



Identidades a flor de piel

Elisabeth Cunin

► To cite this version:

Elisabeth Cunin. Identidades a flor de piel. Bogotá: IFEA-ICANH-Uniandes-Observatorio del Caribe Colombiano, pp.367, 2003. halshs-00291675

HAL Id: halshs-00291675

<https://shs.hal.science/halshs-00291675>

Submitted on 28 Jun 2008

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Elisabeth Cunin

***Identidades a flor de piel. Lo ‘negro’ entre apariencias y
pertenencias: mestizaje y categorías raciales en Cartagena
(Colombia)***

Bogotá: IFEA-ICANH-Uniandes-Observatorio del Caribe Colombiano,
2003

CONTENIDO

Introducción

CAPÍTULO 1

El mestizaje: entre asimilación y multiculturalismo

1. Nacimiento de un multiculturalismo institucional

1. 1. Antes de 1991: “poblaciones negras” sin *status*
1. 2. Al comienzo fueron los indígenas... luego el Pacífico
1. 3. Palabras de cimarrones
1. 4. La época de la discriminación positiva

2. De la construcción socio-histórica de las categorías de alteridad a la búsqueda de la “etnia negra”

2. 1. El universalismo cristiano de Alonso de Sandoval: del cuerpo al espíritu
2. 2. Francisco José de Caldas: el discurso científico sobre las razas
2. 3. Simón Bolívar: la alteridad pensada en el proyecto político
2. 4. ¿“Negro” o “afrocolombiano”?

3. La “invisibilidad negra”, regreso sobre un concepto

3. 1. Les apariencias entre ser y parecer
3. 2. Lo “visto” y lo “visible”
3. 3. El hombre invisible de Ralph Ellison
- 3.4. La mirada: de la asignación a la reciprocidad

4. Pensar el mestizaje

- 4.1. Gringos en América Latina
- 4.2. Un mestizaje condicionado
- 4.3. La competencia mestiza

CAPÍTULO 2

Cartagena: pensar la alteridad en una situación de mestizaje

1. ¿Segregación espacial, segregación racial?

- 1.1. Diferenciación socio-espacial y salida de las murallas
- 1.2. De la política urbana a la política turística
- 1.3. La ciudad colonial: categorías raciales y proximidad espacial
- 1.4. Chambacú: ¿ghetto negro o barrio insalubre?

2. Contar al otro

- 2.1. Los censos de la época colonial
- 2.2. Los censos posteriores a 1991

3. El 11 de noviembre de 1811: raza, clase y región

- 3.2. Interpretaciones múltiples
 - 3.2. Una estructura socio-racial heredada de la Colonia
 - 3.3. Cartagena y Bogotá: aislamiento geográfico, asignación identitaria
 - 4. *La Cartagena de hoy: evitamiento de las categorías raciales*
 - 4.1. Los “grandes blancos”
 - 4.2. Cada quien en su lugar
 - 4.3. Lógicas de blanqueamiento
 - 4.4. Convención de evitamiento
 - 4.5. ¿Cambio o continuidad?
- CAPÍTULO 3**

Reinas de belleza y símbolos turísticos: la puesta en escena del cuerpo
- 1. *Vanessa, primera reina de belleza negra: ¿Reconocimiento del multiculturalismo o estereotipo racial?*
 - 1.1. Digresiones sobre un triunfo anunciado
 - 1.2. La “Barbie negra”
 - 2. *Rostros de la ciudad*
 - 2. 1. La India Catalina o el recuerdo indígena
 - 2. 2. La palenquera o el turismo exótico
 - 2. 3. Las reinas nacionales o el país imaginario
 - 2. 4. La reina popular o la Cartagena olvidada
 - 2. 5. Un multiculturalismo monocromático
 - 3. *Concurso Nacional de Belleza, Concurso Popular de Belleza*
 - 3. 1. La importancia de los concursos de belleza en Cartagena
 - 3. 2. Belleza blanca, belleza negra
 - 3. 3. Dos concursos, ¿una ciudad?

CAPÍTULO 4

Los palenqueros: de la estigmatización racial a la entrada en etnicidad

- 1. *Del negro al palenquero: monopolización de la identidad étnica*
 - 1.1. “Palenque en el Heredia”
 - 1.2. Puntos de vista administrativos
 - 1.3. Dominación política
 - 1.4. Exclusivismo asociativo
 - 1.5. ¿Una etnoeducación para cuál etnia?
 - 1.6. Contribución de la investigación
- 2. *¿Cuál etnicidad palenquera?*

- 2.1. Los palenqueros en la ciudad: del estigma a la valorización
- 2.2. Construcción de un territorio mítico

3. Marco étnico

- 3.1. Palenque de San Basilio, herencia nacional
- 3.2. De la ciencia y sus aplicaciones: modelo étnico y participantes ratificados
- 3.3. Multiculturalismo y asignación identitaria
- 3.4. Del otro lado de la frontera

CAPÍTULO 5

La champeta: de la etiqueta racial a la proyección en el Caribe

1. De la valoración de lo prohibido a la asignación de una etiqueta racial

- 1. 1. En busca de la “música negra”: de la dificultad de la objetivación al rechazo de la asignación
- 1. 2. Una música naturalizada
- 1. 3. Interiorización del estigma
- 1. 4. Contra sistema

2. Los marcos fluctuantes de la identificación racial

- 2. 1. África inventado: un “negro” cercano y lejano
- 2. 2. Proyección hacia el Caribe
- 2. 3. La terapia o la nueva música caribeña de Cartagena
- 2. 4. ¿Una nueva “raza caribeña”?

CONCLUSIÓN

BIBLIOGRAFÍA

Agradecimientos

Una vez llegado el tan esperado momento de la publicación, no resulta fácil recoger en tan pocas palabras el itinerario de una investigación que se extendió por varios años y agradecer a todos los que participaron en ella. Este libro ha tenido tres momentos. Para comenzar, una tesis de sociología presentada en la Universidad de Toulouse en noviembre de 2000 en la que se reúnen una serie de descubrimientos sobre Colombia, sobre la labor de investigación en el campo y en los corredores de las universidades, sobre la escritura sociológica y sobre mí misma. Posteriormente, un periodo en París de distanciamiento del terreno colombiano y del manuscrito de la tesis; ahí, en el Instituto de Altos Estudios para América Latina (*Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine*) pude conocer nuevas aproximaciones teóricas, nuevas problemáticas y además fue la ocasión para una fructífera confrontación con varios investigadores. Finalmente, desde julio de 2001, una nueva estadía en Colombia en el marco del programa ECOS y luego en el Instituto Francés de Estudios Andinos (*Institut Français d'Etudes Andines*), que me permitió retomar los análisis hechos en Cartagena pero aplicados a las ciudades de Bogotá y Cali a partir de un desplazamiento de la mirada.

Deseo agradecer a las personas y las instituciones que hicieron posible esta investigación: Antes que nada y con toda la sinceridad, quiero dedicar este libro a los habitantes de Cartagena que me abrieron las puertas de su ciudad con gentileza y generosidad, especialmente a Dolores Campillo, Nelson Magallanes, Carlos Díaz y Enrique Sedo.

Agradezco a Yvon Le Bot, Christian Gros, Françoise Morin, Marc Suteau, Virginie Baby-Collin y Chantal Bordes-Benayoun que, en la Universidad de Toulouse, dentro del Grupo de Investigación sobre América Latina (*Groupe de Recherche sur l'Amérique Latine*) y del Instituto de Altos Estudios para América Latina (IHEAL), me orientaron desde los primeros pasos de la investigación y hasta la sustentación de mi tesis doctoral. Mil gracias particularmente a Jérôme Monnet.

A Juan de Dios Mosquera, presidente de Cimarrón en Bogotá, a Germán y Rosa Sánchez, representantes de Cimarrón en Santa Marta. En Cartagena, a los miembros de FUNSAREP, los encargados de la oficina de etnoeducación y del PCN, a Humberto Castillo y Manuel Reyes, grandes conocedores del mundo de la champeta, a Alberto Samudio, arquitecto y a Antonio Escobar, iniciador del ya extinto Festival de Música del Caribe.

A Yves Moñino, Carolina Ortiz, Alfonso Múnera, Sergio Solano, Clara Inés Fonseca, Carmen Cabrales, Alberto Abello, Jorge García Usta, Fidias Alvarez, Alfonso Cabrera, Juan Dager Nieto y Moisés Alvarez de las universidades de Cartagena y Jorge Tadeo Lozano, del Observatorio del Caribe Colombiano, de la Academia de Historia y del Archivo Histórico por haber aceptado el diálogo y el debate en Cartagena y haberme compartido un poco de su pasión por el Caribe.

A Michel Agier, Carlos Agudelo, Olivier Barbary y Fernando Urrea del proyecto CIDSE-IRD en Cali. Un agradecimiento especial a Odile Hoffmann.

A Susana Guimares, Frédéric Massé, Virginie Laurent, Clément Thibaut, Anne-Orange Poilpré, mis amigos y colegas de Bogotá.

A Françoise Dureau, Vincent Gouëset, Thierry Lulle, Jean-Paul Deler, Juan Carlos Rojas y Luis Mauricio Cuervo por haberme compartido sus experiencias en los programas del GIS y de ECOS. Gracias también a Olivier Pissot por sus cartas.

A Mara Viveros, Eduardo Restrepo, Francisco Avella y Santiago Arboleda por esas calurosas y estimulantes conversaciones.

A Jean-Luc Bonniol, del Laboratorio de Ecología Humana y de Antropología (*Laboratoire d'Ecologie Humaine et d'Anthropologie*) de la Universidad de Aix-Marseille. A Myriam Cottias del Centro de Investigaciones sobre los Poderes Locales en el Caribe (*Centre de Recherche sur les Pouvoirs Locaux dans la Caraïbe*).

A Jocelyne Streiff-Fenart, Philippe Poutignat y los miembros del URMIS-SOLIIS (único centro francés de investigación que trabaja sobre las relaciones raciales e interétnicas) por la pertinencia de sus comentarios y la importancia de sus investigaciones.

A Jean Vacher, director del Instituto Francés de Estudios Andinos, que motivó la publicación de este libro. A Nicolás Morales del Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Carl Langebaek de la Universidad de los Andes y Alberto Abello del Observatorio del Caribe Colombiano, que hicieron posible su edición.

A Juan Manuel Roca por la revisión del texto. A mis dos traductores, Carolina Barreto y sobre todo Guillermo Vargas por su paciencia y compromiso.

A todas y todos los que participaron de una u otra manera en la realización de este trabajo.

Por último, a mi familia, que siempre me acompañó en la investigación y durante estos viajes por el Caribe.

Introducción

*“Hombre ‘blanco’ se traduce en lengua ombresito kolorá,
es decir ‘hombre de color’. Hay un chiste palenquero al respecto:
“Ustedes los blancos se ponen rojos con el sol, amarillos cuando están
enfermos, verdes del susto, y morados cuando están muertos.
¿Cómo será que a nosotros nos dicen que somos la gente de color?”
(Moñino, 1999: 7).*

*“Y el sentimiento de humillación que eso le causaba era mucho
menos soportable que la vergüenza y la rabia y la injusticia
de la infidelidad. Y, lo peor de todo, carajo: con una negra.
Él corrigió: ‘Mulata’” (García Márquez, 1985: 343).*

Estaba en una fiesta de cumpleaños en una de las invasiones de Cartagena –a punto de convertirse en un verdadero barrio gracias a los esfuerzos persistentes de sus habitantes– cuando la aparición de un desconocido, vestido con un pantalón roto y una camisa manchada, llamó la atención, generando cierta desconfianza: “Y este negro, ¿qué hace aquí?”. Casi al mismo tiempo llegó una jovencita que todos parecían conocer, vestida con un sastre barato, típico de las empleadas públicas o de las secretarias de alguna oficina de abogados y quien fue abordada por uno de los miembros de nuestro grupo: “Hola mi morenita, ¿te comes una tajada de ponqué con nosotros?”. Aunque estas dos personas eran llamadas de manera diferente, yo veía un solo color. De hecho, el término “moreno” se usa muy frecuentemente en Cartagena y permite recurrir al color para calificar al otro sin que tenga ninguna connotación negativa o peyorativa. Por el contrario, la utilización del término “negro” implica en sí mismo una distancia, una evaluación que inferioriza al otro. El color y, aún más, la referencia racial a la cual remite, lejos de ser únicamente una característica objetiva inherente a los individuos, es ante todo el producto de la interacción y un vector de clasificación social del otro. Aprovechando este episodio, les

pedí a mis compañeros que describieran su propio color. Una vez más, mientras mi primera impresión era clasificar a todos mis interlocutores dentro de la misma categoría, “negros”, ellos se identificaron de manera colectiva como “morenos”, antes de entrar en niveles de calificación más precisos y matizados y de evaluarse a sí mismos en comparación del color asignado al otro: “yo soy un poco más claro que ella”, “pero Irina es más oscura”. Las respuestas mostraron igualmente que tanto las evaluaciones sociales como raciales se superponen, remiten la una a la otra, y las expectativas relacionadas con un determinado *status* social llegan a condicionar en parte las identificaciones raciales. De esta manera, una de las personas presentes dijo que era “casi blanca” porque manejaba una taxi y “para llevar a los turistas hay que ser claro, para la imagen”; por el contrario, otro se describió como “moreno” porque “las personas morenas son las apropiadas para ser vendedores ambulantes”.

Las apariencias no remiten únicamente a las características objetivas de quien ha sido ubicado dentro de una categoría racial; dependen igualmente del *status* socioeconómico, real o supuesto, del individuo y de la situación de interacción. La percepción del color moviliza esquemas cognitivos incorporados, normas sociales implícitas, valores culturales difundidos; revela mecanismos de atribución de *status*, de clasificación del otro y relaciones de dominación.

