



Paris XIII
Johanna Orduz

Buenismo racial¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n54.04>

GUSTAVO A. SANTANA-PERLAZA²

<https://orcid.org/0000-0002-6449-2361>

Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Colombia / El Colegio de la Frontera Norte, México

Gustavosantana1094@gmail.com

Cómo citar este artículo: Santana-Perlaza, G. A. (2025). Buenismo racial. *Tabula Rasa*, 54, 71-92.
<https://doi.org/10.25058/20112742.n54.04>

Recibido: 28 de enero de 2025

Aceptado: 18 de marzo de 2025

Resumen:

Este artículo es una reflexión sobre el buenismo racial, en la que intento descentralizar la manera en que el esencialismo racial y moral se convierten en una trampa discursiva y política que contribuye a la reproducción del racismo como estructura. Se trata de una discusión atravesada por contradicciones y disputas, que posiblemente generará incomodidades y angustias; sin embargo, mi compromiso busca advertir los peligros e invitar a pensar más allá de los reduccionismos y simplismos que, lejos de resolver, pueden fortalecer los problemas sociales que afectan las vidas de las poblaciones afrocolombianas. Desde una perspectiva autoetnográfica, tanto en la metodología como en la escritura, inicio planteando elementos para cuestionar las trampas del esencialismo racial en la producción del sujeto negro esencial, que supone la formación de un prototipo idealizado de ser negro. Posteriormente, analizo el buenismo racial, los modos como opera, sus entramados de poder y el riesgo que implica para los proyectos políticos e intelectuales de los movimientos afrocolombianos, al reducir la complejidad de las luchas mediante nociones moralizadas de identidad.

Palabras clave: buenismo racial; esencialismo racial; racismo estructural; sujeto negro esencial; movimientos afrocolombianos.

Racial Goodism

Abstract:

This article is a reflection on racial goodism, through which I intend to decenter the way racial and moral essentialism turns into a discursive and political trap contributing

¹ Este artículo surge en el marco del desarrollo de la investigación titulada *Sufrimiento social: una etnografía sobre el afrojuenicidio en Mosquera y El Charco, Nariño*, con el apoyo del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Icanh).

² Coordinador del Centro Regional Pacífico del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Icanh) y candidato a doctor en Estudios Culturales, con énfasis en Identidades, fronteras y migración, en El Colegio de la Frontera Norte (El Colef).

to reproduce racism as a structure. This is a discussion marked by contradictions and disputes, which will likely make some upset and anguished. However, I am committed to warn of the dangers and invite to think beyond reductionisms and simplifications that, far from solving, may actually reinforce social issues affecting Afro-Colombian people. Following an auto-ethnographic approach, both in method and writing, I will begin by set some elements to bring into question the traps of racial essentialism in the production of an essentialized Black subject, assuming the formation of an idealized prototype of being Black. Then, I will analyze racial goodism, how it works, its power wielding tactics, and the risk it involves for the Afro-Colombian political and intellectual projects, by essentializing the complexity of their fight through moralized notions of identity.

Keywords: racial goodism; racial essentialism; structural racism; essentialized Black subject; Afro-Colombian movements.

Bondadismo racial

Resumo:

Este artigo é uma reflexão sobre o bondadismo racial, em que tento descentralizar a maneira como o essencialismo racial e moral se tornam uma trapaça discursiva e política que contribui à reprodução do racismo como estrutura. Trata-se de uma discussão atravessada por contradições e disputas que possivelmente gerará desconfortos e angústias; contudo, meu compromisso consiste em advertir os perigos e convidar a pensar para além dos reducionismos e simplismos que, longe de resolver, podem fortalecer os problemas sociais que afetam as vidas das populações afro-colombianas. Desde uma perspectiva autoetnográfica, tanto na metodologia como na escrita, começo propondo elementos para questionar as trapaças do essencialismo racial na produção do sujeito negro essencial, que supõe a formação de um protótipo idealizado de ser negro. Posteriormente, analiso o bondadismo racial, os modos como opera, suas tramas de poder e o risco que implica para os projetos políticos e intelectuais dos movimentos afro-colombianos, ao reduzir a complexidade das lutas por meio de noções moralizadas de identidade.

Palavras-chave: bondadismo racial; essencialismo racial; racismo estrutural; sujeito negro essencial; movimentos afro-colombianos.

Introducción

Las transformaciones que atravesamos de manera transitoria nos invitan a repensar más allá de las garantías establecidas y de los marcos de sentido común que suelen orientar nuestro andar. Vivimos en un mundo en constante movimiento y disputa, donde la moralidad se convierte en la piedra angular desde la cual diagnosticamos, luchamos y enfrentamos las realidades. Un tipo de ceguera —a veces ingenua, otras veces deliberada— que impide ver que las relaciones sociales y el mundo no

son como quisiéramos que fueran. Lejos de una imagen armónica, la realidad se presenta como un campo de batalla constituido por conexiones, contradicciones y disputas, en el que se producen sujetos, subjetividades y contextos concretos.

Durante mi vida he estado comprometido con diversos procesos de lucha, principalmente aquellos que emergen desde los pueblos afrocolombianos para acabar con el racismo y el sufrimiento social. Como hijo del río Tapaje, en Sanquianga (Nariño), he sido testigo de cómo el racismo y las violencias se producen en contextos específicos, generando zonas de riesgo para ciertas vidas. Esta experiencia me ha llevado a involucrarme en apuestas antirracistas que me transformaron, ya que fui escudriñando, aprendiendo y redescubriéndome como sujeto político, con conciencia de quiénes históricamente nos han precarizado: gente blanca que, desde sus privilegios, nos condena. En ese camino, fui interiorizando discursos donde las comunidades afro³ solo podían ser pensadas en términos de gente «buena», noble y resistente. Sin embargo, al vivir y escuchar a mi gente, a familiares, vecinos, y de otros municipios, comenzaron a emerger testimonios y experiencias que desbordaron esa noción. Hechos concretos que pusieron en cuestión las contradicciones de nuestras luchas y me mostraron cómo el «buenismo» puede nublar nuestra mirada, impidiendo una comprensión situada en las complejidades de conflictos, tensiones y disputas.

Los hechos concretos me han venido confrontando con las garantías discursivas del buenismo racial, invitándome a reconocer y asumir, de manera contextual, que no toda la gente afrocolombiana es «buena» y que también existe un número significativo de personas que, con sus acciones, ponen en riesgo la vida colectiva incluso de sus mismos paisanos. La idea del «buenismo» la conocí hace muy poco; antes pensaba este asunto solo en términos de «gente mala» o de autodesprecio, como si se tratara de quienes no cumplen con el deber ser. Pero el buenismo me llamó la atención porque me invita a pensar que el problema no radica simplemente en que haya gente mala, sino en la construcción de lo políticamente correcto que opera como garantía moral. También, porque pone en relieve hechos reales y concretos que rara vez discutimos, y porque me permite interrumpir las atmósferas buenistas que sobrevuelan nuestras espacialidades e inteligibilidades, y abrir un espacio para cuestionar las contradicciones que también habitan en nuestras poblaciones.

