En palabras de Stuart Hall (“Pensando en la diáspora”), identidad supone el inestable y multiacentual punto de sutura entre posiciones de sujeto y procesos de subjetivación. Por lo tanto, aunque el autoreconocimiento es indispensable, la identidad requiere también que tal identificación opere en el marco de las categorías de adscripción disponibles en un momento y lugar determinado. No depende simplemente de cómo quiera denominarse un individuo o un específico grupo, sino que involucra igualmente un sistema de diferencias históricamente constituido en el que cualquier autoreconocimiento adquiere sentido y existencia (Laclau).

Cultura, por su parte, se refiere a las prácticas sociales, a los modos de existencia, de ser y de estar en el mundo, que han sido aprendidas en contextos sociales e históricos específicos. Aunque las nociones clásicas de cultura habían hecho énfasis en la comunalidad y en la pureza y permanencia (García Canclini), desde hace ya décadas que se piensa la cultura en su heterogeneidad, conflicto e historicidad (Wright). Antes que un acervo de rasgos compartidos por una población que se mantiene igual en el tiempo, cultura se entiende más como una particular *configuración* en la cual se hace inteligible y existe cierto espectro de heterogeneidades, disputas y devenires en contextos de movilidad, permanencia e hibridación de poblaciones que confluyen en ciertos lugares (Grimson; Hall, “La centralidad”; Restrepo “Artilugios”).

Desde esta rápida presentación, se puede concluir que identidad no es lo mismo que cultura. Pero todavía más interesante, se puede tener una identidad sin encarnar una cultura o, a la inversa, habitar una cultura sin que esto se exprese en una particular identidad. Para seguir uno de los ejemplos dados por Grimson, una persona o grupo pueden identificarse y ser considerados como argentinos, sin que su modo de vida sea argentino como en el caso de los descendientes de

segunda o tercera generación de migrantes argentinos en Europa o Japón. O encarnar en muchos aspectos la cultura argentina, como en la comunidad judía o boliviana en Buenos Aires, sin que se identifiquen como argentinos.

Como lo han demostrado los estudios como los de Franklin Gil, Klára Hellebrandová, Natalia Santiesteban o Mara Viveros, no son pocas las personas negras o afro que comparten prácticas culturales con sectores de las clases medias o altas bogotanas que no suelen ser estereotipadamente consideradas como “cultura afro” o “cultura negra”. A la inversa, en los álgidos debates sobre la invisibilidad estadística de la población afro o negra en el país, se suele indicar que no son pocos quienes no se identifican como negros, afros, afrocolombianos, afrodescendientes o comunidades negras a pesar de que “realmente” lo son, ya que no solo encarnan la cultura afro, afrodescendiente afrocolombiana, negra o de comunidades negras, sino que también en la visibilidad de sus cuerpos son (para la mirada experta) marcados como tales.

Cuando hablamos de la visibilidad de los cuerpos ya no estamos simplemente refiriéndonos a la cultura, sino a las distinciones poblacionales desde la mirada racializada. Desde ciertos marcadores corporalizados (donde el color de la piel ha sido dominante, pero no el único ya que otros como el cabello o la nariz también han tenido su lugar), se han establecido distinciones entre poblaciones racializadas. Un sistema de diferencias constituido en unas asumidas puridades raciales de blanco, negro e indio (nombradas así o desde la multiplicidad de eufemismos existentes) con sus mezclas (como la de mestizo) clasifica a individuos o poblaciones.

Aunque, como se deriva de los aportes de Michel Foucault, la producción de una población no es sola ni necesariamente racializada, cuando se habla de gente negra, comunidades negras, negros, afros, afrocolombianos o afrodescendientes parece que es difícil escapar a la trampa de la dimensión racial. Más aún, en este caso, en tanto población diferenciada, las marcaciones raciales que operan en el juego abierto de la mirada devienen predominantes, incluso en las versiones más culturalistas. Territorio es el término que viene a completar esta ya sedimentada cadena de equivalencias. Como el espacio culturalizado donde ancestralmente han vivido las comunidades, el territorio se lo enuncia como condición de posibilidad de la cultura tanto como la materialización

lugarizada de esta. No es simplemente tierra, tampoco es simplemente ubicación en un ecosistema o paisaje. Desde esa perspectiva analítica y política, por supuesto que la cultura está anclada a un territorio y este solo puede ser territorio por tal cultura. No es difícil, entonces, imaginar un espectro de asociaciones que empiezan en territorio y terminan en identidad pasando por gente y cultura.

