

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA  
Ciencias Sociales y Humanidades

Antropología Social

Gente negra, nación mestiza

*Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*

Peter Wade

*Traducción: Ana Cristina Mejía*



19765



Instituto Colombiano  
de Antropología



Editorial Universidad de  
Antioquia



Ediciones Uniandes



Siglo del Hombre Editores



## PRÓLOGO A LA EDICIÓN EN ESPAÑOL

Notables cambios han tenido lugar desde que comencé a estudiar, en 1982, las poblaciones negras de Colombia. La literatura disponible ha aumentado radicalmente; el número de personas, especialmente estudiantes universitarios, que están estudiando la cultura negra o la afrocolombiana también ha crecido. Los negros y la cultura negra tienen ahora, desde el punto de vista del público, un perfil mucho más alto que antes y los movimientos sociales negros han comenzado a tener un impacto importante en la vida política colombiana. Por supuesto, todavía queda mucho por hacer en términos tanto académicos como políticos y espero que la publicación del libro en la edición colombiana sea una contribución en ambos niveles.

El grueso del texto en inglés fue terminado antes de 1990 y la edición original de 1993 sólo comprendía un epílogo que trataba de poner el libro al día. Esta edición fue revisada en 1995 teniendo en cuenta los cambios importantes que habían ocurrido en las comunidades negras, originados por la Constitución de 1991, artículo Transitorio 55, y la Ley 70 del 27 de agosto de 1993. He conservado el epílogo en su forma revisada, porque trata acontecimientos que culminan con la Ley 70 más en detalle de lo que ha sido posible en las revisiones hechas en el cuerpo principal del texto.

El tema central del libro permanece como en el original: la coexistencia e interdependencia de los procesos de discriminación y mestizaje en Colombia. Me parece que esto recoge algo que es característico de Colombia y de algunas otras sociedades latinoamericanas: la discriminación es una fuerza principal, como también lo es el mestizaje físico y cultural, y es en la interacción

de estos procesos donde se define la posición de la gente negra en Colombia y la naturaleza de la identidad nacional colombiana.

Desde que el libro *Blackness and Race Mixture* fue publicado, han surgido unos cuantos puntos que, pienso, merecen ser incluidos en este prólogo. El primero tiene que ver con el uso del concepto "raza" como una importante categoría teórica en el libro; el segundo está relacionado con la cuestión del origen africano.

## EL CONCEPTO DE "RAZA"

Creo que existe un acuerdo en el hecho de que "raza" no tiene ningún fundamento como categoría biológica.

Algunos académicos también niegan que la "raza" sea en sí misma una categoría analítica (e.g., Miles 1993) y prefieren utilizar categorías como "etnicidad" o "clase". Existen dos razones para asumir esta perspectiva. Primero: que el uso del término en sí mismo es racista porque fomenta la idea de que sí existen dichos agrupamientos biológicos. Segundo, se argumenta que la "raza" es una construcción social, cuya forma está determinada por otros procesos sociales más profundos, en la mayoría de los argumentos los que se refieren a la estructura de clases, y que por lo tanto utilizar analíticamente el término complica las cosas al materializar teóricamente algo que en la realidad es ilusorio. Por supuesto, las "razas" son construcciones sociales (ver también el capítulo final donde me extiendo en este punto). Pero desconocerle estatus analítico al concepto "raza" es una posición reduccionista que niega su impacto autónomo en la vida social (Omi y Winant 1986): la raza no puede ser simplemente reducida a determinaciones de clase, y esto es en parte lo que pretendo mostrar en este libro.

El primer argumento (que la utilización del término "raza" en sí mismo reproduce ideas sobre razas biológicas y por ende el racismo), es más difícil de responder. Varios estudios han indicado que en Gran Bretaña el racismo ha alterado su forma en las últimas décadas y ya no depende tanto de las atribuciones de diferencia biológica (Barker 1981; Gilroy 1987). Esto parece indicar que la comunidad científica ha tenido éxito al convencer a la gente de que son falsos los simples racismos biológicos del mundo occidental anteriores a la Segunda Guerra Mundial, y que los "negros" no son biológicamente inferiores a los "blancos". Pero como el racismo continúa en la forma de ideas profundamente arraigadas sobre la supuesta inferioridad *cultural* de los "negros", parece que la simple utilización del término "raza" en la literatura científica social no tiene mucho que ver con la presen-

cia del racismo como una fuerza social. El racismo puede continuar a pesar de admitir que la "raza" es una construcción social, porque los "negros" o los "blancos" todavía pueden ser vistos como profundamente diferentes en virtud de su crianza en lugar de su herencia. En consecuencia, simplemente abstenerse de utilizar el término "raza" no necesariamente ayuda.

Además, me parece importante distinguir analíticamente entre las categorías "raza" y "etnicidad". Estos dos términos no pueden ser separados radicalmente porque ambos se refieren a identidades establecidas en la interacción entre el identificarse a sí mismo y el identificar al otro, a nivel individual y colectivo; ambas se refieren en cierto sentido a los orígenes de una persona y de una colectividad, y a cómo estos orígenes influyen en el ser social. Pero el significado de las identificaciones étnicas y raciales es bastante diferente. Las identificaciones raciales utilizan las diferencias físicas como señales, no sólo cualquier diferencia física sino aquellas que se convirtieron en objeto de manipulaciones ideológicas en la historia de la expansión colonial occidental. Por lo tanto, la alusión a tales diferencias físicas inevitablemente invoca significados que han sido construidos durante siglos de explotación: substituir el término "etnicidad" (o "nación" o "pueblo") por "raza" corre riesgo de enmascarar estos significados.

En contraste, las identificaciones étnicas se entienden mejor como aquellas que utilizan las diferencias culturales que se han convertido en significantes en el curso de los encuentros entre los grupos. Dichos encuentros tienen lugar con frecuencia en la construcción de las identidades conocidas como "naciones-estado", las cuales implican intentos de integración territorial y política. Las identificaciones étnicas no sólo usan cualquier signo de diferencia cultural (por ejemplo los que surgen de las distintas posiciones de clase) sino que tienden a favorecer a aquellos que se piensa que se derivan de una geografía de la cultura (ver Capítulo 3). La noción de "lugares" es básica para la etnicidad: la pregunta típica al hacer una identificación étnica es "¿de dónde eres?" y esto busca ubicar a alguien en una geografía de diferencia cultural, sobre la base de la idea de que la crianza en un lugar específico influye en el ser social. Las identificaciones étnicas pueden usar señales físicas, pero éstas no conllevan los mismos significados que las diferencias construidas como raciales, puesto que estas últimas llevan consigo la historia del colonialismo occidental.

En esta visión es necesario distinguir analíticamente las identificaciones raciales y étnicas, aunque, como la diferencia racial nunca es unívoca, a menudo se da el caso de que en la práctica coexisten. En Colombia, en particular, en vista de que la diferen-

cia racial es muy especializada, las identidades étnicas y raciales están con frecuencia estrechamente entrelazadas. Como resultado, las distinciones raciales pueden ser señaladas utilizando un lenguaje de lugar, o las distinciones étnicas pueden ser hechas dentro de identificaciones raciales más amplias. En el último caso, las distinciones étnicas recogen, entonces, algunos de los significados implicados en la designación racial. Por ejemplo, los negros de la región de la costa Atlántica a menudo se distinguen étnicamente a sí mismos, en el terreno cultural, de los negros de la costa Pacífica; frecuentemente añaden que los negros de la costa Pacífica son "más negros" o son los "verdaderos negros", lo que implica no sólo una diferencia de pigmentación, sino que también invoca un discurso colonialista en el que lo más negro equivale a lo menos civilizado. Aquí una distinción básicamente étnica recoge una carga de significados de una distinción racial.

En resumen, entonces, pienso que el concepto "raza" no sólo es útil sino necesario, puesto que emplear otros términos eufemísticos puede, realmente, enmascarar los significados de los que dependen las identificaciones raciales.

Para combatir el racismo, uno tiene que darle nombre a estos significados, no esconderlos bajo el disfraz de otros términos.

#### "HUELLAS DE AFRICANÍA"

Entre el pequeño pero creciente número de académicos colombianos que estudian la cultura negra o afrocolombiana, el concepto de "huellas de africanía" juega un papel importante (e.g., Friedemann 1993, 92; Arocha 1991, 205). En este libro, no estoy especialmente interesado en el asunto del origen de la cultura negra en Colombia. Esto no quiere decir que yo considere que es un tema poco importante. Por el contrario, pienso que es un correctivo necesario para el panorama de la cultura colombiana que tiende a minimizar o a ignorar las contribuciones culturales negras o afrocolombianas. Sin embargo, en este libro, aunque trato brevemente algunos aspectos sobre este tema (e.g., en los capítulos 5 y 15), ésta no es mi principal preocupación. Podría decirse que en el clima de hoy en Colombia, uno tiene la responsabilidad política de considerar este tema de manera más completa. Yo respondería a lo anterior de dos formas. Primero, existen muchos aspectos de responsabilidad política y yo dirijo mi atención a los temas de discriminación racial. Segundo, pienso que el concepto de "huellas de africanía" necesita ser examinado de cerca, no sólo en un sentido histórico sino en términos de sus implicaciones políticas.

Estoy de acuerdo con el argumento general propuesto por Mintz y Price (1976) de que los principios culturales generales, comunes a varias culturas africanas, dieron forma a la manera como los africanos y sus descendientes en el Nuevo Mundo crearon nuevas formas culturales, utilizando una amplia variedad de elementos de las culturales hispánicas, indígenas y africanas e inventando algunas nuevas que fueron adaptadas a las condiciones particulares en las cuales se encontraban estos pueblos. Señalaría, sin embargo, que para sustentar este argumento en casos particulares, es necesario mostrar que un principio particular dado cubría una variedad de culturas de África occidental en el período en que los africanos eran secuestrados y traídos al Nuevo Mundo, y que este principio es, en cierta medida, específico de dichas culturas. Así que no estoy de acuerdo con Arocha, cuando parece argüir que el surgimiento de una cultura particularmente ingeniosa y flexible en la región Pacífica está conectado de alguna manera bastante indefinida con las "huellas de africanía" (1991, 205-207). Una cosa es decir que, por ejemplo, las prácticas religiosas de esta región tiene ciertas formas implícitas que derivan de los principios culturales básicos que existen en varias culturas africanas. Pero la ingeniosidad no es una "orientación cognoscitiva africana", es una capacidad humana que se desarrolla plenamente en el tipo de circunstancias adversas que los negros siempre han tenido que soportar en la región Pacífica. En suma, entonces, la idea de "huellas de africanía" es necesaria y válida, pero la metodología utilizada para sustentar la idea debe ser rigurosa.

A nivel político, también existe el problema de que la preocupación por las huellas de africanía pueda convertirse en una restricción. Existe el peligro de que solo aquello que pueda mostrar (o suponer) que tiene raíces africanas puede ser considerado como cultura negra "legítima". Sin embargo, en mi opinión, gran parte de lo que es la cultura negra procede de fuentes europeas. El punto es que los negros en Colombia han sido capaces de tomar elementos de una variedad de fuentes y hacerlos propios. Este, por supuesto, es precisamente el punto que el mismo Arocha señala cuando se refiere al proceso de "bricolaje", la apropiación de cualquier elemento que esté disponible en la región de Tumaco (Arocha 1991).

Son interesantes al respecto los comentarios del sociólogo negro inglés, Paul Gilroy, acerca de la afrocentricidad de los Estados Unidos. El cita el libro *Afrocentricity* (por Molefi Kete Asante; Trenton, N.J., Africa World Press, 1989) para dar una idea de lo que plantea esta perspectiva. "La afrocentricidad es el genio africano y los valores africanos... es descubrir el ser verdadero de uno mismo, es localizar su centro, y es la claridad y el enfoque

a través de los cuales la gente negra tiene que mirar al mundo para poder ascender". Luego comenta Gilroy que la idea de la afrocentricidad "puede ser útil para el desarrollo de la disciplina comunal y de la autoestima y aun para inspirar a las comunidades negras para resistir la invasión del *crack*, pero da una base pobre para escribir sobre la historia cultural y sobre el cálculo de las opciones políticas" (1993, 188). Gilroy reconoce la necesidad de explorar las tradiciones africanas, pero advierte que, al resaltar la "tradición" por encima de todo, la comunidad negra se puede convertir en nada más que un refugio ancestral, un concepto que no capta la constante y crítica participación de las comunidades negras en la modernidad. Finalmente, la afrocentricidad viene a ser otra forma de etnocentrismo. Debe entenderse que la afrocentricidad, como la critica Gilroy, está bastante lejos de las ideas de "huellas de africanía" que son corrientes en Colombia, al menos en los círculos académicos, pero vale la pena tener en cuenta sus comentarios.

Queda el problema de la terminología. El acto de la denominación es importante, sobre todo si se recuerda el planteamiento de Foucault que sostiene que denominar es conocer y el conocimiento es poder. En Colombia, existen diferentes posibilidades de designación. "Morenos" (o "libres" en zonas de la región del Pacífico) son los términos que mucha veces se emplean para la auto-denominación fuera del discurso académico y político. Dentro de este discurso, las opciones principales son "negros", "gente negra" y "afrocolombianos". Algunos prefieren "afrocolombiano" porque destaca la herencia africana como elemento de la identidad. Esta práctica me parece perfectamente adecuada, pero en este libro he empleado el término "negro" porque creo que ayuda a rescatar la apelación de los matices peyorativos que ha adquirido.

Para concluir quisiera agradecer a Ana Cristina Mejía que ha tenido la poco envidiable tarea de traducir esta obra, con todos los problemas de encontrar formas adecuadas para decir "*blackness*", "*whiteness*" y captar otros conceptos igualmente abstractos. También quiero dar mis agradecimientos a todos los miembros de Ediciones Uniandes y a la Editorial de la Universidad de Antioquia que han estado involucrados en este proyecto. Entre estos debo destacar a María del Carmen Paláu con quien se inició el proceso y, especialmente, a Rubby Pulido a quien le correspondió su seguimiento, pero que tristemente murió antes de poder ver este pequeño fruto de su labor; y finalmente a Silvia Cristancho que llevó el proyecto a su conclusión. Le agradezco a Jaime Arocha que leyó la edición en inglés y me hizo valiosos comentarios para hacer algunas revisiones. Finalmente agradezco el

apoyo del Instituto Colombiano de Antropología y del Banco de la República.

Peter Wade  
Manchester, julio de 1997

## PREFACIO

Mi conexión con Colombia empezó en la ciudad caribeña de Cartagena, centro del comercio de esclavos en la Nueva Granada colonial. Durante diez meses viví allí como turista y trabajé como profesor de inglés, obteniendo una cierta perspectiva "tropical" sobre la sociedad colombiana. Mis viajes me fueron llevando por toda la costa Caribe de América Central y por todo ese litoral, región donde los negros y la cultura negra son una presencia vibrante. También Cartagena compartía ese sentimiento y esa historia, diferenciándola bastante del interior del país, mucho más andino en sensación, más frío, templado, montañoso y poblado por gente de piel más clara. En Cartagena, era bastante obvio que la gente negra ocupara las posiciones inferiores de la sociedad. También era aparente que su propia cultura particular contenía ciertos elementos de resistencia al mundo blanco, riéndose de él incluso cuando los despreciaban.

Cuando regresé al campo de trabajo para mi Ph.D. en antropología social, estaba especialmente interesado en ayudar a debilitar el mito de la democracia racial, aún considerablemente dominante en Colombia, y contrarrestar lo que una prominente investigadora colombiana identifica como la "invisibilidad" de los negros en el panorama académico nacional, a pesar de su propio esfuerzo y el de algunos dedicados investigadores, colombianos y extranjeros (Friedemann 1984a). Aunque los "negros" son quizá el diez por ciento de la población, la gran mayoría del trabajo etnohistórico y antropológico en Colombia se concentra en la población indígena.

La tesis cumplió su propósito, aunque quizá de manera no tan completa como yo lo hubiera deseado; sin embargo, también fue más allá de la simple existencia de la discriminación. Cuando

emprendí la investigación posdoctoral, si bien acumular grandes evidencias sobre la discriminación era aún una tarea relevante, estaba más preocupado por la necesidad de situar a los negros colombianos en el contexto general del orden racial de la sociedad y de su política económica. Indudablemente había discriminación, aunque también existía el hecho innegable de que Colombia era, en gran medida, una nación mestiza y lo había sido por muchos siglos. El problema entonces, era reconciliar estos dos factores. Como se verá, esto implicaba examinar los problemas de raza y clase, los roles del mestizaje y de la conciencia negra hacia la creación de una verdadera "democracia racial", el surgimiento de la nacionalidad colombiana y el significado de la constitución espacial de la sociedad. Este último punto era inusual pero necesario para mí, para poder conceptualizar la importancia de las obvias y extremas diferencias regionales colombianas. Estos son entonces los puntos de enfoque de este libro, que busca entender la naturaleza de lo negro en Colombia, la naturaleza del orden racial del país y de las identidades raciales y étnicas que persisten y cambian en su interior.

En un contexto más amplio, también me interesa la manera como ha sido presentada académicamente la "raza" en América Latina, en especial en su relación con las poblaciones negras. La ambigüedad y la relatividad de las identificaciones raciales han sido anotadas ampliamente, y esto se conecta frecuentemente con la insignificancia comparativa de "raza" en la región, en contraste con, digamos, la actitud en los Estados Unidos. Reconociendo que existen importantes diferencias, también cuestiono tales conclusiones en dos formas. Primero, en Colombia al menos, las identificaciones raciales no son siempre tan ambiguas. Es aquí donde la región de la costa Pacífica — la patria chica de la gente que constituye el punto central de este libro — es importante, porque es una región indudablemente "negra". Segundo, suponer que sólo cuando las identificaciones raciales son relativamente bien definidas y están relacionadas con discriminaciones explícitas y sistemáticas puede la "raza" tener significación social, tiende a ignorar la importancia real de las identificaciones raciales en América Latina. Tales oposiciones pueden también llevar a sugerir que las identificaciones raciales en América Latina no son el verdadero problema, porque la "raza" en su forma "real" o pura no está presente: es neutralizada por la clase, está basada sólo en la "aparición". El corolario de un argumento tal es que en los Estados Unidos la raza está presente en su forma "real", basada en el "ancestro", y esto revela una clara tendencia a materializar el concepto de "raza" e incluso a reconstruirlo como una categoría naturalmente problemática e inflexible.

Mi propósito al escribir este libro va más allá de la presentación de datos y de intentos de explicación. La imagen oficial de Colombia es la de una democracia racial, e incluso, en la nueva Constitución de 1991, la de una sociedad pluriétnica, pero debajo o mejor paralelo e integrado a esta imagen hay un orden social penetrante, aparentemente manifiesto, en el cual Colombia es una nación mestiza que gradualmente está borrando lo negro (y lo indígena) de su panorama. Es este "orden natural" aparente de la sociedad colombiana (cf. Taussig 1987, xiv) el que quiero romper. Quiero evocar un sentido de Colombia que incluye lo negro como un elemento propio, persistente, vivo, adaptable, y resistente; un elemento que es, de hecho, una parte integral de lo que sienten los colombianos por su país, si bien una parte subvalorada y distorsionada por los no negros. No creo que este propósito vicie mi análisis. Como señaló Weber, toda investigación tiene un valor cargado, al punto de que los valores definen lo que es conceptualizado como problemas y áreas de interés. Sin embargo, esto no niega la posibilidad de evaluación y validación en el proceso de descartar interpretaciones inadecuadas. Este descarte no se lleva a cabo por referencia a algún estándar absoluto de validez, sino de acuerdo con los cánones operativos debatidos dentro de la comunidad académica: algunas interpretaciones no se ajustan a los "hechos", sin importar cómo sean establecidos; algunas interpretaciones son muy generales, otras muy particulares, y otras están basadas inconscientemente en categorías implícitas que forman el análisis. De este último problema se deriva quizá una de las más poderosas posiciones en las ciencias sociales: producir interpretaciones críticas que muestren las contradicciones internas y las suposiciones implícitas, y que al hacerlo, sugieran formas alternativas de narrar el mismo material. Tales propuestas no pueden progresar hacia la verdad escueta, porque ellas finalmente se alimentan de los contextos sociales en los que la gente está interesada, con los mismos ámbitos de acción social que generaban las críticas, y esta relación reflexiva crea un campo siempre cambiante de análisis.