El buenismo es una trampa que asume que ciertas orientaciones políticas, así como los efectos de determinados sujetos y proyectos, son inherentemente buenos y adecuados, lo cual impide un análisis profundo de las complejidades y tensiones

³ «En el texto notarán un uso repetitivo de las expresiones “afro” y “negro”. Quiero aclarar que asumo estas categorías para referirme a las poblaciones a las que, en el contexto colombiano, se les atribuyen significados y sentidos heredados de nuestros antepasados esclavizados en esta región del mundo». (Santana-Perlaza, 2024, p. 15).

en los movimientos sociales. Los buenismos son muchos y diversos; emergen a partir de formaciones ideológicas que interpelan las realidades contingentes de los sujetos. Hay buenismos de clase, de género, de religión... el etcétera es enorme, y da cuenta de la producción de marcos de inteligibilidad que construyen a unos como necesariamente malos y a otros como necesariamente buenos, según sus anclajes y marcaciones sociales. No obstante, en este texto me ocupo de reflexionar sobre el buenismo racial, esa idea según la cual ciertas personas son necesariamente buenas a partir de sus marcaciones raciales.

Es una discusión que posiblemente genere controversias y reacciones; es común que ocurra cuando se transgreden los sentidos comunes, lo que está dado, lo aparentemente inamovible. Pero la asumo como una oportunidad para develar los entramados que sustentan el determinismo racial concebido desde un esencialismo moral, que termina por reproducir las mismas prácticas y discursos que pretende cuestionar. Me sitúo en mi experiencia como afrocolombiano y del Pacífico porque siento que esta me permite discutir este tema y movilizar una discusión que urge para complejizar nuestra agenda política racial, en aras de avanzar hacia un proceso contextualmente radical que responda a las coyunturas que habitamos, y no a construcciones imaginadas o idealizadas que producen sujetos que se articulan a los sentidos comunes del buenismo racial.

Desde una posición autoetnográfica, tanto en la metodología como en la escritura, les invito a navegar por este estero (artículo) lleno de contradicciones y disputas que constituyen las realidades medidas por el buenismo racial, y que intentan establecer la discusión pública para pensar más allá de lo dado. Inicio planteando algunos elementos para cuestionar las trampas del esencialismo racial en la producción del sujeto negro esencial, que supone la creación de un prototipo idealizado de ser negro, un modelo que debemos cumplir como apuesta políticamente correcta. Luego, reflexiono sobre el buenismo racial, los modos en que opera, sus entramados de poder y el peligro que representa para los proyectos políticos e intelectuales de los movimientos afrocolombianos, que parecen servir a las simplificaciones y reduccionismos que emergen desde el esencialismo racial, que también es moral.

El esencialismo racial y sus trampas políticas y discursivas

En noviembre de 2024, en el marco de un diálogo sobre blanquidades realizado en la Universidad Nacional, sede Bogotá —en el que participó mi colega Verónica Cortés, una mujer afrobogotana que viene desarrollando un trabajo muy interesante sobre el privilegio racial—, se nos acercaron dos mujeres jóvenes que, a primera vista, podrían ser leídas como afrocolombianas. Inicialmente, felicitaron a Verónica por su intervención y agradecieron las provocaciones que les dejaron sus reflexiones. Luego, con evidente preocupación, nos pidieron ayuda para entender qué significa ser negro y qué nos hace negros en Colombia. Esta

inquietud surgía a raíz de experiencias en las que personas negras del Pacífico, estudiantes universitarios, constantemente las descalificaban diciendo que ellas no eran negras «de verdad» por ser de Bogotá: privilegiadas y no haber pasado las mismas dificultades que vive un negro en el Pacífico colombiano.

Mientras hablaban, Verónica y yo nos mirábamos fijamente, como diciéndonos desde la corporalidad: «esto no puede estar pasando, ¿cómo hemos llegado a este punto?». Las chicas se veían visiblemente angustiadas, urgidas por encontrar respuestas a lo que estaban viviendo. Verónica intentó invitarlas a reflexionar sobre los peligros de los esencialismos raciales, señalando cómo pueden volverse formas de violencia que afectan la autoestima de quienes no encajan en esas nociones rígidas de identidad. Por mi parte, reafirmé su planteamiento, recordándoles que la identidad también es un peligro y las animé a leer *El triángulo funesto* de Stuart Hall, donde podrían encontrar claves para comprender y enfrentar esas tensiones y contradicciones de las identidades raciales.

En este texto, Stuart Hall (2019), de manera muy profética, advertía sobre los peligros de los esencialismos y cómo estos pueden operar, desde otra posición, de forma similar a aquello que se cuestiona o contra lo que se lucha. Es un llamado de atención que me lleva a pensar seriamente en la política racial de ciertas organizaciones y liderazgos, sus configuraciones y apuestas, para rastrear cómo opera el esencialismo racial en Colombia en la producción del horizonte de sentido y de significados desde el cual elaboramos nuestros discursos y prácticas.

El esencialismo racial nos lleva a pensar que existen características definidas e inmutables para ser considerado negro en Colombia. Se trata de una forma explícita de mandato identitario que establece requisitos que supuestamente deben cumplirse para poder nombrarse como miembro legítimo de las poblaciones negras, trascendiendo los aspectos sociales que opera casi como un retorno a los debates científicistas del siglo XIX, con anclajes en lo biológico. Es un cierre superficializante que, a partir de concepciones raciales prefabricadas, impone visiones estáticas y fijas sobre los sujetos y sus trayectorias. La producción de una definición autocontenida de lo que significa ser negro, basada en criterios simplistas y descontextualizados que no representan la complejidad de realidades vividas por poblaciones heterogéneas, políticamente situadas y contingentes.

Con sus raíces en el racismo, el esencialismo racial idealiza y configura marcos de inteligibilidad que pretenden definir una supuesta homogeneidad del sujeto negro. Es decir, reproduce los moldes que la estructura colonial y racista impuso desde la negatividad: lo feo, lo salvaje, lo incivilizado. Una forma de encierro identitario que, basada en nociones de religiosidad, biología, cultura y economía, ha justificado históricamente la discriminación y la violencia. Paradójicamente, una de las grandes contradicciones contemporáneas que pueden observarse en

algunos sectores del movimiento afrocolombiano ha sido la adopción de estas mismas concepciones, aunque resignificadas desde una visión positiva. Así, rasgos característicos y distintivos de las poblaciones que en el pasado sirvieron —y en algunos casos siguen sirviendo— para vaciar la subjetividad política hoy se convierten en criterios para definir lo que «debería ser» un sujeto negro auténtico. Constituyendo elementos de una idealización racial fija que orienta lecturas y prácticas políticas, repitiendo —aunque desde otra posición— el mismo paradigma racial que se pretendía cuestionar.

La formación social del sujeto negro esencial es contextual, y es posible ver cómo se articula en casos como el de la descalificación de las dos chicas en la Universidad Nacional. En la medida en que personas, desde las garantías que supone nacer y crecer en un territorio como el Pacífico, se validan para nombrarse con mayor significado que otras afrocolombianas —más aún si son de grandes ciudades como Bogotá—, se construye una jerarquía de autenticidad. El Pacífico es leído, desde estas posiciones, como una tierra prometida habitada por la ancestralidad, donde la gente vive tomando viche, comiendo pescado y agenciando relaciones sociales armónicas, basadas en el respeto a los demás y a la naturaleza, como si los procesos de disputa y conflicto, comunes en cualquier espacialidad humana, no tuvieran cabida.

Yo no he conocido ese Pacífico idealizado. El Pacífico en el que vivo, crecí y he experimentado —particularmente en el Sanquianga— es otro. El viche, allí, es visto como una bebida para personas alcohólicas, individuos «despreciados» en el municipio, que lo consumen porque no tienen recursos, ya que es el licor más barato. Yo celebro las luchas de dignificación que se han desarrollado desde fuera —desde las grandes ciudades— para reivindicar el viche como una bebida patrimonial que todos consumen con orgullo, pero tristemente esta no es la realidad que he vivido. Me atrevo a afirmar, sin datos concretos, que la gente prefiere tomar whisky antes que viche, y que en términos de comida, productos como la salchipapa y el pollo frito constituyen parte tradicional de la gastronomía cotidiana, aunque no aparezcan en los discursos oficiales de las tradiciones.