En América Latina en general y en Cartagena en particular, la estratificación social se apoyó, a lo largo de la época colonial, en una estratificación racial: la coexistencia de dos modos de organización que jamás se superponen de manera perfecta, dio lugar a juegos identitarios, combinando la identificación social y racial. Las apariencias raciales –color, rasgos fenotípicos– intervienen aún hoy como marcadores de identidad, ciertamente encarnados en el cuerpo, y también como signos sociales y construcciones culturales que pueden dar lugar a interpretaciones cambiantes. En una situación de mestizaje como la de Cartagena y la costa Caribe colombiana, el “individuo negro” se concibe tanto en el discurso como en la práctica, como una víctima potencial del racismo y no como una víctima real. Tiene la capacidad de jugar con el color de su piel, de eufemizarla la mayoría de las veces y de exhibirla en algunas ocasiones. Me interesaré entonces en la manera como los miembros de una sociedad se clasifican y son clasificados, a partir de sus características físicas mientras interactúan. Este cuestionamiento conduce a un

análisis de la capacidad de los individuos a conocer, movilizar, aplicar las reglas y los valores propios de cada situación, a pasar de un cuadro normativo a otro, a definir su rol y el de los otros de manera interdependiente; esto es lo que llamaré *competencia mestiza*.

Al comparar América del Norte y América Latina, los principios de definición de categorías raciales se presentan de manera absolutamente antagónica: por un lado, la raza definida según la regla de la “gota de sangre” que identifica como “negros” a todos los individuos que tienen una ascendencia “negra”¹, sea o no físicamente evidente y sin que el color cambie en absoluto la pertenencia; por otro lado, la raza depende del *status* social –la “raza social” de Wagley– y de las apariencias –fenotipo, pero igualmente la forma de vestir y la manera de hablar–. En esta oposición entre América del Norte y América Latina, el “negro” era respectivamente percibido como un color que simbolizaba una identidad o como una máscara moldeable; como un encierro detrás de la barrera del color o como una disolución de las categorías raciales. Sin embargo, en América Latina, las categorías de “negro” y de “blanco”, lejos de disolverse en una integración racial, polarizan el espacio de las diferencias sociales, los matices de color –“negro”, “moreno”, “canela”, “mono”, “trigueño”, etc.–, constituyen cada uno diferentes categorías de identificación de los individuos. En Colombia, en una situación de mestizaje tanto a nivel del discurso como de la práctica, estos procesos de elaboración de reglas, de interpretación de normas y de atribución de *status* resultan aún más complejos por no estar estabilizados ni cristalizados. Esta complejidad se acentúa por la multiplicidad y la superposición de las convenciones que caracterizan la ciudad, lugar privilegiado del análisis.

Ahora bien, es en este contexto que Colombia decretó mediante la nueva Constitución de 1991, el carácter multicultural y pluriétnico de la identidad nacional, pasando por la afirmación de los derechos específicos reservados a los grupos étnicos, poblaciones indígenas y “negras” principalmente. Teniendo en cuenta que las poblaciones “negras” han sido tradicionalmente reducidas a la “invisibilidad” en Colombia (Friedemann, 1984, 1992, 1993a; Arocha, 1989a; Wade, 1993a, 1997a; Restrepo, 1997) ¿les sería entonces

1 Sin embargo, más allá de las reglas presentadas como admitidas, la multiplicación de las categorías étnicas introducidas en el censo de 2000 en Estados Unidos atestigua igualmente cierta incertidumbre de las definiciones.

posible adquirir –de la noche a la mañana– un *status*, una historia, una organización y un discurso reivindicativo? En una palabra, ¿una identidad?

Contrario a los análisis esencialistas de la raza, de la etnicidad y de la identidad que inspiraron los primeros trabajos colombianos –en la búsqueda de “huellas de africanía” y de “comunidades afrocolombianas”– que naturalizan la alteridad, definida en términos físicos o culturales, me interesaré por los mecanismos dinámicos e interactivos de elaboración y consolidación de las fronteras entre “ellos” y “nosotros” o, en términos más generales, de emergencia y de fijación de las normas sociales. El procedimiento adoptado se aleja de la tradición de los estudios afroamericanos –iniciados por Melville Herskovits, Fernando Ortiz, Nina Rodríguez o Roger Bastide, retomados por Aquiles Escalante, Nina de Friedemann y Jaime Arocha en Colombia–, que parten del análisis de unas supervivencias africanas perceptibles en la música, el lenguaje, la gesticulación y ciertos aspectos de la manera de pensar.

Estudiar el uso del concepto de “raza” en América Latina –donde se superponen las clasificaciones basadas en criterios físicos, reales o imaginarios, con las marcas de *status* social y la referencia a la ascendencia– permite igualmente explorar nuevas pistas de investigación al lado de dos corrientes tradicionales, una anglosajona que se apoya en las relaciones raciales (Banton, 1971; Rex, 1992; Stanfield, 1993), y otra muy presente en Francia, que centra su interés en el racismo (Memmi, 1994; Taguieff, 1990, 1997; Wieviorka, 1991, 1998) y donde los asuntos raciales se reducen al “problema de la inmigración” y a las reflexiones sobre la integración (Schnapper, 1991; Tribalat, 1996). En el terreno latinoamericano, donde la construcción de las categorías raciales es inherente a la organización de las sociedades, existe la posibilidad de una confrontación a las aproximaciones francesas y anglosajonas, a partir de una lógica de desfase y complementariedad. Al mismo tiempo, el estudio de la raza, categoría que existe sin existir, tiene virtudes heurísticas que obligan al investigador a reflexionar sobre su práctica y a adoptar un punto de vista deconstructivista, dinámico e interactivo.

Se trata en primer lugar de interesarse por las formas de gestión ordinaria de las categorías raciales, por el racismo cotidiano (Essed, 1991), implícito, anodino, aminorado en la medida en que se basa siempre en la mirada, olvidado al ser normalizado. Lejos de ser una realidad primera, una evidencia inmutable, la raza, en tanto que construcción

social, será considerada a la vez como “discriminadora de rol” (Hannerz, 1980), como “marcador de identidad” (Bonniol, 1992), como una tensión exterior al conjunto de compromisos individuales, y como símbolo de mecanismos de inteligibilidad que permiten evaluar y calificar el entorno social.

Del uso de las comillas y las minúsculas

El investigador que estudia el papel de las razas y los mecanismos del mestizaje se enfrenta con una paradoja que fundamenta su reflexión: las razas no existen. Más exactamente, el término remite a un objeto que no existe pero que se vuelve una realidad por su sola designación, dando lugar a prácticas sociales que efectivamente existen (Guillaumin, 1992). La raza será entonces considerada aquí no como una categoría analítica sino como una categoría práctica, social y política, determinada por la idea de la existencia supuesta de diversas razas (Brubaker, 2001). Por un lado, la demostración de la inexactitud del término –ya sea que provenga de las ciencias sociales o de las ciencias naturales– no basta para que las actividades sociales, tanto cognitivas como prácticas en que se manifiesta dejen de existir; por otro, la confusión entre las acepciones popular y científica constituye una dimensión intrínseca de esta categoría (Wacquant, 1997), con la cual se trata de distanciarse de manera explícita. El investigador no puede aprehender la raza como un atributo de los individuos o de los grupos que podría ser descubierto, descrito y definido: la raza es una categoría popular a través de la cual se descifra e interpreta el entorno social, pasado y presente, que da sentido a las prácticas cotidianas y permite evaluar y clasificar al otro. Sólo los procesos sociales a través de los cuales son producidas, conocidas y adoptadas las categorías prácticas, constituyen un objeto para una investigación que no se ubica únicamente del lado del constructivismo –carácter relativo y situacional de las identidades– sino que tiende igualmente a comprender los mecanismos de cristalización de las prácticas identitarias².

2 “Sostenemos que la aproximación constructivista de la identidad que prevalece actualmente – el intento por ‘dulcificar’ el término y quitar la acusación de ‘esencialismo’ que pesa sobre él, estipulando que las identidades son construidas, fluidas y múltiples– no justifica que sigamos hablando de ‘identidades’ y nos priva de las herramientas necesarias para el examen de la dinámica ‘dura’ y de las reivindicaciones esencialistas de las políticas identitarias contemporáneas” (Brubaker, 2001: 66).

La tradición francesa, diferente a la de América Latina o la de Estados Unidos, tiende a escribir el término “raza” entre comillas, afirmando de esta manera la distancia tomada con respecto al término. Esta precaución, fundamentada en el rechazo inequívoco de las ciencias naturales, encuentra también un eco en el discurso político, filosófico y moral. Sin embargo, el uso de las comillas causa algunos problemas a las ciencias humanas. Si se trata de decir con esto que la “raza” no existe y que no constituye un objeto pertinente para el análisis antropológico y sociológico, la investigación corre el riesgo de privarse del estudio de prácticas y discursos que, así respondan a lógicas irracionales y condenables, de todas formas hacen parte de la realidad social. Si las comillas pretenden hacer visible la distinción entre categoría práctica y analítica, podemos preguntarnos porqué su uso no se ha generalizado ni extendido a términos como la identidad, la etnicidad, la nación, el territorio, que son hoy fuertemente discutidos dentro del campo científico (Barth, 1969; Anderson, 1991; Hall, 1996) y cada vez utilizados con mayor frecuencia por los actores. Sin duda, la mención de la raza, por el sentido dramático que adquirió y por el rechazo categórico que le siguió —caso de la UNESCO—, vuelve estas preguntas más polémicas y más delicadas; no obstante, las reflexiones sobre la raza se inscriben dentro de la misma lógica que aquellas que hablan sobre otras categorías de pertenencia. Los más recientes trabajos sobre la identidad, la nación o la raza estudian los modos de construcción y de objetivación de estas nociones, a partir de las lógicas de acción de los individuos y de los grupos. Lo que me interesa son las formas sociales de existencia de estas categorías de pertenencia: no pondré la palabra raza entre comillas —ni tampoco las palabras identidad y etnicidad— pero insisto en el hecho de que se trata de categorías prácticas de pertenencia y no de categorías científicas.

Mi estudio sobre Cartagena se basa en una inversión de perspectiva: mientras se considera que la raza es una dimensión particular de la etnicidad y uno de los elementos que permite definir una identidad en forma más general, aquí la “eticización” será vista como una de las modalidades de la interacción entre individuos con rasgos raciales diferentes y no dentro de una lógica de afectación en un grupo étnico aislable. A menudo se define la etnicidad a partir de un cierto número de criterios —idioma, religión, territorio, prácticas culturales, etc.—, entre los cuales también se encontraría la raza. Sin embargo, al hacer del grupo racial una condición previa a los grupos étnicos inscritos en la realidad

social, es como si naturalmente toda sociedad estuviera formada por estos (Schnapper, 1998: 75). Las relaciones étnicas constituyen un caso particular de las relaciones raciales, y no su negación culturalista.

Es por esta razón que no cederé al uso corriente que transforma una apariencia aproximada y socialmente construida en categoría de pertenencia, para la cual el sustantivo, escrito con mayúscula, conlleva la idea de una identidad que sería “natural” e incuestionable (Agier, 2000: 8). Contra esta escritura consensual³ y políticamente correcta, emplearé sin mayúscula pero entre comillas los términos “negro” y sus derivados, es decir “mestizo”, “mulato” y “moreno”⁴, por citar sólo algunos. Estos términos estarán movilizados de manera relativa entre más/menos “negro” y más/menos “blanco”. Tales designaciones son categorías operacionales de acción, es decir, clasificaciones sociales movilizadas en diferentes situaciones y que remiten a saberes y normas difundidas e implícitas. Se trata, primero que todo, de analizar cómo la apariencia racial interviene en los mecanismos de la identificación de sí mismo y de los otros, más que de buscar una supuesta identidad “negra”. En inglés lo “negro” puede ser evocado de dos maneras diferentes: con *black*, sin mayúscula, haciendo alusión a un rasgo físico; y con *Negro*, escrito con mayúscula, designando una persona que se define por su pertenencia racial. Es el primer sentido del término en inglés –que también encontramos en la expresión francesa *black, blanc, beur*⁵– el que emplearé aquí, con el propósito de insistir sobre el hecho de que “negro” es una designación, situacional y relativa, basada en la apariencia y que contribuye a la identificación de un individuo en la interacción⁶.

3 En las citaciones, se conservará la presentación del autor.

4 El término “mestizo” remite, en el sistema de castas español, al cruce del “blanco” y del “indígena”; el “mulato” es el cruce de “blanco” y de “negro”; el “zambo”, el de “indígena” y “negro” –los descendientes de “blanco” y “mestizo”, “blanco” y “mulato”, “indígena” y “mestizo”, “indígena” y “mulato”, etc., corresponden a su vez a categorías administrativas: cuarterones, tercerones, salto atrás, etc.). El término “moreno” remite al uso popular que permite eufemizar la identificación del “negro”. Utilizaré los términos “mestizo” y “mestizaje” en su sentido genérico de combinaciones múltiples, sin juzgar de antemano la pertenencia racial de los individuos, y no como sinónimos de descendientes de “indígena” y “blanco”.

⁵ La expresión popular *black, blanc, beur* se podría traducir como “negro, blanco, árabe”. Aquí, el término “árabe”, por estar asociado a dos adjetivos que señalan un color, ha terminado convirtiéndose en un atributo físico que, en la práctica, también remite a un color.

⁶ Podríamos hacer una comparación entre las apelaciones “indio”/“indígena” por una parte, y “negro”/“afrocolombiano” por otra, los segundos teniendo un papel sustitutivo “políticamente correcto” de los primeros e inscritos dentro de un marco de afirmación del multiculturalismo y la pluriétnicidad.

