



# Ciudadanía, visibilidad y multiculturalismo con respecto a *lo afro* en Santa Marta, Caribe colombiano<sup>1</sup>

**Véronique Benei**

*Institut Interdisciplinaire  
d'Anthropologie du  
Contemporain (IIAC,  
CNRS-EHESS)  
Centre National de  
Recherche Scientifique  
(CNRS)  
École des Hautes Études en  
Sciences Sociales (EHESS)  
Laboratoire  
d'Anthropologie des  
Institutions et des  
Organisations Sociales  
(LAIOS)  
Francia*

## Resumen

En varios escritos de ciencias políticas, filosofía política, historia y antropología política, la cuestión de la visibilidad ha adquirido un lugar central dentro de los debates relativos a la ciudadanía multicultural. En estas páginas, trataré de esclarecer los procesos de construcción cultural que están en juego en el Caribe colombiano de hoy, a través del caso de Santa Marta, tomando prestado el modelo evolutivo de la ciudadanía propuesto por T.H. Marshall. En este modelo, la fase cultural resulta ser la última de una cadena de reivindicaciones hacia un reconocimiento por parte del Estado-nación. Sin embargo, este marco sigue reproduciendo y oscureciendo una primacía fenomenológica inherente a la concepción derivada de la modernidad política, en donde el sentido de la vista – y el término resultante de “visibilidad” – se ha vuelto el único modo de categorización. En este artículo, se pretende demostrar cómo el caso de la producción de una forma de ciudadanía cultural por medio de “lo afro” en la ciudad de Santa Marta, interrumpe actualmente esta cadena fenomenológico-política, y nos faculta para imaginar otras modalidades sensoriales que lleguen a ser parte integrante de una práctica ciudadana “multicultural”.

**Palabras claves:** ciudadanía, multiculturalismo, visibilidad, afro, sensorio

<sup>1</sup> Este artículo forma parte de un argumento que estoy desarrollando con más textura etno e historio-gráfica en un libro en preparación (en inglés). Aquí se presentan sólo los elementos claves de la demostración que intento hacer más detenidamente en el libro. Agradezco a los lectores cualquier sugerencia que quieran compartir conmigo. Por fin, me queda por señalar la financiación generosa del Economic and Social Research Council (ESRC) en el Reino Unido, con referencia de la beca RES-062-23-2562.

### Abstract

In several writings on political science, political philosophy, history and political anthropology, the question of visibility has acquired centrality in the debates related to multicultural citizenship. This article purports to illuminate some of the processes of cultural construction at stake in Caribbean Colombia today. In the first instance borrowing from the evolutionary model of citizenship proposed by T.H. Marshall in which the cultural phase turns out to be the last of a chain of claims towards recognition by the nation-state, I later argue that this framework nonetheless continues to reproduce and obscures a phenomenological primacy inherent in the derivative conception of political modernity, wherein the sense of sight - and the resulting political term of “visibility” has become the one and only mode of categorization. In this article, I intend to demonstrate how the case of the production of a form of cultural citizenship through “Afro” identifications in Caribbean Colombia today both interrupts this phenomenological-political chain, and allows us to imagine other sensory modalities forming an integral part of a “multicultural” citizenship practice.

**Keywords:** citizenship, multiculturalism, visibility, afro, sensorium

### Introducción

En varios escritos de ciencias políticas, filosofía política, historia y antropología política, la cuestión de la visibilidad ha vuelto a adquirir un lugar central dentro de los debates concernientes a la ciudadanía, sean estos relativos a la pulsión escópica concebida por Foucault (2002) y a los dispositivos de vigilancia internalizados y externalizados por el biopoder y sus implicaciones contemporáneas (Andersen y Möller, 2013; Isin y Ruppert, 2015; Krasmann, 2017), o en cuanto a las formas de auto-presentaciones y reclamaciones de reconocimiento en el espacio público y político (Amiriaux, 2014; Commonwealth Foundation and Civicus, 1999, Dutt et al., 2017; García Vargas, 2000; Lucas, 2007; Montoya Ruiz, 2009; Pitseys, 2015; Taylor, 1994; Telesca, 2013). Por supuesto, el concepto de ciudadanía como modelo de organización de las relaciones entre ciertas categorías de personas consideradas como ciudadanos, es decir, que disfrutan de un estatus que les abre derechos y obligaciones hacia y dentro de la organización de la *pólis*, no es nada nuevo y existe desde la época griega.

Igualmente, podemos tener por seguro que, a medida que uno va conociendo la historia de los grandes imperios precolombinos, se encuentran otros modelos que comparten similitudes con este modelo de herencia helenística. Sea como fuere, la noción de ciudadanía en las ciencias sociales ha conocido varias fases de interés en América, Europa y otros continentes, en relación al concepto de Estado-nación. Aquí no se trata de dibujar esta historia con profundidad, sino de señalar algunos momentos que puedan esclarecer los procesos de construcción ciudadana que están en juego en el Caribe colombiano de hoy, especialmente en Santa Marta. Como suele suceder, a veces desde una ventana más lejana se pueden percibir perspectivas diferentes que, siendo sólo una mirada dentro de muchas otras, pueden –no obstante- contribuir a iluminar unos eventos y procesos más cercanos.



Entonces, por el momento, voy a tomar prestado de T.H. Marshall, el padre de la sociología británica de la ciudadanía, su concepto evolutivo de esta noción.