Muchas de las discusiones relacionadas con el cuestionamiento a cualquier apelación identitaria o de encarnación cultural de la comunidad negra, lo negro, lo afrocolombiano, afrodescendiente o lo afro, se ancla en el doble supuesto de que hay evidentemente poblaciones racializadas (solo basta con posar la mirada para notar su existencia) y la obviedad de la derivación de esta población de una/s cultura/s y una/s identidad/es correspondiente/s. Es decir, no solo debería haber una correspondencia entre cultura e identidad, sino también entre gente, cultura e identidad: gente negra = cultura/negra/s e identidad/es negras (por supuesto, se sustituye negro por afro, afrodescendiente, afrocolombiano o cualquier otra articulación sustantivada o adjetivada).

Para decirlo en el lenguaje del viejo marxismo, en vez de una relación de equivalencia entre “clase en sí” y “clase para sí”,<sup>17</sup> nos encontraríamos con una argumentación que supondría una equivalencia entre “raza en sí” (gente) y “raza para sí” (territorio-cultura-identidad).

### **Políticas del nombrar: a modo de cierre**

El examen de las disputas por los significantes (palabras-términos) y los distintos amarres identificados en relación a afrodescendiente (o afrocolombiano, afro, afroamericano, afrolatinoamericano, afrochocoano, etc.), nos llevan a complejizar esas posiciones usualmente iluministas y vanguardistas (articuladas o no desde unas políticas de la representación a nombre de un, a menudo, no problematizado “nosotros”) que saldan de tajo la discusión desde una certeza definicional que inscribe un adecuado sujeto moral en los términos utilizados al hablar.

---

<sup>17</sup>En el vocabulario marxista, cuando no se da esta equivalencia es porque la “falsa consciencia” vela sus propios intereses y la realidad misma de su existencia. Desde la segunda mitad del siglo XX, parte importante de la teoría social plantea un cuestionamiento demoledor al supuesto de esta correspondencia-expresión entre clase en sí y clase para sí y su “explicación” de la falsa conciencia. Un par de conocidos ejemplos de este cuestionamiento se encuentra elaborado en la obra de Pierre Bourdieu o en la corriente que se denomina marxismo cultural británico, concretamente en los aportes de E.P Thomson, Raymond Williams y Stuart Hall.



A diferencia de algunos colegas, no considero que preguntarse sobre nombrar el sujeto y horizonte de las luchas o con cuáles categorías es más relevante pensar el mundo constituyan discusiones menores, digresiones paralizantes o asuntos que ya han sido superados. Tampoco considero que la solución radicaría en que cada cual se nombre como quiera, ya que lo urgente es avanzar en reconocimientos jurídico-políticos y visibilizaciones en el establecimiento académico y el imaginario social. El nombrar no es una exterioridad o una posterioridad de la política, sino que hace parte de la lucha misma, define en qué consiste esta, cómo y con quiénes orientarla, cuál es su horizonte y escenarios. Quién habla por quién, en qué términos y con qué implicaciones no es un asunto menor o inocente. Esto suele ser más complejo que una tersa distinción nosotros/ellos esgrimida desde las “obviedades” de unas marcaciones de la subalternización, a partir de las cuales se derivan de manera mecánica y directa una serie de privilegios epistémicos, morales y políticos. En la práctica académica, incluso, los “datos” no están allá afuera en el mundo esperando que los recolectemos. No solo son producidos teóricamente, sino que las interpretaciones que catalizan u obturan son también función de la teoría.

Todo pareciera indicar que afrodescendiente es un término que ha llegado para quedarse. No estoy buscando argumentar que hay que dejar de hablar de afrodescendientes ni, mucho menos, que volvamos a un vocabulario centrado exclusivamente en el término negro. No quiero sugerir que afrodescendiente (y las derivaciones adjetivales o sustantivadas de lo afro) no sea un término relevante al que no se puedan asociar posicionamientos importantes. Me preocupa, al contrario, las políticas del nombrar que se articulan como felices confluencias de vocabularios habitados por certezas que clausuran los disensos y que habilitan lugares de superioridad moral o epistémica desde los cuales se mandan a callar o se corrigen insensatos (sobre todo cuando estos se imaginan en una obvia exterioridad de un no problematizado “nosotros”).