Mientras que la división entre las razas se presenta como una dimensión natural del orden social, quisiera mostrar que es, antes que nada, una construcción social que conlleva normas y valores. Las diferencias raciales se inscriben dentro de una naturaleza biológica que es en sí una construcción social naturalizada. En este sentido, el procedimiento es aquí, indistintamente, una deconstrucción de la objetivación racial y un cuestionamiento sobre las formas en que se produce el conocimiento. Así como en las relaciones entre sexos (Bourdieu, 1998), las relaciones raciales se basan en una causalidad circular que inscribe las diferencias culturales en la “naturaleza” de los individuos y hace de la diferencia física, socialmente construida, el fundamento “natural” de unas divisiones percibidas a la vez como objetivas, por ser inmediatamente visibles, y subjetivas, por estar integradas a los esquemas cognitivos.

Las ambigüedades del mestizaje

En la América colonial, el mestizaje es percibido como una amenaza permanente: amenaza biológica frente a una concepción europea de pureza y de jerarquía entre las razas; amenaza cultural frente a todo tipo de sincretismos; amenaza política frente a la potenciación de las reivindicaciones y de las pretensiones de los “mestizos”; amenaza social, en fin, frente a la disolución de todo principio de organización, en particular el de la distinción entre las castas⁷. No es tanto el esclavo lo que preocupa, como sí el “libre de color”, que pervierte tanto el orden social –ni amo ni esclavo– como el orden racial –ni “blanco” ni “negro”–, por su posición intermedia. Confundiendo la superposición entre estos dos órdenes, a pesar de las tentativas de regulación jurídica, el mestizaje –lejos de obedecer a una lógica de armonía y de pacificación– alimenta y acentúa el recurso a la ideología racial y al prejuicio del color (Bonniol, 1990).

La idea del mestizaje admite su impotencia a explicar su objeto: existe un “malentendido” inherente a los análisis sobre el mestizaje (Bouysse-Cassagne, 1994: 111); la palabra “mestizaje” se “presta para confusión” (Bernand y Gruzinski, 1993: 8); el mestizaje se construye sobre la mezcla incontrolada de lo social y de lo biológico, del conocimiento

⁷ En este sentido, la imagen encantada del mestizaje tal como es transmitida hoy –valoración de los intercambios culturales, “modernidad” de los matrimonios mixtos, interpenetración de las sociedades, etc.–, es una construcción occidental y contemporánea. Remitirse a Taguieff, 1991, para una presentación de la estigmatización del mestizaje en la ciencia en el siglo XIX.

científico y el popular⁸ (Benoist y Bonniol, 1994). La comprensión del mestizaje se opone a costumbres intelectuales que tienden a preferir los conjuntos monolíticos en lugar de los espacios intermediarios y la rigidez de las categorías en el de los “intersticios sin nombre” (Gruzinski, 1999: 42). Recientemente, en un seminario organizado por la Universidad Nacional cuyo título fue “¿Mestizo yo? Diferencia, Identidad e Inconsciente” (Figuerola, Muñoz y San Miguel, 2000), se subrayó la dificultad de comprender el mestizaje a través de expresiones como: “las complicaciones del mestizaje” (*Ibidem*: 10), el “no lugar” del mestizo (41), la “lógica perversa” del mestizaje (60), etc. Así, las tentativas de aprehensión teórica del mestizaje (Laplantine y Nouss, 1997) llegaron a definir el concepto de manera negativa, es decir, partiendo de lo que no es el mestizaje: no es fusión ni fragmentación; el mestizaje contradice la polaridad homogéneo/heterogéneo; lo más opuesto al mestizaje no es únicamente lo simple, lo puro, lo separado, sino también la totalidad, la fusión, el sincretismo, que suponen la existencia de elementos ontológicamente distintos. Incluso se ha llegado a denunciar el “fantasma” y la “trampa” del mestizaje (Amselle, 1999; 2000). Ahora bien, relegar el mestizaje a un desequilibrio transitorio o desterrarlo del campo científico significa privarse de introducir la ambivalencia y la infinitud en el seno mismo del pensamiento científico, concibiéndolas sólo en términos de debilidad, renuncia o fracaso. Precisamente, como lo señala Serge Gruzinski, el asunto del mestizaje no es sólo un problema de objeto –¿existe el mestizaje?–: “El estudio del mestizaje es, antes que nada, un problema de herramienta intelectual: ¿Cómo pensar el mestizaje?” (Gruzinski, 1999: 56). Negación de la identidad y de la alteridad, el mestizaje obliga a pensar lo distinto que no está tan lejos, y lo lejano, que no es tan distinto. Aparece como un proceso que pone en duda cualquier tentativa de clasificación social y científica, como una práctica subversiva de todas las categorías. Y el problema no se revela únicamente en referencia a una crisis de la identidad, sino también como una crisis de la lógica de la identidad en sí (Laplantine y Nouss, 1997: 271).

8 “El discurso científico recupera entonces un objeto definido por la percepción colectiva, que cree ser un objeto biológico, mientras que el mestizaje expresa la imagen de una diferencia morfológica, imagen que fluctúa según la conveniencia del sentido social otorgado a esta diferencia” (Benoist y Bonniol, 1994: 65. Señalado por los autores).

En este trabajo, quisiera mostrar que el mestizaje, no a pesar de las imprecisiones y de las ambigüedades señaladas por quienes lo han estudiado, sino gracias a ellas, es un objeto pertinente y una herramienta heurística del análisis que conlleva a una reflexión sobre la construcción de las categorías sociales y científicas.

Frente a los problemas que supone el empleo del término “mestizaje”, algunos prefirieron abandonarlo para sustituirlo por otros menos ambiguos, que no diera lugar a la confusión entre uso práctico y analítico⁹. Por ejemplo, Jean Loup Amselle prefirió sustituir el estudio de las “conexiones” –*branchements*– (Amselle, 2001) al de las “lógicas mestizas” (Amselle, 1990).

“El hilo conductor de esta obra se ordena alrededor de la temática de la ‘conexión’, con lo que quisimos alejarnos del ‘mestizaje’, que representaba nuestra problemática anterior y que hoy nos parece muy marcado por la biología. Recurriendo a la metáfora eléctrica o informática de la conexión, es decir, a una derivación de significados particulares con respecto a una red de significantes planetarios, conseguimos desmarcarnos del acercamiento que consiste en ver en nuestro mundo globalizado el producto de la mezcla de culturas vistas ellas mismas como universos herméticos, y así, poner en el centro de la reflexión la idea de triangulación, recurriendo a un tercer elemento para llegar a la identidad en sí misma” (Amselle, 2001: 7).

El rechazo de la noción de mestizaje pasa de esta manera por una doble denuncia: la dimensión biológica a la cual se le asocia y la concepción de la cultura que transmite. Ahora bien, me parece que el primer punto, lejos de tener que ser eliminado, constituye un campo de investigación pertinente que analiza las relaciones que se establecen –a través de la raza– entre lo social y lo biológico. De hecho, como lo recuerda Jean-Luc Bonniol, no son tanto los rasgos físicos –que remiten a las apariencias y a la ascendencia– lo que importa como sí su representación:

“La noción de mestizaje, asociada a menudo con el carácter biológico, no remite a una realidad biológica en sí sino a una selección de rasgos que

⁹ Ver por ejemplo los términos *hibridization*, *miscegenation*, *race crossing*, en inglés y *créolité* o “*créolisation*”, en francés.

deben representar una discontinuidad; corresponde a una construcción de la percepción” (Bonniol, 2001: 10).

Y estas interpretaciones múltiples del cuerpo, productoras de identidades –individuales y colectivas– y portadoras de esquemas cognitivos, forman parte de nuestro objeto de investigación. En la construcción de una distancia entre “ellos” y “nosotros”, que pasa por la referencia biológica, estudiaré el papel de las diferencias físicas que se ven de manera inmediata en la asignación de un *status* al otro, y considerando las apariencias a la vez objetivas –encarnadas, inmutables, indelebles– y subjetivas –relacionales, fluctuantes, flexibles–.

Por otra parte, hay que insistir en que el mestizaje no significa “mezcla” entre culturas “herméticas”, sino negación de la lógica misma de aislamiento y de separación, de pureza original de las culturas en contacto. Por tanto, aquí el mestizaje no será pensado como el resultado del encuentro entre poblaciones europeas, indígenas y africanas, sino como un punto de partida que vuelve ilusoria toda búsqueda de los “orígenes” y toda concepción discontinua de la cultura. El mestizaje no es “un estado ni una cualidad, sino que está situado en el orden de la acción” (Laplantine y Nouss, 1997: 84); y justamente, aquí abordaremos este mestizaje en actos.

“El mestizaje es un acontecimiento que nace de una temporalidad en el seno de la cual no es posible distinguir pasado, presente o futuro, en estados puros (...). Procede del desplazamiento de lo que se tenía como categórico así como de la puesta en duda de los principios, específicamente el de identidad. Más allá de la seguridad de la filiación como apropiación, está comprometido en los riesgos de la alianza de la cual va a surgir algo inédito” (Laplantine y Nouss, 1997: 84-85).

Entonces, en esta investigación no se hablará ni de aculturación ni de sincretismo, que supondrían un mundo en “blanco y negro”, sino de intercambios, cruces, diversidad, mediaciones; no hay alteridad fundamental como sí individuos cruzando fronteras. Abandonando una perspectiva de linealidad temporal y del orden de las cosas, el mestizaje pierde el carácter de accidentalidad para convertirse en una dinámica fundamental. En este sentido, no podrá ser concebido como un pasaje de lo homogéneo a lo heterogéneo, de lo singular a lo plural, del orden al desorden; es decir, de un estado

dado a otro, pues el mestizaje es, ante todo, heterogeneidad en la homogeneidad, pluralidad en la singularidad, desorden en el orden. Nos obliga renunciar a la rigidez de nuestras categorías y a la impermeabilidad de nuestras fronteras. En vez de suponer una definición cerrada y estática de identidades, consideraré el encuentro y la negociación como las fuentes siempre renovadas de *status* inestables e inconclusos. En vez de partir hacia la búsqueda de identidades concebidas como el resultado de una selección en el seno de la diferencia, me interesaré por la coexistencia de normas múltiples y contradictorias. En vez de intentar aislar lo que viene de África de lo que viene de Europa, de América o de otros lugares, me detendré sobre el papel que tuvo la diversidad de los rasgos físicos en las interacciones comunes, en el sentido que tomó la raza en función del valor social que le es conferido.

Por una sociología de las apariencias

Afirmando la particularidad irreductible del caso de las poblaciones “negras” y asiáticas en los Estados Unidos, Park¹⁰ antepone el carácter indeleble de las diferencias raciales, las consecuencias de la pertenencia a un grupo racial que no son comparables a las consecuencias de la pertenencia a grupos étnicos ligados a la migración europea. Las minorías raciales son en efecto excluidas de la filosofía del *melting pot* que integra los diferentes grupos étnicos en el país¹¹. En su definición de las relaciones de raza, Park se interesa por las diferencias en los rasgos físicos que son perceptibles de manera inmediata por los actores. El primer obstáculo para la asimilación de los “negros” o de los japoneses son sus rasgos físicos, su “marca racial distintiva” que pone entre las razas “el abismo de la conciencia de sí” (Park, 1950: 209):

“El oriental, en parte por su manera de hablar, pero sobre todo por su color y otras características físicas, es un hombre marcado. Como el Negro, lleva un uniforme racial que no puede dejar guardado” (Park, 1950: 160).

10 Park dedicó una gran parte de su análisis de las relaciones raciales a los casos de los negros americanos y de los japoneses residentes en Estados Unidos. Nos remitiremos especialmente a Park, 1950, capítulo 9 “Our racial frontier on the Pacific”; capítulo 11 “A race relation survey”; capítulo 14 “The race relation cycle in Hawaii”; capítulo 15 “The career of the Africans in Brazil”; capítulo 16 “Racial assimilation in secondary groups”; capítulo 17 “Race prejudice and japanese-american relations”.

11 Ver igualmente: Frazier, 1949; Hollinger, 1995.

Es interesante hacer énfasis en la paradoja: mientras los individuos “negros” son definidos, dentro de la tradición norteamericana, según un principio de ascendencia –“la gota de sangre negra”–, Park estudia primero que todo sus apariencias físicas. Aunque el trabajo de Park ha sido reducido al ciclo de las relaciones raciales, sus análisis conllevan igualmente a reconocer la especificidad de la dimensión racial de la identificación del “negro”, frente a la dimensión cultural de la definición étnica de los inmigrantes que llegaron de Europa en la primera mitad del siglo XX y a admitir que el principal obstáculo para la asimilación del “negro” son sus rasgos físicos, no sus rasgos intelectuales (Park, 1950: 208).

Lo que es cierto en Estados Unidos, lo es aún más en América Latina. En el primer caso, el prejuicio racial deriva de una atribución a una categoría particular determinada por el nacimiento; en el segundo, la discriminación está fundamentada sobre todo en el aspecto personal (Banton, 1971). Mientras tanto, en América Latina se observa una tendencia a reemplazar el término raza por el de color (Nogueira, 1995; Hoetink, 1967, 1985): además de ser políticamente más correcta, muestra la importancia de la apariencia en el proceso de identificación racial. No obstante, el color no contiene en sí el conjunto de elementos que intervienen en la presentación de sí y la calificación del otro: rasgos físicos –color, sexo, cabello, forma de nariz y boca, corpulencia, etc.–, vestidos, entorno, contexto, etc.¹².

Me interesaré por el individuo como lugar de alteridad, por las relaciones entre personas de apariencias raciales diferentes, entendiendo por apariencia racial el conjunto de rasgos físicos –el color de la piel pero también el pelo, la nariz, el cuerpo, etc.– a los que se atribuye un significado dentro de un marco socialmente determinado, donde también intervienen las restricciones propias de cada interacción, las trayectorias individuales, las pertenencias sociales, los determinantes de sexo y edad.