### **Ciudadanía y multiculturalismo**

Aunque fueron escritos en los años cincuenta y sesenta, los análisis de Marshall fueron retomados a finales de los años ochenta y noventa, en un contexto europeo donde era reciente la caída del muro de Berlín y de los regímenes comunistas de Europa del Este. Estos acontecimientos políticos iban de la mano con la (re-)creación de nuevos Estados-nación autónomos, e importantes movimientos de población de un Estado-nación a otro. Recientemente las revoluciones de las “primaveras árabes” en el Magreb y Medio Oriente, han sacado a la luz otras necesidades de cambios políticos hacia modelos que permitan satisfacer un espíritu democrático en el diario vivir. En estas y otras partes del mundo, la violencia tanto política como económica ha causado flujos de inmigración, sean internacionales o domésticos. Todas estas situaciones, que muchas veces son de urgencia para la sobrevivencia de una parte de la humanidad en medio de un tejido social seriamente distendido, han llevado a la necesidad de volver a pensar los criterios de membresía dentro de la sociedad política. Así se ha generado un renovado interés por el concepto de ciudadanía, esta vez asociado al llamado ‘multiculturalismo’.

En las últimas décadas, este discurso del multiculturalismo ha llegado a adquirir una importancia sin precedentes en países europeos, africanos, latinos y norteamericanos (Arocha, 2004; Minority Rights Group, 1995; en cuanto al caso latinoamericano véase Mosquera, 2004; Mosquera et al., 2007). Por ejemplo, en Colombia conviene recordar los debates que dieron luz a la Nueva Constitución en 1991.

Cabe destacar que, cualquier concepción de una ciudadanía contemporánea conlleva una relación “contractual” entre el Estado y los residentes, con derechos y obligaciones individuales hacia el Estado y la comunidad política. Inherente al concepto, están también las nociones de inclusión (de quienes tienen derechos y cumplen con sus obligaciones) y exclusión (de quienes no tienen derechos o que no cumplen con sus obligaciones básicas). Lo importante aquí, es que la ciudadanía es un proceso histórico, evolutivo. Marshall (1963) lo define como un movimiento que inicia con derechos civiles (libertad de culto y opinión, protección, entre otros), pasando por derechos políticos (asilo, voto, entre otros) para llegar a incluir derechos sociales y económicos (educación, ayudas, entre otros) y, en esta época, derechos culturales.

Es importante insistir en el hecho de que, si bien este modelo fue concebido a partir de las turbulencias y vivencias de la Europa de la Ilustración, no se confina únicamente a esta parte del mundo debido a la herencia europea, cultural y



política que contribuyó a dibujar las sociedades y a la creación de los Estados-nación de América Latina a partir del inicio del s. XIX. Así es que el modelo de Marshall se revela adecuado hasta cierto punto, para pensar los modelos de ciudadanía que se han desarrollado en Latinoamérica. En estos lugares, las nociones de honradez y honor han jugado un papel clave en cuanto a la definición de lo que es “ciudadano” por excelencia (Chambers, 1999). Así, a medida que se iba definiendo un espacio llamado “público” (en donde se estaba produciendo un discurso ciudadano) en contraste con un espacio privado (de orden más íntimo), -aunque la noción de honor atravesaba ambos espacios-, la noción de “ser ciudadano” se desplegó paralelamente a la noción de “orden público”.

En la actualidad, la separación precisa y fija entre los dos espacios ha sido puesta en discusión en un número creciente de debates (Arfuch, 2002; Benei, 2008; Frykman, 1994). También lo ha sido el concepto de espacio público definido por un ciudadano burgués, según dice Habermas (1989), por lo que “ciudadano” resulta ser algo exclusivo, por ser dibujado de forma sexista e idealista, y sometido a ciertas determinaciones de clase (Calhoun, 1997). Sea como fuere, en América Latina tanto como en Europa, la cuestión de los particularismos que se debían dejar de lado en una primera fase de constitución de la membresía ciudadana (Geertz, 1973, 2000) nunca dejó de existir y ningún concepto de filosofía política logró extinguir los fuegos de reclamación y reivindicación, que poco a poco se hicieron sentir con más fuerza en medio del espacio de discusiones públicas. Por lo tanto, en la última versión del modelo de ciudadanía, lo cultural y lo étnico -primeros objetos de debate- llegan a ser partes integrales de los criterios de reconocimiento de membresía para la comunidad Estado-nacional de un país. En otras palabras, en este modelo “multicultural”, los criterios de pertenencia a una forma de ciudadanía contemporánea ya no están basados en un modelo económico, político o social, sino en un fundamento cultural.

De forma algo extrema se podría decir que, a primera vista, lo cultural en gran medida hoy define la producción y la definición del ciudadano. Sin embargo, luego veremos que la realidad es más compleja. Por ahora, cabe destacar que la noción de ciudadanía, sea multicultural o no, es producto de una modernidad cada vez más compartida y globalizada, aunque re-inventada a merced del contexto histórico y político de cada Estado-nación en el mundo actual.

Esta modernidad conlleva implicaciones que raramente son expuestas en debates sobre lo político o la ciudadanía. En este artículo, me propongo precisamente traer estas implicaciones a la mesa de debate en lo que respecta a las definiciones afro y a las reivindicaciones de ciudadanía en el contexto multicultural del Estado-nación colombiano. Estas implicaciones tienen que ver con lo sensorial y la forma en que la modernidad ha privilegiado ciertos sentidos sobre otros.



## Modernidad y sentidos modernos: la primacía de lo visual

La herencia “ilustrativa” del concepto de modernidad se ha manifestado también en la prevalencia sensorial que ha generado. Por decirlo de manera algo rápida, la modernidad heredada de la Ilustración ha tendido a privilegiar el sentido de la vista sobre los demás sentidos<sup>2</sup>. La vista ha sido concebida como el único sentido que vino a ensombrecer todos los demás con el advenimiento de la modernidad europea (Latour, 1986; Ong, 1991).