Obligar al abandono del término negro y su sustitución forzada por el de afrodescendiente (o las articulaciones asociadas a lo afro) comparte esta línea de razonamiento. El supuesto es que, por su contexto histórico de emergencia y su frecuente asociación con las prácticas racistas, el significante negro tiene *necesaria y únicamente* un significado proscrito. Este supuesto, sin embargo, es

problemático no solo teóricamente sino también histórica y políticamente. Antes mencionaba a Saussure, Voloshinov, Bajtin y Hall para resaltar que, desde la teoría del lenguaje, se ha cuestionado la idea de la asociación necesaria, unívoca e inmutable entre un significante y un significado. A propósito de la relación entre significante y significado negro, Stuart Hall (“Signnificación”) ha evidenciado no solo su historicidad examinando sus transformaciones en Jamaica sino también su contextualidad mostrando sus diferencias entre Jamaica e Inglaterra.

En términos históricos y políticos, no se puede desconocer cómo se han articulado movimientos que reivindican el término negro como un significante que puede y debe ser disputado. Todo el movimiento político e intelectual de la *négritude* en el contexto francófono, donde la experiencia caribeña y africana y autores como Césaire tuvieron un lugar central, es un referente. En el contexto anglófono no se pueden obliterar las relevantes movilizaciones y procesos de lucha asociados, hacia mediados del siglo pasado, al *black is beautiful* o más recientemente las sugerentes movilizaciones en torno a *black lives matter*.

Desde la perspectiva intelectual y política conocida como *teoría queer*, se puede agregar que es precisamente el hecho de que un significante se haya asociado a un significado abyecto y proscrito en donde radica su potencial político de desestabilización de las certezas y relaciones de poder más naturalizadas. “Soy maricón, ¡y qué!” o “soy un puto, ¡y qué!” son enunciados que subvierten en corporalidades y subjetividades concretas sus experiencias históricas de la abyección y que cuando se articulan con fuerza política problematizan la heteronormatividad sexista o la brutalidad monogámica. El problema son las tecnologías y efectos de la normalización, no el abanico de disidencias.

Por tanto, desde la teoría queer, la estrategia política más relevante no es el despliegue de una asepsia de un vocabulario elegante que evite nombrar esas palabras sangrantes, sino todo lo contrario: las disputas políticas pasan por recurrir a esos significantes del estigma y el oprobio para enrostrar cómo alimentan las configuraciones de privilegio y normalización que no desean ser habladas ni interrumpidas.

Por otro lado, en un texto titulado “Unas rutas ‘políticamente incorrectas’ a través de lo políticamente correcto”, Stuart Hall nos invita a pensar en las aporías de las tácticas policivas en torno a cómo debemos hablar sobre los sectores subalternizados. Hall considera que los supuestos desde los cuales se despliegan las tácticas de un vocabulario políticamente correcto son acertados al preocuparse por las imbricaciones entre discurso y poder. Pero las cuestiona porque cuando se imponen desde posiciones iluministas y de superioridad moral caen fácilmente en una tentación autoritaria que, en últimas, clausura el juego de la política.

Desde este análisis de Hall, pudiéramos plantear entonces que una obliteración de negro en nombre del término afrodescendiente o afrocolombiano como eufemismo no debería caer en el riesgo de la estrategia de la tentación autoritaria. Por supuesto, también supone lo contrario: ya que la imposición de negro sería igualmente expresión de dicho totalitarismo.

Es necesario enfatizar la relevancia de una historización radical de las luchas y los sujetos políticos que emergen y se despliegan en las mismas. La heterogeneidad de categorías sociales y políticas como negros, libres, renacientes, comunidades negras, afrocolombianos, afrodescendientes, así como en raza, campesinos, grupo étnico, nación o pueblo nos plantea un problema teórico y político que no podemos darnos el lujo de obliterar desde un limitado presentismo histórico o un cierre bien intencionado de lo políticamente correcto, que pueden ser muy útiles en las puntuales disputas propias de la práctica activista pero pueden devenir en grandes limitantes si queremos comprender los densos amarres de la dominación que nos constituyen, en aras de imaginar nuevos esquemas de politización de las futuras luchas.

### **Bibliografía**

- Arboleda, José. “Nuevas investigaciones afrocolombianas”. *Revista Javeriana* 37/183 (1952): 97-206.
- Arboleda, Santiago. *Le han florecido nuevas estrellas al cielo. Suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano*. Cali: Poemia, 2018.
- Arocha, Jaime, ed. *Nina S. de Friedemann: cronista de disidencias y resistencias*. Bogotá: Universidad Nacional, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Obligados de Anansé. Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*. Bogotá: CES, 1999.