“¿Qué es ser ‘blanco’? ¿Qué es ser ‘negro’? ¿Qué es ser de ‘color’? Estas denominaciones, para el sentido común, parecen evidentes, pues se

12 Fenómeno que se encuentra en el Caribe insular, como atestiguan por ejemplo, este extracto de la novela de Patrick Chamoiseau, *Texaco*: “María-Sofía, no hay que creer, estaba el asunto del color pero también el asunto de los modales y ‘les beaux-airs’. Con los modales ‘et les beaux-airs’ te veían mulato, es así como los mulatos eran algunas veces negros. Pero un mulato de piel –sin hablar siquiera del blanco– se quedaba tal y como era sin los modales o ‘les beaux-airs’. Es complicado pero es la verdadera lógica: los mejores ‘beaux-airs’ era tener la piel sin el color de la esclavitud” (Chamoiseau, 1992: 95).

refieren a realidades biológicas que se imponen por sí solas... Esto es ser víctima de una ilusión: se trata de categorías cognitivas que, a partir de nuestra percepción de las diferencias visibles en el aspecto físico, son ampliamente heredadas de la historia de la colonización” (Bonniol, 1992: 11).

Para responder a estas preguntas, hay que comprender cómo los atributos biológicos son socialmente interpretados, cuáles son los códigos sociales que rigen la referencia a la raza, cuáles son las normas de comportamiento que integran la diferencia racial, cuáles son las convenciones a las que se adhieren los individuos. Tomar en serio el papel de las apariencias físicas es también alejarse de la tendencia actual a diagnosticar un “racismo sin raza” (Balibar y Wallerstein, 1990) o un “neoracismo cultural” (Chebel, 1998): el tema predominante no sería más la herencia biológica sino la irreductibilidad de las diferencias culturales –que funcionarían entonces, paradójicamente, como una verdadera naturaleza–. Ante este racismo culturalista, se trata de privilegiar el estudio de las interacciones entre lo biológico y lo social, revaluando el alcance social y epistemológico de las apariencias físicas, primer elemento de evaluación del otro y de presentación de sí mismo, construcción cultural que interviene en la asignación de un individuo en una cierta categoría de pertenencia. Oponer un racismo biológico y un racismo cultural es, en cierta medida, hacer del color y de las apariencias en general, un marcador de identidad natural, mientras que es –como toda diferencia socialmente construida– un signo social que puede dar lugar a múltiples interpretaciones y manipulaciones en las estrategias de clasificación social, de asignación de *status* y de presentación de sí. Lejos de superponerse sistemáticamente, las apariencias y pertenencias tienen una relación dinámica y procesual, en un movimiento de identificación circular.

Cuadro metodológico: del mestizaje como objeto al mestizaje como práctica

A mi llegada a Cartagena, el encuentro con *el Otro* y *lo Otro*, objetos de tantos deseos y fantasmas, tomó los rasgos de la impostura, de lo inauténtico y lo imprevisto. Este Gran Viaje, que vivía entonces como una ruptura –ruptura con el yo que se había quedado del otro lado del océano, ruptura con mis categorías científicas preestablecidas– no era más que la prolongación del aquí en otro lugar, los reencuentros de lo mismo en lo diferente.

En lugar de la “perfecta alteridad”, la que tan fácilmente se puede identificar, debía pensar que lo distinto no está lejos, y que lo lejano no es tan distinto. Mis primeros pasos en Colombia me hicieron entender que lo que había imaginado como una gran diferencia, correspondía a tantos ires y venires, sin delimitación de frontera, sin estabilidad ni de un lado ni del otro. Entre apego y nomadismo, entre anclaje y extravío, el viaje, intelectual y espacial, se situaba finalmente en el medio y en el pasaje, en el “entre dos”, en el vaivén entre posiciones que no resultaban irreversibles. Este ir y venir no me permitía ver identidades en un proceso de cristalización y esencialización, pues me hizo dudar de la noción misma de identidad (Amselle, 1990; Laplantine, 1994 ; Bayart, 1996), lo cual se convertiría finalmente en el tema de mi investigación.

El estudio del mestizaje dio lugar a una reflexión sobre la práctica misma de la investigación en un contexto donde el investigador debe hacer prueba de esta “competencia mestiza”, pasando de un mundo al otro, de lo científico a lo popular, de Francia a América Latina, y al final poder explicitar su propio recorrido. El mestizaje obliga a deconstruir las categorías científicas y populares, a poner en duda los conceptos científicos tradicionales –rol, *status*, raza, etnicidad, identidad, comunidad, territorio, urbanidad, etc.–, incita a dejar de aislar el “negro” del “blanco”, el centro de la periferia, la identidad de la alteridad, e invita a cambiar la *O* por la *Y*, la distinción por la coexistencia, a posicionarse en la frontera, en el medio, en el “entre dos”. Tendré presente entonces la dimensión metodológica del mestizaje, especie de práctica subversiva de todas las categorías, que tiene virtudes heurísticas que suscitan nuevas perspectivas de análisis e interrogan sobre la manera como la investigación se lleva a cabo.

Para el investigador, se trata de escoger las situaciones más susceptibles de generar conocimiento en una lógica circular de comparación, y no en una lógica lineal de acumulación, de trabajar sobre los cambios de escala de los que hablan los geógrafos, las variaciones de la mirada, el cambio de foco. El papel del investigador consiste en rendir cuenta de estas selecciones de escala y de situación y, aún más, recorrer los diferentes lugares que le asignan los miembros de la sociedad que lo acoge. No se trata ya de encontrar una “justa distancia” entre uno mismo y los otros, sino de efectuar una serie pensada de interacciones. El trabajo de campo es un proceso de socialización consciente que se transmite a través de la escritura. Desde allí, la reflexión sobre el lugar del

investigador no es un añadido, una opción; no es posible presentar esta reflexión en los anexos –ver el diario de campo de los etnólogos–. Tampoco es un accidente o un suplemento, es inherente a la investigación, a la manera como se lleva a cabo y a su presentación (Pétonnet, 1982).

Las investigaciones realizadas se apoyan –en una perspectiva etnográfica– en el análisis de las prácticas sociales de construcción de categorías en una situación específica y en la comparación entre diferentes situaciones. Esta contextualización, que podría llamarse “situacionismo metodológico” –inspirado de la sociolingüística (Hymes, 1984) y de la microsociología de Goffman– genera conocimiento. La tensión entre individualismo y holismo no ha perdido vigencia: es inútil procurar resolverla, por lo tanto, sólo será aprehendida a través de la contextualización. Estudiar y comparar entre ellas diferentes situaciones sociales permite ver los mecanismos de apareamiento, débiles y múltiples, entre el orden estructural y el orden de las interacciones. A través del estudio de experiencias individuales en diferentes escenas, no son ni lo vivido subjetivo ni los determinantes objetivos los que son aprehendidos, como sí la adaptación de las normas sociales, la ritualización de las prácticas, la movilización de los marcos de referencia. Se trata de entender cuáles son las interacciones de los individuos con su entorno, cómo este interfiere en las prácticas sociales y cómo las prácticas, a su vez, contribuyen a la producción del entorno.

No se trata de ponerse en el lugar del otro, ni de aprehenderlo de manera etnocéntrica¹³; se trata de “cambiar de traje”, retomando la expresión de Goffman, de elegir el buen rol, el personaje adecuado, en función del contexto y de los interlocutores. Y no es sólo una cuestión técnica: la sola llegada a ciertos lugares conlleva problemas que, además de su dimensión moral, tienen consecuencias prácticas inmediatas. Lo que está en juego no es solamente saber si el investigador sólo puede entender lo que vive, o lo que el otro vive –ponerse en su lugar–; es igualmente importante determinar la manera como él quiere que los otros lo vean y la actitud de los otros hacia él. Así, a menudo debía olvidar el discurso racial para entender mejor las prácticas raciales incorporadas, debía interesarme tanto en las manifestaciones que conllevaban identificaciones raciales para mí –asociaciones,

13 Sobre el debate recurrente en las ciencias sociales, entre empatía y distanciamiento, remitirse a Mesure, 1990; Dilthey, 1992, 1998; Gadamer, 1996.

movimientos políticos– y para los habitantes de Cartagena –música, fiesta, *palenqueros*–, como en las que no estaban explícitamente definidas como raciales. En otras palabras, si aprender a ser un observador de campo representa el mismo problema que aprender a vivir en sociedad (Hughes, 1996: 279), se trata entonces de dejarse llevar, de aceptar el bricolage y el compromiso; en otras palabras, de demostrar la misma competencia mestiza que mis interlocutores, ese estado de disponibilidad que Claudette Pétonnet califica como flotante y que

“... consiste en quedarse libre y disponible en cualquier circunstancia, en no movilizar la atención sobre un objeto preciso, sino dejarla ‘flotar’ para que no se filtren las informaciones *a priori*, hasta que los puntos de referencia, las convergencias, aparezcan y uno pueda entonces llegar a descubrir las reglas subyacentes” (Pétonnet, 1983: 39).

Si, como lo afirma Hughes, la sociología es emancipación, su validez científica pasa por la reflexión sobre el camino recorrido por el investigador. No se trata solamente de preguntarse sobre las condiciones que posibilitan la investigación de campo, sino de analizar los efectos de la posición del investigador en la recolección de la información. Para Hughes, la explicitación crítica de la experiencia de campo es indisociable del proceder científico; la investigación es una representación de la realidad social vivida por otros a través del análisis que uno hace de su propia experiencia, en el mundo de los otros. En este sentido, realizaremos un verdadero “trabajo de campo sobre el trabajo de campo”, pues parece necesario aplicar a la experiencia del investigador el mismo marco de análisis destinado a las preguntas sociológicas. No se trata de afirmar que exista un discurso científico que sobrepase la multiplicidad de experiencias cotidianas y subjetivas. Jean-Michel Chapoulie lo recuerda tomando como ejemplo a Hughes:

“Hughes no dice que haya un punto de vista ‘objetivo’, ‘científico’ al cual podría y debería acceder el investigador, sino que sus esfuerzos deben tender hacia una dependencia mínima respecto de los puntos de vista socialmente constituidos y especialmente de aquellos que se imponen por ellos mismos, así el resultado sea siempre parcial y transitorio” (Chapoulie, 1996b: 151).

Capítulo 1

El mestizaje: entre asimilación y multiculturalismo

Resulta revelador el hecho de que los investigadores Michel Agier y Odile Hoffmann, quienes trabajaron en Cali en el marco de un importante programa sobre las poblaciones negras, apoyado por la Universidad del Valle y el IRD, hayan llegado a preguntarse sobre la naturaleza del reconocimiento a las poblaciones “negras” y a cuestionar el carácter étnico del movimiento negro: “finalmente, ¿es la ley de las negritudes una ley étnica?” (Agier y Hoffmann, 1999a: 21); más allá de la instauración del multiculturalismo, de la adopción de medidas de discriminación positiva y del surgimiento de un nuevo actor, la identificación de lo “negro” y la introducción de la etnicidad plantean un problema. ¿Cuándo se convierte uno en “negro” ante los ojos de las asociaciones, del Estado, de los científicos o ante sus propios ojos? ¿Cuáles son los límites entre lo “negro” y lo “no negro”? ¿La frontera se establece entonces con referencia a la ascendencia africana, en términos de prácticas culturales específicas, con relación a la ocupación de ciertos territorios o según las apariencias físicas? ¿Qué grado de autenticidad identitaria confiere el derecho de pertenecer a la “etnia negra”? ¿Lo “negro” se reduce a la etnicidad? ¿Será que ahora las categorías coloniales de “mulato”, “salto atrás” y “tercerón” se encuentran bajo una misma apelación, la de “afrocolombiano?”.

Lo que está aquí en juego, es la pregunta sobre la aprehensión del otro en un contexto de mestizaje, en el momento mismo en que el discurso de la identidad nacional tiende a sustituir la asimilación por el multiculturalismo. Sin embargo, la oposición no está tanto entre estos dos paradigmas

“... que pueden no ser más que dos maneras de encerrar a los individuos dentro de una sola comunidad de pertenencia –la de ‘ciudadanos’ o la de grupo étnico-religioso–, como sí en la denegación o el reconocimiento de la pluralidad y de la fluidez de las pertenencias. Reconocimiento que implica no el culto al mestizaje pero sí –lo que es muy diferente– su aceptación, como un hecho que ha caracterizado desde siempre a las culturas” (Poutignat y Streiff-Fénart, 1998: 766).

Para tratar de responder a estas preguntas, me interesaré primero en los cambios introducidos por la Constitución de 1991, que modifica radicalmente la relación con el *otro*, pasando de la negación de las diferencias a su valorización, del principio de homogeneidad al de heterogeneidad. Pero la lógica pluriétnica que surge en 1991 no debe hacernos creer que la alteridad estaba ausente de los discursos y de las prácticas antes del reconocimiento oficial del multiculturalismo. Volviendo sobre la construcción sociohistórica de las categorías de alteridad veremos más adelante que lo “negro” nunca ha dejado de ser pensado y descrito en un proceso de clasificación a la vez polifónico y polisémico. En este sentido, la introducción del muticulturalismo puede aparecer como una reducción de la multiplicidad de los modos de identificación, la imposición de una lógica étnica en un contexto en el cual predominaba la referencia a la raza, percibida notablemente a través del color. Me detendré luego sobre la noción de “invisibilidad” utilizada tradicionalmente para describir la situación de las poblaciones negras antes de 1991: la integración republicana fue presentada como un proceso de asimilación a través del cual desaparecería la identidad “negra”. No obstante, “ser invisible”, lejos de corresponder únicamente a un proceso de asignación identitaria, refleja también la capacidad de los individuos de no llamar la atención del otro, de fundirse en la normalidad. Finalmente, estos análisis me llevarán –después de un rápido recorrido por la sociología norteamericana– a introducir la noción de “competencia mestiza”, herramienta a partir de la cual pensaré diversas situaciones de mestizaje, dentro de una lógica de superación del antagonismo asimilación/multiculturalismo.