De esta forma, se desempeñó una estratificación sensorial y especialización dentro de la cual prevaleció el sentido visual, cuyo contrapunto solía ser la represión de otras disposiciones perceptivas (Feldman, 1994; Seremetakis, 1994). Del mismo modo, en su trabajo sobre el “sensorium” (Benjamin, 1999) africano, Ritchie (2000) sugirió que las culturas europeas gradualmente llegaron a privilegiar la vista sobre cualquier otro sentido en el s. XIX, tanto “en casa” como en los territorios de “ultramar”. Anteriormente Stoller (1989, 1997) había desarrollado una crítica de la epistemología occidental al atacar su premisa principal de la cognición visual y espacial sobre cualquier otra, la auditiva en particular. De hecho, la vista es sólo uno de los sentidos involucrados en una percepción general del mundo y en la construcción de un sujeto político moderno, como lo demuestran las obras de historiadores y antropólogos que restablecieron la importancia de los otros sentidos. Ong (1991), por ejemplo, se refirió a las variadas maneras en que las percepciones de lo sensible son organizadas de forma diferente de una cultura a otra.

Es importante subrayar que la vista y el cambio de perspectiva se produjeron también en el contexto colonial (véase Gruzinski [1991] sobre la colonización de lo imaginario dentro de las sociedades indígenas en México entre los siglos XVI y XVIII). En efecto, el cambio de perspectiva y representación que se dio en ese entonces fueron fundamentales. Además, esto contribuyó a establecer la prevalencia del sentido visual en muchas valoraciones sobre la modernidad, a lo largo de los imperios europeos. En el contexto de la colonización británica, por ejemplo, este despliegue sensorial impactó sobre la política de auto-representación de los británicos hacia los “nativos”, en la cual las manifestaciones de grandeza imperial implicaban primeramente el sentido de la vista, tal y como ocurrió en África y en la India (Apter, 2002; Pinney, 2003; Steggle, 1997).

Este énfasis sobre la vista tuvo un impacto fundamental con grandes repercusiones, tanto en epistemes coloniales como antropológicas. Conjuntos binarios de

2 Aún en el famoso libro epónimo de James C. Scott (1998), *Seeing Like a State*, la noción de vista permanece sin elaborar sus implicaciones sensoriales en la implementación de un proyecto de modernidad estatal. Dicha interpretación se queda en el nivel metafórico, aun cuando se refiere implícitamente al proyecto panóptico del utilitarista británico Jeremy Bentham.



categorías, que fueron objeto de discusión y disputa, dieron forma al entendimiento de la otredad, desde lo que se parecía más estrechamente a las sociedades euro-americanas hacia lo que más se alejaba. Ya se ha comentado que lo que se estaba construyendo por medio de tales tipologías dicotómicas era una clasificación de “otras” sociedades según su grado de coincidencia con las sociedades europeas. De particular interés es la asociación de la noción de “sociedades sin escritura” con una noción weberiana de modo político “sin Estado”, más particularista, irracional y emocional de gobernanza. Su extensión lógica es que las sociedades tendientes a un modo más “oral / aural” y “auditivo” han sido implícitamente consideradas más irracionales y emocionales y, por lo tanto, políticamente más inestables. Incluso hoy, el análisis de conflictos étnicos y la violencia política (especialmente en las sociedades africanas) está a menudo impregnado por tal suposición<sup>3</sup>.

Para resumir esta primera parte, cabe resaltar que si la fase cultural de la ciudadanía resulta ser la última de una cadena de reivindicaciones hacia un reconocimiento por parte del Estado-nación, este marco sigue reproduciendo y obscureciendo una primacía fenomenológica inherente a la concepción derivada de la modernidad política, en donde el sentido de la vista y el término resultante de “visibilidad”, se ha vuelto el único modo de categorización. Frente a ello, es evidente que una perspectiva antropológica debe al menos reconocer la importancia y significación de otros sentidos en cualquier contexto social, cultural y político moderno dado. De hecho, es fundamental reconocer que la vista no agota la constitución y la experiencia vivida de un sensorio “moderno” (Benei, 2008, 2012). Así, es fundamental indagar las implicaciones que ha tenido la preponderancia de lo visual en el léxico político de la ciudadanía en la actualidad.

Hablar de “visibilidad”, aún por parte de los grupos ciudadanos que la reivindican, significa posicionar sus planteamientos dentro de este legado filosófico, político y sensorial, a costa de formas quizás más cercanas de conocimiento fenomenológico como el modo de la oralidad. De cierta forma, esto reproduce también la pulsión escópica estatal según la cual los grupos que necesitan “visibilidad” siempre son los que se encuentran más al margen de la ciudadanía definida por un grupo, sea cual sea, pero considerado como mayoritario. En otras palabras, la pregunta relativa al alumbrar una “visibilidad ciudadana” se conjuga con cierta forma de marginalidad. Así que las reivindicaciones de visibilidad se quedan del lado de las llamadas “minorías”, sean étnicas, lingüísticas o religiosas. Esto nos lleva entonces a preguntarnos cuáles son los aportes e inconvenientes de una concepción de la ciudadanía multicultural en relación con la noción de visibilidad, especialmente en el contexto caribeño colombiano de Santa Marta. Existen puentes con la

3 Véase para una posición en contra Taylor, 2002.



historiografía –de la esclavitud en especial (Darién, 2007)- que confieren una luz particular al contexto “costeño” visto desde este punto teórico e historiográfico.

En las páginas siguientes, se pretende demostrar como el caso de la producción de una forma de ciudadanía cultural por medio de *lo afro* en el Caribe samario<sup>4</sup> de la actualidad, interrumpe esta cadena fenomenológico-política, y nos da a imaginar otras modalidades sensoriales que pueden llegar a ser parte integral de una práctica ciudadana “multicultural”.

Para empezar esta demostración, les quiero llevar a una exploración historiográfica en donde se reconocen, a lo largo de la historia colonial, algunos elementos precursores e indicadores de la relación entre visibilidad y existencia legal, que más tarde llegó a estar en juego en la constitución de un sujeto ciudadano multicultural. Luego, veremos cómo se articula esta relación en el contexto contemporáneo para la puesta en escena de la visibilidad de *lo afro* en la misma ciudad.