La representación y voz del sujeto negro esencial del Pacífico parecen ser una manifestación de esa «tierra prometida», mediada por discursos tradicionalistas y comunitarios, que otorgan un tipo de autoridad a quienes encarnan y escenifican esa oposición de sujeto. Quienes nacen fuera del Pacífico parecerían configurar un «afuera» en el que son considerados «menos negros», por estar atravesados por procesos distintos a los de quienes crecemos en la región. Pareciera que existiera una matriz de clasificación y validación que, a partir del color de piel, lugar de nacimiento, prácticas tradicionales, organizaciones y liderazgos, va definiendo quién sí y quién no puede considerarse auténticamente negro desde los marcos necesariamente constitutivos del ser negro imaginado por algunos frentes y procesos que ejercen su autoridad.

En medio del trabajo de campo para la producción de un plan de etnodesarrollo de la población afrocolombiana en Montenegro, Quindío, un niño de unos 12 años me preguntó: «Profe, ¿yo de dónde soy? Es que en el colegio me dicen que, por ser negro, no soy de Montenegro sino del Chocó. Y cuando voy de vacaciones a la tierra de mis padres, allá en el Chocó, me dicen que soy paisa. Yo nací en Montenegro, pero mis compañeros no me aceptan ni aquí ni allá. ¿De dónde soy?». Mi respuesta en esa época fue que era «del aire», y que, por ende, tenía la posibilidad de ubicarse en la posición que quisiera. Sin embargo, esta experiencia me lleva a reflexionar sobre cómo los esencialismos raciales ejercidos por la población blanca de los Andes se asumen automáticamente como prácticas de discriminación racial. La pregunta que surge es: ¿cómo llamamos a lo que se ejerce al interior de nuestras poblaciones?

En esta línea, las preocupaciones de Stuart Hall (2019) cobran valor, ya que estos casos reflejan cómo se producen sujetos esenciales como órdenes políticamente correctos y como modelos o prototipos que deben ser cumplidos. La experiencia de las chicas de la Universidad Nacional y la del niño de Montenegro no son casos aislados; son problemas muy comunes en la mayoría de los frentes del movimiento afro, aunque pocas veces se reconocen. En estos espacios, las personas negras provenientes de grandes ciudades son subvaloradas, invalidadas e incluso violentadas dentro de los colectivos afro, en la medida en que no cumplen con ciertos criterios considerados necesarios para el proceso. De este problema se habla poco, pero está muy presente: ser negro, ser del Pacífico y encarnar el discurso de la tradición imaginada se convierte en un ejercicio de validación para tener mayor relevancia.

He rastreado un tipo de frustración entre algunos sujetos negros provenientes de las ciudades y de otros contextos fuera del Pacífico, a quienes se les convoca a ceñirse al mandato de esos criterios y apostar a una reivindicación descontextualizada. Muchos de ellos ni siquiera conocen el Pacífico, pero hablan de él y lo escenifican mediante vestuarios, discursos y prácticas que, según creen, les permitirán responder a la matriz del sujeto negro esencial. Estas subjetividades pueden pensarse en términos de «gentes africanizadas» o «ancestralizadas» que, a partir de un vacío, escenifican un sentido de pertenencia vistiendo ropa de colores fuertes que alude a la «madre África: Pacífico» y repitiendo constantemente palabras como «ancestralidad», como si fueran una garantía de autenticidad. Este tipo de representación parece convertirse en un comité de aplausos, celebratorio de quienes representan los territorios y la «ancestralidad divina», en la que supuestamente vivimos en armonía como hermanos.

El color de piel en este contexto supone una garantía para el reconocimiento y la validez del sujeto negro esencial, pero no es el fin del proceso. Como matriz que se articula y rearticula con las fuerzas sociales que emergen en cada coyuntura,

se van produciendo criterios variables que modifican su significado. Es decir, no hay una única expresión del negro esencial, sino que este, de manera contextual, va estableciendo criterios que varían a partir de los aspectos que constituyen la realidad social de cada persona o colectividad.

Por ejemplo, existe un tipo de sujeto negro esencial que puede rastrearse a través de lo que Claudia Mosquera Rosero-Labbé (2013) llama «afroprivilegiados»: un grupo de personas negras pertenecientes a las élites que, en su mayoría, usufructúan el discurso de representación de las poblaciones para acceder a espacios de poder, aunque, en la práctica, hacen poco o nada por las poblaciones negras. Estas personas suelen habitar en zonas exclusivas de las grandes ciudades o vivir en pequeños municipios como si pertenecieran a un estrato 6.

Desde esos espacios de poder, se autoproclaman como representantes y voces únicas de las poblaciones afrocolombianas. Sin embargo, sus discursos están atravesados, en su mayoría, por un esencialismo racial estratégico que define a todas las personas afrocolombianas como extremadamente pobres y necesitadas de ayuda estatal —ayuda que, según ellos, debe ser canalizada a través de su propia intermediación—.

En esta panorámica se conciben los afroadecuados: subjetividades flexibles que se movilizan al vaivén de los vientos contextuales para responder a los criterios y mandatos del momento. Estas figuras emergen desde una política esencialista de la raza para liderar procesos de lucha que, en apariencia, responden a los intereses colectivos, pero que terminan articulándose a intereses propios. Son una de las expresiones más acabadas del sujeto negro esencial: «gente políticamente correcta» para hablar en nombre de las poblaciones afrocolombianas, quienes se asumen como portadores de la autoridad y la verdad sobre las realidades sociales. Todo lo que hacen o dicen tiende a ser celebrado y aprobado de manera acrítica. Se convierten en seres omnipresentes que encarnan un supuesto compromiso ético-político de transformación social, y a quienes no se les puede cuestionar, pues todo lo que realizan se percibe como un acto de bienestar para las comunidades.

Desde mi perspectiva, a algunos les conviene que la gente viva en condiciones de precariedad, porque esto les permite mantener sus modos de producción de riqueza a partir del sufrimiento de la mayoría. La subalternización, en este caso, es una forma descontextualizada de agenciar un discurso que supone que en el Pacífico todo el mundo es pobre. Negando la existencia de maestros, políticos, funcionarios públicos, empresarios, narcos y miembros de grupos armados que, desde lo legal o lo ilegal, despliegan estrategias de movilidad social. No se reconoce la heterogeneidad real en la formación social de los sujetos y subjetividades, porque aceptar esta diversidad afectaría los intereses de quienes viven del «negocio» del dolor y de la pobreza afro. Con esto no quiero negar que

la mayoría de la población vive en condiciones precarias, dinamizadas por una violencia estructural racista que históricamente nos ha negado derechos. Pero, también hay personas que, en medio de estas adversidades, han logrado vivir bien y gestionan sus realidades sociales de formas muy diversas.

En términos de posiciones ideológicas, el sujeto negro esencial, en cualquiera de sus escenificaciones, debe ser necesariamente una persona de izquierda, comprometida con la comunidad y con el trabajo colectivo. La idea de que existan personas negras o afrocolombianas que se identifiquen desde posturas de derecha parece ser un «desacato» que muchos quieren sanar o erradicar. Creen que estas personas están equivocadas, que han sido manipuladas por el terror y que no han vivido las verdaderas condiciones de precariedad, por lo que no son «conscientes» ni «progresistas». Puedo afirmar —basado en mi experiencia— que muchas personas en el Pacífico, incluso en condiciones muy precarias, son uribistas o de derecha, y consideran que esa es la mejor salida para el país. El sujeto negro esencial nubla esta realidad. No quieren ver —o no les conviene ver— que no existe un prototipo políticamente universal del sujeto negro. Como seres humanos, estamos formados por procesos históricos, culturales y sociales diferentes que interpelan nuestras subjetividades concretas. No existe un solo horizonte de sentido para la gente afrocolombiana, por más que se quiera imponer un discurso que homogenice. Cada quien tiene su propia agencia (Santana-Perlaza, 2024).