1. Nacimiento de un multiculturalismo institucional

“Históricamente la Nación buscaba su identidad en la homogeneidad excluyente, que despreciaba la diversidad o la anulaba... Los excluidos de cualquier tipo, suelen reclamar con gran violencia el reconocimiento de su existencia y de su derecho a participar. La gracia es que la identidad de la Nueva Colombia, que encare los desafíos del siglo XXI y se ofrezca a las nuevas generaciones, tiene que ser incluyente de la diversidad colombiana, y no excluyente, como ha sido hasta ahora para una parte importante de los colombianos” (Pastrana, 1998: 2).

Estas palabras, pronunciadas por Andrés Pastrana, entonces presidente de la República de Colombia, en su discurso de posesión y retomadas como epígrafe en la obra que presenta el *Plan Nacional de Desarrollo de la Población Afrocolombiana*, muestran el panorama en el cual surgirá un nuevo actor étnico: no sólo el multiculturalismo se afirma y se reivindica desde las primeras palabras del nuevo presidente, sino que aparece como la cara moderna de la Colombia del mañana, como la respuesta providencial a la violencia endémica que ensangrienta al país, como el porvenir armonioso de una nación que se proyecta ya para el siglo XXI, incluso como el “milagro” que salvará a Colombia. Desde 1991, ya no se habla en Colombia –al menos oficialmente– de raza sino de etnicidad, ya no existen los “negros” sino los “afrocolombianos”.

Ciudadano de segundo rango, olvidado por el crecimiento económico, víctima de un racismo difuso, el negro no es un colombiano como los otros. Sin embargo, nada lo autoriza antes de 1991 a denunciar esta situación y a luchar contra la segregación que lo afecta. ¿Con qué derecho habría de hacerlo si el igualitarismo republicano, antes de la introducción del multiculturalismo, no aceptaba los particularismos? No puede valerse de las categorías de raza y etnicidad para poner en duda las virtudes y la universalidad de la democracia. En esto radica la paradoja: el hecho de ser negro no da acceso a un *status* que justificaría la concesión de derechos específicos, compensatorios y, al mismo tiempo, actúa como un estigma que pesa sobre la vida cotidiana. Hay que agregar que –contrariamente a países como Cuba o Brasil y a ciertas tendencias contemporáneas, oportunistas, que glorifican una pretendida autenticidad “afro”– Colombia, sobre todo en la región Caribe, liberada más tempranamente de la esclavitud¹⁴, no cuenta con una herencia histórica y cultural constitutiva de una identidad particular y movilizable con fines políticos. No hay prácticas similares al culto de los *orishas*, a los rituales de *santería*, ni al baile de *capoeira*: los “negros”, que no poseen las características –presentadas como– evidentes de la cultura negra de Cuba o de Brasil y con una historia

¹⁴ La distinción entre los conceptos de esclavitud y esclavismo –que *grosso modo* refleja la diferencia entre “ser/saberse/considerarse esclavo” y “ser/haber sido esclavizado”, respectivamente– no tiene equivalente en francés, que sólo permite el uso del término *esclavage*. Considerando el enfoque del texto, se ha preferido emplear el término “esclavitud” para designar el fenómeno de manera general, sin pretender con ello un posicionamiento específico en medio del reciente cuestionamiento de su pertinencia. En esta medida, resulta necesario enfatizar que no hay aquí la menor intención de rechazo, sino más bien de facilitar la lectura a quienes no están familiarizados con las múltiples implicaciones descubiertas por dicho debate (*nota de los traductores*).

“perdida” en África y fragmentada por la esclavitud, tienden a ser vistos más fácilmente como ciudadanos colombianos (Wade, 1997a: 69; Losonczy, 1997b: 262-263).

A continuación, retomaré la distinción hecha por Isabelle Taboada Leonetti entre multiculturalidad y multiculturalismo (Taboada Leonetti, 2000: 3). La multiculturalidad, que es una característica de todas las sociedades,

“... designa la coexistencia, en el seno de un mismo sistema estatal, de varios segmentos de población que se diferencian por la práctica de una lengua o de una religión diferente a aquella del grupo mayoritario o también por la referencia a una filiación histórica o a una ‘identidad cultural’ específica”.

Por su parte, el término multiculturalismo designa de manera más circunscrita

“... una forma de gestión política de la multiculturalidad, es decir, el reconocimiento institucional de la naturaleza multicultural de la sociedad en cuestión y la inscripción consecuente de unas medidas legislativas que buscan preservar los derechos culturales de cada uno de los grupos en cuestión y particularmente de los grupos culturales minoritarios”.

Si la sociedad colombiana, como toda sociedad, está marcada por la multiculturalidad desde su origen, el multiculturalismo tal y como se acaba de definir, aparece únicamente con la nueva Constitución. Sólo entonces, los actores para quienes la referencia a la especificidad étnica legitima su existencia, por el sólo hecho de ser “negros” o afrocolombianos, obtienen el derecho a los honores de la escena pública (Wade, 1997a; Gros, 1997b: 24; Restrepo, 1997: 298). Anteriormente, la sociedad y la nación colombiana se pensaban en términos de mestizaje y de ‘blanqueamiento’, pero hoy, “ser negro” se presenta como un *status* positivo y buscado, símbolo valorado de un país “moderno y pacífico”. Así las cosas, lo que está en juego, es la –auto– atribución de una originalidad étnica y la construcción de una identidad “negra”.

1. 1. Antes de 1991: “poblaciones negras” sin *status*

Nina de Friedemann y Peter Wade, partiendo de una orientación teórica y un vocabulario diferentes, llegan a una misma conclusión: la “invisibilidad” de las poblaciones negras antes de 1991. Los análisis en términos de “invisibilidad” no provienen únicamente de

estos dos autores. Han sido compartidos por el conjunto de investigadores interesados por la cuestión racial en Colombia¹⁵ y han dominado la descripción del lugar de los negros en la sociedad colombiana, hasta el momento de la introducción del sistema de discriminación positiva (Arboleda, 1952; Gutiérrez Azopardo, 1980; Centro de Estudios Franz Fanon, 1986).

Nina de Friedemann, antropóloga colombiana y pionera en materia de estudios afrocolombianos, insistiendo sobre la invisibilidad de las poblaciones negras y buscando unas señales que ella llama “huellas de africanía”, denunciaba el olvido esencialmente político y cultural en el cual han sido mantenidas las “poblaciones negras”. Peter Wade, antropólogo británico, evoca una mezcla compleja de discriminación y de mestizaje que da lugar a un orden socio-racial inseparable de los principios fundamentales de la nación colombiana. Pese a que estos enfoques divergen en varios puntos, Nina de Friedemann y Peter Wade están de acuerdo en el *status*, o mejor, el *no-status* del “negro” en Colombia. Friedemann, en 1984 define la invisibilidad como una negación de la actualidad y de la historia de los africanos y sus descendientes en América (Friedemann, 1984: 510). Más de diez años después, el concepto sigue siendo central en sus propósitos; la presentación en 1995 de la “Ruta del Esclavo”, programa apoyado por la UNESCO, confirma la recurrencia de la noción de invisibilidad (Friedemann, 1995: 211).

Primero que todo, el término se refiere a la dimensión académica del olvido del “negro”: recordemos la anécdota tristemente célebre de la recepción de los primeros trabajos de Nina de Friedemann sobre las poblaciones afrocolombianas. “Estudiar a los negros no es antropología”, le dijo uno de sus colegas del Instituto Colombiano de Antropología, ICAN¹⁶ (Arocha y Friedemann 1984: 509). Linda ironía de la historia, o mejor de la antropología, cuando conocemos el papel que jugó el ICAN años más tarde en el estudio y la promoción de la “etnicidad negra”. Contra la homogeneización, los elementos africanos de la cultura colombiana son buscados y aislados por Nina de Friedemann para poner en evidencia las “huellas de africanía” que la antropóloga define como “memorias, sentimientos, aromas, formas estéticas, texturas, colores, armonía, es decir materia prima para la etnogénesis de la cultura negra” (Friedemann, 1993: 90).

¹⁵ Para una comparación con otros países de América Latina, remitirse a Cuche, 1981 (Perú); Charrier, 1995 (Venezuela); Agier, 2000 (Brasil); Demazière, 1994 (América Central).

¹⁶ Que se convertirá en ICANH, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

El interés de Nina de Friedemann por África –conocimiento bibliográfico, orientación teórica, programas de investigación, estadías, contactos institucionales– se justifica por su voluntad de descubrir, en Colombia, rasgos culturales específicamente africanos. De la revista *América Negra* a la participación en “La Ruta del Esclavo” o a las recomendaciones hechas al presidente Samper en su viaje al África en 1997, el estudio de las poblaciones “negras” de Colombia resulta inseparable de su anclaje en un territorio y una memoria más amplios que los unen al continente africano. Lo que hay que repensar en adelante es la historia de Colombia y reafirmar el papel de los descendientes africanos.

“El ensayo que esta introducción presenta en torno a los grupos negros colombianos es un homenaje de admiración a su saga de quinientos años en América. A su vitalidad y a su creatividad, a la capacidad de la diáspora africana para vivir y sobrevivir en tantos mundos” (Friedemann, 1993: 29).

El discurso científico se convierte en un llamado con objetivos prácticos: Colombia tiene una deuda demográfica, económica, medioambiental, social, artística, deportiva, política (Arocha y Friedemann, 1993) con las poblaciones “negras” y es hora de pagarla, contribuyendo a quitar el velo de invisibilidad que pesa sobre ellas.

Más que el análisis específico de las poblaciones “negras”, el objetivo de Peter Wade es deconstruir los mecanismos del orden racial que existen en Colombia y, aún más, de aprehenderlos a la luz de la emergencia de una nueva nación. Los “negros”, considerados inferiores y por tanto discriminados, son también aceptados: para Peter Wade esta contradicción se resuelve únicamente en la referencia al proyecto nacional colombiano. Con las independencias y la constitución de Repúblicas, las elites criollas, tanto en Colombia como en otras partes de América Latina, se preguntan por el lugar de las poblaciones “negras” e indígenas en el seno de las nuevas naciones, pregunta que las metrópolis europeas y el vecino americano no habían tenido que responder. Por un lado, se trata de reafirmar que el corazón de la identidad latinoamericana reside precisamente en el carácter mestizo de su población; por otro, el futuro de las naciones latinoamericanas, entendido como sinónimo de progreso, no puede más que pasar por el blanqueamiento de su población y a más largo plazo por la desaparición de los “negros” y de los indígenas.

El orden racial colombiano tiende a incluir a los “individuos negros” como ciudadanos comunes, aunque al mismo tiempo los excluye del fundamento de la nacionalidad. Finalmente, el “negro”, estigmatizado por ser un obstáculo para el progreso, un arcaísmo de la realización nacional, no existe como tal: no es más que una etapa en el camino hacia la modernidad. Su condición transitoria, así sea negativa, ofrece la paradoja de ser discriminatoria sin por tanto definir un *status* específico, fuente de afirmación identitaria (Wade, 1997 b: 70; 1999). De esta manera se puede considerar a los “negros” como ciudadanos comunes, sin derecho a reclamar un *status* especial. Al mismo tiempo es posible excluirllos por el sólo hecho de ser “negros” y, en esa medida, otros (Wade, 1993a).

1. 2. Al comienzo fueron los indígenas... luego el Pacífico

En el censo de la población de Bolívar de 1780, los individuos estaban clasificados en cinco categorías: *Estado eclesiástico, blancos, indios, libres de todos colores, esclavos de todos colores*. El “blanco” y el “indígena” eran categorías administrativas, pero la de “negro” no lo era. *Esclavos o libres, cimarrones o palenqueros, bozales, horros, nativos*: nunca faltaron calificativos para designarlo. En cuanto a sus múltiples derivados, *moreno, pardo, salto atrás, tercerón o cuarterón*, entre otros, fueron objeto de tentativas de clasificación en los sistemas de castas coloniales, sin llegar a tener jamás una eficacia real en las prácticas administrativas y sociales (Jaramillo Uribe, 1994). Teniendo en cuenta que como consecuencia de la manumisión, la abolición y el cimarronismo, los “negros” no podían ser simplemente considerados como esclavos y además esta no era una categoría reconocida administrativamente, el *status* de lo “negro” fue un problema para el administrador español de la época colonial y lo sigue siendo hoy para el investigador que intenta comprenderlo. Caso distinto al del “indígena”¹⁷.

Contabilizado aparte en los censos, sometido al pago de impuestos, beneficiario de una legislación específica y objeto de debates intelectuales, el indígena es una categoría institucionalizada. Para Peter Wade, mientras que los indígenas y los “negros” sufrían de la misma manera la discriminación y el desprecio en la vida cotidiana, a los “negros” –a

¹⁷ Según la representación propuesta para lo “negro”, sería lógico utilizar comillas también en la categoría de indio/indígena.

diferencia de los indígenas— les era negada una posición institucional dentro de las estructuras oficiales de la sociedad y del pensamiento intelectual de la época colonial (Wade, 1993a). Diversos elementos explican esta diferencia de *status*: concepción de la esclavitud, tratamiento jurídico, discurso teológico, herencia de la historia, etc. (Le Bot, 1992, 1994; Gros, 1993; Wade, 1993a, 1997a, 1999; Laurent, 1999).