- Blandón, Melquiceded y Arleison Arcos. *Afrodescendencia: herederos de una tradición libertaria*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo, 2015.
- Butler, Judith, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek. *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Caicedo, José. *A mano alzada... Memoria escrita de la diáspora intelectual afrocolombiana*. Popayán: Sentipensar editores, 2013.
- Díaz, Rafael. “Eurogenésis y afrogenésis. Notas para un debate”. *Nina S. de Friedemann: cronista de disidencias y resistencias*. Jaime Arocha, ed. Bogotá: Universidad Nacional, 2009. 135-145.
- Friedemann, Nina S. de. *La saga del negro. Presencia africana en Colombia*. Bogotá: Universidad Javeriana, 1993.
- \_\_\_\_\_. “Huellas de africanía en Colombia: Nuevos escenarios de investigación”. *Theasaurus*. Boletín del Instituto Caro y Cuervo. Tomo XLVII. 3 (1992): 543-560.
- Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, [1977-1978] 2006.
- García Canclini, Néstor. *Las culturas populares en el capitalismo*. La Habana: Casa de las Américas, 1982.
- Gil, Franklin. “Vivir en un mundo de ‘blancos’. Experiencias, reflexiones y representaciones de ‘raza’ y clase de personas negras de sectores medios en Bogotá D.C.” Tesis de Maestría, Universidad Nacional de Colombia, 2010.
- Grimson, Alejandro. *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2011.
- Grossberg, Lawrence. *Under the Cover of Chaos. Trump and the Battle for the American Right*. London: Pluto Press, 2018.
- Hall, Stuart. *El triángulo funesto. Raza, etnia, nación*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2019.
- \_\_\_\_\_. “La centralidad de la cultura: notas sobre las revoluciones culturales de nuestro tiempo”. *Cultura: centralidad, artilugios, etnografía*. Stuart Hall, Eduardo Restrepo y Carlos Luis del Cairo. Bogotá: ACANT, [1997] 2019. 15-66.
- \_\_\_\_\_. *El largo camino de la renovación: el thatcherismo y la crisis de la izquierda*. Madrid: Lengua de Trapo, [1988] 2018.
- \_\_\_\_\_. “Unas rutas ‘políticamente incorrectas’ a través de lo políticamente correcto”. *Mediaciones* 14 ([1994] 2015): 136-148.
- \_\_\_\_\_. “Significación, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas”. *Stuart Hall. Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán-Lima-Quito: Enviación Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar, [1985] 2010. 193-220.
- \_\_\_\_\_. “Epilogue: Through the Prism of an Intellectual Life”. *Culture, Politics, Race and Diaspora*. Brian Meeks, ed. Kingston: Ian Randle Publishers, 2007. 269-291.
- \_\_\_\_\_. “Pensando en la diáspora: en casa, desde el extranjero”. *Heterotropías: Narrativas e la identidad y la alteridad en Latinoamérica*. Carlos Jáuregui y Juan Pablo Dabove, eds. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2003. 476-500.

- Hellebrandová, Klára. “Escapando a los estereotipos (sexuales) racializados: el caso de las personas afrodescendientes de clase media en Bogotá”. *Revista de Estudios Sociales* 49 (2014): 87-100.
- Hurtado, Rudy Amanda. “‘Quítate de mi escalera, no me hagás oscuridad’: imágenes de lo ‘negro’ en la antropología colombiana 1930-1970”. *Revista CS* 30 (2020): 141-172.
- Laclau, Ernesto. “Universalismo, particularismo, y la cuestión de la identidad”. *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel, 1996. 43-68.
- Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. *Hegemonía y estrategia socialista. Radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, [1985] 2004.
- Maya, Adriana. “Presentación”. *Los afrocolombianos. Geografía humana de Colombia*. Tomo VI. Adriana Maya, ed. Bogotá: Instituto colombiano de cultura hispánica, 1998.
- Mosquera, Juan de Dios. *Las comunidades negras de Colombia. Pasado, presente y futuro*. Bogotá: Movimiento Cimarrón, 1985.
- Perea Chala, Rafael. “La cuestión del autoetnónimo”. *Mots pour nègres, maux des noires: enjeux socio-symboliques de la nomination en Amérique latine*. Victorien Lavou y Mara Viveros, eds. Paris: Presses Université de Perpignan, 2004. 145-157.
- \_\_\_\_\_. “El nuevo censo étnico”. *Memorias del Primer Encuentro Internacional “Todos contamos: los grupos étnicos en los censos”*. Cartagena del 8 al 10 de noviembre de 2000. Bogotá: DANE, 2002. s/p
- Price, Thomas. “Estado y necesidad de las actuales investigaciones afrocolombianas”. *Revista Colombiana de Antropología* 2 (1954): 13-36.
- Pulido, Hernando. “Construcción y representación de los sujetos afrocolombianos en el discurso antropológico, 1980-2005”. Tesis de Maestría, Universidad Nacional de Colombia, 2011.
- \_\_\_\_\_. “José Rafael Arboleda S.J. (1916-1992): el programa de los estudios afroamericanos y los inicios de la reflexión antropológica sobre poblaciones negras en Colombia”. *Maguaré* 21 (2007): 89-110.
- Reales, Leonardo. “Prensa y discriminación socioracial en el siglo XIX”. Trabajo de grado, Universidad de los Andes, Bogotá, 2001.
- Restrepo, Eduardo. “Artilugios de la cultura: apuntes para una teoría postestructural”. *Cultura: centralidad, artilugios, etnografía*. Stuart Hall, Eduardo Restrepo y Carlos Luis del Cairo. Bogotá: ACANT, 2019. 15-66.
- \_\_\_\_\_. *Etnización de la negritud: la invención de las ‘comunidades negras’ como grupo étnico en Colombia*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca-Observatorio de Territorios Étnicos, 2013.
- \_\_\_\_\_. “(Post)colonialidad y la (im)posibilidad de la representación: ¿quién habla en la academia a nombre del ‘negro’ en Colombia?”. *Políticas de la teoría y dilemas de los estudios de las colombias negras*. Popayán: Editorial de la Universidad del Cauca, 2005. 173-211.
- Romero, Amanda. “Prácticas discursivas sobre racismo y afrodescendientes. Articulaciones entre racismo, colonialidad y educación popular en Colombia”. Tesis de Doctorado, Universidad Pedagógica Nacional, 2012.