Lo que me parece un poco raro es la manera en que reivindicamos las apuestas políticas de las feministas negras de Estados Unidos, quienes, desde el siglo XIX, venían denunciando y proponiendo repensar el esencialismo de género que suponía —y aún supone— una definición cerrada de «mujer», estableciendo una agenda política de lucha que, supuestamente, incluía a todas. Estas feministas cuestionaban una idea de igualdad limitada a ocupar las posiciones de poder de los hombres, una apuesta que servía a las mujeres blancas, pero que no reconocía la intersección de opresiones que materializaba experiencias y violencias distintas, y, muchas veces, de mayor intensidad, para las mujeres negras. Pese a ello, cuando en nuestro contexto intentamos poner en discusión una crítica similar al esencialismo racial dentro de los movimientos afrocolombianos, es visto como una amenaza, no como una posibilidad para pensar más allá de los sentidos comunes, de las garantías y de lo dado. Ojalá, en algún momento, pueda presenciar discusiones en las que un bloque amplio logre posicionarse desde la heterogeneidad y contrarrestar las lecturas simplistas que excluyen, invalidan y oscurecen las realidades diversas y contingentes de la gente afrocolombiana. Y es que funciona igual: el esencialismo es un tipo de determinismo que niega las formaciones sociales reales y constituye un peligro para los proyectos políticos e intelectuales hacia la transformación social.

El valor de cada uno de los significantes en el sistema discursivo se ha invertido, de negativo a positivo, pero paradójicamente el paradigma sigue siendo el mismo: las características culturales, históricas y políticas se mantienen fijas y aseguradas por la biología y la genética, solo que ahora cada atributo funciona como la imagen reflejada, con su esencia racial invertida, del otro en el discurso opuesto. Estamos de vuelta al mismo paradigma dado la vuelta. (Hall, 2019, p. 76)

Este cuestionamiento no es nuevo. Invita a repensar cómo hemos formado posiciones de «sujeto negro esencial» que funcionan como fuerzas sociales de disciplinamiento e incluso de violencia, donde se expulsa a las personas que no cumplen con los mandatos establecidos. Es un ejercicio que nos convoca a oponernos a cualquier esencia fija y estática, porque en esas reducciones la gente de carne y hueso no se encuentra ni puede navegar. Los discursos, en su mayoría, son producidos desde organizaciones, colectivos y liderazgos de las poblaciones afro, muchos de los cuales, anclados en los lenguajes de la industria humanitaria, van perfilando matrices de criterios que se rearticulan como marcos de definición y validación.

Tenemos el reto de debatir desde la heterogeneidad, reconociendo que el patriotismo racial basado en esencias supone una autoridad y una clausura a la hora de pensar los contextos. Se trata, muchas veces, de un viaje fantasioso que reproduce los mismos marcos racistas que supuestamente se quiere combatir. No olvidemos que una de las primeras estrategias políticas del racismo es precisamente el establecimiento de esencias fijas sobre el «otro», encerrándolo en idealizaciones que denunciamos y cuestionamos, pero que terminamos apropiando desde otras posiciones, contribuyendo, sin querer o queriendo, a fortalecer los marcos del racismo. Fanon (1963) planteaba cómo el colonialismo producía tanto al colonizador como al colonizado, y que este último, en ocasiones, deseaba ser como el primero. ¿Acaso por eso estamos utilizando los mismos bases del racismo?

Lo que aquí está en juego es el reconocimiento de la extraordinaria diversidad de posiciones subjetivas, experiencias sociales e identidades culturales que componen la categoría «negro», es decir, el reconocimiento de que «negro» es esencialmente una categoría *construida* política y culturalmente, que no puede basarse en un conjunto de categorías raciales transculturales o trascendentales fijas y que por lo tanto no tiene garantías en la Naturaleza. (Hall, 2019, p. 76)

En este sentido, el esencialismo racial constituye una trampa política y discursiva que dinamiza buena parte del movimiento y de los liderazgos afrocolombianos, desde donde se pronuncian ante el mundo. Se trata de un ejercicio de clausura y sofocación en el que los conflictos, tensiones y disputas que conforman la heterogeneidad son estratégicamente negados para construir un prototipo idealizado que satisface las imaginaciones, los discursos y las prácticas que

le dan continuidad a los marcos del racismo. Un marco que no se confronta ni se desmantela, sino que se mantiene y se refuerza a través de la gestión de una jerarquía de la autenticidad, basada en intentos de homogeneización de los cuerpos y las experiencias que deben significar lo que es ser negro en Colombia.

El esencialismo racial es un peligro que debemos enfrentar, ya que favorece la producción de modelos y prototipos políticamente correctos, pero profundamente limitantes. Además, opera como un orden moral que media en la configuración del sujeto negro esencial, estableciendo, a partir de lecturas superficiales, lo que se considera bueno o malo, correcto o incorrecto, en la práctica política e intelectual. De esta manera, se alimentan garantías reduccionistas que encasillan a las personas en normas fijas y estrechas que nos concibe como moralmente bueno debido a su marcación racial, bajo el supuesto de que las poblaciones afrocolombianas o negras, por su sola condición racial, son portadoras naturales de virtudes éticas y políticas. Ideas que lejos de liberar, impone nuevas formas de control y encierra a los sujetos en expectativas idealizadas que reducen su agencia y diversidad.

Necesariamente buenos

El buenismo racial es una expresión del esencialismo desde la moralidad, que nos lleva a asumir que las personas, por su marcación racial, son necesariamente buenas y que todo lo que las poblaciones hagan o dejen de hacer debe ser celebrado y leído en términos positivos. Esto se sostiene en la historiografía que muestra los procesos de violencia y sufrimiento, y que, en épocas de reivindicación, convoca a asumir a estas poblaciones como necesariamente buenas, desconociendo las contradicciones y tensiones que emergen en sus relaciones sociales. En consecuencia, lo racial se convierte en una garantía políticamente correcta que constituye un cimiento aparentemente inmovible, facilitando el *modus operandi* de muchos sujetos afrocolombianos que, en el contexto del Pacífico colombiano, utilizan estas ideas para camuflar sus propios procesos maquiavélicos de lucha.

A la imagen del Pacífico colombiano como una tierra prometida y armónica se le suma la idea de que está habitado por gente buena, que vive en una situación de aparente inmovilidad: sus habitantes no reaccionan ni generan agencia frente a los problemas y realidades sociales, sino que son vistos como entes pasivos, rodeados de múltiples dificultades, pero que continúan un camino moralmente bueno, de resistencia, que desafían las desigualdades y el horror. Desde allí emerge el sentido común de creer que los problemas relacionados con esta zona del país son necesariamente cuestiones originadas solo desde el exterior. Se asume que estamos condenados por un racismo estructural —lo cual es cierto: nos han negado derechos fundamentales que han matado mucha gente—, pero poco se habla de cómo también participan miembros de la propia población en la reproducción de la violencia estructural.