La construcción de la nación colombiana pasa por la negación de la diferencia étnica, oculta tras el mito de la ciudadanía. Sin embargo, el universalismo republicano en Colombia acepta la excepción; mejor aún, la homogeneidad nacional se construye por oposición a la alteridad indígena. Los indígenas siempre se han beneficiado de un trato particular, ancestro de la discriminación positiva contemporánea, lo que de ninguna manera impidió su exterminio y después, su marginación. La Ley de 1890, movilizada hoy por numerosas asociaciones indígenas, les confiere por primera vez un *status* particular y un marco legal. En 1942, un grupo de intelectuales funda el Instituto Indígena de Colombia, que favorece el desarrollo de una literatura, particularmente antropológica, centrada en los temas indígenas. En 1971 se crea el Primer Consejo Regional Indígena en el departamento del Cauca, punta de lanza del movimiento indígena. La población se beneficia hoy de programas educativos bilingües y biculturales. Los resguardos, que cubren un territorio de más de 25 millones de hectáreas, son propiedades colectivas inalienables de las comunidades indígenas, en las cuales disponen de su propio gobierno —el Cabildo— y de una autonomía jurídica. Quinientos mil indígenas —cifra oficial— que constituyen el 2 por ciento de la población colombiana, controlan casi un cuarto del territorio.

Si “negros” e indígenas han sufrido y siguen sufriendo por el racismo, su situación diverge en un punto esencial: mientras que el “negro” no tiene ningún lugar dentro de la nacionalidad colombiana, el indígena tiene un *status* —sin duda menospreciado—, reducido a un vestigio exótico pero socialmente aceptado, fundamento de su identidad y de sus reivindicaciones de autonomía, e igualmente, mecanismo fundamental de la consolidación de una identidad nacional, por oposición a este otro. El reconocimiento de la alteridad indígena se transforma en los años ochenta en una verdadera “ruptura ideológica”, según las palabras de Christian Gros, y repercute en la Constitución de 1991 cuando los indígenas comenzaron a instrumentalizar su etnicidad con fines políticos.

“La imagen, reproducida abundantemente en los medios colombianos, de dos indígenas sesionando al lado de los más prestigiosos representantes de la clase política, permanecerá sin duda como una de las más extraordinarias de la Asamblea Constituyente elegida por voto popular el 9 de diciembre de 1990. Esto, que era propiamente impensable hace apenas unos años, y altamente improbable cuando se tomó la decisión de elegir esta Asamblea, se ofrecía a la mirada de todos como uno de los símbolos más significativos de este nuevo orden social que el país reclamaba. Por primera vez en la historia de Colombia, los indígenas tenían un puesto legítimo en una Asamblea que tenía como misión fijar las normas que iban a regir la vida económica, social y política de la nación¹⁸” (Gros, 1993: 9).

Esta ruptura ideológica precede y moldea otra: la del reconocimiento de la “etnicidad negra”. Como una brecha en el igualitarismo republicano, el lugar otorgado a los indígenas deja consecuencias para las “poblaciones negras”: motor y freno a la vez, ejemplo y prisión, constituye el paradigma de la discriminación positiva “a la colombiana”, pues así como la aceptación de la etnicidad indígena abre la vía de la “etnicidad negra”, modela igualmente la forma de esta etnicidad que se vislumbra. De hecho, en mayo de 1991, se organizó un foro en Cali sobre “Los Negros ante la Constitución” que tenía como objetivo hacer reconocer a la “población negra” como un actor de la Asamblea Constituyente, pues la aceptación de esta otra etnicidad estaba lejos de alcanzar la unanimidad entre los constituyentes (Fals Borda, 1993; Wade, 1993c). El indígena, ocupando el lugar del *otro*, ha contribuido indirectamente a acentuar la invisibilidad histórica del “negro”; el salir de la invisibilidad estaría condicionado por un modelo de etnicidad heredado del mundo indígena (Restrepo, 1997).

¿Cuál es entonces la definición de las “poblaciones negras” transmitida por las medidas tomadas en su favor y, específicamente por la Ley 70, “Constitución Afrocolombiana”? En el segundo capítulo, la Ley 70 de 1993 caracteriza la “comunidad negra” de la siguiente manera:

“Es el conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana que poseen una cultura propia, comparten una historia y tienen sus propias tradiciones y costumbres dentro de la relación campo-poblado, que revelan y

¹⁸ Los dos representantes indígenas son Lorenzo Muelas, del grupo guambiano del *resguardo* de Guambia (Cauca), candidato de las Autoridades Indígenas del Sur-Occidente, AISO, y Francisco Rojas Birry, del grupo emberá, del *resguardo* de Catrú (Chocó), candidato de la Organización Indígena Nacional de Colombia, ONIC.

conservan conciencia de identidad que las distinguen de otros grupos étnicos” (Ley 70, 1995: 9).

No hay duda de que la sustitución del término “afrocolombiano” por el de “indígena” dará una definición de la “comunidad indígena” que satisfaría a la mayoría de sus representantes. Tampoco hay duda de que esta concepción de la “etnicidad negra” se construye sobre la exclusión de todos aquellos –y son numerosos– que no pueden reclamarse como miembros de una cultura autónoma, preservadores de tradiciones ancestrales, de una identificación a un territorio rural o de una conciencia identitaria afirmada. Todo sucede como si el *otro* pudiera ser únicamente concebido a través de rasgos indígenas, como si la “indianidad” fuera el horizonte insuperable de la etnicidad, como si los indígenas, lejos de ser un grupo étnico cualquiera, determinaran los criterios de pertenencia de todo grupo étnico. En pocas palabras, como si la “etnicidad negra”, para ser reconocida, debiera tomar las características de la etnicidad indígena. De hecho, el representante oficioso de las “poblaciones negras” en la Asamblea Constituyente era... un indígena, Francisco Rojas Birry, miembro de la comunidad emberá, pero igualmente chocoano, habitante del departamento del Chocó, considerado como la tierra africana de Colombia.

El debate sobre la definición e identidad de las “poblaciones negras” fue apartado por la imposición implícita o explícita de un modelo de etnicidad que permite ahorrar cualquier reflexión sobre el adjetivo “negro” que le está asociado. Al objetivar una etnicidad esencializada definida en términos de territorio, comunidad y tradición inspirada del modelo indígena, la pregunta sobre la identificación de lo “negro” queda resuelta incluso antes de ser formulada.

Ahora bien, esta etnicización se efectúa casi exclusivamente en referencia a la región Pacífica. La Ley 70 de 1993, considerada la “Constitución de las Poblaciones Negras”, es un modelo que tiene por objetivo

“... reconocer a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico (...), y un poco más adelante, especifica: “esta ley se aplicará también en las zonas baldías, rurales y ribereñas que han venido siendo ocupadas por

comunidades negras que tengan prácticas tradicionales de producción en otras zonas del país” (Ley 70, 1995: 7).

En otras palabras, la prioridad se le otorga al Pacífico, no sólo en los textos legislativos sino en la definición de la etnicidad, ya que las “otras poblaciones negras” deben presentar las mismas características que aquellas del Pacífico, condición casi inalcanzable dadas las condiciones geográficas, demográficas, económicas y culturales tan particulares de la región Pacífica. El *status* jurídico de las “comunidades negras” está directamente relacionado con la historia de esta región, durante largo tiempo olvidada por el resto de Colombia, y el problema de las “tierras baldías” no concierne ni a las ciudades ni a las otras regiones rurales del país. Desde el *Plan Pacífico* hasta los representantes de las “comunidades negras” en la *Comisión Consultiva de Alto Nivel* –cuatro delegados por la Costa Atlántica, uno por San Andrés mientras que el Pacífico, con sus departamentos de Chocó, Valle del Cauca, Cauca y Nariño, cuenta con catorce– o en las *Comisiones Consultivas Departamentales y Distritales* –la costa Atlántica, con sus siete departamentos, tiene derecho a treinta miembros, tantos como cada uno de los departamentos de la región del Pacífico–, el reconocimiento de las “comunidades afrocolombianas” se ha apoyado en una concepción restrictiva de la etnicidad cuyos criterios territoriales y culturales están asociados exclusivamente a los habitantes del Pacífico. Desde entonces, en esta región, el cambio es total: vemos hoy campesinos que se enorgullecen de un origen africano que podría darles identidad, cultura y territorio (Agudelo, 1999b; Agier y Hoffmann, 1999b; Hoffmann, 1999).

Hay que hacer énfasis en la especificidad del discurso identitario colombiano en los debates actuales sobre etnicidad: la reivindicación étnica no se hace contra la nación; al contrario, es percibida como una vía de integración nacional y más aún como una valorización de *status*. La etnicidad recibe una aceptación muy particular; no es en ningún caso un signo de arcaísmo sino uno de los principales vectores de modernidad, en esta Colombia en plena transformación.

Resulta útil detenerse un instante en la multitud de investigaciones, principalmente antropológicas, aparecidas en la primera mitad de los años ochenta, que confirman la asimilación excluyente del “negro” al Pacífico. Desde luego, esto significó dejar de “ser invisible” y en este sentido, el contenido de los manuales de antropología ha

evolucionado de manera impresionante. Sin embargo, la casi totalidad de los trabajos contemporáneos tratan sólo sobre el Pacífico colombiano. La visibilización del “negro” es relativa: si los habitantes del Pacífico salieron del olvido, los numerosos pobladores del Atlántico o de las grandes ciudades, así como aquellos que están presentes en el resto del territorio colombiano, se hunden en una invisibilidad todavía mayor, acentuada por la repentina publicidad que se ha hecho sobre el Pacífico. Desde las primeras obras (Gutiérrez Azopardo, 1980; Friedemann, 1984, 1993 a, 1993 b; Cifuentes, 1986; Mosquera, 1993; Moreno Salazar, 1995) hasta los trabajos más recientes (Mosquera y Rentería, 1996; Losonczy, 1997a; Uribe y Restrepo, 1997; Hoffmann, 1998b; Camacho y Restrepo, 1999; Khittel, 1999), todos se han interesado de manera casi exclusiva por las “comunidades negras” del Pacífico. De la misma manera, Eduardo Restrepo, en su compilación bibliográfica de los estudios sobre las poblaciones negras, tampoco tiene en cuenta la costa Atlántica (1999 b). Paradójicamente, estas prácticas participan de un mismo movimiento de representación de la etnicidad “oficial” a partir de atributos culturalistas, esencialistas y estáticos, que tiende a eclipsar el carácter construido, político y situacional de las prácticas señalado por estas mismas investigaciones, especialmente las del equipo IRD-Univalle o las del ICANH.

1. 3. Palabras de cimarrones

Tradicionalmente, en Colombia, la “invisibilidad” de los negros, considerados como integrados a la nación colombiana, constituye un obstáculo a la emergencia de un discurso autónomo. Su representación política lo ilustra: se inscribe dentro del sistema tradicional de los partidos conservador y liberal, que dominan la vida política colombiana. Siempre ha existido una elite negra incluida en la burocracia y el clientelismo locales, especialmente en la región Pacífica (Hoffmann, 1998b; Agudelo, 1999a, 1999b; Khittel, 1999). Esta generación de políticos, la mayoría relacionados con el Partido Liberal –fue José Hilario López, un liberal, quien abolió la esclavitud–, además de tener orientaciones partidistas tradicionales, también trabaja en pro del desarrollo regional, denunciando su abandono por parte del Estado. La reivindicación de una originalidad étnica, en tanto que fundamento y legitimidad del discurso, ha estado ausente; ciertos representantes de esta “elite negra” niegan –en nombre de su ciudadanía

común– todo principio de diferenciación. Es así como Carlos Agudelo, apelando al estudio de las formas tradicionales de la participación “negra”, subraya que no existe ahí una identificación étnica (Agudelo, 1999 a: 10).

Sin embargo, es en este contexto poco favorable que aparece, en los años setenta, un movimiento “negro” colombiano (Wade, 1991, 1993b; Agudelo, 1998) o más exactamente, diferentes asociaciones conformadas por pequeños grupos. Debilidad del Estado, crisis de los actores tradicionales, política de descentralización, desarrollo de los movimientos sociales, multiplicación de las reivindicaciones identitarias, apoyo de las iglesias, contexto internacional, interés de la antropología, etc.: muchos son los factores que permiten comprender mejor la aparición de un actor étnico “negro” sobre la escena pública (Wade, 1997a; Uribe y Restrepo, 1997; Provencal, 1998; Agudelo, 1998; Agier y Hoffmann, 1999b; Hoffmann, 2000). Nos interesaremos particularmente por el discurso de los militantes, presentando desde su interior el movimiento que daría lugar al surgimiento de un actor “negro”. Este proceso no ha sido ni lineal ni unidimensional; la multiplicación de las iniciativas caracteriza, tanto hoy como ayer, la reivindicación de una identidad étnica. La desunión de los nuevos actores “negros”, unas veces por razones políticas, otras por intransigencia ideológica y otras más por motivos menos confesables como la búsqueda de poder personal, no permite que sean escuchados como una sola voz. Las primeras organizaciones formadas con el objetivo explícito de defender los derechos de las poblaciones “negras” durante los años setenta, estuvieron fuertemente influenciadas por ideologías y modelos extranjeros, como las reivindicaciones “negras” y los movimientos cívicos estadounidenses, la *Négritude* de los intelectuales de las Antillas y África, y los procesos de descolonización de los años 1950-1960 en África. Estas asociaciones urbanas y elitistas –Centro para la Investigación y Desarrollo de la Cultura Negra, de Amir Smith Córdoba; Círculo de Estudios Soweto (futuro Cimarrón), de Juan de Dios Mosquera; Fundación Colombiana de Investigaciones Folklóricas, de Manuel Zapata Olivella; Centro de Estudios Franz Fanon, de Sancy Mosquera–, se consagraron, con pocos recursos financieros, al estudio de las poblaciones “negras” y a la difusión de mensajes militantes. Estos primeros pasos están marcados por algunas fechas: Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas en Cali, en agosto de 1977; presentación de un candidato “negro”, Juan Zapata Olivella, para las elecciones presidenciales de

1978; foro sobre la cultura “negra”, en el Primer Congreso Nacional de Antropología realizado en Popayán, en octubre de 1978; creación de la Cooperativa Afro-americana, en 1979.