De este modo, no puedo demostrar que el prejuicio racial sea "censurable", porque la ciencia en este sentido no puede juzgar sobre los valores morales, ni puedo finalmente probar que mis interpretaciones sobre Colombia sean en algún sentido las mejores. Lo que sí puedo señalar son las contradicciones entre la visión oficial de la democracia racial y las experiencias y patrones de las relaciones sociales que socavan esa imagen. Puedo mostrar cómo la insistencia en que la democracia racial ya existe puede hacer ahora más difícil, incluso imposible, el alcanzarla. Puedo mostrar que la misma imagen de la democracia racial como ha surgido en Colombia abarca nociones que contradicen sus

reclamos. Y puedo desestabilizar las imágenes, las categorías y los significados que subyacen a la descripción oficial y al “orden natural” que lo conforma; hacer esto cuestiona no sólo las categorías raciales en Colombia sino también las categorías raciales en general. En un país como Colombia, desgarrado en una “guerra sucia” por los derechos humanos y la justicia social, y por el tráfico de drogas, pero que también lucha por una sociedad más democrática, mi preocupación por temas como “raza” parecería poco importante. Pero como espero que este libro lo demuestre, la “raza” no es poco importante en Colombia, y por supuesto, está íntimamente entrelazada, en sí misma, con temas de justicia social.

Estoy en deuda con muchas personas de Unguía, las cuales me ayudaron y ofrecieron su amistad: Elean Castro, Cristina y Rosa, Nacho y Eucaris, la familia García, Víctor y Ángela, Migdalia y Marilexis fueron todos amigos especiales. En Medellín, muchas personas de la Universidad de Antioquia y de la Universidad Nacional me ofrecieron su ayuda, especialmente Pedro Morán, Víctor Álvarez y Edgar Arroyo. Las personas que trabajaban en las instituciones de la ciudad me ayudaron infatigablemente, y aprecio la ayuda y la amistad del personal de Desarrollo Comunitario, en particular Fernando Navarro, Germán Ferro, Beatriz Araque y Blanca Nohelia. Hice muchos amigos en Medellín y no puedo nombrarlos a todos, pero debo dar un abrazo fuerte a Rosario Blandón, mi constante compañera, y a Carlos Pino y Noris Paternina, con quienes viví por muchos meses. Jorge Yépez, Adriana Puerta y Nelly Martínez también fueron buenos amigos. En La Iguaná, agradezco a Octavio Palacios y a País por su ayuda. También debo dar las gracias a Rosa Mosquera y a su familia en Quibdó y en otras poblaciones del Chocó por su permanente hospitalidad (y por cuidarme durante la fiebre tifoidea). En Bogotá, agradezco al personal del Departamento de Antropología de la Universidad de Los Andes, particularmente a Carlos Alberto Uribe. También le agradezco al Instituto Colombiano de Antropología, especialmente a Alexander Cifuentes. Un agradecimiento especial a Clemencia y a Jaime por su generosa hospitalidad y amistad.

Estoy agradecido con todas aquellas personas e instituciones que me apoyaron durante la investigación, tanto de manera material como de otras maneras más intangibles: John Green ha sido una constante fuente de estímulo. Agradezco especialmente a aquellos que, anónimamente o de otro modo, leyeron o comentaron el manuscrito: Norman Whitten fue particularmente útil. Gracias a Paul y a Sandra por los mapas y las gráficas del Departamento de Geografía de la Universidad de Liverpool, donde trabajé de 1988 hasta 1995. Mi investigación para el Ph.D.

fue financiada por una beca del Economic and Social Research Council (1981-1984), y la investigación posdoctoral fue llevada a cabo durante el ejercicio de una beca de investigación en el Queen's College, Cambridge (1985-1988), con trabajo de campo hecho posible gracias a las subvenciones del Social Science Research Council de los Estados Unidos y de la British Academy (1986-1987). Debo dar las gracias a la Compañía Colombiana de Discos (Codiscos) y a Prodemos, ambas de Medellín, por el permiso para reproducir las letras de las canciones que aparecen en los capítulos 7 y 14. También debo agradecer a Miguel A. Caicedo por el permiso para usar el poema del capítulo 7.



## ORDEN RACIAL E IDENTIDAD NACIONAL

El estudio de los negros en Colombia, a pesar de los originales e influyentes esfuerzos de unos pocos y dedicados investigadores, nunca ha alcanzado el nivel de lo relativo al estudio etnohistórico y antropológico de las poblaciones indígenas. La idea de una "democracia racial" en Colombia todavía se difunde, y a pesar de las refutaciones que se le han hecho a este mito tanto en los círculos académicos como en los populares, aún puede oírse a algunas personas de todos los colores y clases que manifiestan la insignificancia de la raza como tema, especialmente en lo tocante a los negros.

Las razones para esto tienen que ver, según mi perspectiva, con el complejo entrelazamiento de los patrones tanto de discriminación como de tolerancia, tanto de lo negro o lo indígena como del mestizaje. Este entrelazamiento tiene lugar en un proyecto, dirigido principalmente por las elites, de nacionalidad e identidad nacional que sostiene una imagen de Colombia, esencialmente, como una nación mestiza o mixta. Los negros y los indígenas pueden ser, por lo tanto, aunque de diferentes maneras, excluidos como no mestizos y a la vez incluidos como reclutas potenciales de lo mestizo. Un orden racial así, creo, no sólo es característico de Colombia, sino que tiene ecos en muchas regiones de América Latina. En este libro examino la dinámica coexistente e interdependiente del mestizaje y la discriminación en una variedad de contextos, con diferentes niveles de resolución y en distintos terrenos de acción social.

Hablar sobre "negros", "indígenas" y "raza" en América Latina, o en realidad en cualquier otra parte, es de por sí problemático. Generalmente se acepta que las "razas" son construcciones sociales, identificaciones categóricas basadas en un discurso acerca de la apariencia física o el ancestro. Ésta no es una definición

universalizante conveniente para todos los lugares y tiempos, porque lo que hay que tener en cuenta como "diferencia física" pertinente o "ancestro" relevante está lejos de ser evidente por sí mismo. Aparentemente existe el "hecho natural" de la variación fenotípica, a partir de la cual la cultura construye sus identificaciones categóricas de acuerdo con determinaciones sociales, pero dar por cierta una relación naturaleza/cultura mediada por esta "lógica produccionista" (Haraway 1989, 13) confunde el hecho de que no hay un encuentro neutral, universal, con la "naturaleza" o debida a ella con las variaciones fenotípicas (Wade 1993a). Éstas siempre han sido percibidas y entendidas históricamente de diferentes formas, a través de ciertos lentes, especialmente aquéllos contruidos durante los encuentros coloniales que han favorecido a las diferencias fenotípicas características de un espacio continental, en vez de las que son características, por ejemplo, de la gente "baja" o "alta". Como tal, las categorías raciales están sujetas al cambio de dos maneras: primero, como un resultado de las percepciones cambiantes de la división naturaleza/cultura que ellas mismas transmiten; segundo, como un resultado de la interacción conjunta de los reclamos y las atribuciones de identidad, hechas usualmente en contextos de relaciones de poder desiguales. La segunda es de especial significado en el contexto latinoamericano porque una de las características del orden racial, basada en la mezcla de razas, es la ambigüedad acerca de quién es y quién no es "negro" o "indígena". En los Estados Unidos, Suráfrica y muchos países europeos, aunque las ambigüedades existen, hay un mayor acuerdo general entre reclamos y atribuciones; de este modo, se definen más claramente los límites categóricos de las razas que en países latinoamericanos como Colombia, donde los límites de la categoría "negro" o "indígena" son discutibles y ambiguos, aunque para todos, incluidos los "negros" y los "indígenas", haya imágenes claras de una persona "típicamente" negra o indígena. En este libro, si bien no siempre pondré los términos "negro", "indígena" y "raza" entre comillas, se debe entender que si por su naturaleza no son categorías manifiestas, esto es aún más especial en el contexto latinoamericano.

La ambigüedad entre lo negro y lo indígena no significa, sin embargo, la insignificancia de los negros o los indígenas, o más exactamente, de la gente para la cual lo negro y lo indígena son un aspecto importante de identidad personal y social. En este libro, mi conexión es con lo negro, concentrándome en una región de Colombia, el Chocó, provincia de las tierras bajas del litoral Pacífico, donde lo anterior es particularmente evidente. Allí, los negros constituyen aproximadamente el ochenta o el noventa por ciento de la población, y lo negro ha sido y sigue siendo un aspecto crítico en la historia y la identidad regionales. Observo a los habitantes

de la región, los chocoanos, en el corazón de esta provincia y también en los dos emplazamientos de mi trabajo de campo: uno justo en el norte del Chocó, en un área altamente influenciada por los no negros; la otra, fuera del Chocó, en la ciudad de Medellín. Mi objetivo es examinar la coexistencia y la codependencia de lo negro y lo no negro, de la discriminación y la mezcla racial en estos contextos regionales. Mi argumento es que el material chocoano explica la naturaleza más general del orden racial colombiano y de la identidad colombiana nacional. Así mismo, el material colombiano ilumina a otros países latinoamericanos en los cuales la discriminación y el mestizaje también coexisten y en los que los proyectos de identidad nacional también tratan, aunque de diferentes maneras, con un pasado y un presente de la heterogeneidad racial.

Los negros están presentes y lo negro es un problema en otras áreas de Colombia además del Chocó: todo el litoral Pacífico sur es, quizá, más negro que el Chocó; las áreas alrededor de Cali y Cartago tienen una población negra bastante significativa; la región de la costa Caribe tiene concentraciones negras en varias áreas, y de manera más general, tiene una fuerte población negroide; hay grupos aislados de negros, muchas veces migrantes, en la mayoría de las ciudades, incluyendo a Bogotá. No pretendo cubrir todos estos contextos diferentes, algunos de los cuales ya han sido estudiados (ver, por ejemplo, las obras de Whitten, Arocha, Friedemann y Taussig relacionados en la Bibliografía), pero sí introduzco dos regiones colombianas distintas que vienen al caso, aunque no enfoque en especial a ninguna de las dos. Una es Antioquia, la otra es la región de la costa Caribe, ambas vecinas del Chocó. Su presencia en este libro tiene dos propósitos. Uno es puramente pragmático. Mi primer lugar de trabajo fue un área de frontera colonizada por gente del centro del Chocó, Antioquia y la región Caribe; el segundo fue Medellín, capital del departamento de Antioquia. Algún conocimiento sobre estas otras dos regiones es sin duda indispensable para comprender la interacción étnica entre su gente y los chocoanos. El segundo propósito es más estratégico. La finalidad de mi libro es examinar la influencia recíproca de la discriminación y el mestizaje. Mi foco central son los chocoanos. Pero esta interacción tiene diferentes consecuencias en diferentes regiones, de acuerdo con las coyunturas locales de economía política y demografía, y Antioquia y la costa Caribe son, en lo tocante a esto, contrapuntos perfectos al Chocó, con el Caribe como intermediario entre el negro Chocó y la fuertemente "blanqueada" Antioquia. En resumen, si el orden racial nacional colombiano está basado en la contradictoria pero interdependiente coexistencia de lo negro, lo indígena, lo mestizo y lo blanco, entonces tiene sentido examinar otras regiones en las que estos elemen-

tos y categorías conceptuales surten efecto de diferentes maneras. Los primeros capítulos, en consecuencia, exploran estas dos regiones antes de concentrarse en el propio Chocó. En el resto de esta introducción, elaboro los temas de lo negro, lo indígena, la raza y la nación.

#### ADAPTACIÓN NEGRA Y RESISTENCIA NEGRA

Los negros en el Choco —y argumentaría que en Colombia y de forma más general en América Latina— han participado en dos procesos. Por un lado, se han adaptado culturalmente a los valores y las normas cuya orientación básica ha sido determinada por la mayoría dominante, dirigida esencialmente por elites, tanto coloniales como republicanas. En el proceso, estos negros han comenzado a participar más plenamente en las jerarquías nacionales de prestigio y estatus. Matizándolo en términos raciales, han dejado atrás una cultura asociada por ellos y por otros con los “negros”, y han adoptado una cultura que, en tanto pueda ser llamada mestiza en vez de blanca, ciertamente es vista como no negra. En un nivel físico, el proceso relacionado en la adaptación cultural ha sido la dispersión espacial de los negros y también el mestizaje. Así, la adaptación cultural, la dispersión demográfica y la mezcla de razas han sido y aún son procesos que están conectados, no por necesidad, sino por las estructuras históricas del orden racial colombiano.

✕ Por otro lado, en el Chocó y en otros contextos colombianos, los negros han formado un núcleo y se han congregado, en parte por elección y en parte a través de las acciones de un mundo no negro, y en estas situaciones ellos han creado y mantenido formas culturales que se identifican como cultura negra. Mientras que en Colombia es elemental reconocer que la cultura negra tiene importantes conexiones con la cultura africana, frecuentemente a nivel de los principios culturales generales (Mintz y Price 1976, Friedemann y Arocha 1986), es también el caso que, aun en el Chocó, la influencia africana en la cultura negra es menos obvia que en Brasil o Cuba, donde los esclavos africanos continuaron siendo importados hasta mediados del siglo XIX. No obstante, la cultura negra colombiana tiene rasgos específicos que son reconocidos tanto por los negros como por los no negros. Esta cultura negra, aunque no está divorciada de las escalas nacionales de prestigio y condición social, tiende a enfatizar la igualdad humana esencial de las personas negras en una comunidad. Están, por así decirlo, todos los negros juntos. En un nivel físico, el proceso cognado ha sido una ausencia relativa de mezcla de razas. Por esto, la continuidad de la identidad cultural negra, la formación de núcleos de-

demográficos y la ausencia de mezcla de razas, han suplido históricamente una tríada de procesos eslabonados.

✚ Detrás de estas dos dinámicas entrelazadas yace el racismo, muchas veces sutil, no tan sistemático y minucioso como en los Estados Unidos, sino más bien penetrante y en ocasiones flagrante. Para evitar el estigma al que lo negro y la cultura negra, especialmente como se manifiesta en la región Pacífica, están sometidos por el mundo dominante no negro de blancos y mestizos, la gente negra puede adoptar las costumbres de ese mundo. Alternativamente, ellos pueden atrincherarse para protegerse del rechazo del mundo no negro. Esto no es simplemente un asunto de elección sobre la identidad étnica: las posibilidades para alguna de las dos alternativas están fuertemente estructuradas, principalmente por los procesos económicos y políticos que los circunscriben y que en realidad constituyen los parámetros de elección. Es bien sabido, por ejemplo, que la movilidad ascendente para las personas negras está frecuentemente acompañada por la adaptación cultural y, en muchos casos, por el matrimonio con una persona de piel más clara. Esto se debe a que la movilidad ascendente generalmente lleva a la persona negra a tener mucho contacto con el mundo no negro. En este sentido, la adaptación negra es estructurada por las posibilidades de avance económico. Sin embargo, la estructuración de la elección acerca de raza y etnicidad va aún más profundo y tiene lugar tanto en una colectividad como a nivel personal. Por ejemplo, para los negros que, a través de una serie de procesos económicos y políticos, han sido aislados en la región de la costa Pacífica del país, un área con pocas conexiones con el mundo no negro, la opción de adaptación cultural y mezcla de razas está muy lejana. En esta situación, evoluciona una identidad negra relativamente coherente, y para ellos, el dejar el área, adaptándose a otros modos de comportamiento, y finalmente, casándose con una persona no negra puede ser visto como una traición a la ética de igualdad de la comunidad negra. Por otra parte, para los negros que, por diferentes razones históricas, se habían integrado antes en la región de Antioquia, un área con una presencia sustancial no negra, la adaptación cultural y la mezcla de razas se convirtieron en la tendencia dominante. Las jerarquías nacionales de prestigio y condición social son dominantes, y no existe ninguna identidad negra que pueda alegar traición.

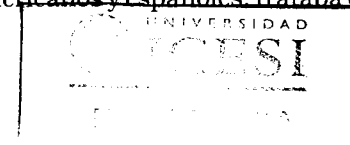
✕ El racismo no negro es sólo la mitad de la historia. Al igual que hay negros que pueden adaptarse y mezclarse, o que pueden formar núcleos, resistirse y no mezclarse, existe un aspecto dual para el mundo no negro. Los negros pueden ser considerados inferiores y ser discriminados, pero también pueden ser aceptados. Esto no significa que se olvide su color sino simplemente

que los negros como categoría no son reprimidos de la manera legal y sistemática como lo han sido en los Estados Unidos o en Suráfrica. En la terminología de Fernandes (1969) ellos son "acomodados". Su aceptación, sin embargo, es limitada e individualista. Depende de: a) que no se constituya en una exigencia de aceptación en masa de los negros como una categoría, esto es, que no sea una amenaza perceptible para los no negros, y b) que se adapten culturalmente, en un proceso consolidado, más para su descendencia que para ellos mismos, embarcándose en un camino de mestizaje. Esto no significa que la descendencia mulata necesariamente evitará la discriminación, sino que dependiendo de su apariencia, ellos podrán estar menos afectados por ella y si de nuevo se "casan claramente", su descendencia tendrá una oportunidad aún mayor de eludir la discriminación dirigida hacia negros y mulatos. En resumen, entonces, la doble dinámica de adaptación y autonomía negra opera en serie con una doble dinámica de aceptación condicional y racismo no negros. Como antes, las alternativas de aceptación condicional y racismo no son simplemente elecciones hechas por los no negros: su ocurrencia y distribución están estructuradas de la misma manera en que lo están las presiones y las opciones que afectan al mundo negro. Así, en la región del Chocó de la Colombia colonial, una pequeña elite blanca enfrentaba a una gran mayoría de negros, muchos de ellos esclavos: por razones principalmente políticas, la aceptación social de los negros era restringida y la mezcla de razas confinada principalmente a relaciones medio secretas entre hombres de la elite y mujeres de clase baja y esclavas negras. En Antioquia, el elitismo blanco fue menos pronunciado, había más blancos de la clase baja, y los negros, incluyendo los esclavos, eran una parte menos crucial de la fuerza de trabajo y estaban mucho más dispersos. Ambas áreas mostraban un marcado racismo pero en formas diferentes. En el Chocó, se manifestaba como opresión de los negros por una elite blanca. En Antioquia, era evidente como una negación de lo negro, como un esfuerzo para deshacerse de él ideológicamente desde una identidad regional, justo como estaba siendo depurado físicamente de las clases bajas al ser asimilado hasta llegar a la invisibilidad. El punto, entonces, es que las fuerzas económicas y políticas estaban detrás de las diferentes maneras en las cuales los procesos de adaptación negra/formación de núcleos negros y aceptación no negra/racismo no negro evolucionaron en estas dos regiones.

## MESTIZAJE, BLANQUEAMIENTO Y NACIONALIDAD COLOMBIANA

El tema básico de este libro, como se esbozó antes, tiene una simple cualidad de oposición: negro contra no negro. Pero es importante ver esto en su contexto general: la nación colombiana y su desarrollo histórico. La Nueva Granada, como era conocida la región colonial que corresponde aproximadamente a Colombia, obtuvo su independencia con una sociedad altamente mezclada. La población indígena, aunque con importantes grupos sedentarios cercanos a una tercera parte de los totales locales en algunas áreas, había sido severamente reducida, mientras que muchas personas alguna vez clasificadas como indígenas se habían mezclado con la mayoría mestiza; para 1778, los indígenas formaban cerca del dieciséis por ciento de la población de la Nueva Granada. La esclavitud, crucial en algunas áreas, nunca alcanzó las proporciones del Brasil o del Caribe y, según Jaramillo Uribe, sólo existió en el contexto de una "sociedad esclavista" completamente emplumada, con toda "su red de dependencias, hábitos, sentimientos, intercambios, etc." en Cartagena y en el Valle del Cauca (Jaramillo Uribe 1989, 70; Colmenares 1979). Los negros, distribuidos tan desigualmente como la población indígena, eran también en su conjunto una minoría en una sociedad compuesta principalmente por gente de ancestro mestizo.