Constantemente demandamos cambios y transformaciones desde afuera y responsabilizamos al Estado, en su representación nacional, como el principal culpable de lo que sucede —lo cual, en cierta medida, es cierto—, pero pocas veces pensamos en los cambios que debemos hacer internamente. Esto, aunque políticamente incorrecto, podría evidenciar hechos que no se pueden decir abiertamente porque, bajo la lógica del esencialismo racial, somos considerados naturalmente buenos, especialmente cuando se piensa en términos del sujeto negro esencial, que cumple con marcos superficiales del deber ser. Estos sujetos en el contexto de los pueblos y municipios del Pacífico pueden visibilizarse en algunos procesos subjetivos de líderes sociales, representantes de consejos comunitarios, gestores culturales, políticos, académicos, maestros, entre otros, quienes suponen una mirada moral sobre sus quehaceres, leída como enteramente buena por la mayoría. Sin embargo, hay tensiones que intentamos ignorar o borrar; la gente habla y cuestiona sus realidades sociales y la manera en que miembros de las poblaciones afrocolombianas operan en la administración de las desigualdades e incluso en la producción del terror, ya que, no son exterioridad, son personajes que caminan las mismas calles y cuyas prácticas y discursos son bien conocidos.

Los alcaldes municipales son, en su mayoría, afrocolombianos originarios de los municipios que administran. Es decir, conocen las necesidades de las poblaciones porque han vivido en ellas y se comprometen a hacer las cosas bien para todos y todas. Aunque sus recursos son muy limitados, tienen la posibilidad y la misión de trabajar por el bienestar de la gente. En este marco, me he encontrado con testimonios y experiencias que me dejan sorprendido, no porque crea que todas las personas sean buenas, sino porque la maldad que expresan es tan intensa que parece que contribuyen a la producción del dolor y la muerte en el territorio. En las conversaciones de campo, he escuchado cómo algunos administradores municipales venden los centros de salud de sus municipios, con el fin de obtener recursos que les permitan financiar sus campañas políticas para ejercer su poder.

El sistema de salud es precario en las zonas periféricas de Colombia, pero más aún en el Pacífico, pero, por el afán de poder y acumulación de capital, vender una entidad prestadora de servicios que debería significar vida, me lleva a pensar que estamos tan afectados que el otro no significa nada, se convierte en una cosa desechable, violable y matable, en la medida en que estos actos generan muerte. La mayoría de las personas que compran hospitales lo hacen con el único objetivo de generar dinero, no para garantizar la salud. Hay casos concretos en los que narcotraficantes invierten su dinero para ingresar a sus familiares como gerentes y hacer que no se paguen las nóminas de los profesionales de la salud, con el fin de extraer el dinero disponible, que es el verdadero objetivo de estos negocios. Este mal de ver la salud como un negocio es un problema estructural en Colombia, pero que sea llevado a cabo por personas marcadas racialmente como buenas nos invita a pensar más allá de las garantías buenistas que camuflan el terror.

El hospital, cada cuatro años, antes de las elecciones, los candidatos lo venden. Se lo dan al mejor postor. Ellos, en su afán de llegar al poder y necesitados de dinero, lo venden. Por eso, quien lo compra siente que es suyo, ¿no? Por eso no pagan los sueldos y no hay medicamentos. Ese hospital es un simple centro de primeros auxilios porque todo es remitido a Tumaco; no tienen la capacidad de atender ninguna enfermedad. Nosotros estamos jodidos porque esa plata se la roban aquí, no la nación. (Comunicación personal, 2025)

La importancia de la salud como derecho fundamental no puede subestimarse. En gran parte del Pacífico, lamentablemente, este derecho se compromete con prácticas corruptas y negligentes que ponen en peligro la vida de los ciudadanos. Es doloroso imaginar la cantidad de vidas perdidas debido a la falta de atención médica adecuada, a la escasez de medicamentos y a la negación de servicios básicos de salud, todo motivado por intereses egoístas de enriquecimiento personal. La búsqueda desenfadada de poder y riqueza ha llevado a la consolidación de un sistema que perpetúa la desigualdad y la muerte.

Este problema inicialmente se pensaba como una cuestión producida por gente de afuera. Hasta principios del siglo XXI, los gerentes de los hospitales municipales del Pacífico sur eran, en su mayoría, personas provenientes de otras ciudades, principalmente de Pasto. Eran profesionales que habían podido formarse en salud y que contaban con la capacidad para administrar los centros hospitalarios. Según una enfermera de El Charco, estas personas llegaban con un propósito claro: «saquear los recursos de la salud de estos pequeños municipios». Por ello, a partir de principios del siglo XXI, con el aumento en la graduación de médicos oriundos de municipios como El Charco, se constituyó una especie de esperanza: eran personas nacidas y criadas en el territorio, que conocían de primera mano las necesidades, y por tanto se pensaba que podrían prestar un mejor servicio. Esta esperanza parece haberse convertido en una ilusión, ya que, según testimonios de personas que trabajan en el Hospital Sagrado Corazón de Jesús de El Charco, algunas de las gerencias más críticas han sido justamente las lideradas por profesionales nacidos en el municipio.

El buenismo racial es una fantasía, una ilusión, porque los hechos concretos nos sitúan en mundos de contradicciones, donde lo racial no es garantía de compromiso con la justicia social ni de hacer las cosas bien. En nuestras poblaciones estamos inundados de personas que, aunque actúan en función de sus propios intereses —lo cual, en cierta medida, desde su perspectiva es válido porque responde a sus aspiraciones y deseos—, creer ser sujetos moralmente buenos, es lo que obstaculiza la lectura crítica y la acción política, en la medida en que oculta un problema tangible que está haciendo y deshaciendo en esta parte de Colombia.

Preguntar sobre los consejos comunitarios a la gente del Pacífico colombiano es hablarles de personas privilegiadas que, en su mayoría, saquean al pueblo; las referencias casi siempre apuntan hacia la corrupción, el robo, el trabajo individual y no colectivo. Esto me llama la atención porque la construcción del buenismo racial desde el sujeto negro esencial se ha materializado justamente en los consejos comunitarios y sus representantes, quienes constituyen una apuesta político-administrativa para los «territorios ancestrales». Es decir, representan una autoridad en la que se espera ver el buenismo colectivo de las comunidades afrocolombianas trabajando por la tierra, sus comunidades y la relación con la naturaleza. Sin embargo, al indagar más a fondo, encuentro que estos espacios también han sido configurados como plataformas de movilidad social, donde la lucha por ser representante es a sangre y fuego, recurriendo a la compra de votos, amenazas con grupos armados y otras prácticas de manipulación. Llegar a ser representante significa acceder de forma directa a los recursos, manejándolos como un botín sin control comunitario.

En muchos de los lugares por los que me he movido en el Pacífico, las subjetividades que emergen en la representación de los consejos comunitarios están relacionadas con personas que ostentan amplios privilegios: navegan en lanchas con potentes motores, consumen whisky y exhiben el cambio inmediato de su estilo de vida tras alcanzar esos cargos. Aunque la mejora económica personal no debería ser un problema en sí misma, el gran dilema es que esta riqueza se construye sobre los recursos destinados a promover el bienestar colectivo en los territorios. El afán de enriquecimiento lleva a estos líderes a arrasar con lo vivo y lo no vivo, incluso cuando se presentan como protectores de la naturaleza. Se sabe públicamente de casos —que por seguridad no detallo— donde han sido cómplices de la instalación de minería a gran escala y otras prácticas extractivas. Así, incluso aquellos que uno pensaba que debían ser los más justos terminan siendo los peores.