Paralelamente, en los años ochenta se desarrolló otra corriente de la reivindicación “negra” que actuó como un catalizador de la toma de conciencia identitaria, a nivel regional. Presente casi exclusivamente en el Pacífico, ha tenido una tendencia pragmática, destinada sobre todo a defender los intereses de los pequeños campesinos, categoría que engloba –sin que le corresponda de manera perfecta– aquella de “negro”. En un contexto nuevo creado por el interés inédito del Estado colombiano y de los organismos internacionales por el Pacífico, con base en proyectos económicos y geopolíticos importantes, los habitantes de esta región tradicionalmente olvidada se sienten amenazados y reconocen que deberían constituirse en actores del desarrollo potencial de la región, instrumentalizando así una etnicidad que autorice y legitime su acceso a la escena pública. Nace un sinnúmero de asociaciones que, cada vez con mayor intensidad, ven la etnicidad como un medio para acceder a la propiedad de las tierras y al campo político.

Por otra parte, lo que hace la originalidad del movimiento “afrocolombiano” es que, al lado de las referencias a los Estados Unidos o África, supo igualmente desarrollar un discurso propio, anclado en la historia de la resistencia “negra” en Colombia. Martin Luther King, Malcom X y Aimé Césaire reunidos, dejan lugar para Benkos Biohó, modelo de la rebelión de los cimarrones, en el panteón de los héroes “negros”; los palenques se convierten en lugares míticos, territorios africanos en el continente americano. Escuchemos el discurso de Juan de Dios Mosquera¹⁹, pionero de la toma de conciencia “negra” e intelectual del movimiento “negro” en Colombia, fundador y presidente de la asociación *Cimarrón*, una de las más importantes del país. Aunque en el terreno de la acción, esta organización ha quedado un poco atrás comparada con otras más pragmáticas, más oportunistas porque supieron apoyarse en una instrumentalización de la etnicidad, Juan de Dios Mosquera sigue siendo un personaje central de la escena

¹⁹ La presentación de la historia y los fundamentos ideológicos de *Cimarrón* se apoya en una revisión de las publicaciones de la asociación –particularmente de los folletos de presentación–, de la revista *Cuadernos del Cimarrón* y en las entrevistas, formales e informales, con su presidente, Juan de Dios Mosquera.

pública “negra” emergente, tanto por su carisma personal y el alcance de su discurso ideológico, como por su papel en el surgimiento de las reivindicaciones étnicas. *Status* confirmado, entre otros, con el premio otorgado por la República Francesa, el 10 de diciembre de 1997, en conmemoración de la Declaración Universal de los Derechos Humanos²⁰. Juan de Dios Mosquera apela a lo que él mismo llama el “cimarronismo contemporáneo”,

“... conciencia histórica de los Pueblos Afroamericanos, de su lucha por el derecho a la vida con dignidad y ejerciendo su identidad afroamericana, ayer luchando contra la esclavitud a través del cimarronaje en los palenques, y hoy, luchando a través de la organización autónoma, contra el racismo, la marginalización y la exclusión política, luchando por una sociedad justa y digna para los colombianos de todos los colores que, como los Pueblos Negros, son víctimas de la desigualdad de la distribución de la riqueza y las injusticias” (Mosquera, 1992: 1).

La Asociación Cimarrón nació en 1976 en la ciudad de Pereira, Risaralda, cuando un grupo de estudiantes se reunió para reflexionar sobre el lugar de los “negros” en una sociedad que los ignora o los marginaliza y deciden fundar el Circulo de Estudios Soweto. Su nombre lo indica y las primeras publicaciones del grupo lo confirman: la filiación con África del Sur es explícita y Bambata, Biko, Winnie, Mandela son los modelos de referencia. El objetivo principal es la denuncia del *apartheid*, tanto aquí como en otros lugares, y se apoya en la formación de líderes capaces de transmitir la nueva ideología. Los intelectuales de Soweto descubren muy rápidamente la literatura y los acontecimientos norteamericanos y se sirven inmediatamente de ellos. Primero a través de un boletín, y luego buscando dar a Soweto una dimensión nacional, la asociación se institucionaliza y se extiende tanto geográfica como demográficamente. Más allá del debate de ideas, de la organización de coloquios o de la formación de líderes, Soweto tiene la ambición de convertirse en una verdadera alternativa política para defender los derechos de las poblaciones “negras”. Nelson Mandela y Martin Luther King no

²⁰ Este premio recompensa, desde 1987, cinco organizaciones o personalidades por su reconocida acción a favor de la protección y de la promoción de los Derechos Humanos. En 1997, Cimarrón fue la escogida en América Latina por su “Programa de Formación para la Eliminación del Racismo y de la Discriminación Racial en Colombia”.

desaparecen pero están acompañados de referencias más locales, de un anclaje en la historia y en la memoria colombianas. Benkos Biohó, antiguo rey de África, jefe de los esclavos en fuga, y fundador de varios palenques, se convierte, entre mito y realidad, en el nuevo héroe de la lucha de los cimarrones.

“Nunca nos sentimos satisfechos en esa primera etapa. Las realidades del colonialismo y el racismo eran muy diferentes en otros países a la realidad colombiana, aunque de ellas podíamos extraer grandes experiencias para pensar y actuar, era preciso encontrar caminos propios, surgidos de nuestro propio protagonismo, para poder andar nuestra propia realidad (...). En el Soweto se cultivó el orgullo ante la herencia constructora y la heroica lucha libertaria de nuestros antepasados. Un descubrimiento trascendental lo constituyó el conocimiento de la historia de los cimarrones y los palenques, la historia de la lucha de los africanos esclavizados contra el sistema colonial esclavista. El cimarronaje se convirtió en el cordón umbilical del pensamiento que debíamos construir y que bautizamos como el ‘Cimarronismo’, hablábamos del Cimarronismo Contemporáneo, protagonizado ahora en las luchas de nuestros pueblos” (Mosquera, 1991: 5).

Es así como Soweto se convierte, en 1982, en el Movimiento Nacional por los Derechos Humanos de las Comunidades Negras de Colombia-Cimarrón. Los objetivos se hacen más concretos y el discurso más social: desarrollar un proceso organizacional, apoyarse en asociaciones internacionales, denunciar todas las formas de racismo, defender una comunidad explotada, iniciar una estrategia política. Se trata antes que nada, de afirmar el papel que juegan las poblaciones “negras” en la historia nacional y de reclamar la igualdad de derechos.

Por su historia, por sus transformaciones, por sus acciones, la Asociación rinde cuentas del nacimiento y de la evolución del discurso étnico “negro”, profundamente marcado por ella, a pesar de sus contrariedades. Ciertamente, Cimarrón atravesó por fuertes divisiones internas, especialmente en torno al reconocimiento del Artículo Transitorio 55, y fue por esto que otras asociaciones, con ambiciones más limitadas –propiedad de las tierras–, con un alcance más local –el Pacífico– e incluso con un cierto oportunismo étnico, lograron

superarla. Pero la proliferación de nuevas organizaciones sin un claro porvenir, cuyos fundadores son por lo general antiguos miembros de Cimarrón, así como la creciente instrumentalización de la etnicidad, reflejan las propiedades de un movimiento que ha mezclado, confusamente, la búsqueda de la promoción individual y la elaboración de un proyecto colectivo²¹.

Hoy Cimarrón, que tiene su sede en Bogotá y cuenta con una amplia representación a nivel nacional, es uno de los principales artífices de la discriminación positiva iniciada con la Constitución de 1991. La Ley 70 fue entonces el tema de un folleto de presentación para la comprensión y difusión de una ley considerada como la primera medida jurídica en que se reconocía a la comunidad “negra” como un sujeto legal con derechos específicos.

“¿Por qué las comunidades afrocolombianas deben conocer, defender y desarrollar la ley 70? Porque constituye la base legal para la creación de mecanismos y programas en pro del progreso real y el ejercicio de los Derechos Humanos y ciudadanos de las comunidades afrocolombianas. Porque desarrolla en favor de las comunidades negras el derecho a la diferencia positiva o atención especial del Estado, en todos sus niveles e instituciones. Porque es una herramienta legal que posibilita a las comunidades afrocolombianas reclamar del Estado la garantía, satisfacción y realización de sus derechos. Porque en su implementación estimula la construcción y fortalecimiento de la organización, la concientización, la participación y la movilización de las comunidades negras por sus justas aspiraciones” (Movimiento Nacional Afrocolombiano Cimarrón, s. d.).

1. 4. La época de la discriminación positiva

“El fracaso constante de la integración de los negros en el seno del *melting-pot* americano provocó, a finales de los años sesenta, una fuerte

²¹ La Dirección de Asuntos de Comunidades Negras censó trescientas asociaciones “negras” en 1994, símbolo de dinamismo, sin duda alguna, pero también de dispersión de la representación “negra”. En 2002, veintitrés candidatos se presentaron para obtener uno de los dos cargos reservados a las comunidades negras en la Cámara de Representantes.

reivindicación identitaria: como el sueño americano les estaba prohibido, tocaba –como lo pretendieron ciertos reformistas– concederles derechos especiales e incluso favores o privilegios para permitirles recuperarse de su ‘atraso’. Es así como las diferencias étnicas fueron poco a poco valorizadas y que, por efecto de imitación, los grupos que no habían sufrido de discriminaciones comparables a aquellas de los afroamericanos, reivindicaron la generalización de un ‘derecho a la diferencia’, concretizado por la puesta en marcha de políticas preferenciales – *affirmative action*–, muy complejas y siempre controversiales” (Lacorne, 1997: 10).

Tener en cuenta a las razas en el presente para desaparecerlas en el futuro: la discriminación positiva había nacido y encontrado en el *Civil Right Act* norteamericano de 1964 su expresión más directa. Sus defensores invocan un principio de justicia distributiva y reparadora. La igualdad de oportunidades no basta: la equidad exige medidas compensatorias destinadas a favorecer la representación e integración de grupos enteros. Pero la discriminación positiva no se limitará a los Estados Unidos; sus principios serán ampliamente retomados en el mundo facilitando el desarrollo del multiculturalismo²². Esto se observa en Colombia desde 1991.

Precisemos que, aunque la discriminación positiva colombiana no tendrá jamás el alcance de aquella observada en Estados Unidos, sí va más allá del único reconocimiento formal del multiculturalismo. Oudghiri y Sabbagh insisten sobre la distinción y la complementariedad entre multiculturalismo y discriminación positiva, considerando al primero como una concepción de la identidad nacional y la segunda como una política pública con un enfoque igualitario (Oudghiri y Sabbagh, 1999: 143). Si la Constitución de 1991 se traduce por una redefinición de la identidad nacional, se acompaña igualmente de textos legislativos destinados a darle a la población “negra” las mismas garantías de ciudadanía que los otros colombianos, acordándole derechos compensatorios y reservados.

²² Sobre el principio de la *affirmative action* citaremos a Glazer, 1975; Lacorne, 1997; Guerlain, 1997. Sobre el multiculturalismo, a Esprit, 1995; Schnapper, 1994; Touraine, 1992; Wieviorka, 1997; Amselle, 1996.

Derechos étnicos

Para poder aprehender mejor el alcance de la introducción de la discriminación positiva en Colombia, detengámonos un instante en la evocación de las medidas tomadas a favor de las comunidades afrocolombianas desde que el país entró en la era del multiculturalismo (Sánchez, Roldán, Sánchez, 1993; Ocampo Villegas, 1996; Agudelo, 1998). La primera de ellas, la más simbólica y novedosa, aparece en 1991 en el texto fundador de la nacionalidad y de las instituciones colombianas: la Constitución, percibida como la última esperanza de un país preso de sus demonios y al borde de la descomposición. En su artículo 7º, la nueva Constitución afirma que el Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana, garantiza las condiciones que permiten que la igualdad sea real y efectiva, adopta medidas a favor de los grupos discriminados o marginalizados.

Desde luego, la Constitución de 1991 tiene algunos visos oportunistas y estratégicos, especialmente para el Estado colombiano, tendencia que se expresa en una utopía legislativa recurrente. Esto no impide que el texto constitucional sea una realidad y, pese a que las circunstancias de su redacción no están desprovistas de cálculos a corto plazo, pese a que el derecho queda a menudo como letra muerta en Colombia, la Constitución deja consecuencias en las prácticas sociales, pues dará lugar a toda una serie de medidas legislativas que no sólo atestiguan el acceso de las poblaciones “negras” a la escena pública sino que también son elementos que vienen a legitimar el discurso y la práctica de este nuevo actor. Si el derecho no siempre alcanza los resultados esperados, los medios financieros, las torpezas administrativas, la corrupción generalizada, actuando como tantos otros frenos para su desarrollo efectivo, sí participa –por el sólo hecho de existir– en la emergencia y consolidación del multiculturalismo. Al mismo tiempo, la puesta en marcha de medidas destinadas a una categoría particular de la población, beneficiada de derechos exclusivos por el solo hecho de ser “diferente”, rompe con más de un siglo y medio de una tradición republicana que hacía de la igualdad el fundamento del principio democrático e inaugura la era de la discriminación positiva en la que la ciudadanía incluye a “negros”, indígenas, jóvenes, mujeres, excluidos, el igualitarismo se expresa a través del apoyo a los individuos menos favorecidos y el universalismo acepta las particularidades identitarias. Es entonces la naturaleza misma del principio democrático

como fundamento de la nación colombiana lo que está cambiando: el derecho a la diferencia reemplaza a la búsqueda de homogeneidad, simbolizada en el mito del mestizaje; el pluralismo se convierte así en fundador de unidad.