### Visibilidad, historiografía y memoria en el Caribe samario

Siguiendo la noción de multiculturalismo, quisiera profundizar la primacía de lo visual que conlleva las cuestiones de visibilidad y visibilización. Existen aquí dos implicaciones. Por una parte, el sentido de la vista que, con el paso de los siglos, organizó los modos de negociación de derechos con el Estado dentro de una concepción moderna no sólo de la ciudadanía, sino también de derechos jurídicos y políticos. Por otra parte, está el hecho de que dentro de estas mismas organizaciones socio-políticas, la forma usual para reclamar cualquier derecho ha sido también por medio del empleo de la vista.

Primero, refiero particularmente a unas formas de argumentación en casos jurídicos que recurrían al sentido de la vista para comprobar o anular acusaciones de delito, como ocurrió en el caso particular del contrabando que tuvo lugar en Santa Marta durante los siglos XVII y XVIII. Durante estos siglos, se encuentran numerosos ejemplos en los juicios de la Corona contra negociantes acusados de haber introducido esclavos africanos ilegalmente, hacia las costas que se encontraban bajo dominio español<sup>5</sup>. La base sobre la que se llegaba a presumir la veracidad de un relato era la vista, fuera en un contexto jurídico o científico, dado que ambos se retroalimentaban mutuamente<sup>6</sup>. De tal forma que la culpabilidad o la inocencia

4 La palabra “samario”, “samaria”, denota lo relativo a Santa Marta, sea adjetivo o sustantivo (en ese último caso, denota a los residentes de la ciudad). Debo añadir que si bien la base de materiales en la cual me apoyo para desarrollar el argumento de este artículo, se refiere precisamente al contexto de Santa Marta, los mismos paradigmas en cuanto a la ‘auralidad’ se encuentran a lo largo del mundo caribeño.

5 Véase Archivo de Indias, Sevilla, España, en particular ESCRIBANIA, 1025A (1641-1645); Benei, 2018; Laurent, 2003; Navarrete Pelaez, 2003.

6 Véase el trabajo de Hartog (2005) sobre el testigo y el historiador, especialmente el quinto capítulo de su libro sobre la evidencia de la historia.



presumida de un negociante llegó a reposar exclusivamente en las deposiciones hechas por varios actores basadas en el sentido de la vista. Así, al no haber podido ver en un caso, el desembarque nocturno de una “quincena de negros” en el puerto de Santa Marta, según confirmaba el capitán de milicias encargado de la vigilancia y protección de la ciudad, los hombres fueron igualmente juzgados, ya que aunque no se había podido *ver* nada (a pesar de que se haya podido *escuchar* algo), no había prueba, ni tampoco ninguna evidencia.

Segundo, desde lo que se deriva en párrafos anteriores, quisiera sugerir que esta modalidad judicial y científica visual tuvo un papel más grande a lo largo de la historia colonial y postcolonial de lo que solemos considerar. Es decir, que la cuestión de la (in)visibilidad histórica de la llegada de personas esclavizadas oriundas de África a las costas caribeñas suramericanas, ha podido determinar las modalidades de reconocimiento de la importancia histórica de la trata de esclavos en estos sectores. En el ejemplo de Santa Marta, las evidencias historiográficas de inicios del siglo XIX<sup>7</sup> sugieren como el tratamiento de la apariencia fenotípica *visible* fue central en la percepción de las personas de origen africano, determinando la consecuente adscripción al Estado como persona libre o esclava (Benei, 2018). Por supuesto, esto a la vez generó o al menos dejó un margen de maniobra, para manipular y aprovecharse de los códigos de apariencia con el fin de conseguir la libertad, ya fuera total o relativa.

De esta forma un esclavo (raramente una esclava) podía dejar su condición social y ser registrado como persona libre en los registros parroquiales para que, a los dos años, fuera de nuevo parte de los esclavos incluidos por su amo en el mismo registro, ante lo cual, se puede formular la siguiente hipótesis: este tratamiento escópico pudo llegar a influir hasta en las formas de memoria de la esclavitud en el lugar.

Tercero, esta prevalencia escópica pudo haber sido determinante en las formas de memoria y olvido, tanto de la experiencia como de la vivencia de la esclavitud en la provincia y ciudad de Santa Marta. Dado el énfasis puesto en lo visto (en detrimento de lo escuchado), se puede imaginar cómo, dentro de una cultura ciudadana que no valoraba la historia oral ni tampoco las transmisiones de relatos familiares, se prefería una versión oficial escrita y entonces, *visible* y más fidedigna, dadas las negociaciones y las “artes de vivir” (de Certeau, 1996), que buscaban extraer y aprovechar el más ínfimo margen de libertad dentro de un sistema esclavista hasta mediados del siglo XIX a favor de unos regímenes de apariencia. Por este motivo, es posible que en la memoria colectiva no se hagan visibles o presentes, la experiencia y la rememoración de vivencias y relatos pertenecientes

7 Especialmente cuanto a unos registros parroquiales como el de la cura de San Miguel, hoy disponible en el archivo del Palacio Episcopal de la misma ciudad.



a la esclavitud, tal como se dio en Santa Marta. Es así que, de una forma sugerida por los trabajos del filósofo Antonio Gramsci, los intereses de las estructuras de dominación convergieron con los de los dominados por el sistema en una amnesia común de este hecho histórico. Tanto unos como otros tenían intereses en negar esta memoria, así fuese sólo para poder dejar convivir las dos herencias, a menudo mezcladas en los ciudadanos de las generaciones siguientes, tanto de esclavistas como de esclavizados.