Gente afrocolombiana del Pacífico, supuestamente progresista y comprometida con las comunidades, le hablan al poder de frente —ministerios u ONG— vestidos con prendas africanas que fortalecen simbólicamente sus intervenciones. Sus discursos están bien elaborados, dominan la legislación, casi de memoria, y desde allí desarmar a cualquier funcionario o institución porque saben argumentar. Hablan en nombre de la comunidad y solicitan ayudas y mejoras para atender necesidades estructurales en todos los aspectos. Pero, las ganancias que obtienen de su gestión pocas veces se traducen en mejoras reales para la gente o en un reconocimiento genuino de su trabajo; más bien, ya es conocido que, al final, estos procesos terminan beneficiándolos principalmente a ellos. Son personas que consideran que la mejor estrategia son las capacitaciones y los espacios de «empoderamiento» sobre la Ley 70, pues ven en ellos una oportunidad de legalizar⁴ los recursos que reciben de manera más fácil.

⁴ Es el proceso mediante el cual se respalda formalmente el uso de los gastos ejecutados en el marco de los proyectos y programas a los que se destina dinero. Sin embargo, comúnmente en nuestras poblaciones, se habla de «legalizar» como una práctica que algunas personas utilizan para no ejecutar realmente los procesos, quedarse con el dinero o realizar actividades de manera superficial para disponer de más recursos sobrantes.

En este contexto, cabe aclarar que no todos los afrocolombianos son leídos como «buenos»; para serlo, deben cumplir con ciertas correspondencias, al menos en los discursos, respecto a los prototipos del sujeto negro esencial. La gente afro que se identifica con posturas de derecha no es acogida bajo la perspectiva del afrobuenismo, sino más bien vista como una amenaza al orden normativo de quienes son considerados «buenos»: aquellos que se perciben como puros, naturalmente progresistas, comprometidos con la justicia social y con una relación simétrica con la naturaleza —lo que algunos llaman paz con la naturaleza—. Revisemos puntualmente dos hechos:

Miguel Polo Polo es un joven afrocolombiano del Caribe, de menos de 30 años, que se hizo viral en Colombia en 2019 por sus posturas de extrema derecha a favor del capitalismo —como la privatización— y por su respaldo a políticas de seguridad basadas en la violencia. Sus ideas, difundidas a través de videos y publicaciones en redes sociales, provocaron fuertes reacciones de sectores de izquierda, que lo atacaron debido a lo que consideraban una incongruencia: que una persona racializada como afro se enunciara desde la derecha, lo cual, en el marco del esencialismo racial colombiano, se percibe como un desacato. En este contexto, varios movimientos y liderazgos afrocolombianos descalificaron a Polo Polo, negándole su pertenencia identitaria al afirmar que «no era un negro de verdad» debido a su postura política. Aunque históricamente han existido personas negras de derecha en Colombia, su irrupción mediática desató polémica al romper con las expectativas impuestas desde lecturas esencialistas de la raza.

En 2022, durante las elecciones legislativas, Polo Polo decidió lanzarse como candidato a una de las dos curules especiales para las poblaciones afrocolombianas en la Cámara de Representantes, un espacio conquistado gracias a las luchas históricas materializadas en instrumentos como la Ley 70. Su candidatura fue rechazada inicialmente por muchos sectores afrocolombianos, argumentando que no representaba los intereses de las comunidades afro. Sin embargo, Polo Polo defendió su aspiración afirmando que cumplía con el único requisito formal: estar avalado por un consejo comunitario y ser negro o afro. El malestar creció cuando resultó electo, generando un sentimiento colectivo de rechazo al percibirse su triunfo como un caso de apropiación de un espacio diseñado para defender los derechos y el bienestar de las poblaciones afrocolombianas. La irrupción de Polo Polo como un hombre negro de derecha ha suscitado una ola de discursos disciplinadores que, como una fuerza social, le exigen que se ajuste a la idea de que no es posible que una persona negra sea de derecha y, aún peor, que utilice la curul de la población negra para consolidar un proyecto político alineado con la derecha.

En este orden, lo problemático surge cuando, a partir de la construcción de un sujeto políticamente correcto, se asume que la gente negra debe ser necesaria y únicamente de izquierda. En el rechazo y la disciplinación de las posturas

del congresista, las prácticas y discursos de discriminación racial no han hecho falta en un país como el nuestro. Lo sorprendente es que, desde muchos frentes antirracistas, se participa en la reproducción de estos actos o se es cómplice de manera camuflada, promovido por sectores de la izquierda inclusiva y políticamente correcta, a quienes hemos otorgado la potestad de desplegar su desprecio por el hecho de que él no cumple con los mandatos ideales de la negridad.

Por otro lado, en el mes julio de 2024 se hicieron virales fotografías y videos de varios futbolistas negros, figuras relevantes en la escena pública del país y referentes para el movimiento social en términos de representación e incidencia, quienes realizaron lo que parece una visita al hombre que representa la derecha extrema en Colombia: Álvaro Uribe Vélez. Esto generó indignación en gran parte de la población del país, especialmente en la afrocolombiana, que lo consideró una traición. Lo más alarmante fue que Uribe rodeó con su caballo al futbolista Yerry Mina y le posa la mano sobre la cabeza, una escena que la comunicadora Edna Liliana Valencia Murillo (2024) en su columna de *El Espectador*, interpretó como un gesto de sumisión ante quien representa el privilegio blanco y la política tradicional. Si bien este es un tema que debe debatirse, lo que me resulta más inquietante es la manera en que se desplegó una campaña impulsada por ciertos sectores afroadecuados que consideraba a los futbolistas como «menos negros», traidores o un retorno a la esclavitud, ya que muchos se sorprendieron de que personas que, en su mayoría, provienen de sectores precarios se reunieran con un tipo tan cuestionable de la derecha colombiana. La discriminación racial contra los futbolistas fue considerada legítima en este caso, y no hubo compasión con quienes encarnan una especie de desacato a las idealizaciones de la negridad.

Los casos de Polo Polo y Yerry Mina evidencian cómo la posición de sujeto cargada de sentidos y significados preconcebidos que desdibujan la heterogeneidad en la formación social de nuestros deseos, sensibilidades y realidades concretas. Aunque no comparto las estrategias, discursos ni prácticas de Polo Polo —particularmente su negacionismo frente a los hechos históricos y su producción discursiva sobre las memorias y las violencias ejercidas—, considero fundamental cuestionar cómo la definición del deber ser del sujeto negro conduce a la inmovilidad de subjetividades y acciones con las que podríamos no estar de acuerdo. Esta rigidez identitaria limita e imposibilita otras maneras de concebir y vivir la negridad en el país. De igual manera, aunque podríamos no estar de acuerdo con que ídolos como Yerry Mina visiten a Uribe, participar como fuerza social en la reproducción de marcos que idealizan al sujeto negro implica un riesgo para la práctica política antirracista, ya que esta termina articulándose como un filtro moralista que define lo correcto e incorrecto, lo bueno y lo malo, lo que debe ser cómplice y lo que debe ser desafiado.

Por otro lado, el buenismo racial constantemente nubla la realidad, ya que su proceder se basa en la invención simplista, ocultando hechos críticos y contingentes para mantener sus dinámicas. A continuación, les explico por

qué. Las discusiones sobre el conflicto armado están condicionadas por esta perspectiva. Lo menciono porque gran parte de los estudios y apuestas políticas que se desarrollan asumen que las dinámicas del conflicto y el narcotráfico siguen siendo experiencias ajenas a la realidad de la población. Es posible entender los anclajes que originan esta visión, y es cierto que a principios del siglo XXI las dinámicas externas transformaron los tejidos, relaciones y movimientos de la gente en el territorio. Fueron personas que arribaron a estas zonas y, por ende, el discurso establecido señala que el conflicto llegó desde afuera. Sin embargo, esta visión se queda corta al intentar comprender nuestras realidades contemporáneas. La idea buenista de que la gente es simplemente buena y que no participa en estos asuntos se descontextualiza. Estamos enfrentando un problema que no es solo externo, sino algo que nos involucra directamente. Es necesario entender, empíricamente, las contradicciones y tensiones que surgen fuera de nuestros propios deseos y anhelos.