A pesar de los altos grados de mezcla racial y cultural, la estratificación social, en la que las características raciales tienen una parte importante, fue enérgicamente marcada, formando la llamada "sociedad de castas", en la que los diferentes estratos sociales eran reconocidos y designados, sus posiciones supuestamente determinadas fundamentalmente por grados de mezcla racial (Mörner 1967). En el punto más bajo de esta jerarquía, la condición social todavía era definida por algunos institucionalmente. La mano de obra indígena tributaria, en forma de encomienda, persistió en algunas regiones hasta el período colonial tardío, mientras que la esclavitud existió como una categoría legal y como un status verdadero para los negros hasta 1851. En lo alto de la jerarquía, la elite política y económica se enorgullecía de su "limpieza de sangre", supuestamente libre de "mancha" de sangre negra o indígena (o judía o mora). Las clases bajas de los mestizos también eran fuertemente heterogéneas, con el ancestro y la apariencia física como signos poderosos de estatus y de posición. A pesar de que para finales del siglo XVIII la sociedad de castas estaba resquebrajándose como resultado del continuo mestizaje que ella misma trataba de controlar, Jaramillo Uribe sostiene que también hubo un período de atrincheramiento al mismo tiempo que la elite blanca, criollos americanos y españoles, trataba de defender



su posición contra la intromisión de los mestizos. Da cuenta de largos litigios en la sociedad neogranadina de finales del siglo XVIII, causados por supuestos actos de difamación en los cuales eran lanzadas calumnias contra la herencia racial o la posición social de una persona al atribuirle un nivel social inferior de aquel al que pregonaba pertenecer (1968, 181-186). Juan y Ulloa observan que en la Cartagena de finales del siglo XVIII "cada persona era tan celosa de su tribu o casta, que si, inadvertidamente, usted los colocaba en un rango inferior al que ellos pertenecían, se sentían altamente ofendidos, negándose a ser desposeídos de un don de fortuna tan valioso" (1772, 1:30). En la preocupación obsesiva por el color y la condición social que caracterizaba a esta sociedad de castas, sólo una cosa era segura: ser negro o indígena era malo, ser blanco era bueno. Ser rico solamente, era útil pero inadecuado: entrar a las universidades, la Iglesia o la administración requería pruebas de limpieza de sangre y cualquier herencia dudosa era un gran obstáculo. Conforme a la verdad, después de 1783, la Corona podía por decreto otorgar una "cédula de gracias al sacar", una limpieza real, un certificado de blancura, y desde 1795 esta licencia podía comprarse por cerca del doble del precio del esclavo de mejor calidad. Pero las universidades y la Iglesia encontraban difícil soportar esta táctica de eludir responsabilidades, y, algunas veces, largos litigios acompañaban los intentos de los individuos "limpiados" por la Corona por actuar según su nuevo estatus (Rout 1976, 157; Mörner 1967, 45).

Después de la Independencia hubo continuidad y cambio a la vez. El bajo estatus de lo negro o lo indígena todavía estaba marcado. Uno de los muchos viajeros europeos de este período, Gaspar Mollien, recorrió Colombia en 1822. En su paso por el Valle del Cauca anotó: "Los arrieros, orgullosos de ser blancos, se avergüenzan de ir descalzos, de manera que es difícil distinguir al rico del pobre". También observó: "El orgullo que inspira el color no es menor en el Valle del Cauca que en las colonias de las Antillas" (1824, 282 y 285). Sin embargo, nuevos problemas debían ser enfrentados ahora por las elites políticas e intelectuales, quienes veían como su deber crear y definir una nación que pudiera competir en el escenario mundial, una nación que pudiera ser moderna y progresiva de acuerdo con los principios del pensamiento liberal que invadieron a América Latina, especialmente provenientes de Inglaterra, Francia e incluso de los Estados Unidos (Zea 1963; Jaramillo Uribe 1964). Las batallas iniciales fueron simplemente buscando la consolidación política interna, según dominaran, por turnos, los intereses federalistas y centralistas, no sólo en Colombia sino también en cualquier otro lugar de América Latina. Entre 1850 y 1880, sin embargo, la mayoría de las naciones latinoamericanas habían comenzado a resolver este problema,

cuando las comunicaciones mejoraron y las burguesías nacionales se consolidaron (Oddone 1986, 220). A lo largo de este período, también hubo preocupación sobre cómo se debían caracterizar las identidades nacionales: las elites latinoamericanas luchaban con el problema de cómo entender y cómo representar a sus emergentes naciones. Como sostiene Anderson (1983, 50), el surgimiento del nacionalismo en América Latina no involucró un bautismo político, al estilo europeo, de las clases bajas, sino que fue mediado por las elites criollas que habían sido excluidas del control político durante el período colonial debido a su nacimiento americano. Fueron ellos quienes definieron la identidad nacional, y al hacerlo, afirma Anderson, conscientemente redefinieron a las masas subordinadas como "connacionales" (1983, 52). Pero el asunto no era tan simple.

Por un lado, el nacionalismo buscaba ser distintivo en el contexto global de otras naciones-estado para las cuales el nacionalismo ya era una fuerza importante. Por otro lado, las filosofías políticas europeas, especialmente el positivismo de finales del siglo XIX, habían logrado el estatus de sentido común entre las elites intelectuales y políticas en gran parte de América Latina. Había discusiones acerca del detalle, pero el valor de conceptos esenciales tales como libertad, independencia, progreso, industria, ciencia, razón y educación era aceptados como evidentes por sí mismos. Pero la modernidad y el progreso estaban siendo alcanzados por naciones europeas que no tenían (o su número era insignificante), población negra o indígena, o en los Estados Unidos donde estrictas barreras separaban a los blancos de los negros y los indígenas. En Colombia, como en otras naciones de América Latina, la gran mayoría de la población era no blanca. ¿Podrían emular el progreso anglosajón? ¿Deberían emularlo incondicionalmente? ¿Estaban malditos por el legado español de conquista y sociedad señorial, anatema para las ideas liberales de libertad, y por la sangre mezclada de su población? ¿O lo criollo era algo original y diferente con lo que podían contar, al menos en el sentido del orgullo nacional o aun pannacional, si no por el progreso y la modernidad?

Estos debates recorrieron toda la América Latina y la raza fue muchas veces un punto crucial en ellos (Zea 1963, 187-198; Jaramillo Uribe 1989, 168-172; Graham 1990; Wright 1990; Stepan 1991; Skidmore 1974). Los resultados variaron en los diferentes países, pero una característica central fue el intento de arreglo entre los conflictivos aspectos del dilema: la naturaleza claramente mezclada de la población contra las connotaciones claramente blancas de progreso y modernidad. Por un lado, el compromiso consistía en aseverar que el corazón de la identidad de América Latina se encontraba precisamente en su población mez-

clada, o incluso en la indígena o negra. En esto consiste tanto la celebración del mestizo como las raíces del indigenismo, es decir, la celebración de un origen indígena. La glorificación de lo negro era generalmente más silenciosa, recibiendo, por ejemplo, un tratamiento ambivalente en la obra de Gilberto Freyre. Por otro lado, sin embargo, lo mestizo, y aún más lo negro y lo blanco, eran tratados bajo una cierta luz. No se abandonaron los modelos de modernidad y progreso sino que más bien se les agregaron la mezcla racial y las poblaciones negra e indígena, para así proveer una respuesta claramente latinoamericana al debate. Se dio carácter romántico a los negros y especialmente a los indígenas, como parte de un pasado más o menos glorioso, pero el futuro les tenía preparada una conducción paternalista hacia la integración, que idealmente también significaba mayor mezcla de razas y quizá la eventual supresión de lo negro y lo indígena de la nación. El mestizo fue idealizado como de origen biétnico o triétnico, pero la imagen exhibida estaba siempre en el extremo más claro del espectro mestizo. El futuro traería, casi mágicamente, un emblanqueamiento de la población a través de la mezcla de razas, cuya ayuda más realista fueron las políticas de inmigración para atraer a los inmigrantes europeos y mantener alejados a los negros (Skidmore 1974, Wright 1990, Helg 1990). Ésta es la ideología del "blanqueamiento" vista en un contexto nacionalista. Aquí, entonces, vemos un aspecto de la coexistencia del mestizaje y la discriminación. El compromiso da como resultado la coexistencia de dos variantes en el tema nacionalista: por un lado, la ideología democrática general de "todos somos mestizos", donde radica la individualidad de la identidad latinoamericana; por otro lado, la ideología discriminatoria que señala que algunos mestizos son más claros que otros, que prefiere el más blanco al más negro y que ve la consolidación de la nacionalidad en el proceso de blanqueamiento. Las elites latinoamericanas, especialmente, tendían a reclamar lo blanco para ellas, aunque admitiendo lo mestizo para la masa de la población. En ambas variantes, los negros y los indígenas verdaderos estaban en desventaja, pero menos en la variante más democrática que trata de incluirlos. El problema radica en la coexistencia de las dos variantes y en la posibilidad de deslizarse de la una a la otra en el discurso sobre la nación, los negros y los indígenas.

Este proceso de compromiso puede verse en la reacción latinoamericana a las teorías de raza biológicamente deterministas. El positivismo representaba un serio reto en lo que respecta a las teorías europeas de raza asociadas con ella, corrientes al terminar el siglo, y que tendían a clasificar a los indígenas y especialmente a los negros como biológicamente inferiores. Los híbridos se verían perniciosamente afectados por estas razas. Las elites

latinoamericanas frecuentemente adoptaron estas teorías pero también tendían a eludir sus implicaciones negativas, restándole importancia al determinismo biológico, enfatizando el medio ambiente y el impacto de la educación, y revaluando al híbrido, mientras que al mismo tiempo estaban de acuerdo acerca de la inferioridad de los negros y los indígenas, remitiéndolos al pasado y al atraso (Skidmore 1974, Wright 1990, Stepan 1991, Graham 1990).

Diferentes países utilizaron diferentes variaciones sobre el tema del compromiso. En Perú y México, con su numerosa población indígena, el indigenismo fue una fuerza poderosa. Como sostiene Knight, el indigenismo en México, al menos en su forma oficial, se alió con la Revolución y con el proceso de definición de la nacionalidad mexicana, verdaderamente tenía tanto que ver con los mestizos como con los indígenas. José Vasconcelos, aunque no exactamente un indigenista, imprimió el tono, acuñando el término "raza cósmica" para la "raza" mestiza y afirmando la superioridad del híbrido. Comentando sobre Manuel Gamio, antiguo antropólogo e ideólogo del indigenismo oficial, Knight continúa: "El culto mestizo floreció con la Revolución. 'En la gran fragua de América', escribió Manuel Gamio, 'en el gran yunque de los Andes, razas viriles de bronce y de hierro han luchado por centurias'. De esta lucha emergió el mestizo, la 'raza nacional' de México, el mensajero de 'la cultura nacional del futuro'" (1990, 85). Como reconoce Knight, se pueden tomar diferentes posiciones dentro del indigenismo desde la incorporacionista hasta la indianista (cf. Hewitt de Alcántara 1984). El punto central es que se desafió la superioridad europea, mientras que se proyectaba una imagen de identidad nacional que destacaba la originalidad mexicana —o latinoamericana— de la identidad basada en el indígena y remitiendo simultáneamente lo indígena a un pasado subdesarrollado.

En contraste, los líderes argentinos y uruguayos se las arreglaron para atraer gran cantidad de europeos y blanquear su reducida población negra e indígena. Muchos vieron en esto una solución razonable al problema. Jorge Díez, un ecuatoriano, viajando por el trópico, pensó que el mestizo suramericano era una base inadecuada para la verdadera raza cósmica: "No bastan los elementos de que actualmente se dispone"; era cuestión de "enriquecimiento de su sangre y de estimular su vitalidad [del mestizo] con el concurso de nuevos y valiosos factores". Cuando dice que "Argentina y Uruguay supieron comprender la esencia del problema", es claro que se refiere a la inmigración blanca (1944, 193). Sin embargo, no todos tenían tanta suerte, y Wright (1990) documenta cómo, a pesar de su deseo de emular a la Argentina a este respecto, Venezuela no atrajo tantos migrantes europeos, al menos hasta hace muy poco.

En Colombia, la preponderancia numérica de las personas cla-

sificadas como mestizas se convirtió en una buena base sobre la cual edificar ideas acerca de una nación mestiza blanqueada, ayudada quizá por la inmigración europea. A nivel oficial, no se anduvo con rodeos sobre la conveniencia de blanquear la población en general. En 1824, el cónsul británico informó que “la preponderancia de sangre africana a lo largo de esta muy extensa línea de la costa [el litoral Atlántico] en tiempos agitados como el presente, no puede dejar de provocar serias reflexiones en este país. Aquellos en el poder[...] sienten la gran importancia de la conveniencia de invitar europeos a establecer su residencia en Colombia[...] donde sus descendientes debían mejorar las cualidades físicas y morales de los colombianos” (Humphreys 1940, 267). Bushnell (1954, 144) también observa que las nuevas leyes liberales de inmigración promulgadas en 1823 estaban diseñadas para fomentar la inmigración blanca a fin de sobrepasar en número a la gente de color y acabar con la amenaza de la “lucha de razas”. La lucha de razas era sólo una de las preocupaciones en los “agitados tiempos” de la recientemente formada república de La Gran Colombia (1819–1830). Una preocupación profundamente arraigada era el progreso. A principios de la década de 1850, se puso en marcha la Comisión Corográfica para planear y examinar la nueva república y evaluar sus posibilidades de desarrollo (Restrepo 1984). Sus resultados fueron importantes tanto por su amplia difusión como por su contribución a la consolidación de la nación emergente. Los negros no eran vistos como buen material para la nación en desarrollo; Agustín Codazzi, geógrafo, comentó concisamente sobre los negros de la provincia del Chocó que “una raza que casi en su totalidad pasa sus días en una indolencia semejante, no es la que está llamada a hacer progresar al país” (Comisión Corográfica 1958, 324). Otro miembro de la Comisión, Santiago Pérez, en un recuento más personal de sus viajes, publicado en artículos de periódicos, fue más explícito acerca de los chocóanos, anotando sobre la “salvaje estupidez de la raza negra, su insolencia bozal, su espantosa desidia y su escandaloso cinismo” (citado en Restrepo 1984, 153; bozal, literalmente “en bruto” o “indomado”, era el término colonial para un esclavo nacido en África). Otros de la elite política e intelectual se expresaban en términos similares. José María Samper, un parlamentario colombiano del siglo XIX, escribió en 1868 sobre los negros de la región costera caribeña, los bogas que empujan grandes balsas arriba y abajo del Magdalena desde la costa hasta Bogotá. En un pequeño puerto del río, vio una balsa de bogas atracada al lado de un buque de vapor lleno de pasajeros del interior:

Allá [i.e., en la balsa] el hombre primitivo, tosco, brutal, indolente, semisalvaje y retostado por el sol tropical, es decir, el boga colombiano, con toda su insolencia, con su fanatismo estúpido, su cobarde petu-

lancia, su indolencia increíble y su cinismo del lenguaje, hijos más bien de la ignorancia que de la corrupción; y más acá [i.e., en el buque de vapor] el europeo, activo, inteligente, blanco y elegante, muchas veces rubio, con su mirada penetrante y poética, su lenguaje vibrante y rápido, su elevación de espíritu, sus formas siempre distinguidas [...] el boga, descendiente de África e hijo del cruzamiento de razas envilecidas por la tiranía, no tiene casi de la humanidad sino la forma exterior y las necesidades y fuerzas primitivas [...] El boga del Magdalena no es más que un bruto que habla un malísimo lenguaje, siempre impúdico, carnal, insolente, ladrón y cobarde (citado en Peñas 1988, 59).

✦ La pereza y la indolencia eran elementos cruciales en la percepción de la gente negra, y estos eran defectos críticos en el nuevo orden nacional. Marco Fidel Suárez, Presidente de la República y ensayista influyente, escribió en 1882 un ensayo titulado “Progreso” que es un perfecto ejemplo de la nueva moralidad liberal que invadía a Colombia desde Europa.

Siendo el trabajo condición indefectible del progreso, él no existe entre los salvajes, que como el bruto, cosechan sin haber sembrado, y por lo mismo son esclavos como el bruto; pues es ley que la verdad, el bien y la libertad no pueden alcanzarse sino a virtud de continuos esfuerzos: trabajo significa esfuerzo, y en efecto, el trabajo es el viaje hacia la civilización, es la ley de la actividad realizada en el hombre, es el progreso mismo: la ociosidad, al contrario, es la negación de esa ley y la causa de toda ruina; es arroyo que estancado se torna en laguna de aguas impuras (1958, 1:1267).

Si los negros eran incorregiblemente perezosos, entonces ¿qué esperanza había para ellos según esta visión del mundo? No todos veían a los negros como incorregibles o biológicamente inferiores: tal creencia hubiera tenido peligrosas implicaciones para las ideas acerca del mestizo como base de la identidad nacional. Pero estas implicaciones, se irían alejando en la medida en que el mestizo se fuera blanqueando, y algunos escritores veían claramente un futuro más blanco como única solución real. José Eusebio Caro, de muchas maneras un pensador representativo de finales del siglo XIX en Colombia, tenía un sueño (reconocidamente utópico) de un futuro anglosajón en el cual “terminara la diversidad de razas porque la blanca absorberá y destruirá a la indígena, la negra, la amarilla, etc.” (citado en Jaramillo Uribe 1964, 198). José María Samper, escribiendo en 1887 también sostenía que el “indio puro” era asimilable solamente a través de la educación y otras influencias sociales “en un grado insignificante”. En su visión, “no hay más recurso con ella que la absorción, por medio del cruzamiento, y eso después de la tercera o cuarta generación [de cruce]”. El cruce, por supuesto, tendría que ser con una “raza superior” como la española (citado en Pineda Camacho 1984, 205). Samper estaba escribiendo poco después de la Constitución de 1886 que, aunque con numerosas reformas, permaneció vigente hasta la nueva

Constitución de 1991. El documento de 1886 no hace mención a la diversidad cultural, las minorías indígenas o la gente negra: se asume una cierta uniformidad —en sí misma una característica de las ideologías nacionalistas (Anderson 1983). Esto era cierto sobre todo en la esfera religiosa, definida por el artículo 38 de la Constitución de 1886 que establecía que “La religión Católica, Apostólica y Romana es la de la Nación”. El artículo 40 admite, más bien irónicamente, que “es permitido el ejercicio de todos los cultos que no sean contrarios a la moral cristiana ni las leyes”, pero el artículo 41 insiste en que “la educación pública será organizada y dirigida en concordancia con la religión católica”<sup>1</sup>. Pocos años más tarde, sin embargo, fue aprobada la Ley 89 de 1890 “por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civil”. Este decreto establecía que ni los “salvajes” ni los “indígenas reducidos ya a la vida civil” serían gobernados por las leyes de la república, y ambos serían tratados como menores legales en materias que tuvieran que ver con sus resguardos. Su estatus inferior de indígenas era así cobijado por la ley, mientras que los negros eran simplemente ignorados. Más explícito a este respecto fue el lema de la Academia Colombiana de la Lengua: “Una sola lengua, una sola raza, un solo Dios” (citado en Arocha 1993, 500).

En el siglo XX, algunos escritores continuaron sosteniendo opiniones francamente racistas. Laureano Gómez, Presidente de la República entre 1949 y 1953, partidario de Franco y archiconservador, hablaba en 1928 en forma pesimista sobre el tema del progreso de Colombia como una nación. Los dos temas fundamentales de la nacionalidad eran el territorio y la raza, y Colombia estaba mal dotado en ambos frentes. Su territorio quebrado estaba cruzado por una gran abundancia de selva tropical, refractaria al desarrollo. Racialmente tenía una herencia desalentadora. “Nuestra raza proviene de la mezcla de españoles, de indios y de negros. Los dos últimos caudales de herencia son estigmas de completa inferioridad. Es en lo que hayamos podido heredar del espíritu español donde debemos buscar las líneas directrices del carácter colombiano contemporáneo”. Veía a los negros como viviendo en un estado de “perpetua infantilidad”, con un espíritu “rudimentario e informe” y absorto en “la bruma de una eterna ilusión”. La otra “raza salvaje”, los indígenas, era el “elemento bárbaro”, resignados a “la miseria y a la insignificancia”. Y aun los españoles eran extáticos, ignorantes y fanáticos (1970, 44–47).