Así es que, hasta hace poco, la gran mayoría de los samarios no *veían* sus orígenes afros, ni se acordaban de ellos, ni tampoco querían acordarse y, a la vez, construían un “fenotipo samario consensual” donde se excluían rasgos raciales que los señalaban como herederos de cualquier pasado africano. Cabe añadir que esto se dio a pesar de que estos rasgos negroides eran objetos de visibilidad y explicitación discursiva por parte de personas oriundas del interior del país<sup>8</sup> (véase Muñera, 2005). Este “consenso” local sobre el fenotipo samario descrito, se ha manifestado hasta muy recientemente.

### **Definiciones y nuevas formas de multiculturalismo en Santa Marta**

Cabe subrayar que, como ya se he descrito en otros lugares (Benei, 2011), dentro de este modo consensual de auto-reconocimiento local, se valoraban exclusivamente las herencias indígenas y europeas en esta parte del Caribe colombiano.

Estas herencias han sido objetos de demostración, haciéndolas visibles a nivel institucional, ya sea en los museos locales o en el espacio público. Por ejemplo, mediante esculturas desnudas se representan varios grupos indígenas de la Sierra Nevada a lo largo del “camellón” en la orilla del mar que bordea la bahía de Santa Marta.

De esta conmemoración se habían excluido rotundamente las características afro hasta hace algunos años. Es más, éstas características eran *reconocidas*, *visibles* y llevaban la marca de la herencia de la esclavitud, pero exclusivamente en personas que no correspondían al “fenotipo localmente consensual” ya citado. Es decir, solo la gente oriunda del Chocó o de Cartagena era reconocida como de origen afro; pues se podía presumir el reconocimiento en estas personas en determinados rasgos o en un tono de piel, características consideradas propias de la marca indeleble del infortunio histórico vivido por sus ancestros. Así, a mi llegada a Santa Marta, hace más de diez años, empecé a interesarme en el tema de lo *afro*, y escuché decir muchas veces -incluso a gente culta y conocedora de la historia local- que “aquí no hay negros, no hubo esclavitud, allá, en Cartagena o en el Chocó, fue más allá que se dio”. Por supuesto que, a medida que conocía

---

8 Véase Muñera, 2005.



la sociedad local, alterné con otro tipo de gente dispuesta a reconocer que son personas negras: “¡mira, ves, aquí todos somos negros, todos!”. Este discurso se encuentra particularmente en los medios artísticos y culturales. Sin embargo, el discurso dominante es la invisibilidad de lo afro en Santa Marta... Hasta hace algunos años, cuatro para ser exactos, cuando ocurrieron nuevos acontecimientos. Ya volveré sobre este tema.

Por ahora, es importante destacar que, por lo general, cuando ha sido reconocida la herencia africana en Santa Marta, ha sido adscrita a barrios específicos, los cuales han acogido poblaciones oriundas de otras partes de Colombia, sea en la zona sur del Atlántico o en el Pacífico. Por ejemplo, una señora oriunda de los alrededores de Cartagena, convirtió su casa -ubicada en el barrio portuario de Pescaíto- en un “mini-Palenque”, y se ha vuelto un famoso caso de estudio etnográfico local para los estudiantes de antropología de la Universidad Samaria, de la misma forma, que la gente de Cristo Rey, en las afueras de la ciudad rumbo al aeropuerto, la cual ha sido fuente de estudio etnográfico (véase Rey Sinning, 2006). Estas distancias geográficas tanto espaciales como culturales son, en cierta forma, indicaciones ilustrativas de la condición en la que se considera la herencia africana hoy en Santa Marta: es un irónico movimiento paralelo a la historia de este hecho histórico, esta condición siempre viene “de afuera”.

Son importantes estas poblaciones “de afuera” porque se sitúan en la palestra de asuntos y discursos relacionados con la nueva Constitución multicultural de 1991, la cual le ha dado visibilidad a estos ciudadanos que no habían sido “reconocidos ni vistos” hasta la fecha. Esto, por supuesto, teniendo en cuenta el papel crucial jugado por las múltiples comunidades indígenas a través del país para lograr esta nueva definición. Estas comunidades han ocupado un espacio local de visibilidad pública a la hora de exigir reconocimiento, derechos ciudadanos y las ayudas correspondientes (véase Mosquera et al., 2007). Es por medio de varias asociaciones que se han promovido los derechos de estas comunidades y que se ha logrado conseguir una módica visibilidad y atención pública sobre la herencia africana en la ciudad.

También cabe insistir que, dentro de estas mismas organizaciones socio-políticas, la mejor forma de reclamar sus derechos ha sido por medio del sentido visual. No obstante, formas de mestizaje más avanzadas (con miembros pertenecientes a la sociedad samaria o de afuera), y el reclamo de reconocimiento -tanto en Santa Marta como en Cartagena- han sido gobernados por la apariencia hasta hace poco tiempo (Cunin, 2003).

Por supuesto, manifestaciones folclóricas con degustaciones de especialidades culinarias (especialmente los dulces) han llegado a formar parte del sensorio



socio-cultural de la ciudad donde se destacan miembros de estas asociaciones o de estas poblaciones. Y en esto el caso de Colombia es importante de resaltarlo, ya que abre otras potencialidades de reconocer y dar peso a otras modalidades y disposiciones sensoriales como parte de un dispositivo ciudadano.

Sin embargo, hasta hace poco tiempo, estas modalidades y disposiciones sensoriales se han mantenido separadas, casi reservadas únicamente a las comunidades que, bajo la nueva Constitución multicultural de Colombia, han sido reconocidas como *distintas* culturalmente. Ahí está la potencial falla de la noción de multiculturalismo, como ya se ha discutido en otros sitios.