Actualmente, es imposible seguir pensando que la violencia armada es una exterioridad en el Pacífico colombiano, porque estamos hablando de nuestros vecinos, amigos, paisanos y familiares, personas de carne y hueso marcadas racialmente como afrocolombianos, quienes se están matando a diestra y siniestra por el control territorial y los modos de producción de riqueza ilegal. Mi pueblo es el mejor ejemplo para evidenciar cómo quienes se disputan y matan por el territorio son la misma gente del municipio: unos en el Frente 30 y otros en la Marquetalia, dos disidencias de los acuerdos de paz entre el gobierno y las Farc. Estas personas te saludan, son amigos, pero algunos forman parte de esas estructuras armadas y, de alguna manera, reproducen el terror en el territorio.

Existen casos concretos en los que las arremetidas, cuando son controladas por alguien del municipio, son peores, porque esa persona sabe quién tiene dinero, quiénes son las familias que han tenido movilidad social, lo que facilita el trabajo. Incluso, son más peligrosos, porque conozco a alguien que fue temido porque se embriagaba y salía a violentar a cualquiera que se hubiese metido con él en el pasado. Entonces, si seguimos nuestras lecturas simplistas desde el buenismo, no vamos a comprender el fenómeno en su coyuntura y, peor aún, no seremos capaces de gestionar la transformación que tanto se requiere en la zona. Porque el terror de hoy es sembrado por los sujetos y subjetividades que emergieron de la incursión externa, pero que ya es nuestra y debemos comprometernos política e intelectualmente en los contextos para asumirlos y desafiarlos.

No todos somos buenos. Hay personas que, más allá de su identidad racial, responden a los procesos que los han formado, a sus propias aspiraciones y a proyectos individuales que, en muchas ocasiones, van en contravía del bienestar de nuestros pueblos. Esto debe ser entendido tanto por los movimientos sociales como por quienes hacen estudios sobre las poblaciones afrocolombianas en zonas

como el Pacífico. Muchos dicen hacer trabajo de campo y, finalmente, publican hallazgos que repiten el mismo guion: el de la gente buena que sufre. Si bien esto tiene un fondo de verdad, no se dan cabida expresiones y configuraciones que van en contra de esa idealización. Se genera un paternalismo que trata a la población afrocolombiana como personas sin agencia, como si estuvieran predestinadas a ser un objeto de estudio, posando para fotos que luego se utilizan para decir que se hizo trabajo sobre la población. Pero estas imágenes de la gente afrocolombiana no reflejan su pluralidad y participación genuinas; más bien, representan un sujeto negro esencializado de organizaciones y liderazgos que venden una historia armónica sin tensiones ni contradicciones, desconociendo la complejidad de la realidad.

Es necesario aventurarse a las zonas de turbulencia y conversar espontáneamente con la gente común, en sus zonas de confort y en sus propios términos, para que la conversación no esté regulada por las jerarquías impuestas por las entrevistas formales. Solo así se puede adentrarse en los mundos de sentido y significado de quienes están constantemente en disputa, y es allí donde emergen aspectos que no siempre podemos constatar, pero que son parte de la coyuntura que intentamos estudiar. Lo políticamente correcto ha sido el horizonte del grueso de quienes hacen estudios sobre el Pacífico, pues creen que si no hablan en los términos establecidos no tendrán el apoyo necesario, aunque esto suceda con frecuencia, sus aportes resaltan esos mundos que las atmósferas del sujeto negro esencial y el buenismo racial desde su concepción producen y reproducen constantemente como medida política para regular las realidades sociales, a partir de intereses particulares.

Los hechos concretos, como ejercicio crítico para dismantelar el buenismo racial como invención fantástica, son innumerables. Siento que la extensión de estas líneas no me alcanza para invitarlos a adentrarse al campo de batalla y confrontación que suponen las realidades sociales del Pacífico colombiano. Pongo en relieve los peligros que se generan en el andamiaje de la agenda política del movimiento, con el fin de invitarlos a repensar más allá de las esencias que limitan y ejercen procesos que están en contra de los que sitúan la vida, para hacer un ejercicio más responsable, político y contextual. Estos cuestionamientos deben ser ejes fundamentales en los espacios académicos, políticos y dentro del movimiento social. Es urgente mirarnos con honestidad, confrontarnos y reorientar el horizonte de sentido de nuestras realidades.

Con esta reflexión no pretendo caer en el juego de girar la realidad, ni invitarles a pensar el malismo racial en el Pacífico desde el buenismo, sino a asumir que las tensiones, disputas y contradicciones constituyen nuestras realidades, y por ende no podemos simplemente dejar de hablar sobre ellas porque resulten incómodas. La idea es invitar a hacer lecturas y apuestas políticas que conecten esas desconexiones, produciendo procesos situados y políticamente relevantes.

Conclusión

Los esencialismos son un peligro en cualquiera de sus formas y marcaciones sociales, ya que constituyen elaboraciones superficializadas que están en la base de muchos procesos de identificación que se desarrollan en países como Colombia, donde se tejen marcos de validación desde los cuales diagnosticamos, entendemos y luchamos. Funcionan como una lente a través de la cual vemos y vivimos el mundo, una cerradura que nos obliga a navegar en aguas cálidas y serenas, reflejo de una realidad preconcebida: tranquilas y políticamente correctas, sin permitirnos enfrentar las olas fuertes y contingentes que surgen en los mares de realidades sociales en disputa y en constante transformación, donde las garantías parecen no tener cabida.

El esencialismo racial es uno entre muchos, pero en nuestro análisis resulta central en la medida en que, situados en la coyuntura de las poblaciones afrocolombianas, define las características inmutables que supuestamente se deben cumplir para ser considerado negro en Colombia. Se trata de una forma explícita de mandato identitario que establece requisitos que, supuestamente, deben cumplirse para poder nombrarse como miembro legítimo de las poblaciones negras, trascendiendo los aspectos sociales y operando casi como un retorno a los debates cientificistas del siglo XIX, con anclajes en lo biológico. Es un cierre superficializante que, a partir de concepciones raciales prefabricadas, impone visiones estáticas y fijas sobre los sujetos y sus trayectorias. De este modo, se produce una definición autocontenida de lo que significa ser negro, basada en criterios simplistas y descontextualizados que no representan la complejidad de realidades vividas por poblaciones heterogéneas, políticamente situadas y contingentes.

La normatividad del esencialismo racial produce sujetos políticamente correctos: el negro esencial, como expresión de la configuración de subjetividades que responden a las lógicas esencialistas de lo que debe ser *ser negro* en Colombia. Se trata de personas afrocolombianas que, aparentemente, tienen claridad sobre las realidades de las poblaciones negras: conocen sus necesidades y problemas, encarnan un compromiso político y, en algunos casos, se autoproclaman como representantes legítimos de las comunidades, posicionándose como sus salvadores. El sujeto negro esencial es el resultado de una supuesta homogeneización de las poblaciones afrocolombianas, una forma de establecer garantías que reducen su diversidad y complejidad a un único horizonte de sentido.