Este discurso fue criticado por su pesimismo, su determinismo

1 N. del T.: Tomado del libro *Constitución de la República de Colombia y sus antecedentes documentales desde 1885*, por Rodrigo Noguera Laborde, 2 vols., Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 1950.

ambiental y su representación de la herencia española e indígena. En un segundo discurso se defendió a sí mismo citando a los franceses Vidal de la Blache y Lucien Febvre como sus musas geográficas (ambos críticos del determinismo ambiental) y alabando algunos aspectos de las culturas española, azteca e inca. Colombia no estaba definitivamente perdida, dijo, sino que simplemente necesitaba una mano firme que la sacara de los terribles aprietos en los que se encontraba (1970, 67–140). Aparentemente, nadie atacó sus opiniones sobre los negros, dado que no tuvo necesidad de defenderse en ese lance.

En 1920, una asociación de estudiantes invitó a una serie de oradores para que hablaran sobre “Los problemas de la raza en Colombia” (Jiménez López *et al.* 1920; Helg 1989). El primer orador, Miguel Jiménez López, psiquiatra, sostuvo que “la raza” en Colombia estaba en proceso de degeneración física y moral. Sin embargo, este biologismo referido a los procesos naturales de cualquier “organismo social” (1920, 33) estaba íntimamente entrelazado con un determinismo ambiental que sostenía que el trópico producía indígenas y negros bien adaptados y estables, quienes eran, a pesar de eso, “incapaces de producir, ni de asimilar tan solo, las altas formas de la cultura humana” (1920, 47). Estas formas elevadas, aparte de ser amenazadas por la degeneración natural al ser despojadas de “sangre nueva” son también minadas en el trópico por el medio ambiente así como por la mezcla racial (1920, 33). La única solución fundamental era la inmigración blanca: “Una corriente de inmigración suficientemente numerosa iría ahogando poco a poco la sangre aborígen y la sangre negra que son, en opinión de los sociólogos que nos han estudiado, un elemento permanente de atraso y de regresión en nuestro continente” (1920, 75).

La oposición a esta visión pesimista de la nación colombiana se había extendido (Jiménez López *et al.* 1920, 333–335). Tal biologismo tuvo consecuencias demasiado negativas a causa del intento de delinear la identidad nacional bajo una luz favorable. Todos los oradores debatieron las opiniones de Jiménez López sobre la degeneración de la “raza” colombiana. Estuvieron en desacuerdo en que la degeneración fuera inevitable, y algunos pusieron gran énfasis en los factores históricos como la conquista o en las condiciones sociales como un inadecuado sistema educativo. No obstante, mientras algunos vieron la posición actual de los indígenas, parcialmente en términos de su historia, no hubo defensa de los negros; el higienista Jorge Bejarano anotó cómo la raza negra, “favorecida por sus costumbres salvajes y su escasa intelectualidad y moralidad, se reprodujo prodigiosamente” a costa de la “raza europea, superior en lo moral e intelectual” (Bejarano, en Jiménez López *et al.* 1920, 192). Así, la tesis degeneracionista fue



rechazada en favor de un proyecto de la identidad nacional colombiana en la que lo negro y lo indígena aún tendían a ser vistos como elementos que debían ser reemplazados.

El desacuerdo entre estos oradores, sin embargo, es indicativo de la variedad de énfasis en lo referente al “problema racial”. No todos lo veían como un factor dominante en el panorama nacional; los negros y los indígenas no eran vistos como la única causa de las deficiencias de la “raza” o la nación colombianas. Luis López de Mesa, psicólogo, filósofo e intelectual, escribiendo en 1934 sobre la formación de la nación colombiana, asume la naturaleza “racial” de los rasgos regionales de la población, a los cuales asigna mayor o menor herencia indígena o negra. Pero mientras sostiene que los negros y los mulatos tienen rasgos de “la fantasía, la sensualidad y la pereza” (1970, 97), López de Mesa es igualmente crítico con la elite endogámica blanca de Popayán, y tiene tanto cosas buenas como malas que decir sobre el mestizo de Boyacá y el mulato de la costa Atlántica. La inmigración blanca tendería a “enriquecer las cualidades de la fusión racial [colombiana]”, pero se enfatiza tanto en la contribución social de las destrezas y los hábitos como en el “enriquecimiento de [la] buena estirpe [colombiana]” (1970, 122–123). En esta visión, entonces, mientras que los negros y los indígenas no son vistos como una herencia ideal, transmitiendo ciertos rasgos de pereza (1970, 19), tampoco son abiertamente castigados por contaminar la nación colombiana: “La pereza criolla está condicionada por elementos dominables” tales como la mala salud y los hábitos indisciplinados (1970, 20–21). En cambio, hay un énfasis poderoso en lo mestizo y en la falta de distinción social: “Somos África, América, Asia y Europa a la vez, sin grave perturbación espiritual”; esto se convierte no en “la democracia antigua de paridad ciudadana sólo para minoría conquistadora, sino en una [democracia] íntegra sin distinciones de clase ni de estirpe” (1970, 14, 13). Esta afirmación democrática de lo mestizo, al mismo tiempo que margina a negros e indígenas, difiere de la abierta condena que se les hace y que es característica de otras perspectivas. Más bien, el énfasis está en las poblaciones mezcladas, y los negros y los indígenas como tales tienden a desaparecer en la periferalidad, apareciendo ocasionalmente, como el negro del Valle del Cauca que es “constantemente perezoso, casi vegetativo” (1970, 108). Aquí vemos precisamente la dificultad del compromiso para definir la identidad nacional: lo negro y lo indígena se convierten en marginales e inferiores, mientras que el gran énfasis en la “contaminación” o la “degeneración” es evitado porque llevaría a una visión demasiado negativa de la nacionalidad colombiana y su futuro (véase también Bagley y Silva 1989).

Sorpresivamente, y de manera similar a lo expresado en épocas anteriores, la simple condena de lo negro todavía es evidente

en publicaciones bastante recientes. En un libro de 1953 sobre la geografía de la región del Cauca, Miguel Antonio Arroyo escribe que: “el negro no ha podido emanciparse de la deficiencia moral de la imprevisión”, y como el indígena es introvertido e indiferente, es vital diseñar “una mejor dirección de las mezclas, partiendo centralmente del blanco hacia el cobrizo y del blanco hacia el negro [...] para que las descendencias queden influidas con los caracteres dominantes de la estirpe europea” (1953, 104–110). Las políticas eugenésicas deben apuntar hacia un tipo morfológico similar a aquel de “las antiguas civilizaciones del mediterráneo”, mientras que las uniones indígena–negro deben ser evitadas porque producen “sub-tipos tenaces e insolubles que traen retardo a la uniformidad racial” y son refractarios a “la capacidad dominante de la raza blanca” (1953, 110–112). Miguel Camacho Perea, escribiendo sobre el departamento del Valle del Cauca, también concibe la eventual creación de una “raza cósmica”: observa que el negro está bien adaptado a los climas tropicales y a la labor ardua, pero “sin estímulos se entrega a la pereza y al sueño”. El negro que vive en el valle mismo del río es descrito —en palabras exactas de López de Mesa— como un tipo melancólico con “una disposición a la música y la indolencia. Se doblegó a la índole desidiosa de su ánimo y fue constantemente perezoso, casi vegetativo. Se contenta con el fácil sustento de la pesca y del banano en las orillas del Cauca y sus afluentes” (1962, 82, 88). Gustavo González Ochoa, un antioqueño, expresa más dogmáticamente que la importación de negros fue “uno de los más tremendos errores cometidos por estadistas o sociólogos de todos los tiempos”, porque ellos son “una raza inferior” que, por suerte, fue controlada y castigada a tal grado que “evitó que la raza negra, prolífica como ninguna, se adueñase del continente” (1942, 129).

Observaciones de este tipo no pueden ser tomadas a la ligera como representativas de alguna ideología oficial acerca de los negros en Colombia después de la década de 1940. Son típicas de las ideas extendidas acerca de los negros como perezosos, no progresistas y marginales de las principales corrientes del progreso nacional; pero de una manera característica de la coexistencia del mestizaje y de la discriminación, es más común encontrar la glorificación de lo mestizo junto con el silencio sobre los negros que encontrar derogaciones explícitas sobre ellos. Esto es una continuación de la tendencia ilustrada en épocas anteriores por Luis López de Mesa. Por ejemplo, en un libro reciente que trata de delinear los aspectos de la psicología social colombiana, Rubén Ardila considera el concepto de “raza” y lo rechaza porque no tiene bases en biología. Luego se desliza casi inadvertidamente a rechazar su importancia social por la misma razón, reforzando esto con la idea de que América Latina es un continente mestizo “para el cual

la raza ha perdido prácticamente todo sentido". Colombia es "definitivamente un país mestizo", aunque en algunas regiones "ciertos grupos homogéneos pueden ser señalados" (1986, 59-62). Igualmente, en una publicación de la Unesco sobre la política cultural en Colombia, Jorge Eliécer Ruiz, del Instituto Colombiano de Cultura, dedica varias páginas a la cultura prehispánica y reconoce la diversidad sociocultural del país, el cual requiere políticas que tengan en cuenta "la pluralidad en sentimientos y forma" (Ruiz 1977, 60). A los negros escasamente se les menciona como esclavos y como influencia en la música popular (1977, 12, 19).

Este silencio acerca de los negros no es simplemente —si acaso lo es— una renuencia a expresar puntos de vista racistas en público. La derogación de lo negro coexiste con las ideas acerca del mestizaje como un tema unificante en lo colombiano. Pero mientras que la variedad regional es reconocida y vista como un rico tapiz cultural, estas visiones de unidad son construidas en detrimento de las minorías étnicas y raciales existentes. Otto Morales, escritor y político colombiano, en su libro *Memorias del mestizaje* (1984) pregunta, "¿Cuándo irrumpió el mestizo? No tengo dudas de que este instante histórico se confunde con el momento en el cual, gentes nacidas aquí después del descubrimiento, tuvieron conciencia de que esta tierra les pertenecía" (32-33). Él continúa, caracterizando a "nuestros artesanos, los talladores modestos" bajo la dominación de los mandatarios españoles, "Allí estaban, con su bronco rostro, de irregulares ángulos, a veces con sus ojos oblicuos, algunos con capas negras en la piel, y con algunos pigmentos blancos, escuchando las órdenes. Y que nadie las discutiera. Esta avilantez no sería tolerada" (1984, 34). Aquí las diferencias raciales sólo son insinuadas y están de todas maneras sumidas en un destino común de liberación de la dominación española. El problema de la usurpación de la tierra indígena por los no indígenas y de los esclavos negros siguiendo las órdenes de los amos blancos es casualmente transformado en el problema de la subyugación mestiza americana a la regulación española. Este tipo de discurso es populista y democrático, y encubre las minorías raciales en la visión de la identidad mestiza. Pero esta herencia de compromiso entre la originalidad de la identidad latinoamericana y las ideologías de progreso relacionadas con lo blanco, significa que detrás de este discurso democrático de lo mestizo, que oculta la diferencia, yace el discurso jerárquico del blanqueamiento, el cual hace notar la diferencia racial y cultural, valorizando lo blanco y menospreciando lo negro y lo indígena. Las ideas acerca de nacionalidad y mezcla de razas tienen entonces dos caras. Una, democrática, que encubre la diferencia, pretendiendo que ésta no existe. La otra, jerárquica, que realza la diferencia para privilegiar lo blanco.

Se hace inmediatamente aparente que estas ideologías acerca de la mezcla de razas involucran elementos altamente contradictorios. Por un lado, la glorificación de lo mestizo toma su significado y su fuerza de la historia del mestizaje y del surgimiento de un gran conjunto de gente mestiza en el país. Se alaba este proceso y se ve en él la esencia del desarrollo y el progreso colombianos. De este modo, se adorna con una retórica populista democrática del mestizaje entendido como una convergencia neutral moralista de tres razas hacia un terreno medio no jerarquizado. Por otro lado, el blanqueamiento, al visualizar un futuro en el cual lo negro y lo indígena no sólo son asimilados sino también borrados del panorama nacional, dando origen a una nación mestiza blanqueada, introduce la discriminación y convierte este futuro en una visión utópica imposible. Porque, por definición, cualquier blanqueamiento debe ser también un oscurecimiento, y si el oscurecimiento es evitado por gente más clara discriminando contra el más oscuro, entonces es imposible algún progreso final hacia una nación totalmente mestiza, y menos aún es posible una nación mestiza blanqueada. Esta posibilidad de ver en un discurso nacionalista sobre la mezcla de razas tanto una glorificación de lo mezclado como una discriminación contra negros e indígenas es una característica de la existencia contradictoria del mestizaje y la discriminación en la sociedad colombiana.

#### ORDEN RACIAL COLOMBIANO

Hasta ahora he hablado principalmente en términos de ideologías acerca de raza y nación como han sido manejados y propagados por una elite política e intelectual. Esto es, parcialmente, porque estas elites han expresado sus creencias en forma textual. Sin embargo, es crucial darse cuenta de que estas ideologías no son simplemente construcciones limitadas a esa elite o introducidas por ellas en otras clases. Se derivan del encuentro de la elite con el mundo cotidiano y de su interés en darle forma a ese mundo y además resuenan fuertemente con la percepción y la experiencia de otras personas sobre el mundo. Estas ideologías tienen estatus hegemónico, lo que no quiere decir que sean indisputables. En este libro no me interesan solamente las ideologías de la elite (cf. Skidmore 1974, Graham 1990, Wright 1990) sino también sus prácticas sociales, las cuales son guiadas por ellos mismos para que reproduzcan aquellos conjuntos de ideas y valores. Así, mestizaje y blanqueamiento no sólo son conceptos de diferentes variantes del pensamiento nacionalista; sino que son una serie de prácticas que derivan su significado de, y a la vez reconstituyen, las interacciones jerárquicas y sociales expresadas en las ideolo-

gías de blanqueamiento y mestizaje. He dado el recuento anterior sobre la ideología de la elite porque las prácticas deben ser entendidas en el contexto de las ideas de la elite acerca de raza y nación, ideas que por su resonancia con las verdaderas jerarquías sociales y la verdadera experiencia tienen el poder de constituir, en términos de Foucault, no el error, no la ilusión ni la conciencia alienada, sino la verdad en sí misma (Foucault 1980, 133) — aunque esa verdad pueda ser debatida.

Basándonos en las producciones literarias revisadas arriba, pero también en las prácticas y las ideas sociales descritas a través de este libro, estamos ahora en posición de caracterizar la estructura del orden racial colombiano en términos más amplios. Puede visualizarse como un triángulo en cuyo punto más alto está lo blanco y en los dos ángulos inferiores lo negro y lo indígena (Whitten 1985, 43, desarrolla esta idea en el contexto ecuatoriano; ver también Córdoba 1983). El vértice blanco está asociado con el poder, la riqueza, la civilización, la creación y el gobierno de la nacionalidad colombiana y las altas posiciones en las escalas de urbanidad, educación y “cultura” (ser culto). El estilo y el nivel material de vida, la educación, las maneras, la forma de hablar y la estructura familiar de los blancos son distintivos de una alta posición en la jerarquía nacional de prestigio y de estatus. Los dos vértices de abajo son vistos desde arriba como primitivos, dependientes, ignorantes, rústicos e inferiores. De modo más específico, los negros son estereotipados como perezosos y no progresistas, ignorantes y con una áspera y rústica manera de hablar. Se han construido imágenes posteriores alrededor de la idea de una estructura familiar “anormal” con un padre “irresponsable” y alrededor del supuesto amor de los negros por la música, el baile y la fiesta. La cultura indígena ha sido vista como aun más extraña y diferente que la cultura negra, especialmente en el estilo de vida y el lenguaje. Los indígenas también son vistos como refractarios al progreso y al desarrollo. Estas imágenes son una consecuencia del hecho de que el orden racial triangular presentado aquí se superpone fuertemente a un orden básico de clase que, empezando con el colonialismo, la esclavitud y la explotación de la mano de obra indígena, ha estructurado la raza de esta manera jerárquica. Las jerarquías de clase y raza no son coextensivas, porque existen blancos de clase baja y algunos negros de clase media, pero su coincidencia histórica ha sido suficiente para crear la jerarquía básica del orden racial.

Aunque aquellas personas que se clasifican a sí mismas como “negra” o “indígena” pueden resistir caracterizaciones específicas sobre ellos como primitivos o inferiores, y en casos específicos, abiertamente contradecir los epítetos de rústicos o incultos, admitirán que la mayoría de aquellos que se clasifican como negros

o indígenas (e incluso la mayoría de aquellos clasificados como tales desde arriba, que es una categoría más grande) son principalmente rústicos, relativamente incultos, y situados en el estrato más bajo de la sociedad colombiana. Encontré que algunos negros aceptaban la idea general de que los negros como categoría no eran progresistas, incluso mientras rechazaban la idea de que ellos personalmente fueran perezosos y también señalaban que los negros realizaban trabajo duro y pesado. Es decir, mientras que las connotaciones morales de la jerarquía puedan ser debatidas, algunos aspectos fundamentales de la misma jerarquía tienen la apariencia de verdad manifiesta. Sin embargo, la dinámica negra de formación de núcleos, resistencia y autonomía representa aquí una fuerza contrapuesta que examinaré en profundidad en capítulos posteriores.

El proceso esencial que conecta los tres puntos es el mestizaje, tanto físico como cultural. Es crucial que la categoría blanca esté a la cabeza. La jerarquía es fundamental no sólo para el respectivo ordenamiento de estas tres categorías sino también para el mismo proceso de mestizaje. Objetivamente, esto es tanto un proceso de oscurecimiento como de aclaramiento, pero la jerarquía real que interviene en él significa que los movimientos de mayor valor son los que avanzan hacia arriba, lejos del indígena o del negro, y hacia el blanco. El mestizaje toma connotaciones morales poderosas: no es sólo la mezcla neutral sino el movimiento jerárquico; el movimiento que potencialmente tiene gran valor es el ascendente, el blanqueamiento, entendido en términos físicos y culturales. Al nivel cultural le corresponde una situación similar. Es un lugar común decir que el promedio cultural en Colombia es una cultura sincrética en cuyos elementos se pueden encontrar rastros de América precolombina, África y Europa. Sin embargo, a tal observación le falta tener en cuenta que hay diferentes posiciones dentro de la jerarquía sincrética. Mientras se piense que algo está más cerca a la cultura “negra” o a la “indígena”, más abajo está localizado en la jerarquía. En contraste, se les concede mayor valor a las formas culturales cuando son tomadas como derivadas del mundo blanco. Como antes, en casos específicos, algunos negros o indígenas pueden rechazar el blanqueamiento — es decir la adopción de maneras culturales no negra/no indígena —, o casarse con un no negro/no indígena, por considerarlo como una traición a sus orígenes. Muchos, no obstante, no toman esta actitud. Más generalmente, todos aceptan que los blancos están a la cabeza y que lo negro o lo indígena puede ser un obstáculo para el avance social; en este sentido, el valor potencial del blanqueamiento parece ser evidente por sí mismo.

La estructura del orden racial y nacional colombiano compendiado así, indica que las transformaciones de identidad y cultura pueden ocurrir a través de movimientos ascendentes y descendentes en la jerarquía. La visión nacionalista es de una transformación colectiva hacia lo mestizo (blanqueado). Cuando se mira más de cerca, la verdadera dinámica de la mezcla es mucho más compleja que lo que sugiere esta simple visión utópica. Desde el punto de vista de las clasificaciones socioraciales, el mestizaje produce un gran potencial para la negociación y manipulación en la reivindicación y la atribución de identidades raciales tales como "negro", "indígena", "blanco", "mestizo" y así sucesivamente. En términos esquemáticos, en el nivel físico, la mezcla de negro con blanco produce el "mulato", la mezcla de indígena con blanco produce el "mestizo", y la mezcla de negro con indígena produce el "zambo". En realidad hay un rango infinito de fenotipos y de categorizaciones sociales: esto se refleja en la múltiple terminología que existe para clasificar a las personas por su apariencia fenotípica (Harris 1970). Esta terminología refleja la institucionalización de la mezcla de razas en América Latina, pero esto no disminuye el hecho de que tres categorías polares conservan su integridad y su significado (Sanjek 1971). Cualesquiera que sean las ambigüedades del terreno, "negro", "indígena" y "blanco" permanecen como símbolos e identidades poderosas que personas reales se atribuyen y reclaman. El mestizaje no es visto como una combinación aleatoria sino como una mezcla de tres "razas" que están separadas entre sí pero conectadas a través de los procesos de la mezcla de razas. La categorización de la gente como "negro", "indígena", "blanco" o "mestizo" está, como cualquier categorización étnica, sujeta a la variación de acuerdo con las circunstancias y el interés: en el contexto colombiano, la institucionalización de la mezcla de razas ha aumentado la manipulación inherente en el proceso de clasificación y hace que categorías tales como "negro" o "indígena" sean mucho más problemáticas que, digamos, en Norteamérica. A pesar de eso, la jerarquía básica de blanco, negro e indígena estructura esta ambigüedad.