Es que, el reconocimiento de la especificidad cultural de una comunidad siempre conlleva la exclusión de otros grupos, una distinción que, paradójicamente en un movimiento inverso, impide la consideración de los ciudadanos pertenecientes a la “mayoría cultural” o que se reconocen como tales, de reconocer una proximidad o una herencia histórica común. Es aquí donde el reciente acontecer local donde se reclaman las raíces africanas se torna importante. Nos abre otra ventana para pensar la cuestión de la herencia y del pasado compartidos, esta vez no exclusivamente “desde afuera”, según el principio de exclusión ya referido, sino desde el corazón de la comunidad “dominante”, es decir “desde adentro”.

Durante los últimos cuatro años en Santa Marta, se ha dado un festival anual llamado “Afro In”. Este festival es organizado bajo la iniciativa de “Fafó” Márquez, un joven samario bailarín y profesor de “danzas afro”. Dicho festival ha experimentado con varios formatos encaminados hacia varios públicos, desde los más locales hasta los más turísticos, a nivel nacional o internacional. En cada uno de los eventos propuestos, se han realizado demostraciones de danza tradicional en tarimas, o bien, de danza influenciada por nuevas tendencias (hip hop, afro punk, etc.), o también bailes oriundos de un África contemporánea y tradicional cuya representación todavía es muy nueva en América latina. Así han desfilado Fafó y sus alumnos, tanto como otras agrupaciones de bailarines “afro” oriundos de varias partes de América Latina, ya sea de Chile o Argentina, con expresiones artísticas que a menudo tienen lazos estrechos con bailes tradicionales de África del oeste<sup>9</sup>. Los eventos de los últimos tres años han incluido también varias celebraciones musicales, realizadas por DJ’s o por músicos latinoamericanos.

Varios puntos se pueden destacar aquí. Primero, a pesar de su identidad samaria, el hecho importante de la educación en el exterior de Fafó, tanto en Bogotá como en otras partes de América latina (especialmente en Argentina), lo ha expuesto a otras formas de relacionarse con sus orígenes afros, como relató en las primeras

---

9 Cabe destacar el aporte esencial de inmigrantes senegaleses en Argentina durante este proceso. Hecho que debe documentarse de forma amplia.



entrevistas que tuvimos en el 2014, lo cual es considerado por el entrevistado como una apertura al mundo que le abrió horizontes nuevos. En segundo lugar, la propuesta de Fafo consiste en difundir danzas que no sean consideradas “folclóricas” sino de influencia “afro”. Este tipo de danza resulta ser una mezcla de raíces africanas y danzas globalizadas (por ejemplo, el “afropunk”). Por medio de esta mezcla, se reclama una inscripción de la visibilidad samaria dentro de un circuito cultural internacional, globalizado y renovado de lo cual África forma una parte activa, ya no como víctima de la trata negrera, sino como agente de reinención y cambio cultural.

De esta forma, esta inscripción permite la activación de una perspectiva de agencia, real o imaginaria, que se distingue de las reivindicaciones llevadas a cabo por las asociaciones afrocolombianas del mismo lugar. De hecho, cuando le pregunté a Fafo por qué no se aliaba con estas asociaciones, me contestó que el proyecto era distinto, ya que no pretendía acceder a ayudas socioeconómicas por medio de su iniciativa artística, que el proyecto se situaba en otro campo: el cultural, donde se busca recuperar la “esencia africana”. Tercero, es el hecho de que no se trata de una reclamación de visibilidad -como se daba antes-, lo que distingue a este proyecto. La presente reclamación de visibilidad ya lleva un objetivo doble y distinto al aspecto social de ciudadanía citado anteriormente: ya no se trata de recuperar derechos, sino a tener un cierto estatus desde el punto de vista estatal, con las ayudas aferentes. Más bien, el propósito se ha vuelto cultural e ideológico, ya que está movido por la voluntad de recordar a todos los ciudadanos samarios la herencia africana que tienen en común. Cuarto, lo que quizá le permite avanzar de forma precisa y determinada en su proyecto, es la inscripción de su movimiento dentro de un reconocimiento internacional de *lo afro* y de la importancia de valorar la herencia histórica de la esclavitud que trajo a tantas personas a nuestro continente pese a su voluntad. De esta forma Fafo, podrá proclamar sin hesitar, y con orgullo: “Ser Afro Esta In” (como está caligrafiado en sus afiches expuestos en las paredes de la ciudad durante la primera versión del festival, en julio del 2014).

### **A manera de conclusión provisional**

Es irónico, una vez más, que se deba llegar “desde afuera” para poder influir “adentro”. Por supuesto, queda todavía por evaluar el impacto de estas gestiones culturales dentro de la población samaria. Las últimas versiones del evento han tendido a dedicarse más a un público ya familiarizado con varias formas globalizadas de reconfiguraciones “in”, a las cuales la mayoría de la población no tiene acceso. Sin embargo, desde cierto punto de vista, esta aplicación de ciudadanía cultural es interesante tan solo por tres razones. Primero, proporciona una ilustración sugestiva del modelo de Marshall, en la cual la reivindicación cultural aparece al final de un largo proceso de reclamación de derechos, ocupando un espacio



autónomo, sin condición de otorgamiento de derechos suplementarios. Segundo, también adelanta el modelo hacia otros caminos, alumbrando una dinámica que va más allá de un modelo simplemente confinado al nivel del Estado-nación. De hecho, el movimiento se nutre de esta dinámica local-nacional-latinoamericana y africana. Tercero, este caso presenta también una importante alternativa al modelo sensorial hegemónico que ha sido asociado con la noción de ciudadanía y de modernidad. De hecho, no sólo se concentra en la vista, sino también proporciona la posibilidad de *sentir*, en ambos sentidos de la palabra, por ejemplo, tanto al escuchar como al tocar música, así como al moverse y bailar al calor del evento.

En otro contexto, en Asia del Sur, he desarrollado la noción de un sensorio de la modernidad reelaborado por los ciudadanos así como por algunos proyectos estatales (véase Benei, 2008, 2012). Aquí tenemos otro ejemplo de lo que hasta la fecha ha sido poco desarrollado dentro de las concepciones de antropología política, filosofía o ciencias políticas: el espacio para pensar lo fenomenológico no como una adición sencilla, sino como una condición fundamental en el núcleo de la experiencia política de los ciudadanos en la cotidianidad.