- Said, Edward. *Representaciones del Intelectual*. Barcelona: Paidós, 1996.
- Santiesteban, Natalia. *El color del espejo: narrativas de vida de mujeres negras en Bogotá*. Cali: Editorial Universidad ICESI, 2017.
- Segato, Rita. *Racismo, discriminación y acciones afirmativas: herramientas conceptuales*. Brasilia: Departamento de Antropología, Universidade de Brasilia, 2006.
- Smith Córdoba, Amir. “Cultura negra y avasallamiento cultural”. *Descolonizando mundos. Aportes de intelectuales negras y negros al pensamiento social colombiano*. Aurora Vergara et al., eds. Buenos Aires: Clacso. 2019. 251-260.
- Valderrama, Carlos. “The Negritude Movements in Colombia”. Tesis de Doctorado, University of Massachusetts-Amherst, 2018.
- Valencia, Luis Ernesto. *Negro y afro: la invención de dos formas discursivas*. Cali: Editorial Universidad ICESI, 2019.
- Valero, Silvia. “Los negros se toman la palabra” *Primer congreso de la Cultura Negra de las Américas: debates al interior de las comisiones y plenarias*. Bogotá: Universidad de Cartagena-Universidad Javeriana, 2020.
- Velandia, Pedro. “Retando los esquemas de alteridad radical: Nina S. de Friedemann y la producción de conocimiento antropológico sobre los ‘grupos negros’ en Colombia (1960-1998)”. Trabajo de grado, Universidad del Rosario, Bogotá, 2017.
- Viveros, Mara. “Más que una cuestión de piel. Determinantes sociales y orientaciones subjetivas en los encuentros y desencuentros heterosexuales entre mujeres y hombres negros y no negros en Bogotá”. *Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. Peter Wade, Fernando Urrea y Mara Viveros, eds. Bogotá: Universidad Nacional, 2008. 247-275.
- Volóshinov, Valentín. *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires: Ediciones Godot, 2009.
- Wade, Peter. “Definiendo la negritud en Colombia”. *Estudios afrocolombianos hoy: Aportes a un campo transdisciplinario*. Eduardo Restrepo, ed. Popayán: Universidad del Cauca, 2013. 21-42.
- Williams, Raymond. *Marxismo y literatura*. Barcelona: Ediciones Península, [1973] 2009.
- Wright, Susan. “La politización de la cultura”. *Constructores de otredad. Una introducción a la antropología social y cultural*. Buenos Aires: Eudeba, 1998. 128-141.
- Zapata Olivella, Manuel. “Opresión y explotación del africano en la colonización de América Latina”. *Antropología hecha en Colombia*. Tomo I, Bogotá: ALA-ICANH-Universidad del Cauca, [1988] 2017. 405-420.
- \_\_\_\_\_. *El hombre colombiano*. Enciclopedia del Desarrollo Colombiano. Vol. 1. Bogotá: Rotograbado, 1974.