En términos de sincretismo cultural, la posición es aún más compleja, se compenetran y mezclan las diferentes formas culturales y se reconstruyen y redefinen socialmente a través del tiempo en el contexto de las interacciones entre negros, blancos y mestizos, las cuales tienen lugar en el marco de una jerarquía del orden racial y cultural. Parte de la "cultura negra" es, de hecho, de origen europeo, o en algunos casos de origen indígena. Los negros se han apropiado de los diferentes aspectos de la cultura europea e indígena y les imprimieron una marca particular, frecuentemen-

te derivada de un molde africano. Como tal, la nueva síntesis permanece clasificada como cultura "negra" si es practicada en un contexto predominantemente negro. En consecuencia, el catolicismo como es practicado en la región Pacífica tiene características particulares (Price 1955, Friedemann y Arocha 1986, Bastide 1978); y las danzas y los géneros musicales europeos, introducidos en las regiones negras por los españoles propietarios de esclavos, evolucionaron de una manera peculiar en la región. Esta re-clasificación también ocurre en el terreno cultural intermedio. Tanto las formas como la gente negra e indígena penetran este mundo, alterando su identidad social en el proceso, y gradualmente, estos elementos culturales son redefinidos como formas mestizas, perdiendo su identificación previa y adoptando su forma actual. En resumen, las formas culturales se mueven, adaptan y son redefinidas más libremente que las identidades raciales en el contexto de la interacción étnica con su terreno cambiante de reivindicaciones y atribuciones. Esto añade otro elemento de fluidez a las ya manipulables identificaciones raciales anotadas anteriormente. Si esta fluidez proviene parcialmente de la ambigüedad acerca de quién es clasificado o quién se identifica a sí mismo como "negro", "indígena", "blanco", "mestizo", y demás, entonces también se deriva de la ambigüedad sobre si el comportamiento de alguna persona o grupo es clasificable como cultura negra o se le da otra categoría de afiliación cultural.

Uno de los medios por los cuales las formas negras se convierten en parte de una cultura mestiza más generalizada es a través del proceso de adaptación negra. Los negros asumen las costumbres culturales del mundo no negro, pero algunas veces parte de esta adaptación involucra la penetración de formas culturales negras en el mundo no negro, su adaptación y su redefinición como formas propias del mundo mezclado no negro, aunque no necesariamente apropiadas para la elite del mundo blanco. Existe, sin embargo, otro proceso y esto se basa en una percepción más encubierta de la cultura negra por el mundo no negro. Aquí el argumento proviene del análisis de Taussig (1987) sobre los poderes de los indígenas (y negros) de las tierras bajas y sobre la brujería, magia y técnicas de curación, y pienso que el mismo tipo de acercamiento puede extenderse a la música, baile, fiesta y sexualidad negras. Los negros son vistos sencillamente como primitivos pero al mismo tiempo como poseedores de algunos poderes especiales, particularmente mágicos, sexuales, musicales y rítmicos; poderes que tradicionalmente la Iglesia Católica ha definido como corruptos pero que aún (quizá como resultado) conservan una cierta fascinación. Los negros y los indígenas, mientras soportan sobre sus hombros el peso de la discriminación de los blancos y los mestizos, también tienen poderes no poseídos por sus amos, poderes

que provienen, en proporciones indescifrables, de sus propias culturas originales (alucinógenos indígenas y chamanismo, danza y música africanas), de la imagen acerca de las fuerzas misteriosas de indígenas y negros, y de las reafirmaciones indígenas y negras sobre ellos mismos y sus culturas a la luz de tales imágenes. El mundo no negro acude a estas culturas a fin de utilizar sus poderes para ciertos propósitos específicos: curación y brujería, gratificación sexual, entretenimiento o catarsis. Por supuesto, la fuerza de estos poderes varía según la "pureza" de la cultura de la cual se derivan: idealmente, el más poderoso es el más "original", el más cercano a las "raíces" de la cultura (o lo que se cree que son sus raíces). Si bien son los negros, o las regiones negras, quienes histórica y actualmente parecen ser los más alejados de la cultura y el territorio no negros, también son los que parecen tener el mayor poder. Pero irónicamente, entre más intenta el mundo no negro aprovecharse de estos poderes, más distantes se convierten. Elementos de la forma original llegan a incorporarse a estas nuevas configuraciones, reteniendo, aunque en forma diluida, algunos de los poderes del precedente. Las nuevas configuraciones se adaptan para el uso del mundo no negro y pueden incluso perder completamente su significado inicial. En consecuencia, de nuevo, las formas negras penetran, son adaptadas y redefinidas. Ejemplos clásicos fuera del contexto colombiano son la evolución del rock & roll en los Estados Unidos (ver, por ejemplo, Lipsitz 1981), la evolución de las procesiones y carnavales públicos de las viejas asociaciones negras y los cultos del Brasil (ver Marks 1974), o el crecimiento y la propagación de Umbanda en ese país (ver Brown 1986).

La nación colombiana se alimenta de los diferentes poderes atribuidos y reclamados por cada ámbito racial: los negros y los indígenas pueden tratar de nutrirse de la riqueza y el poder político de los blancos, de su educación y su "civilización" y, en efecto, de su verdadera blancura, mientras escapan de los peldaños más bajos de la jerarquía al blanquearse a sí mismos a través del mestizaje; los blancos y los mestizos pueden tratar de alimentarse del trabajo y de lo que ellos ven como poderes curativos y talentos musicales y sexuales de negros e indígenas.

#### ESTRUCTURACIÓN DEL ORDEN RACIAL

Lo antedicho es un bosquejo de la estructura básica y de la dinámica del orden racial colombiano. Es vital ver que el orden racial que he esbozado no es autónomo y autorregulador. Visto tanto como una estructura de modelos raciales y como elecciones hechas por individuos acerca de entidad racial y étnica, el orden

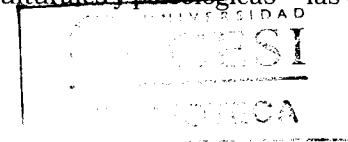
racial emerge y es estructurado en su operación por fuerzas subyacentes de la política económica. Justifico esta afirmación en detalle desde el capítulo cuarto hasta el duodécimo; sin embargo, vale la pena anotar aquí que el mismo modelo puede ser observado a largo plazo. El mestizaje y los mestizos aparecieron en su particular forma latinoamericana debido a la estructura básica político-económica de la sociedad de América Latina. Ellos no aparecen como un simple resultado de la tradición legal ibérica, como fue sugerido inicialmente por Tannenbaum (1948), ni como un corolario del papel de las instituciones religiosas católicas al "integrar" a esclavos, negros e indígenas en los órdenes más bajos de la sociedad colonial, como han sugerido otros (ver Solaún y Kronus 1973 y Klein 1967 y 1969, para una discusión), aunque estas influencias no deben desconocerse (ver, por ejemplo, Wade 1986). Antes bien, éstas surgen de las condiciones demográficas, políticas y económicas de la colonización. Aquí son relevantes las conexiones hechas por Mintz (1969) y por Elkins (1969), entre otros, entre capitalismo y esclavitud, los que sugerían que el carácter represivo del régimen esclavista variaba con el dinamismo del capitalismo y el grado de integración en el mercado mundial. Elkins (1969), comparando los regímenes coloniales capitalistas y no capitalistas, señalaba cómo los "orígenes dinámicos y desencadenados" del capitalismo en los estados esclavistas norteamericanos "imprimían el estatus de esclavo sobre el negro con [profunda] claridad". En contraste, la menos dinámica economía colonial de América Latina — controlada por la corona —, no reforzaba con tal rigor esta ecuación entre esclavo y negro (aunque Elkins también da muchísimo peso a las instituciones legales y religiosas). Harris (1974) sostiene que la necesidad de mano de obra no esclava por parte de los dueños de las plantaciones en el Brasil dio lugar al reconocimiento social de la descendencia mestiza de las uniones negro-blanco como una clase social libre y mestiza, mientras que en Norteamérica tal reconocimiento fue suprimido por las relaciones competitivas entre los negros y una gran masa de blancos pobres que se aliaron a las ideologías racistas de los dueños de las plantaciones. Los mulatos fueron entonces clasificados como "negros" y la mayoría de los negros eran esclavos. Jordan (1969) llama la atención sobre las proporciones relativas de blancos y negros en la población colonial y sobre la proporción hombre/mujer al explicar las tasas de mezcla de raza y el reconocimiento social de una categoría intermedia. En su opinión, la contrastante cantidad de hombres negros frente al número escaso de mujeres blancas proporcionó el mestizaje de razas y su aceptación social. Hoetink (1969) señala la importancia de la organización familiar blanca para influir en estos factores (ver también Hoetink 1973).

Mi opinión es que en América Latina un pequeño núcleo, de conquistadores (hombres) principalmente, con muy poca organización familiar establecida, se incrustaba en una población subordinada más grande. Las proporciones relativas de estas tres categorías raciales y la proporción hombre-mujer entre los blancos estimulaban el entrecruzamiento de razas entre los hombres blancos y las mujeres de categorías subordinadas. El reconocimiento social de una categoría racial intermedia tuvo lugar en la mayoría de las áreas del Nuevo Mundo, excepto, en términos generales, en los estados esclavistas de Norteamérica donde parece que sólo bajo las circunstancias específicas pertinentes a esa región, fue suprimido este reconocimiento. Igualmente, en todas las colonias americanas, las presiones que emanaban desde abajo, de los negros y los indígenas deseosos de escapar de su subordinado estatus legal y racial, tuvieron que ser reprimidas activamente y controladas severamente para que no fuera a resultar en el surgimiento de una clase libre y de una categoría intermedia. En América Latina, la población blanca generalmente era incapaz de ejercer este tipo de represión de manera sistemática y, en efecto, frecuentemente no tenían una razón de peso para hacerlo, aunque de hecho hubieran sido capaces. Aunque los colonizadores españoles y portugueses podrían idealmente haber preferido conservar a todos los negros como esclavos y a los indígenas como mano de obra subsidiaria (o incluso esclava), el mecanismo necesario para hacerlo estaba más allá de sus posibilidades. Además en muchas áreas estaban tratando con una población indígena muy grande, densa, sedentaria y bien organizada. Esto contrasta con los estados esclavistas norteamericanos, donde una sociedad colonialista muy diferente efectuaba una fuerte represión sobre los negros y su descendencia mezclada, e incluso una represión aún más dura sobre la dispersa población indígena. En América Latina, la población libre resultante, integrada por negros y mulatos libertos y mezclas de indígenas y blancos e indígenas transformados por asimilación cultural, podría en ciertas circunstancias servir también como fuerza de trabajo más adaptable y fácil de usar que el esclavo o la mano de obra subsidiaria; aunque estoy en desacuerdo con el argumento de Harris (1974) que sostiene que fue por esto que surgió esta población (Wade 1986). De manera aún más amplia, esta población libre no era una amenaza fundamental para la condición social de los blancos ibéricos y criollos, aunque la elite sentía la necesidad de controlar y restringir el movimiento y la libertad de esta clase libre (Cohen y Green 1972). Otra vez contrasta con los estados esclavistas de Norteamérica, donde gran número de blancos pobres estaban en el mismo nivel social de los negros y se sentían amenazados por ellos. Yo argumentaría que la tradición legal, las instituciones religiosas y las

actitudes culturales eran provechosas para las fuerzas económicas, políticas y demográficas; sin desconocerle a aquellas su causalidad autónoma. El punto es simplemente que todo el surgimiento del orden racial de América Latina, o en este caso colombiano, con su doble proceso de mestizaje y discriminación, fue en gran medida creado más a largo plazo por factores políticos, económicos y demográficos. De manera similar, hoy, el entrelazamiento de estos procesos y de la dinámica que afecta a la población negra está estructurado por tales fuerzas.

Esto implica una cierta posición con respecto a la relación conceptual entre raza y clase y, dado el acalorado debate acerca de este tema en gran parte de la literatura acerca de la raza, siento la necesidad de resumir brevemente mi propia posición. Como sostuve anteriormente, considero que los "factores materiales" — relaciones económicas y políticas con sus sistemas de trabajo asociados y las proporciones de la población — son los factores que a la larga predominan. Esto es básicamente lo que ha motivado los contrastes entre los sistemas socioraciales de Norteamérica, el Caribe y América Latina. Estos factores estructuran el orden racial en Colombia y su doble proceso de mestizaje y discriminación. Esto no quiere decir que yo considere a la raza como "reducible" a la clase, es decir, a algunos aspectos de la lucha de clases. Los factores materiales están sujetos a la percepción y construcción cultural (Sahlins 1976) de manera que, por ejemplo, la concepción ibérica de "negro" y "esclavo" — diferente de la anglosajona — puede haber afectado las estructuras de las relaciones sociales de los ibéricos con los negros y los esclavos. Esto introduce una relación bilateral entre factores materiales y construcciones culturales, pero el punto es que el poder, la subsistencia y la riqueza tienen una mayor capacidad de reestructurar estas relaciones sociales (y en consecuencia estas concepciones) que lo que pueden hacer las concepciones en sí mismas.

La raza puede no ser reducible a la clase, pero esto no aclara su estatus actual. Decir que la raza es "simbólica" establece una distinción no realista entre lo "simbólico" y lo "real", consignando el primero a la insignificancia; sin embargo, la diferencia conceptual entre raza, poder y clase (a falta de un mejor término) debe ser reconocido. El poder es inherente a la organización y a la movilización de gente y de fuerza. La subsistencia y la riqueza son inherentes a la organización y al aprovechamiento de las cosas que se hacen productivas (e.g., tierra, trabajo). Estas dos dimensiones obviamente se superponen. La raza puede ser el eje alrededor del cual organizar estos dos ámbitos de actividad, pero no pueden ser inherentes a él. En este sentido, todas las "relaciones sociales" son simplemente tipos de relaciones sociales — económicas y políticas, pero también culturales y psicológicas — las cuales están



entre las categorías o los individuos que se clasifican el uno al otro en términos de identificaciones raciales (Banton 1983, 405). Pero precisamente el uso de estas identificaciones quiere decir que las relaciones sociales emergen de maneras específicamente racializadas (discriminación racial, mezcla de raza) que constituyen las estructuras de relaciones raciales. Frecuentemente, esto aparece como autónomo (de ahí que la gente aparentemente se discrimine o se entrecruce "por elección"), pero estas relaciones son estructuradas por la política y la economía, en cuya orquestación se involucran. Pero ésta no es la manera de determinar la totalidad de las relaciones de raza. Existen dimensiones culturales que son relativamente autónomas: hay luchas sobre la autoridad cultural o sobre el "capital simbólico" (Bourdieu 1977); por ejemplo, existe el blanqueamiento que involucra una búsqueda por lo blanco, conectado pero no reducible al poder y a la riqueza. En suma, puesto que la raza es un modo de organización de relaciones sociales diversas, las relaciones de raza deben ser fuertemente estructuradas por la economía política que parcialmente orquestan, aunque sin ser determinadas en su totalidad por la última. Esto da a la raza cierta "autonomía relativa" (Hall 1980, Solomos 1986) y deja lugar a un énfasis weberiano que puede visualizar el cierre social alrededor de los principios de raza (Parkin 1979, Rex 1986a, Whitten 1965).

Esté análisis de la relación entre las estructuras sociales y la economía política difiere del análisis de la relación entre la estructura social en general y la acción humana. Aquí veo una relación recurrente en la cual grandes estructuras de raza, clase y poder son, en un sentido, en sí mismas el resultado de la repetición y la interconexión de las acciones individuales, pero también son el medio para esas acciones, siendo el contexto generativo en el cual surgen la elección, el interés y la percepción (Bourdieu 1977, Giddens 1984). La relación recurrente entre acción y estructura es simétrica, mientras que la que hay entre raza y economía política es jerárquica, donde política y economía tienen, a largo plazo, un papel más directriz. Las relaciones acción/estructura y raza/economía política son transversales, no paralelas. Cuando, por ejemplo, hablo del orden racial que es estructurado por factores económicos, quiero decir que los factores económicos estructuran tanto las elecciones individuales de las personas acerca de la raza y la etnicidad como los patrones de raza y etnicidad que emergen de esas elecciones, pero que simultáneamente constituyen el contexto en el que dichas elecciones fueron generadas. Esto no es una simple determinación, tanto porque la acción social en general no es sólo la precipitación de los dictados estructurales como porque las estructuras y acciones raciales no están enteramente contenidas en la política económica que las determina parcialmente.

## CONCLUSIÓN

Mi propósito en este libro ha sido examinar en detalle una región "negra" y su gente en una variedad de contextos y en diferentes terrenos de la práctica social. En el proceso, traté de proporcionar un enfoque que pudiera capturar el orden racial colombiano —y por extensión los órdenes raciales característicos de otras sociedades de América Latina con una historia similar de esclavitud. El problema ha sido mirar al Chocó como una región negra y su ubicación en una Colombia que es nación mestiza; mirar también a los negros y al mestizaje. Cuando uno se concentra en los negros y en la discriminación racial, existe la tentación de comenzar a pasar por alto los procesos de mestizaje. Sin duda algunas organizaciones radicales negras en Colombia catalogan conscientemente a los mulatos como negros en un intento por crear una solidaridad que no siempre existe. Por otro lado, un énfasis en el mestizaje tiende a descuidar la presencia verdadera y vital de lo negro en Colombia. El libro *Discrimination Without Violence* de Solaún y Kronus (1973) es un ejemplo de esta tendencia.

El enfoque que adopto al examinar el Chocó intenta abarcar estos dos aspectos y verlos como partes interrelacionadas de un orden global. La naturaleza exacta de su relación ha sido histórica y está actualmente estructurada por fuerzas materiales de riqueza y poder. Éstas también se constituyen a sí mismas en el espacio, dando una dimensión espacial tanto a lo negro como al mestizaje. Mi propósito ha sido demostrar cómo el mismo orden racial básico subyace a contextos y prácticas aparentemente diferentes: Unguía y Medellín, las políticas regionales y la música, los modelos residenciales y la identidad personal, las historias regionales de áreas en apariencia tan diferentes como el Chocó,



Antioquia y la Costa. En cada contexto, la formación de núcleos negros y la comunidad negra se han entrelazado con el mestizaje, entendido además de "apariencia y "ancestro" como las percepciones de la cultura —y también frecuentemente entendido como blanqueamiento, la versión jerárquica del mestizaje. En cada contexto, estos dos grupos de procesos se desarrollan de una manera que es estructurada por la economía política local, pero hay una relación reflexiva en la que la identidad racial forma una dimensión de acción relativamente autónoma que puede asimismo estructurar las oportunidades económicas de la gente.