Emerge una matriz de autenticidad que, a partir de los criterios del sujeto negro esencial, va estableciendo quién sí y quién no pertenece, a quién reconocemos y a quién no, a quién apoyamos y a quién no. El caso de las chicas de la Universidad Nacional y del niño en Montenegro, Quindío, son muestras de cómo opera esta figura: como un marco de garantías que ordena los mecanismos de referencia de

la población afrocolombiana. Bajo esta lógica, la gente del Pacífico colombiano tiende a ser asociada con una mayor «autenticidad» o «significación» en la medida de sus condiciones de precariedad, ruralidad y otras marcaciones sociales. Es decir, para el sujeto negro esencial no basta con ser negro; se deben cumplir otros criterios que se articulan y rearticulan dependiendo del contexto.

Se asumen como elementos definitorios ideas como que las personas negras deben ser del Pacífico, comer pescado, tomar viche y vivir en dinámicas comunitarias de hermandad. Sin embargo, estas son imágenes fijas que operan como clasificatorios desde los cuales se define la negritud en Colombia, negando así las formaciones subjetivas heterogéneas que emergen en otros contextos y realidades, que políticamente válidas e importantes, pero bajo el marco de las esencias se clausuran, e incluso se violentan, por no cumplir con la matriz de autenticidad que regula las realidades sociales de un grueso de la población afrocolombiana, especialmente aquella que se pronuncia desde organizaciones y liderazgos.

Subjetividades afroprivilegiadas, afroadecuadas, ancestralizadas y africanizadas son algunas de las expresiones del sujeto negro esencial que, en su proceso de formación social, emergen como formas de autoridad para encarnar las esencias definitorias del «deber ser» desde distintos procesos. Vestir con ropa africana consolida el discurso; hablar de los problemas únicamente como productos de fuerzas externas; representar a las comunidades como si vivieran en relaciones armónicas con el territorio y la naturaleza: todo esto hace parte de un engranaje de idealizaciones que, en muchos casos, parecen vivir en una nube. Porque las zonas en las que yo he vivido son más bien campos de batalla, de contradicciones, donde quizás haya destellos de esas referencias que algunos quieren presentar, pero que de ninguna manera constituyen una imagen totalizante en la que quepa la vida de la gente.

Lo paradójico del esencialismo racial y de la figura del sujeto negro esencial es que termina reproduciendo las mismas lógicas del paradigma racista que se busca cuestionar, aunque desde otra posición. Una de las estrategias centrales del racismo ha sido precisamente la fijación de esencias sobre el «otro», encapsulándolo en idealizaciones que niegan su complejidad y diversidad. Estas prácticas, que han justificado históricamente la exclusión y la violencia —asociando lo negro con lo feo, lo salvaje o lo incivilizado—, se reeditan hoy en ciertos discursos identitarios que, aunque resignificados positivamente, mantienen el esquema esencialista. En algunos sectores del movimiento afrocolombiano, por ejemplo, se observa cómo ciertas características que antes fueron usadas para despojar de agencia política a las poblaciones esclavizadas, ahora son utilizadas como criterios normativos de autenticidad. Así, se consolidan imágenes fijas sobre lo que debe ser un sujeto negro «auténtico», orientando lecturas y prácticas políticas que, lejos de desmontar el paradigma racial, lo reproducen desde una perspectiva distinta pero igualmente limitante.

El esencialismo racial también opera como una lógica moral al producir discursos y prácticas idealizadas que definen cómo «debe ser» una persona negra, estableciendo distinciones sobre lo que se considera legítimo o no dentro de las propias poblaciones afrocolombianas. Es en ese marco donde propongo ubicar lo que llamo *buenismo racial afrocolombiano* o *afrobuenismo*: una forma de normatividad moral que configura la marcación racial como una garantía de hacer las cosas bien para todos, donde lo que se haga o se deje de hacer se asume como una contribución positiva que debe ser celebrada. El afrobuenismo se sustenta en una moralidad que tiende a asociar automáticamente la negritud con la bondad, como si la historia de sufrimiento y exclusión justificara una lectura idealizada y acrítica de sus prácticas sociales. Esta postura desconoce las contradicciones, tensiones y disputas reales al interior de las poblaciones negras, y convierte lo racial en una especie de garantía política incuestionable. En regiones como el Pacífico colombiano, este marco ha sido instrumentalizado por algunos actores para camuflar intereses particulares o estrategias de poder bajo la legitimidad otorgada por su pertenencia racial.

El afrobuenismo es una atmósfera que oculta, niega y oscurece, al producir discursos y realidades estáticas e idealizadas, donde los sujetos afrocolombianos parecen habitar una felicidad y tranquilidad absolutas, como si vivieran en un mundo ajeno a las vicisitudes de la vida cotidiana. Es una invención fantasiosa que poco tiene que ver con los hechos concretos. En las zonas donde empíricamente me he movido, también he encontrado sujetos negros corruptos, codiciosos, violentos, y con todas las expresiones propias de cualquier realidad social. Pero, desde esta lógica moral, la marcación racial opera como una garantía para asumir que las personas afrocolombianas son necesariamente buenas.

En territorios como el Pacífico colombiano, no todas las personas somos buenas. Esa idea impide comprender la complejidad en la que vivimos y, de algún modo, se vuelve cómplice de quienes, desde posiciones de liderazgo y ejercicio del poder, ponen en riesgo la vida. Personas que, actuando en función de intereses personales —lo cual es válido—, terminan administrando y reproduciendo de manera constante la violencia estructural y armada que atraviesa nuestras realidades sociales. Son situaciones tan evidentes que circulan en las conversaciones cotidianas: la gente las comenta, las analiza, las cuestiona y las denuncia dentro de sus posibilidades. No obstante, el afrobuenismo funciona como una ceguera que nos impide reconocer esos hechos, y nos aleja de pensar más allá de las esencias puras para emprender procesos rigurosos y políticamente relevantes.

Esta reflexión es una invitación a pensar más allá de las garantías, a situarnos en los mundos de vida de la gente, a comprender que las escenificaciones y manuales vacíos del esencialismo racial y moral —preconcebidos desde imaginaciones sobre las realidades sociales de las poblaciones afrocolombianas— no sirven. Son

anclajes que nos hacen navegar sobre espacialidades y cuerpos que no existen, que responden a intereses particulares de personas que, en muchos casos, ven en la autorrepresentación una oportunidad de negocio. Las realidades de la gente afrocolombiana de carne y hueso están marcadas por conexiones y desconexiones, por aspectos que quizás nos agradan, pero también por otros que no. Eso no las hace menos reales, aunque las ocultemos o intentemos camuflarlas. Este es un llamado urgente: si no asumimos con responsabilidad y honestidad nuestras apuestas políticas e intelectuales, terminaremos haciendo parte de las estructuras que reproducen la desigualdad y las violencias en nuestros territorios. Nos guste o no, debemos confrontarlas.

Referencias

- Fanon, F. (1963). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica.
- Hall, S. ([1994] 2019). *El triángulo funesto. Raza, etnia, nación*. Traficantes de Sueños.
- Mosquera Rosero-Labbé, C. (1 de octubre del 2013). Inclusión de la gente negra en Colombia: mucho ruido y pocas nueces. *Razón Pública*, <https://razonpublica.com/inclusion-de-la-gente-negra-en-colombia-mucho-ruido-y-pocas-nueces/>
- Santana-Perlaza, G. A. (2024). Decirle la verdad a la gente: la negritud casa adentro. *Tabula Rasa*, 50, 13-37. <https://doi.org/10.25058/20112742.n50.01>
- Valencia Murillo, E. L. (5 de agosto de 2024). Yerry Mina: por esto nos dolió lo que te hizo Álvaro Uribe. *El Espectador*. <https://www.elespectador.com/opinion/columnistas/edna-liliana-valencia-murillo/yerry-mina-por-esto-nos-dolio-lo-que-te-hizo-alvaro-uribe/>