Entonces, ello nos lleva a cuestionar la concepción misma del multiculturalismo, como se concibe dentro del marco moderno escópico, como si esta concepción puede servir verdaderamente a un propósito que otorgue a todos los que no han sido “vistos”, el reconocimiento y el valor que reclaman como representantes no sólo de un Estado-nación, sino de la riqueza humana. Quizá lo que hace falta es subvertir esta concepción unilateral del multiculturalismo, que es llevada por una modernidad amputada de sus otros sentidos, para llegar a integrarlos de una forma que les haga parte integrante del vivir ciudadano, cotidiano, tanto en el Caribe colombiano, como en otros lugares. De cierta forma, seguir hablando de “(in)visibilidad” o “(in)visibilización” es repetir un modelo estrechamente ligado a unos acontecimientos coloniales que implican relaciones desiguales de poder y un orden sensorial, que no permitirá deshacerse de esa historia. Quizá entonces, ya llegó el momento preciso de transformar esta historia tanto en el plano fenomenológico, léxico y simbólico, girando hacia el oír, el saber, y el sentir, de forma que se puedan incorporar, experimentar y dar a entender otras epistemologías y ontologías, tanto caribeñas como mundiales.

### Referencias bibliográficas

Minority Rights Group. (ed.). 1995. *Afro-Latin Americans Today: No longer invisible*. Minority Rights Publications.

Amiriaux, V. 2014. Visibilité, transparence et commérage: de quelques conditions de possibilité de l’islamophobie... et de la citoyenneté. *Sociologie* Enero 1 (5), pp. 81-95.



- Andersen, R. S. & Möller, F. 2013. Engaging the limits of visibility: Photography, security and surveillance. *Security Dialogue* 44 (3), pp. 203-221.
- Apter, A. 2002. On Imperial Spectacle: The Dialectics of Seeing in Colonial Nigeria. *Comparative Studies in Society and History* 44 (3), pp. 564-596.
- Arfuch, L. 2002. *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Arocha, J. 2004. *Utopía Para Los Excluidos: El Multiculturalismo En Africa y America Latina*. Bogota: Universidad Nacional, CES Series.
- Benei, V. (ed.). 2005. *Manufacturing citizenship: Education and nationalism in Europe, South Asia, and China*. Londres/New York: Routledge.
- Benei, V. 2008. *Schooling Passions: Nation, History, and Language in contemporary western India*. Stanford: Stanford University Press.
- Benei, V. 2011. Olvido y memoria en Santa Marta, Colombia: El punto ciego de la esclavitud. *Revista Clio América* 5 (9), pp. 112-135.
- Benei, V. 2012. Sentidos modernos: A propósito de seres, ciudadanos, nacionalidades, y sujetos. En Dube, S. (ed.). *Otras modernidades*. México: El Colegio de México.
- Benei, V. 2018. Reflexiones sobre la importancia de la esclavitud en Santa Marta de los siglos XVI a XIX. En Caro, J.C.; Joaquín Vilorio, J. (eds.). *Historia de Santa Marta y el Magdalena Grande. Del período Nahuange al siglo XXI*. (pp. 131-163). Bogotá: Universidad Sergio Arboleda.
- Benjamin, W. 1999. *The Arcades Project*. Cambridge: Belknap Press.
- Brunnegger, S. & Ann Faulk, K. A. (eds.). 2016. *A Sense of Justice. Legal Knowledge and Lived Experience in Latin America*. Stanford: Stanford University Press.
- Calhoun, C. (ed). 1997. *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge: MIT Press.
- Certeau, M. 1996. *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- Chambers, S. C. 1999. *From subjects to citizens. Honor, gender and politics in Arequipa, Peru, 1780-1854*. Philadelphia: Pennsylvania State University Press.
- Commonwealth Foundation and Civicus. 1999. *The Way Forward: Citizens, Civil Society and Governance in the New Millennium*. London: Commonwealth Foundation.



- Cunin, E. 2003. *Identidades a flor de piel: lo “negro” entre apariencias y pertenencias: categorías raciales y mestizaje en Cartagena (Colombia)*. Bogotá/ Lima: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Davis, D. J. (ed.). 2007. *Beyond Slavery: The multilayered legacy of Africans in Latin America and the Caribbean*. Toronto: Rowman & Littlefield.
- Dutt, B., Reinelt, J. & Sahai, S. (eds.). 2017. *Gendered Citizenship: Manifestations and Performance*. London: Palgrave Macmillan.
- Eisenstadt, S. N. 2000. *Daedalus. Multiple Modernities* 129 (1), pp. 1–29.
- Feldman, A. 1994. From Desert Storm to Rodney King via Ex-Yugoslavia: On Cultural Anaesthesia. En Seremetakis, N. (ed.). *The Senses Still* (pp. 87–108). Boulder: Westview Press.
- Foucault, M. 2002. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Frykman, J. 1994. On the Move: The Struggle for the Body in Sweden in the 1930s. En Seremetakis, N. (ed.). *The Senses Still* (pp. 63–85). Boulder: Westview Press.
- García Vargas, A. 2000. Acción colectiva, visibilidad y espacio público en la construcción de la ciudadanía Los cortes de puentes de mayo del 97 en San Salvador de Jujuy. *Revista Latina de Comunicación Social* 35, pp. 413-433.
- Geertz, C. 1973. The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States. *The Interpretation of Cultures* (pp. 255–279). New York: Basic Books.
- Geertz, C. 2000. *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton: Princeton University Press.
- Gruzinski, S. 1991. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México Español S.XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Habermas, J. 1989. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge: MIT Press.
- Hartog, F. 2005. Le témoin et l’historien. En *Évidence de l’histoire. Ce que voient les historiens*. (pp. 191-214). Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Isin, E. & Ruppert, E. 2015. *Being Digital Citizens*. New York: Rowman & Littlefield International.