Al concentrarme en el Chocó, mi propósito ha sido el de crear en Colombia una imagen multidimensional de "lo negro", considerando una variedad de contextos. Lo negro no es sólo un ingrediente en un conjunto de criterios para la asignación de la etiqueta social; tampoco es sólo una razón para la discriminación. Es una parte integral, aunque heterogénea, de la topografía cultural colombiana. Es constitutiva de la nacionalidad colombiana, en el sentido de que esta entidad diferenciada está basada en contrastes interrelacionados que incluyen términos como "negro", "blanco", "mestizo" e "indígena". La constante posibilidad para los no negros de incluir a los negros (como ciudadanos o mestizos potenciales) así como de excluirlos (como inferiores y renuentes al progreso), o para los negros de incluirse o apartarse a sí mismos —ambos movimientos son marcadamente más difíciles para los "indígenas"— mantiene una tensión dinámica entre las imágenes de Colombia que sugieren la unidad y a la vez la diferenciación jerárquica de la nación. En contextos tales como Quibdó, Unguía o Medellín, estas tensiones son particularmente dinámicas, abiertas y, en ocasiones, antagónicas cuando las personas en su experiencia de migración y colonización, de movimiento a través de la topografía cultural del país, se constituyen ellas mismas intersubjetivamente en una multitud de reclamos y atribuciones de identidades, hechos, por supuesto, en el contexto de los diferenciales de poder y riqueza que pueden separar al "negro" del "no negro" así como también al "mestizo" del "blanco". Estos diferenciales estructuran tales reclamos y atribuciones, privilegiando, por ejemplo, una relación entre el "blanqueamiento" y la movilidad ascendente, o entre el nivel social de los migrantes recientes pobres en Medellín y la comunidad negra allí, o entre el predominio económico antioqueño en Unguía o Quibdó y la visibilidad de la diferencia étnica en aquellos lugares. Y los reclamos y atribuciones estructuran diferenciales de poder y riqueza, ayudando a reproducirlos, aunque también tienen el poder de cambiarlos. En todo esto, "lo negro" está lejos de ser homogéneo, siendo establecido correlativa y contex-

tualmente dentro del movedizo marco de la nación colombiana, pero tampoco es completamente heterogéneo, puesto que las poderosas jerarquías tienden a estructurar estas relaciones y estos contextos en direcciones análogas.

Sin embargo, mi intención aquí no es resumir los principales temas y argumentos del libro. Más bien, quiero referirme a algunos asuntos de mayor relevancia no sólo para Colombia y América Latina sino también para las cuestiones de "raza" en general.

## RAZA Y CLASE

El ejemplo del Chocó explica por qué los negros tienen un lugar especial en los órdenes raciales de América Latina. Son a la vez incluidos y excluidos. Las poblaciones indígenas son vistas frecuentemente desde la perspectiva de la corriente principal de la sociedad como una categoría cultural y legal específica, un estigma que puede tanto perjudicarlos como favorecerlos. En contraste, los negros tienden a ser vistos precisamente como muchos otros ciudadanos, lingüística y culturalmente menos distintivos, históricamente menos segregados del seno de la sociedad colonial y republicana, llevando a cabo, por ejemplo, el papel de sirvientes. Al mismo tiempo, lo negro es considerado inferior y, en Colombia, las regiones negras son vistas como primitivas y atrasadas. La discriminación está dirigida contra los negros pero no de modo sistemático; como causa y efecto de esto se presenta la incertidumbre de los límites de categorías tales como "negro" y "cultura negra". La ambigüedad de estos límites forma parte de la coexistencia de la exclusión y la inclusión, del mestizaje y la discriminación.

Un aspecto de lo anterior es la idea que comúnmente se tiene de que la posición de los negros en Colombia y en América Latina debiera en general caracterizarse en términos de "clase" antes que de "raza" (ver Wade 1985, Pierson 1942, Harris 1952, Solaún y Kronus 1973). Esta posición admite que la mayoría de los negros son pobres debido a factores históricos pero que en nuestros días una persona negra pobre está en la misma situación que una persona pobre de cualquier color y que la identidad racial y la discriminación racial no tienen virtualmente ningún papel que desempeñar en el mantenimiento del bajo nivel social de los negros. Espero haber mostrado que las identidades y discriminaciones raciales son temas importantes en Colombia tanto para los negros como para los no negros y que, cualesquiera sean las ambigüedades, categorías como "negro", "cultura negra" y "blanqueamiento" tienen auténtico significado y vigor para algunas personas en una variedad de contextos. En parte he podi-

do mostrar esto porque tanto en Uguía como en Medellín la identidad racial y la posición de clase son fácilmente diferenciables: aunque la mayoría de los negros eran pobres, la mayoría de los pobres no eran negros. En consecuencia, la diferencia entre negros pobres y no negros pobres era más fácil de apreciar que en los contextos brasileños presentados en la literatura disponible sobre el tema, donde "raza" y "clase" tendían a superponerse en gran escala (e.g., Harris 1952, Degler 1971).

De manera más general, sin embargo, un eslogan como "clase en lugar de raza" necesita ser analizado teóricamente. La principal dificultad aquí radica en que "raza" y "clase" son vistas como dos determinantes del "estatus", y ambas ocupan teóricamente un mismo "estatus". A mi modo de ver, esto opaca la verdadera diferencia entre raza y clase: la última se refiere al control de las fuerzas materiales y del poder, mientras que la primera es esencialmente un signo, basado fundamentalmente en los aspectos de "apariencia física" históricamente constituidos, la cual generalmente se ha hecho significar, entre otras cosas, alguna diferencia de riqueza y poder. En este sentido, es cuestión de ver cómo las identidades raciales y las relaciones racializadas orquestan las relaciones en el sistema de clase, creando así en éste sus propios modelos, en lugar de equilibrar raza y clase como determinantes del nivel social. Parte del problema en América Latina es que se está haciendo con mucha frecuencia una comparación implícita o explícita con los Estados Unidos. Estos solían ser caracterizados como una rígida sociedad de "castas" en la cual la "raza" era un factor dominante para los negros, aun cuando la posterior literatura de académicos tales como Sowell (1975) o Wilson (1978) argumenta acerca de la creciente importancia de los factores de "clase" para determinar las oportunidades en la vida. Sin embargo, la cuestión es que las comparaciones entre América Latina (con frecuencia Brasil) y los Estados Unidos, aunque son desde luego válidas en principio, al oponerse de una manera polar, pueden opacar su base común. Entonces no hay una división radical entre los Estados Unidos y América Latina; los significados raciales han sido simplemente construidos de modo bastante diferente. Por supuesto, hablando en forma general, las identidades raciales son una fuerza más potente en los Estados Unidos que en América Latina, pero simples dicotomías pueden hacer perder la perspectiva de su verdadero papel en esta última región.

Es desde este punto de vista, por ejemplo, que la bien conocida frase "el dinero blanquea" requiere ser examinada. En el contexto de América Latina, ésta ha sido tomada para mostrar el poder de la "clase" al definir el "estatus" y, similarmente, la relativa insignificancia de la raza. La identidad racial puede incluso

ser refundida, puesto que en experimentos algunas personas usan un término de color más claro para una foto de una persona que se ve adinerada y la clasificación más oscura para la misma persona que se ve pobre (ver Solaún y Kronus 1973). Esto, según mi experiencia, tiene un contexto muy específico, dado que una persona típicamente negra siempre es clasificada como tal, sin importar cuán rica sea. Esta clase de reclasificación está abierta para la gente que ya tiene la sangre mezclada y una identidad más ambigua. Mirándolo más detalladamente, el tropo realmente significa que las personas negras o mulatas ricas son tratadas como si fueran blancas (o casi blancas). Generalmente tienen acceso a las cosas a las cuales la gente blanca tiene acceso, aunque esto es, de hecho, condicional. Para los negros es muy difícil lograr entrar a los clubes de la elite en Cartagena (Solaún y Kronus 1973), y en un caso bien conocido, a Katherine Dunham, una bailarina norteamericana negra y evidentemente no miembro de la clase trabajadora brasileña, le impidieron entrar al prestigioso Hotel Esplanada en São Paulo en 1950 (Fernandes 1969, 406; ver también Wright 1990, 97, para un incidente similar en Caracas). Sin embargo, el tropo no está "errado": simplemente necesita ser comprendido en contexto. El hecho de que el dinero pueda "blanquear" no significa que la "raza" sea insignificante en las sociedades de América Latina. Más bien, evidencia la posibilidad de aceptación de los negros por los no negros y la posibilidad de movilidad negra en el mundo no negro. En verdad evidencia el mayor poder determinante de los factores materiales. Pero a la larga, lo mismo es válido para los Estados Unidos. La adquisición por parte de algunos negros de cierto grado de riqueza y poder ha significado el gradual fallecimiento del rígido sistema de "castas". Allí, también, el dinero "blanquea", aunque de una manera diferente.

#### AUTONOMÍA DE LA RAZA

La precedente discusión da lugar a una serie de dudas sobre cómo captar teóricamente la relación exacta entre "raza" y "clase". Los intentos para simplemente reducir la una a la otra — es decir, explicar directamente los modelos cambiantes de las identidades y de las relaciones raciales en términos de las relaciones entre, digamos, el capital y la mano de obra — en general han pasado de moda, debido en primer lugar a la dificultad de responder por las complejidades de la raza usando categorías puramente económicas (Rex 1977, Parkin 1979, Omi y Winant 1986). Las más sutiles consideraciones de los revisionistas marxistas le atribuyen una "relativa autonomía" a los niveles ideológicos y políti-

cos, y en consecuencia a las ideologías raciales. En un ejemplo de esta clase de aproximación, las relaciones de clase “funcionan como relaciones de raza [y] la raza es la modalidad en la cual se ‘vive’ la clase” (Hall 1980, 340; ver también Rex y Mason 1986, Gilroy 1982). Como anota Hall (1980, 314), existe una convergencia teórica entre una posición tal y un acercamiento weberiano como el que usa John Rex, quien ve los factores políticos, particularmente la coerción de la mano de obra especialmente en una situación colonial, como aptos para crear diferentes grupos en la sociedad; éstos pueden estar más o menos abiertos o cerrados y pueden competir por, digamos, trabajos o vivienda (Rex 1977, 1980, 1986a; Rex y Tomlinson 1979, Rex y Moore 1967).

Me aparto de una posición que simplemente da una autonomía completa y radical a la dinámica racial (Omi y Winant 1986) porque pienso que esto corre el riesgo de opacar las verdaderas diferencias analíticas entre los conceptos de raza y clase. Prefiero un acercamiento que brota de la clase de convergencia teórica que mencionó Hall, porque creo que la base material de clase le da, a la larga, más poder para construir y alterar los significados raciales que viceversa. Que los Estados Unidos y América Latina llegaran a atribuir, en un sentido amplio, significados muy diferentes a la categoría de “negro” se debió fundamentalmente, a mi modo de ver, a factores económicos, políticos y demográficos. Sin embargo, una vez que ciertos significados raciales existen en una situación específica — significados que en todo caso no se constituyen de la nada — claramente tienen un impacto autónomo, creando una relación reflexiva entre la raza y los factores materiales. La naturaleza de esta relación se ve en parte en el hecho de que los “factores materiales” nunca aparecen en alguna forma neutral, técnica, asocial, sino que siempre están socializados hasta el corazón, como lo reconoció el mismo Marx (Ulin 1991, cf. Sahlins 1976). Las personas son seres sociales por su misma naturaleza, así que nada — ambiente, biología, “hechos” económicos — puede serles presentado de forma pre-social (Haraway 1989). Sin embargo, permanece el tema de que la manera como la gente se organiza con respecto a la subsistencia, la acumulación de riqueza y la movilización de poder determina la manera de refundir la dinámica racial más directamente que viceversa; y esto es porque el poder y la riqueza pueden ser inherentes a la movilización de gente y recursos, mientras que nada puede ser inmanente a la “raza” excepto ciertos aspectos de variación fenotípica humana, seleccionados por sí mismos a través de una historia colonial. Lógicamente, entonces, los significados tienen que ser atribuidos, y volverse aparentemente inherentes, a las percepciones de la diferencia física — percepciones que no son, en la práctica, presociales. Un conjunto dado de significados consti-

tuidos en la práctica — y generalmente significados que son fielmente entrelazados con los intereses de poder, riqueza y condición social — tiene un papel autónomo.

El material presentado sobre los chocoanos apoya esta posición. En el Capítulo 1, establezco que el conjunto del orden racial colombiano, del cual el Chocó es una parte, fue formado por la naturaleza económica, política y demográfica de la empresa colonial española. Pero las explicaciones puramente económicas son insuficientes para aclarar la dinámica de los contextos específicos de las relaciones sociales o de la dinámica cultural — como el racismo en Medellín o en Unguía. Por ejemplo, pienso que es inadecuado explicar los ataques a los bailareros de La Iguañá o de Zafra simplemente en términos de la competencia por trabajo o vivienda. Existe un sentido real en el que los antioqueños también estaban defendiendo un espacio cultural y una autoridad moral contra la amenaza percibida de una extraña intrusión y un sentido en el que estaban luchando por retener el derecho a definir el comportamiento “normal” y “apropiado”. Las quejas sobre las “invasiones” chocoanas en el Parque de Berrío son intentos por defender la pureza racial y cultural del centro simbólico de la identidad “paisa”. En Unguía, los antioqueños también estaban invadiendo culturalmente el territorio y “civilizándolo” de acuerdo con su propia imagen. Estaban defendiendo o recreando la identidad antioqueña no sólo como un recurso económico sino como una forma de vida que es asimismo, en la frase de Bourdieu (1977), un “capital simbólico” en la jerarquía nacional de color y civilización. Igualmente, el establecimiento chocoano de una comunidad negra no siempre tiene lugar, simplemente debido a ciertas configuraciones de diferenciación residencial y medios económicos. Es también un proceso para el establecimiento de un campo moral en el cual lo negro y la cultura negra puedan ser justas y apropiadas local y/o temporalmente. En este sentido, mientras que la coyuntura del racismo es estructurada por otros factores que se combinan para reunir a los chocoanos y a los antioqueños en asentamientos masivos de invasión de bajos ingresos, urbanizaciones piratas y barrios de inquilinatos, también hay una dinámica autónoma del racismo que trata acerca del poder cultural y moral, la autoridad para definir lo adecuado y lo inadecuado, lo bueno y lo malo, o lo normal y lo anormal en una cierta comunidad o territorio.

Del mismo modo, el blanqueamiento es un proceso estructurado por factores económicos, de manera que ocurra y sea aceptado más fácilmente bajo ciertas circunstancias que bajo otras. Pero mientras haya aquí en juego intereses materiales, también habrá una dinámica que involucre la cultura, la identidad y los valores, que no se puede explicar como un epifenómeno de las

relaciones económicas. La adaptación también involucra una serie de significados acerca del valor relativo de lo blanco y de lo negro: adoptar la cultura del mundo no negro significa, o puede tomarse como si significara, una admisión de la superioridad de la cultura asociada con lo blanco y de la inferioridad de la cultura asociada con lo negro. Esto no es un mero lenguaje que cubre las realidades económicas sino que es un discurso por derecho propio. Por supuesto, las jerarquías inherentes a ese discurso no son accidentales sino que se derivan de las realidades político-económicas de la época colonial, la cual ponía al "blanco" arriba y al "negro" y al "indígena" abajo. El punto está en que la jerarquía cultural puede actuar como un reino relativamente autónomo que, aunque estructurado, y a la larga formado, por la economía política regionalizada, permanece como una dimensión no reductible de acción y pensamiento.

#### HETEROGENEIDAD DE RAZA Y RACISMO

Los debates teóricos sobre la autonomía de la raza tienen importantes conexiones con la forma como es vivida y percibida la "raza". El ver a la raza como algo más que un producto de determinantes económicos significa que puede ser entendida por derecho propio; sin embargo, el verla como íntimamente ligada a los factores materiales significa que no puede ser entendida de manera aislada.

Este balance también es importante en otros campos. El énfasis en la raza como un discurso *sui generis* no quiere decir que los asuntos sobre raza y racismo puedan ser indiferenciados. Pero tampoco quiere decir que los diferentes contextos sean inconexos. Hay ideas profundamente arraigadas sobre la naturaleza de lo negro y de lo blanco subyacentes a muchas situaciones diferentes, pero la dinámica racial y las formas de racismo son igualmente específicas para contextos particulares determinados históricamente. Eriksen (1991) sostiene que el estudio de la etnicidad no debería ser sólo un estudio formal al estilo de Barth sobre el mantenimiento de los límites en los cuales el contexto cultural de los símbolos étnicos es visto como de poca importancia. En cambio, el contexto históricamente específico puede generar una diferencia en las relaciones étnicas a varios niveles, sistémicos y personales. Del mismo modo, mientras que el racismo es claramente un proceso de opresión, los racismos deben ser ubicados en sus contextos espaciales y temporales. Así, para responder por cómo la desigualdad racial afecta a los chococanos, se tiene que recurrir a las explicaciones basadas en una experiencia particular de esclavitud que los dejó en una región pe-

riférica, la explotación de la mano de obra que utiliza estereotipos de los negros como una justificación, el cierre de un grupo étnico que niega a los "forasteros" —y en especial a los negros— el acceso a ciertas oportunidades, la colonización de un territorio de frontera que es legitimado en términos del atraso de los negros y los conflictos sobre el capital simbólico del color y el prestigio que usa conceptos sobre el carácter primitivo y la fealdad de lo negro. Todas estas explicaciones tienen un hilo de ideas común sobre la inferioridad de lo negro, pero también tienen diferentes implicaciones por la forma en la que se experimenta el racismo y en la que las identidades raciales interactúan en una situación dada. En resumen, hay un importante elemento de heterogeneidad en la dinámica racial y en el mismo racismo. Esto implica que para abordar la desigualdad racial y el racismo es necesario pero no suficiente atacar una noción de "racismo" como un conjunto inmodificable de ideas sobre la inferioridad de lo negro. Los racismos son entretreídos en conjuntos específicos de relaciones sociales desiguales y éstas también tienen que ser consignadas.

Así, por ejemplo, el combatir la desigualdad racial para los chococanos podría tomar dos formas: intentar reconstruir las ideas de la gente sobre lo negro y consignar conjuntos específicos de problemas económicos. Esto tomaría diferentes formas en diferentes contextos. En el Chocó, las imágenes negativas se centran en los negros como perezosos e indignos de confianza, mientras que en Medellín las imágenes se centran más en los negros como adecuados solamente para trabajo servil. Los dos núcleos de imágenes están claramente conectados, pero son ligeramente diferentes. Asimismo, los proyectos económicos del Chocó deberían ser diseñados específicamente con el propósito de llegar a las comunidades negras, puesto que el desarrollo dirigido a "la apertura" del Chocó frecuentemente beneficia a los forasteros. En Medellín, por otro lado, las medidas dirigidas a los asentamientos de bajos ingresos y a ciertas actividades económicas informales podrían en general ser una posible estrategia, puesto que los negros participan en estas actividades de una manera relativamente igual. En ambos contextos, serían necesarios el mejoramiento en la educación y el adiestramiento.

Esto es quizá decir no más que los negros en el Chocó son en gran parte campesinos, mientras que en Medellín son en su mayoría habitantes y trabajadores de bajos ingresos, y que las políticas dirigidas a la desigualdad racial, si llegaran a ser formuladas, tendrían que tener eso en cuenta. A un nivel más general, implica que mientras el "antirracismo" es una perspectiva válida, las diferencias en las estructuras de desigualdad racial y en las formas de racismo entre, digamos, los Estados Unidos, Euro-

pa, Suráfrica y América Latina también deben ser tomadas en cuenta.

#### CONSTRUCTIVIDAD DE LA "RAZA"

A través de todo el material chocoano he enfatizado sobre la naturaleza difícil e incierta de categorías tales como "negro" y "cultura negra". He mostrado que la ambigüedad que las rodea no significa que lo negro se desvanezca como un problema o que la discriminación racial desaparezca, y que la causa y el resultado de esta ambigüedad, es decir, el mestizaje, está íntimamente ligado con la discriminación. Al mismo tiempo, sin embargo, es muy obvio que "negro" no es una categoría manifiesta sino que es negociable y manipulable. En un sentido, esto no sorprende puesto que el trabajo en etnicidad ha enfatizado por largo tiempo la naturaleza dialéctica de las identificaciones étnicas (Barth 1969, Epstein 1978, Wallman 1979). Pero la raza —quizá porque sus ideologías parecen "descubrir lo que otras ideologías tienen que construir", es decir, la diferencia física (Gilroy 1982, 281)—frecuentemente se ve como menos negociable. Las señales claramente físicas juegan un papel al "fijar" la identidad (Wade 1985), pero es vital reconocer que estas señales físicas son en sí mismas construidas históricamente. Las ideologías raciales no "descubren" el hecho no mediado de la diferencia física sino que constituyen algunos rasgos físicos muy específicos como signos poderosos, según lo reconoció después Gilroy (1987, 39).

El material colombiano puede ayudarnos de dos maneras a reflejar cuán radical es la constitución social de las categorías raciales. Primero, las propias "diferencias físicas" que las ideologías raciales supuestamente han descubierto son menos que obvias: ¿qué tan "negro" tiene que ser un "negro"? O de manera más general, ¿qué es lo que físicamente actúa como una indicación para la identificación racial: el "color"? ¿el "tipo de cabello"? ¿los "rasgos faciales"? Esto estimula la reflexión sobre cómo la noción de diferencia física es en sí misma constituida socialmente, es decir, cómo han actuado en la diferencia "racial" ciertas diferencias físicas entre africanos, amerindios y europeos en el Nuevo Mundo. Y hace más problemática la afirmación de que las categorías raciales son "naturalmente" duraderas en la sociedad porque se refieren a la diferencia física: la durabilidad en este sentido es un efecto social (Wade 1993a). Segundo, las categorías raciales latinoamericanas frecuentemente se oponen a aquellas de otras áreas, tales como los Estados Unidos, en términos de ambigüedad contra claridad y de insignificancia social contra prominencia social. Este contraste en las formas sociales puede

ser convertido en argumentos acerca de las bases biológicas de clasificación, las cuales parecen entonces generar el contraste.

Me permitiré extenderme en estos dos puntos, porque bajo ambos subyace un problema común: un aspecto no reconocido del permanente binarismo naturaleza/cultura que en sus diferentes apariencias ha resultado ser tan poderoso en el pensamiento y la ciencia social de Occidente (MacCormack y Strathern 1980, Haraway 1989). En lo que Haraway identifica como "la lógica de la producción", la naturaleza es una materia prima para ser apropiada por la cultura. Para las ciencias sociales, la cultura también es vista como constructora de "razas" desde una base "natural". Esta base, por supuesto, ya no tiene ningún impacto determinante propio y la "raza" se conserva como una construcción puramente social, pero la "naturaleza" no está en realidad destinada a la irrelevancia en esta perspectiva. Su continua presencia radica no simplemente en el reconocimiento de que un discurso racializante es también uno naturalizante, sino además en la misma definición analítica de la raza. Muchos analistas afirman o dan a entender que la construcción social de la raza se apropia del "hecho natural" de la variación fenotípica, como si ciertos aspectos de esto (*e.g.*, color de la piel) estuvieran de manera intrínseca más expuestos a que se les atribuyeran significados que otros (*e.g.*, altura). Tratar la diferencia fenotípica como una categoría biológica manifiesta (*e.g.*, Banton 1983, 1986b) no logra realzar lo que Gilroy (1987, 39) llama el "trabajo ideológico" que tiene que hacerse en la diferencia física para convertirla, en primer lugar, en significados "raciales". Usar la variación fenotípica como una presunta categoría revela la presencia de un binarismo naturaleza/cultura que invoca una cultura que a su vez base su significado en una naturaleza elemental en vez de reconocer la relación mutuamente constitutiva entre ellas. Esto tiende a reproducir la "raza" como una categoría naturalmente inexorable, cuando sus cualidades inflexibles son en realidad determinadas socialmente. El discurso racial tiene una tendencia naturalizante, pero esto no es a través de la apropiación no mediada de hechos naturales hacia fines sociales; es un efecto de la constitución social del propio reino de la naturaleza. Para la gente no es natural que la diferencia fenotípica sea un problema que deba explicarse; el problema surge de un cierto contexto social que incida en la misma percepción de esa diferencia y las ideas que suscita.

En comparaciones entre América Latina y, digamos, los Estados Unidos, el binarismo naturaleza/cultura una vez más reaparece y el cambio de cultura a naturaleza se repite de modo diferente. En América Latina (usualmente Brasil) se dice muchas veces que las clasificaciones "raciales" son hechas con base en la

“apariencia” (aun cuando toda “raza” supuestamente trate sobre la “apariencia”); en contraste, en los Estados Unidos se dice que se fijan en ideas acerca del “ancestro” (Banton 1983, Capítulo 2; Degler 1971, 103; Harris 1974, 55-59). Argumentaría que en la mayoría de los lugares las identificaciones “raciales” usan una apariencia constituida socialmente como una, no exhaustiva ni exclusiva, indicación fundamental para la clasificación: éste es el caso también en los Estados Unidos, aunque lo que significa apariencia (e.g., acerca del ancestro y su significado) es por supuesto diferente en América Latina. Pero en la oposición “apariencia en Brasil” contra “ancestro en los Estados Unidos”, detecto una sutil referencia a una visión no desconstruida del binarismo naturaleza/cultura. El “ancestro” se refiere a descendencia, reproducción, genética, un código o esencia implícito. Es más profundo, más “natural”, más inherente, menos fácil de librarse de él, de manipularlo, enmascararlo o equivocarse con él. En contraste, la “apariencia” es más transitoria, variable, superficial, suplementaria, secundaria — como si fuera la cubierta azucarada del ponqué de la naturaleza. Su superficialidad y su variabilidad son con mucha frecuencia resaltadas en el contexto latinoamericano por una maniobra posterior en la cual la apariencia “física” es sólo un elemento de la apariencia que define el nivel social: la ropa, por ejemplo, también es importante (Harris 1974, 59; cf. Banton 1983, 29), en tanto que en los Estados Unidos un negro es un negro no importa lo que él o ella use.

Así se establece una poderosa metáfora para contrastar la esencia con la superficie, las realidades internas con las externas, en la cual se otorga mayor poder a la esencia interior que a la superficie. Cuando la “cultura” se apropia de la “naturaleza”, la esencia interior de la última deja su marca en la primera de una manera más fuerte de lo que lo hacen sus manifestaciones superficiales, las cuales están sujetas a las manipulaciones culturales de los asuntos extrasomáticos. Por esto, las clasificaciones raciales “significantes” están basadas en ideas acerca de la “biología” esencial, mientras que las “insignificantes” lo están en la “biología” puramente superficial. Si bien todo el mundo “sabe” que las clasificaciones raciales son puramente sociales, bajo este aparente sentido común yace un contraste verdadero e importante en el sentido en el que se dice que la cultura se apropia de niveles diferentes de la naturaleza. Sin embargo, si pensamos en la “naturaleza”, encontramos que el fenotipo es tan biológico como el genotipo y que ambos se transforman en recombinaciones intergeneracionales. En una desconstrucción típica, no es la distinción original “natural” del genotipo/fenotipo de la que se deriva la distinción suplementaria “cultural” de significancia/insig-

nificancia de la raza sino que es precisamente la última la que hace posible la primera.

Esto no niega las diferencias entre los Estados Unidos y América Latina sobre la clasificación y el tratamiento a los “negros”. Las ambigüedades que rodean lo negro en Colombia son importantes, como he tratado de mostrar a través del libro, pero los contrastes y las similitudes tienen que entenderse, poniendo especial atención al significado dado sutilmente a la “raza” en el proceso. Moverse en el caso de América Latina de la “maximización de la ambigüedad” (Harris 1970) a la insignificancia de la raza encubre el hecho de que la ambigüedad socava la politización de la raza en la arena pública. La raza puede ser entonces un asunto “personal”, pero como las feministas han argüido convincentemente, lo personal es político: las identificaciones raciales hechas en el espacio personal de la vida cotidiana reproducen las grandes estructuras de desigualdad que son el contexto o, como dice Giddens (1984, 27), las “condiciones ignoradas de la acción” para esas identificaciones. De la misma manera, la politización de la raza en los Estados Unidos no debe ser simplemente igualada con “identidades raciales” inequívocas y no problemáticas. La politización de la raza no es sólo internamente heterogénea y conflictiva (Omi y Winant 1986) sino que, como han argüido los críticos feministas y posmodernistas, la propia subjetividad también está constituida por varias capas, de manera que en los Estados Unidos lo negro no es de ninguna manera una categoría simple (cf. Toplin 1981).

En resumen, entonces, es demasiado fácil atribuir existencia real a las categorías por referencia al “fenotipo”, así como es tentador oponer la ambigüedad de América Latina a la aparente naturaleza inobjetable de las categorías raciales en los Estados Unidos, Gran Bretaña o Suráfrica. Pero finalmente, sin embargo, todas son construcciones. Aun en contextos que aparentemente son inequívocos, esto se hace evidente al examinarlos de cerca. Benson (1981) revela la ambigüedad en el contexto británico, la cual ha existido por mucho tiempo en puertos como Liverpool, Cardiff o Bristol, donde las comunidades “negras” establecidas desde hace muchos años tienen poblaciones mestizas significativas. Toplin (1981) también pone en tela de juicio la aparente claridad de la distinción negro-blanco en los Estados Unidos. Y quizá Suráfrica es el caso más claro de constructividad fundamental de las categorías raciales, donde hasta hace muy poco los tribunales podían cambiar la “raza” de una persona de una categoría a otra y los miembros de una misma familia podían pertenecer a diferentes categorías (Dudgard 1978, Watson 1970). En este sentido, Colombia es diferente en grado pero no en género.

Para el Chocó y, en realidad para Colombia en su conjunto, queda el interrogante sobre qué traerá el futuro: si el mestizaje producirá eventualmente que no haya diferencias raciales y por ende igualdad (en los confines del sistema de clases) o si lo negro continuará en su posición subordinada. Como la costa Pacífica y su gente se están incorporando crecientemente en la sociedad nacional a través de la colonización del área y de la migración de negros al interior, es posible que haya más mestizaje. Pero si mayor competencia implica mayor discriminación, este proceso será impedido. La evidencia de la costa Pacífica señala niveles crecientes de conflicto social y de violencia al ser amenazada la subsistencia de los negros locales por colonizadores y capitalistas, incluyendo los barones de la droga (Arocha 1993, Barnes 1993, Escobar 1994): el futuro parece contener mayor discriminación y conflicto que integración a través del mestizaje. En Unguía vimos que la competencia entre chocoanos y antioqueños era ahora bastante escasa, puesto que cada grupo ocupaba nichos económicos muy diferentes. A pesar de eso, los antioqueños fueron un elemento intruso y monopolístico y el antagonismo étnico era más marcado en una fecha anterior cuando los antioqueños estaban compitiendo más activamente por el control del área: se mejoró al respecto después de su victoria. Los antioqueños impusieron su voluntad, — con violencia en algunos casos, y con la amenaza de la violencia siempre presente — y muchos chocoanos fueron desplazados de la región; aquellos que permanecieron estaban en su mayoría al margen de las actividades económicas más lucrativas. En Medellín, un factor crítico es el pequeño porcentaje de chocoanos en la ciudad: ellos representan allí la vasta mayoría de los negros y aun así equivalen a menos del 1 % de la población total. Existe cierta competencia, y por ende cierto antagonismo, pero éste permanece bajo, debido a la presencia de un reducido número de negros. Cuando se convirtieron en un elemento más intruso — sin importar cuál hubiera sido su competencia real en el mercado laboral — experimentaron rechazo, algunas veces violento y, generalmente, seguido por un mejoramiento basado en la segregación de facto o en la adaptación negra a las costumbres antioqueñas. En los barrios, los negros se replegaban hacia lugares más periféricos — en La Iguaña incluso se las ingeniaron para establecer un pequeño sector que era más o menos suyo; o se adaptaron. Suspendieron las fiestas, hacían velorios menos ruidosos, o se dispersaron por la ciudad y de nuevo sus estilos de vida tomaron una forma más aceptable para los antioqueños urbanos. De este modo, los chocoanos están ampliamente adaptados, pero, como siempre, con la condi-

ción de que ellos se ajusten culturalmente aunque sea un poco y que no constituyan una amenaza. Algunos chocoanos de posición social más alta son aceptados (si bien en ocasiones son tomados como gente de bajo estatus) porque son un grupo pequeño y están acomodados en una base individualista. Igualmente, como vimos en el Capítulo 16, los matrimonios cruzados, legales o de unión libre, tienen lugar con bastante frecuencia.

La conclusión lógica de este argumento es que si los chocoanos migraran en grandes cantidades y, especialmente, si trataran de ser socialmente móviles y reclamaran en gran escala una mejor posición social, habría un mayor antagonismo étnico y racial dirigido hacia ellos por parte de los antioqueños tanto de la clase trabajadora como de la burguesía, una conclusión que es repetida en el Brasil por Harris (en un antiguo ensayo, 1952), Van den Berghe (1967, 74), Degler (1972, 284), Toplin (1981, 115), Fernandes (1969, 337) y Silva (1985). Sin embargo, por el momento, esto no ha llegado a pasar en Medellín, aunque los incidentes de antagonismo racial que han aparecido son advertencias indicativas.

El balance final de estas dos fuerzas de mestizaje y discriminación continúa siendo especulativo, precisamente porque está estructurado por el desarrollo regionalmente variado de la política económica del país, cuyo futuro está lejos de ser claro. En la medida en que las oportunidades sean abundantes, entonces la dinámica autónoma del orden racial determinará la tendencia de que los negros tenderán a asimilarse al mundo no negro y el mestizaje será la tendencia principal. Sin embargo, si las oportunidades son escasas, la competencia permanecerá como una fuerza poderosa y la mayoría de los negros continuará sufriendo discriminación, quizá a un nivel todavía mayor. Puesto que casi por definición, las oportunidades son escasas en un país como Colombia, donde la desigualdad social es dominante y donde el capitalismo pronto crea escasez incluso donde antes no existía (e.g., en la región Pacífica), entonces parece que puede intensificarse el antagonismo dirigido hacia la población negra.

Sin embargo, la incertidumbre en el futuro no elimina la posibilidad de acción en el presente; el problema es, ¿de qué clase? Si los negros continúan soportando las desventajas, una opción sería — ya en camino con la Ley 70 de 1993 —, organizarse políticamente y cabildear en el gobierno por una acción específica dirigida a los “negros” o a las regiones y actividades donde ellos están presentes en grandes cantidades. Esta opción lleva directamente a un debate filosófico sobre la ética de discriminación positiva o de “acción afirmativa” (véase Lustgarten 1980, Banton 1983, Capítulo 14). En términos más simples, la cuestión se centra en si uno debiera aspirar a “partes equitativas para los

grupos". Esto significaría especificar y llamar la atención hacia los límites de los grupos y, en este caso, hacia las diferencias raciales para luego asignar los beneficios a ciertos grupos, o a sus miembros individuales, que han sido discriminados de tal manera en el pasado que merecen compensación colectiva por las desventajas acumuladas que padecen en la competencia por bienes materiales, poder y posición social. En Colombia, esto implicaría tratar de hacer que la categoría "negro" fuera menos ambigua, más solidaria y políticamente consciente, inicialmente para presionar por tal acción pero también para definir con mayor claridad quiénes podrían ser sus beneficiarios. En efecto, esto ha ocurrido con la Ley 70, aunque el grupo definido en la ley es tanto geográfico (comunidades negras de la región del pacífico) como étnico. El resultado de una estrategia de "partes equitativas para los grupos" es que ésta tiende a reafirmar los límites de grupo y las diferencias étnicas y raciales: algunas personas en Colombia objetan que esto es dar un paso hacia atrás puesto que la ley parece envolver la discriminación racial, creando el espectro de "racismo invertido" e incrementando el conflicto social. Un tanto diferente es el peligro que sobreviene al crear una categoría definida de "negros", quienes son los beneficiarios de la legalización, puesto que se tiende a homogeneizar la variedad de intereses que tienen los negros: esto ha sucedido en parte con la Ley 70, al enfocar principalmente las comunidades negras de la región del Pacífico, cuando las historias y los intereses de los negros de la región Atlántica o de la región del Valle del Cauca son bastante diferentes.

La estrategia alternativa sería la de aspirar a "partes equitativas para los individuos", lo que significaría garantizar igualdad de oportunidades y permitir que la competencia se haga cargo del resto, de tal manera que los límites de grupo se disuelvan a medida que los individuos compitan basándose en sus propias habilidades, sin referenciar sus características atribuidas. En Colombia, efectivamente esto significaría dejar la situación tal como está, con la esperanza de que la categoría "negro" pueda eventualmente dejar de tener cualquier significado real —un estado de cosas que algunos dicen que ya existe. Es claro, por supuesto, que la "igualdad de oportunidades" es más o menos un espejismo, para no mencionar una conveniente frase política de cajón, y que la dificultad radica no sólo en asegurar que las oportunidades sean iguales —para los negros en Colombia, obviamente no lo son— sino también que la gente primero las aproveche por igual y luego prosiga con ellas. También asume falsamente que ciertas categorías de gente evitarán actuar de manera que excluya ciertas otras categorías de las oportunidades percibidas como escasas.

En el caso de los negros colombianos, la acumulada precipitación de las discriminaciones históricas de las cuales han sido objeto los pone en desventaja material en cualquier competencia. Además de la discriminación actual, ellos iniciaron la carrera en desventaja. Hay por lo tanto un caso lógico para dirigir los fondos y los recursos hacia los negros como categoría —asumiendo que sea admitida la noción de responsabilidad colectiva nacional para la igualdad social. En la práctica, con el Artículo Transitorio 55 y con la Ley 70, se ha dirigido cierta atención especial hacia las partes particulares (comunidades ribereñas rurales) de una región específica (el litoral Pacífico), habitada en su mayoría por negros. A pesar de sus problemas, esto es indudablemente mejor que nada y ha sido bastante fácil justificarlo políticamente desde el punto de vista de las terribles condiciones materiales de la región Pacífica en comparación con las del interior del país. Pero con un foco fundamental en los derechos regionales sobre la tierra, sólo se consigna de una manera secundaria la devaluación de lo negro como tal. En efecto, uno podría argüir que esto contribuye a la fragmentación de la identidad negra al enfocarlo hacia un segmento particular de la población negra.

Dando un paso adelante, entonces, y hacia terreno más movedizo, uno puede argüir que con el fin de aprovecharse adecuadamente de las oportunidades materiales, la gente negra, en general, necesita un sólido sentido de su propio valor y de su legitimidad como negros: esto implicaría tomar en cuenta el valor cultural de lo negro como tal dentro de la nación colombiana, y no sólo la posición de los negros de la costa Pacífica. O, yendo aún más lejos y dejando el terreno de la igualdad material, uno puede argüir que el lastre acumulado del desdén que pesa sobre la cultura negra —bien sea ignorada, despreciada o aceptada sólo como exótica o excitante pero también como primitiva— puede dejarse de lado únicamente mediante los esfuerzos concentrados de los negros para reafirmar su valor. Esta última posición asumiría la legitimidad de una sociedad con diversidad étnica y cultural, algo que es "reconocido y protegido" oficialmente en el artículo 7 de la Constitución de 1991. Tal reivindicación cultural es de manera inherente más problemática, puesto que vislumbra una meta final de diferencia cultural constante, mientras que los reclamos por una igualdad material anticipan eventual igualdad económica (al menos dentro de los confines del sistema de clases).

Mi propio punto de vista es que la protesta por la igualdad material es una estrategia más fácilmente justificable en la arena política nacional, puesto que invoca ideales ampliamente aceptados de justicia social. Tal protesta es más factible en un nivel



regional y local, puesto que no necesita hacer referencia a los negros como tales y porque esas protestas ya tienen alguna historia en Colombia. Pero tales demandas localizadas encontrarán difícil redefinir los significados que rodean lo negro, excepto quizá implícitamente o por medio de los efectos a largo plazo de mejorar la posición económica de los negros (un efecto que no es en ningún caso directo, como lo muestra el debate sobre la posición de lo negro en la Cuba posrevolucionaria; véase, por ejemplo, Casal 1979, Taylor 1988). Redefinir lo negro de manera que pueda ser una "situación normal" en términos culturales es una tarea aún más difícil en Colombia, dado que requiere protestar en una escala que no sólo se basa en la región y requiere la formación de una identidad negra más coherente en una situación en la que al menos algunos negros están escapando o rechazando una identidad negra. Pero esta protesta es, a mi manera de ver, legítima. La crítica de que un movimiento social tal crea "racismo invertido", o de que incrementa el conflicto social en vez de disminuirlo, es una respuesta demasiado cómoda. Si el racismo y la devaluación de lo negro existen, entonces tienen que ser combatidos directamente y esto solamente puede ser hecho dándole nombre específico a lo negro. Tiene cierta fuerza la objeción, expresada con frecuencia, de que al centrarse en los negros, otras categorías de personas igualmente merecedoras (colonos, pobres, etc.) son desatendidas, pero al fin y al cabo, un movimiento social puede ayudar a fortalecer a otros en lugar de excluirlos. La posibilidad de una simple solidaridad de clase que incluya a todos los desamparados, con todos sus intereses heterogéneos y posiciones sociales, parece ahora más que nunca una visión derivada de las grandes metanarrativas teóricas que los críticos posmodernistas han desconstruido. Una pluralidad de intereses y emplazamientos sociales debe significar una pluralidad de protestas y movimientos sociales.