- Krasmann, S. 2017. Imagining Foucault. On the Digital Subject and ‘Visual Citizenship’. *Foucault Studies* 23, 10-26.
- Kymlicka, W. 1995. *Multicultural Citizenship: A liberal theory of minority rights*. Oxford: Clarendon P.
- Latour, B. 1986. Visualization and Cognition: Thinking with Eyes and Hands. *Knowledge and Society: Studies in the Sociology of Culture, Past and Present* 6, 1-40.
- Laurent, V. 2005. *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia. Motivaciones, campos de acción e impactos*. Lima: Editorial del IFEA.
- Lucas, J. de. 2007. Integración política, participación y ciudadanía: un balance. *Entelequia. Revista Interdisciplinaria* (4), 271-282.
- Laurent, M. 2003. Nueva Francia y Nueva Granada frente al contrabando: reflexiones sobre el comercio ilícito en el contexto colonial. *Historia crítica* 25, pp. 137-164.
- Minority Rights Group (ed.). 1995. *Afro-Latin Americans Today: No longer invisible*. Minority Rights Publications.
- Montoya Ruiz, A. M. 2009. Mujeres y ciudadanía plena, miradas a la historia jurídica colombiana. *Opinión Jurídica*, Julio - Diciembre 8 (16), 137-148.
- Mosquera, C. 2004. Repensar la afrocolombianidad en la nación pluriétnica y multicultural. En Abello A., Zambrano F. & C. Mosquera (eds.). *150 años de la abolición de la esclavitud. Desde la marginalidad a la construcción de la nación* (pp. 501-506). Bogotá: Ministerio de la Cultura, Cerlalc, Fundación Beatriz Osorio Sierra, Aguilar, Convenio Andrés Bello, Museo Nacional de Colombia.
- Mosquera Rosero, C.; Barcelos, L. C.; Oscar Almario G; et al. 2007. *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Trabajo Social [y] Centro de Estudios Sociales, Grupo de Estudios Afrocolombianos; Medellín: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas y Económicas; [San Andrés, Colombia]: Universidad Nacional de Colombia, Instituto de Estudios Caribeños; Bogotá: Observatorio del Caribe Colombiano.
- Múñera, A. 2005. *Fronteras imaginadas. La construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano*. Bogotá: Planeta.



- Navarrete Pelaez, M. C. 2003. La granjería de las perlas del Río de la Hacha: Rebelión y resistencia esclava (1570-1615). *Historia Caribe* III (8). Universidad del Atlántico, Colombia, pp. 35-50.
- Ong, W. J. 1991. Shifting Sensorium. En David Howes (ed.). *The Varieties of Sensory Experience: A Sourcebook in the Anthropology of the Senses* (pp. 25–30). Toronto: University of Toronto Press.
- Pike, M. A. 2007. Values and visibility: the implementation and assessment of citizenship education in schools. *Educational Review* 59 (2), pp. 215-229.
- Pinney, C. 2003. The Image in Indian Culture. En Veena Das (ed.). *The Oxford Companion Encyclopedia of Sociology and Social Anthropology*. Delhi: Oxford University Press, pp. 625–653.
- Pitseys, J. 2015. Le statut de la norme et de la visibilité politique chez Kelsen et Schmitt. En Counet, Jean-Michel (ed.). *La Citoyenneté. Actes du XXXI-Vème Congrès de l'ASPLF*. Louvain-la-Neuve/ Leuven-Paris-Bristol: Peeters, pp. 383-399.
- Ritchie, I. 2000. The Shifting Sensorium and African Orality. En *African Theology and Social Change*. McGill University: Faculty of Religious Studies.
- Scott, J. C. 1998. *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press.
- Seremetakis, N., 1994. The Memory of the Senses, Part I: Marks of the Transitory. En Nadia Seremetakis (ed.). *The Senses Still. Perception and Memory as Material Culture in Modernity* (pp. 1–18). Boulder: Westview Press.
- Sinning, É. R. 2006. *Cristo Rey: Un espacio para permanecer en el tiempo*. Editorial: Editorial Magisterio.
- Steggles, M. A. 1997. Art and Politics: The Visualization of British Imperialism in the Bombay Presidency, 1800–1927. En Rohatgi, P., Godrej, P. & Mehrotra, R. (eds.). *Bombay to Mumbai: Changing Perspectives* (pp. 192–207). Mumbai: Marg Publications.
- Stoller, P. 1989. *The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Stoller, P. 1997. *Sensuous Scholarship*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Taylor, C. 1994. *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. En Gutman, A. (ed.). Princeton: Princeton University Press.



Taylor, C. 2002. The Cultural Face of Terror in the Rwandan Genocide of 1994. En Hinton, A. L. (ed.). *Annihilating Difference: The Anthropology of Genocide* (pp. 137–178). Berkeley: University of California Press.

Telesca, J. 2013. Preface: What Is Visual Citizenship? *Humanity. An International Journal of Human Rights* 4 (3), 339-343.

Wade, P. 1997. *Gente negra, nación mestiza*. Medellín: Siglo del Hombre Editores y Ediciones Uniandes.

Walters, S. 2003. *All the Rage. The Story of Gay Visibility in America*. Chicago: The University of Chicago Press.

Fuentes archivísticas (extractos):

*Archivo General de Indias:*

AGI, ESCRIBANIA,1025A (1641-1645), Legajo número 43.

*Archivo del Palacio Episcopal de Santa Marta:*

Censo nombrado Estado de Almas de la Parroquia San Miguel de Arcángel 1816-1821. Libro 2. Tomo 400.