Desde luego, existen verdaderos peligros en intentar construir una nueva categoría de "negro", en enfatizar la identificación en lugar de la diferencia, en suponer que tal vez todos los negros tienen los mismos intereses o incluso en pensar que todos ellos son en algún sentido "lo mismo". Sin embargo, el peligro no es uno automático. El punto crucial no es justificar esa identificación en términos de falsas categorías naturales sino legitimarla en términos de intereses políticos particulares dados históricamente: los "negros" comparten una cierta posición social, lo que les hace tener unos ciertos intereses y problemas en común. En todo caso, al empujar la solidaridad negra o la discriminación positiva muy lejos o muy ciegamente se corre el riesgo de engendrar antagonismo, y aunque una cierta cantidad de antagonismo puede ser inevitable e incluso necesaria, en una lucha por la

igualdad racial, no puede ser vista como un fin en sí misma. Como el cantante chocoano Jairo Varela dice en su canción "Cicatrices", "[...] que yo esto en odio no deseo terminar".

## EPÍLOGO

La investigación para este libro fue hecha en Colombia entre 1982 y 1983 y entre 1986 y 1987. En el verano de 1992, gracias a una subvención de la British Academy, terminé seis semanas de trabajo de campo, la mayor parte en la región de la costa Pacífica y encontré que se estaban produciendo cambios importantes que a mi juicio no debían pasar inadvertidos en este libro. Esta edición en español me ha dado la oportunidad de hacerle revisiones al cuerpo principal del texto y he tratado de incluir algunos de los desarrollos que han tenido lugar desde 1990. Primero veamos la situación en Ungüía y en Medellín.

No estuve en Ungüía en 1992, pero en Quibdó me encontré con muchos amigos de Ungüía que se habían mudado recientemente. En la última década, la región de Urabá se ha convertido en un virtual campo de batalla entre las fuerzas de la guerrilla y el Estado, grupos paramilitares y traficantes de droga sumándose a la violencia. El lado antioqueño del Golfo es el más golpeado, pero la violencia se ha extendido al lado chocoano y algunas de las personas que conocí en Ungüía ahora están muertas, muchas de ellas asesinadas por las fuerzas de la guerrilla o de los paramilitares. Algunos de los grandes comerciantes-finqueros antioqueños han sido eliminados, pero uno de los principales efectos de la violencia en el área ha sido la aceleración del éxodo de los chocoanos que identifiqué en 1982-1983. Específicamente, tres de las más exitosas familias chocoanas han sufrido amenazas e incluso, en un caso, un intento de asesinato. En resumen, ahora, el área es más completamente antioqueña que antes. La violencia en el Urabá chocoano no sigue un lineamiento étnico o racial pero el efecto de la violencia ha sido forzar a los chocoanos a salir y a crear límites étnicos y raciales más definitivos (cf. Arocha 1986).

Medellín no había cambiado mucho. Seguía tan violento y tan atrapado en los altibajos de la guerra de la droga como antes. La presencia chocoana era similar a la que encontré en 1986-1987, aunque habían fracasado tanto la Corporación de Negritudes como el Comité de Acción Chocoana (ver Capítulo 17). La Playita en La Iguaná (ver Capítulo 12) también había experimentado muchos cambios después de que una inundación se llevó la mayor parte del asentamiento en 1988 (ver notas al Cuadro 4 en el Apéndice B).

Cambios más sustanciales han tenido lugar en la esfera política. Yo sostenía en el Capítulo 17 que la organización política negra era débil e incipiente, atormentada por la fragmentación y la discrepancia. Los problemas incluían la dificultad de saber quién era y quién no era "negro", la tendencia de los mulatos a no identificarse con los negros y la tendencia de ciertos negros exitosos —líderes potenciales— a comprometerse de una manera u otra en los procesos de blanqueamiento. Nada de esto se ha alterado radicalmente, pero hay signos de cambios significativos (Arocha 1989, 1992, Sánchez, Roldán y Sánchez 1993, Wade 1993b, Cifuentes, Adarve y Velásquez 1993).

El 5 de julio de 1991 se aprobó una nueva constitución en Colombia. Ésta reconoce el carácter "pluricultural y multiétnico" de la nación colombiana y otorga ciertos derechos a las minorías indígenas. Incluye el Artículo Transitorio 55, en el cual "el Congreso expedirá, previo estudio por parte de una comisión especial que el Gobierno creará para tal efecto, una ley que les reconozca a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva sobre las áreas que habrá de demarcar la misma ley".

Los antecedentes para la inclusión de este artículo son muy reveladores de la naturaleza de la organización política negra. La escena a finales de la década de 1980 incluía tres elementos importantes. Primero, ya existía un cierto nivel de politización negra. Por un lado, estaba el tipo de elemento anotado en el Capítulo 17: movimientos básicamente urbanos formados por una minoría de intelectuales negros prácticamente sin fondos, inspirados en la escena internacional por eventos tales como los movimientos para los derechos civiles y el poder negro en los Estados Unidos, la resistencia negra en Suráfrica y la independencia de otros estados africanos (Fontaine 1981). Por otra parte, principalmente en el Chocó, estaban las organizaciones populares, por ejemplo, la Asociación de Campesinos Integrados del Atrato, que fue formada en 1984 por iniciativa del programa de la Iglesia Pastoral Afroamericana. La Organización de Barrios Populares, también formada en 1984 en Quibdó, fue un movimiento que presionaba para obtener mejores servicios urbanos y organizaba proyectos productivos a menor escala. De este modo, existían algunas organizaciones comunitarias, aunque con frecuencia impulsadas por la Iglesia.

Segundo, la región Pacífica se había convertido en un área de creciente interés para el Estado. Toda la cuenca del Pacífico era vista como un foco de inmenso potencial geopolítico futuro y el gobierno se mostraba ansioso por aprovechar la posición de Co-

lombia. Por esto, el grandioso plan de la Presidencia para una "Nueva Dimensión del Pacífico para Colombia" (ver Capítulo 8), basado en gigantescos desarrollos de infraestructura. Por esto también se llevó a cabo más recientemente un foro internacional sobre "Colombia en la era del Pacífico", al que asistieron una pléthora de altos mandos del gobierno y de embajadores extranjeros (Cali, julio de 1992). Esta atención se tradujo de manera práctica en mejores carreteras, más colonización y más "desarrollo", pero justamente del tipo distorsionado, desigual y destructivo que se documentó en el Capítulo 8. Una consecuencia fue que los negros, en busca de madera y de nuevas tierras mineras, comenzaron a presionar las tierras indígenas. Las tensiones ya habían surgido cuando el gobierno demarcó las reservas indígenas que con frecuencia incluían asentamientos negros ya establecidos. Ahora, dichas tensiones empeoraron. Sin embargo, organizaciones indígenas como la Organización Regional de Wanamás y Emberás del Chocó, una entidad originalmente creada por la Iglesia en 1986, trataron de suavizar la situación al crear alianzas negro-indígena para luchar juntos por los derechos sobre la tierra y contra la degradación del medio ambiente (aun cuando, desde luego, los mismos negros, como mineros y madereros, hacían parte de la degradación). Una alianza tal fue la Asociación de Campesinos Chocoanos del San Juan, formada en 1990 durante la Segunda Reunión para la Unidad y la Defensa de las Comunidades Indígenas y Negras. El punto es que la organización indígena en Colombia es más antigua, tiene mejor financiación y mejor respaldo consultivo que los movimientos negros. Este inestable matrimonio por conveniencia dio así a los negros de la costa Pacífica, más exactamente a los chocoanos, un punto adicional de poder.

Tercero, durante los gobiernos de Belisario Betancur (1982-1986) y de Virgilio Barco (1986-1990), los planes de paz del Estado para desmovilizar los movimientos guerrilleros habían estado desde tiempo atrás en desacuerdo con la represión informal, pero perversa y eficiente, de todos los elementos izquierdistas y movimientos sociales, efectuada (frecuentemente de manera clandestina) por las Fuerzas Armadas y por las fuerzas paramilitares, algunas veces financiadas con el dinero de la droga. La idea de reformar la rígida constitución del país fue parte de la tentativa para crear un sistema político más abierto. Aunque el propósito de esta iniciativa no era beneficiar a las minorías étnicas, la iniciativa abrió un foro en el cual era posible deliberar. En resumen, entonces, se presentó una coyuntura especial en la que la gente negra, entre la cual ya había algunos elementos de organización y de la cual algunos tuvieron unas pocas alianzas ines-

tables con los movimientos indígenas más poderosos, podía ganar un espacio político.

La Asamblea Nacional Constituyente para redactar la nueva constitución fue elegida por votación el 9 de diciembre de 1990, pero antes de esta elección hubo una serie de discusiones preparatorias, en las cuales participaron las organizaciones negras existentes, como también lo hicieron algunos negros particulares y ciertos académicos como Nina de Friedemann y Jaime Arocha. Una nueva organización negra fue conformada, su base localizada en Buenaventura y se denominó Coordinadora de las Comunidades Negras. Algunos grupos negros e indígenas firmaron una propuesta que hacía referencia a los negros como un "grupo étnico" con iguales derechos a los de las comunidades indígenas. Entretanto, una gran variedad de individuos negros se presentaron como candidatos para las elecciones de la Asamblea Constituyente. Algunos eran esencialmente políticos cuya conexión con cualquier clase de participación comunitaria era dudosa. Uno de ellos era Carlos Rosero, un representante de la Coordinadora, quien sí tenía vínculos más sólidos con la comunidad.

En todo caso, ningún candidato negro obtuvo un escaño. Sin embargo, fueron elegidos dos representantes de los indígenas, Francisco Rojas Birri y Lorenzo Muelas y fue aquí donde la alianza indígena-negra tuvo su impacto. El primero, un emberá del Chocó, había hecho campaña como un representante tanto de la comunidad negra como de la indígena en la región del Pacífico y, al disfrutar de mayor apoyo financiero y consultivo que los candidatos negros, había convencido a muchos negros para que votaran por él. El gran éxito de los indígenas al conquistar un espacio político (también eligieron a tres senadores indígenas al Congreso en las elecciones de 1991) se deriva en parte de su posición particular en el orden racial y de las diferencias entre negros e indígenas discutidas en el Capítulo 2.

Durante la Asamblea Constituyente fue descartada la propuesta que se había acordado en las sesiones preparatorias. Finalmente, sin embargo, después de ocupar varias veces el Consejo en Quibdó y del cabildeo de los delegados, pasó el Artículo Transitorio 55 (Arocha 1992).

Este hecho ha intensificado el proceso de organización negra, especialmente en la región Pacífica. Las asociaciones campesinas continuaron surgiendo por toda la costa. Muchas de ellas fueron iniciadas por la Iglesia, pero este no es un proceso directo. En algunos casos, por ejemplo, el clérigo involucrado ha sido un negro local y un miembro del movimiento Cimarrón. Cimarrón es el Movimiento Nacional para los Derechos Humanos de las Comunidades Negras en Colombia, formado en 1982 y du-

rante muchos años un movimiento intelectual urbano de género familiar. Recientemente ha comenzado a comprometerse en las organizaciones comunitarias populares y ha sido la inspiración para muchos negros individualmente (ver Capítulo 17). En otros casos, la Coordinadora estaba involucrada en la asesoría de las organizaciones comunitarias. Todas estas asociaciones de campesinos están esencialmente interesadas por los derechos sobre la tierra, pero en las discusiones y seminarios que conforman muchas de sus actividades iniciales, tratan siempre temas como historia, cultura e identidad negras, aun cuando la Iglesia es un iniciador importante del proceso.

Uno de los principales estímulos para organizarse fue la necesidad de influir sobre la Comisión Especial convocada por el Artículo Transitorio 55. El gobierno se demoró mucho en esto, y sólo inauguró de manera oficial la Comisión el 14 de julio de 1992, despilfarrando efectivamente la mitad del tiempo permitido para redactar el requisito de ley. Sin embargo, las comunidades negras sí lograron representación: cuatro comisiones consultivas fueron establecidas por el gobierno para los departamentos de la costa del Pacífico. Estaban compuestas por organizaciones comunitarias negras locales y cada una tuvo tres delegados en la Comisión Especial. La última también incluyó a representantes de las entidades del gobierno y a un grupo de políticos y académicos.

Éste no es el lugar para entrar en detalles de la Comisión Especial; basta decir que eventualmente pasó la Ley 70 del 27 de agosto de 1993. Ésta reconoce a las comunidades negras como un grupo étnico (aunque sólo en una frase) y se concentra en determinar la titulación de los derechos colectivos sobre la tierra de las comunidades negras en los ríos que se detallan del área definida como la "Cuenca del Pacífico". La ley también cubre nominalmente otras zonas del país donde las comunidades negras ocupan tierras baldías ribereñas rurales. Desde el punto de vista del contenido, la ley concede, primero, derechos de tenencia de tierra a las comunidades negras, pero excluye el control de la comunidad sobre los recursos naturales (excepto los recursos forestales), el subsuelo, las áreas de Parques Nacionales, las zonas de importancia militar y las áreas urbanas; prescribe el uso ecológicamente sostenible de los recursos por las comunidades (aunque a este respecto, no se menciona directamente el uso de los recursos por otros). Segundo, contiene artículos diseñados para mejorar la educación, el adiestramiento, el acceso al crédito y las condiciones materiales de las comunidades negras a nivel nacional: la participación de la comunidad negra en estas esferas se asegura por medio de los representantes negros en el Consejo Nacional de Planeación y en las corporaciones regiona-

les de planeación, y por una Comisión Consultiva (creada por el Decreto 1371 del 30 de junio de 1994) para observar el progreso de la ley; el Ministerio de Gobierno también crearía una división para los asuntos de las comunidades negras. Se prohíbe la discriminación contra las comunidades negras y, para ellos, la educación debe ser un reflejo de su especificidad cultural. Finalmente, la ley establece un distrito electoral especial para elegir dos representantes al Congreso entre las comunidades negras.

Esta legislación es sin duda un paso adelante en términos de comprometer a la sociedad con lo negro, pero se deben tener en cuenta los motivos que tuvo el gobierno para acceder a las demandas del movimiento social negro. La región Pacífica, así como la Amazónica, tiene que poder abrirse a la colonización y al desarrollo. La Ley 70 y los resguardos indígenas ganados por las protestas concertadas de la gente local son concesiones dadas en el contexto de un proceso dominante de integración nacional.

No obstante, también hay problemas con la Ley 70 que van más allá de las dificultades inmediatas de excluir a la comunidad del control sobre el subsuelo y los recursos naturales o la falta de control ejercido sobre los foráneos en el uso no sostenible de los recursos. Primero, el balance difícil entre la especificidad regional y el cubrimiento nacional es obvio: la Ley supuestamente se aplica en algunos aspectos a todas las comunidades negras de Colombia, pero el énfasis en la zona del Pacífico revela el foco primario. Así se construye una imagen de lo negro que tiende a limitarlo a la región Pacífica, excluyendo implícitamente a los negros de la costa Atlántica o de la región del Valle del Cauca. La Ley se dirige a todas las comunidades negras de la nación en términos de derechos culturales, pero los movimientos sociales negros tendrán que luchar para hacer que estos derechos sean una realidad.

Segundo, la Ley tiende a empujar a la identidad negra hacia un molde establecido por el movimiento social indígena en su relación con el Estado, en parte como un resultado de la participación de las organizaciones indígenas en el proceso legal (Wade 1993d). Este molde presupone que la comunidad está establecida, enraizada ancestralmente en el pasado y según las prácticas de producción tradicionales. Que ésta sea una descripción adecuada de las comunidades indígenas es por supuesto una interrogante legítima; pero indudablemente no es la adecuada para muchas comunidades negras en la región Pacífica, y menos aún para otras regiones. Las prácticas de producción entre los negros de la región Pacífica son muy variadas, espacialmente extensivas e incluyen con frecuencia la explotación forestal y la minería en las formas definidas por la cambiante economía capitalista; en este caso, especificar "tradicional" es muy difícil y fue

un punto de disputa entre los consejeros del gobierno y los delegados negros en la redacción de la ley (el comercio, por ejemplo, fue excluido como una práctica "tradicional" a pesar de los argumentos de los delegados). De nuevo, lo enraizado es un punto difícil puesto que la gente es altamente móvil en esta región (ver Capítulo 8).

Pero, guste o no, el gobierno ha suministrado un espacio político significativo para las comunidades negras. Aunque mucha de la organización reciente ha sido promovida por la Iglesia y es una respuesta directa a una subvención del Estado, concedida en parte por los oficios de los representantes indígenas, han sido establecidos precedentes importantes que bien pueden alimentar a un movimiento más amplio.

De lo que estamos siendo testigos, entonces, es del surgimiento de una identidad étnica más sólida que la que previamente existía. Anteriormente, si podía decirse que existía una identidad negra, era basada en unas ideas muy generales de una historia compartida, una noción compartida de ser "negro" (en sí misma una posición ambigua) y el sufrimiento compartido de la discriminación (sobre lo cual ni siquiera estaban de acuerdo todos los "negros"). Ahora, hay un elemento preciso reclamando que los negros son un grupo étnico y así se presenta en encuentros privilegiados con el Estado (*i.e.*, en la Asamblea Nacional Constituyente y en la Comisión Especial). De este modo, está surgiendo una "comunidad imaginada" de negros (Anderson 1983), no precisamente de manera espontánea sino en una relación compleja y dialéctica entre el Estado (por medio de varias entidades específicas), la Iglesia, las comunidades negras y las organizaciones negras que pretenden representarlas. El Estado está jugando un juego incierto: la Constitución tiene varios artículos que hacen referencia a los "grupos étnicos", pero el término jamás es definido y esencialmente se refiere a los indígenas y quizá a los negros angloparlantes de las posesiones isleñas del Caribe colombiano. El tenor general de la Asamblea Nacional Constituyente era negar a los negros la denominación de grupo étnico. La misma Ley 70 apenas corrige esto, al ser dirigida más a los negros de un área geográfica específica que a un grupo étnico como tal. Sin embargo, la Ley 70 está alimentando un movimiento que sí reclama para los negros una identidad étnica y la Iglesia y las entidades de desarrollo del Estado incluyen sesiones de historia y cultura negras en sus programas de desarrollo social que ayudan a hacer que un reclamo tal tenga más probabilidades de atraer adherentes.

Los problemas potenciales del creciente antagonismo étnico y racial señalados en este capítulo final son silenciados en tanto que el discurso de etnicidad utilizado por la mayoría de estas organizaciones no es exclusivista. Esto es cierto, en parte, porque

no es necesaria una definición única de la gente negra para movilizar a los negros que se identifican como tales. Las asociaciones campesinas negras frecuentemente invitan a sus reuniones a los indígenas, e incluso los grupos negros más radicales tales como el Cimarrón o la Coordinadora (cuyo personal algunas veces usa nombres africanos) tienden a tener un discurso de doble línea que se dirige tanto a los negros como a la gente con ancestro negro, invitando a esta última a mirar la presencia y el valor de lo negro en ellos mismos y en la nación. Es interesante observar que en las elecciones para el Congreso en 1994, los candidatos elegidos para representar a las comunidades negras, Agustín Valencia y especialmente Zulia Mena, recibieron gran parte de su apoyo de personas registradas para votar en Bogotá, indicando así la buena voluntad de algunos no negros por identificarse con una minoría racial. Está por verse si puede mantenerse este delicado equilibrio entre lo abierto y lo exclusivo, si es posible progresar sin empujar hacia una etnicidad cada vez más exclusiva.