La redacción de la Constitución de 1991 estuvo precedida por la organización de comisiones preparatorias, especialmente la Subcomisión sobre Igualdad y Carácter Multiétnico (Arocha, 1991; Fals Borda, 1993; Wade, 1993c; Agudelo, 1999a, 1999b), que dio lugar a una propuesta general que incluía una serie de derechos específicos a favor de “los pueblos indígenas, negros y otros grupos étnicos”. Los “negros” eran por primera vez considerados como actores, tomando los rasgos de grupo étnico. Después, la Constitución reconoció de manera general al multiculturalismo, dejando su desarrollo a manos de un artículo 55 transitorio, dirigido específicamente a las poblaciones “negras”. En 1993, este artículo se convierte en la Ley 70, considerada como la “Constitución de las Comunidades Afrocolombianas”. Este texto sigue siendo hoy una herramienta de referencia para los militantes, difundida bajo una forma resumida o acompañada de comentarios, en el seno de las asociaciones de todo el país. En su artículo 3º, la Ley 70 define sus principios de la siguiente manera:

1. “El reconocimiento y la protección de la diversidad étnica y cultural y el derecho a la igualdad de todas las culturas que conforman la nacionalidad colombiana.
2. El respeto a la integridad y la dignidad de la vida cultural de la comunidades negras.
3. La participación de las comunidades negras y sus organizaciones sin detrimento de su autonomía, en las decisiones que las afectan y en las de toda la Nación en pie de igualdad, de conformidad con la ley.
4. La protección del medio ambiente atendiendo a las relaciones establecidas por las comunidades negras con la naturaleza” (Ley 70, 1995: 10).

Derecho a la propiedad colectiva, utilización de tierras, medio ambiente, recursos mineros, protección de la identidad cultural, desarrollo económico y social: son los temas que componen la Ley 70 y que contribuyen a dar una legitimidad y una publicidad inéditas a las reivindicaciones de las poblaciones “negras”. Lo anterior será completado

por un conjunto de medidas más específicas, de las cuales evocaremos los elementos más importantes:

- *Organización y Representación de las Comunidades Afrocolombianas* – decretos 1332 de 1992, 1371 y 2313 de 1994, 2248 de 1995, 2344 de 1996, resolución 71 de 1993–. De esta manera, se crean las instancias funcionales de la autonomía “negra”: Comisión Especial para las Comunidades Negras, que depende del Ministerio del Interior, órgano principal de decisión y elaboración de las políticas destinadas a las poblaciones “negras”; Comisión Consultiva de Alto Nivel, elegida por las organizaciones de base, instancia de diálogo entre el Gobierno y las comunidades “negras”, vector de difusión de la información, maestro de obra de los proyectos enfocados hacia las poblaciones “negras”; Comisiones Consultivas Departamentales, que sustituyen a la Comisión Nacional, en el plano local; Dirección de Asuntos para las Comunidades Negras, que asegura la continuidad, coordinación y difusión de las políticas gubernamentales destinadas a estas poblaciones; Secretarías Técnicas de las Comisiones Consultivas Regionales, encargadas de la elaboración y puesta en marcha de los proyectos elegidos por las Comisiones Consultivas.

- *Derecho de propiedad* –Ley 160 de 1994, decretos 2663 y 2664 de 1994, decreto 1745 de 1995–. Estos textos precisan y desarrollan la noción de “tierras baldías” evocada por la Ley 70 y que constituye el principal vector de las reivindicaciones étnicas. Delimitación de las tierras, titulación, explotación dentro del respeto del entorno, son los principios fundamentales de estas medidas con la referencia explícita a un modo de producción considerado ancestral y específico de las poblaciones “negras”.

- *Educación* –Ley 115 de 1993, decretos 2374 de 1993, 804 et. 2249 de 1995, 1627 de 1996, decreto 1122 de 1998–. La Ley 115, o “Ley General de Educación”, es la base del sistema de etnoeducación definido en el artículo 55 transitorio: “se entiende por educación para grupos étnicos la que se ofrece a grupos o comunidades que integran la nacionalidad y que

poseen una cultura, una lengua, unas tradiciones y unos fueros propios autóctonos” (Vásquez, 1997: 52). Este principio fundamenta la puesta en marcha de programas específicos consagrados a la historia y la cultura afrocolombianas en los colegios, a la formación de etnoeducadores hecha por el gobierno, a la creación de una Comisión Pedagógica de Comunidades Negras responsable de la política de etnoeducación y representada en el seno de la Comisión Pedagógica Nacional, a la instauración de una cuota de becas –Fondo Especial de Créditos Educativos– reservadas a los estudiantes “negros” que quieran realizar estudios universitarios y concedidas a través del Instituto Colombiano de Crédito Educativo y Estudios Técnicos en el Exterior, ICETEX. Esta Comisión es igualmente responsable de la apertura de programas de investigación consagrados específicamente a las poblaciones “negras”, coordinados por el Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH así como de la creación de una Cátedra de Estudios Afrocolombianos.

Además, igualmente podemos hacer referencia a textos más generales que, si bien no se dirigen exclusivamente a un actor étnico, lo erigen en protagonista de su aplicación y de su desarrollo, en una lógica que se relaciona más con el reconocimiento de la diferencia que con la puesta en marcha de un sistema paralelo. Un proyecto nacional sobre la preservación de la diversidad permite que en su comité de coordinación haya un representante de las comunidades “negras” (decreto 1059 de 1993); el Plan Nacional de Desarrollo e Inversiones, para el período de 1995-1998, reafirma la diversidad étnica de Colombia e insiste de esta manera sobre la necesidad del desarrollo social e institucional de las comunidades afrocolombianas (Ley 188 de 1995); las disposiciones sobre las zonas fronterizas reconocen el papel en tanto que negociadores, artífices del desarrollo y guardianes del entorno, a las comunidades “negras” ubicadas en estas regiones (Ley 191 de 1995); la “Ley de Televisión” abre un espacio para las poblaciones “negras” en la Comisión Nacional de Televisión e inaugura un conjunto de medidas –comité de

dirección, programas, financiación— destinadas directamente a las comunidades afrocolombianas (Ley 335 de 1996)²³.

La lista no es exhaustiva ni está plenamente actualizada; esta laguna no es más que el reflejo de la abundancia y de la continuidad que caracterizan las medidas destinadas a las poblaciones “negras”, ignoradas por las legislaciones antes de 1991. Testimonia, finalmente, el doble fenómeno de promoción y de politización que afecta a estas poblaciones y confirma la puesta en marcha, a nivel institucional, de un verdadero sistema de valorización de la diferencia étnica. La multiplicidad de publicaciones que dirigen sus esfuerzos a la difusión de estas medidas —resumiendo los artículos de ley más relevantes y acompañándolos ocasionalmente de comentarios que facilitan su comprensión— contribuye a fortalecer este proceso, facilitando su conocimiento entre la población²⁴.

Evoquemos finalmente los espacios de participación y de concertación que otorga la Constitución de 1991, dirigidos a las poblaciones “negras”. Se trata, primero que todo, de la Circunscripción Especial a la Cámara de Representantes que atribuye dos cargos a nombre de la etnicidad “negra” dentro de la Cámara de Representantes, garantizando una participación política de las poblaciones “negras”²⁵. La Comisión Consultiva de Alto Nivel, especie de Asamblea Afrocolombiana conformada por veinticuatro miembros, define las orientaciones políticas y juega el papel de intermediaria entre el Estado y las organizaciones de base. Se apoya en las Comisiones Consultivas Departamentales y

²³ Este texto tiene un significado particular por el impacto provocado por las acusaciones hechas sobre el racismo —retomadas por un informe de Naciones Unidas, en 1997— en *Sábados Felices*, un programa de televisión muy popular en Colombia.

²⁴ Citaremos algunas de las publicaciones del Ministerio del Interior y de la Dirección de Asuntos para las Comunidades Negras: *Visión, gestión y proyección. Lineamientos para la concertación de un Plan Quinquenal 1997-2002*; *El salto social. Programa de apoyo para el desarrollo y reconocimiento étnico de las Comunidades Negras*; *Las Comunidades Negras. Nuevos espacios para la democracia participativa*. También se encuentran *Las caras lindas de mi gente negra. Legislación histórica para las Comunidades Negras de Colombia* (dos tomos), con la colaboración del Plan Nacional de Rehabilitación, el ICANH y el PNUD; *Plan nacional de desarrollo de la población afrocolombiana*, del Departamento Nacional de Planeación; *Tierras de las Comunidades Negras* editada por el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria; *La capacitación y la titulación colectiva en los territorios afrocolombianos*, del Ministerio del Medio Ambiente.

²⁵ En las elecciones legislativas de 1994, se presentaron doce candidatos “negros”; fueron elegidos Zulia Mena, representante de la *Organización de barrios populares* de Quibdó, OBAPO, y el caleño Agustín Valencia, por el Movimiento Nacional de Comunidades Negras. Estos dos cargos no se mantuvieron para las elecciones de 1998 —vicio legislativo—. En 2002, se presentaron veintitrés candidatos: fueron elegidos María Isabel Urrutia y Willington Ortiz Palacio.

Distritales, cuyos miembros son elegidos en cada región o departamento donde hay un alto componente de población “negra” –Chocó, Cauca, Valle, Nariño, San Andrés, Bogotá, Costa Atlántica–. Estas comisiones favorecen la participación local y son voceras de los proyectos de las comunidades. Igualmente, el nuevo actor étnico tiene un representante en diversas instituciones nacionales²⁶.

Discriminación positiva restringida

Los días 6 y 7 de noviembre de 1997, se llevó a cabo en Cartagena la Asamblea General de las Asociaciones “Negras” de la Costa Caribe para escoger a sus cuatro representantes: estas elecciones constituyen la expresión más directa del sistema de discriminación positiva. Pero si preguntáramos por el impacto de estos debates estaríamos tentados a responder que realmente no hubo ninguno. Los gobernadores de los distintos departamentos, invitados para la ocasión, no se dignaron a aparecer y ni siquiera enviaron a sus representantes; por su parte, el gobernador de Bolívar solamente hizo una breve aparición. Por si fuera poco, los dos representantes de la Gobernación, encargados de organizar la Asamblea General, mostraron un desinterés por la situación y un desconocimiento de los objetivos, de los procesos y de las personas, característicos del lugar acordado a los “negros” desde las altas esferas del poder en la Costa Caribe. La Asamblea General fue la primera ocasión formal para los representantes “negros” de difundir sus reivindicaciones y aparecer en la escena pública: sin embargo, no hubo ninguna confrontación de ideas, ningún discurso ideológico, ninguna reivindicación identitaria. Parecía entonces que los líderes habían sacado de su vocabulario los términos “negro”, “afrocolombiano”, “etnicidad”, “multiculturalismo”, “derecho”, “identidad”. Durante estos dos días, la prioridad fue preguntar por la lista oficial de las organizaciones invitadas, llamar a los presentes, preguntar por los delegados invitados que no habían podido asistir e identificar a los presentes que no habían sido invitados; después se habló sobre el orden del día, se debatió sobre la pertinencia de invertir los puntos cuatro y cinco

²⁶ Se trata de: Consejo Nacional de Planeación, Consejo Nacional Ambiental, Consejo Nacional de Reforma Agraria, Coordinación Comité Regional para la titulación colectiva en comunidades negras y demarcación de resguardos indígenas, Plan Pacífico, Consejo Directivo Universidad del Pacífico, Instituto de Investigaciones del Pacífico, Junta Asesora del Fondo Especial de Crédito para Estudiantes de las Comunidades Negras –Dirección de Asuntos para las Comunidades Negras, 1997–.

del orden del día; la pausa para el almuerzo fue lo único unánime antes de volver a debatir los horarios de la tarde; el modo de elección fue sometido a elección, las discusiones sobre la elección del presidente de la sesión, de sus dos vicepresidentes y de su secretaria se prolongaron; se decidió que la votación por los representantes de las comunidades “negras” de la Costa Caribe se haría por departamento y no por asociación, pero la distribución de los turnos por departamento dio nuevamente lugar a debate; hubo un corte de energía, que no impidió que el micrófono siguiera circulando en la sala, pero permitió que los dos delegados de la Gobernación se eclipsaran; se votó, se discutió el voto y se retomaron las discusiones sobre el modo de elección; se contaron y recomentaron los resultados; la sesión del día siguiente comenzó con una lectura de los actos de la víspera; el modo de elección fue una vez más el tema del día; finalmente, con la llegada de Jenny de la Torre, secretaria de la Oficina de los Asuntos para las Comunidades Negras en Bogotá, se comenzó a evocar el futuro de las poblaciones “negras” del país, pero para ese momento, la mitad de la Asamblea ya no estaba presente en la Gobernación y la otra mitad seguía atenta al debate sobre el modo de elección, en los pasillos.

En el preciso momento que los representantes “negros” de la Costa Caribe disponen de un espacio para la discusión y la confrontación, se transforma en una especie de mascarada de asamblea democrática, donde triunfaron la defensa del interés comunitario y el culto a la apariencia. No sólo el espacio otorgado a los “negros” era muy débil, sino que la discriminación positiva se redujo, en Cartagena, a la escenificación formal del juego político, a un esfuerzo por crear una ilusión de participación democrática incluso por encima del derecho a la diferencia o de cualquier reflexión sobre el multiculturalismo.

La multiplicidad de las medidas tomadas a nivel nacional, si bien constituye una verdadera ruptura por cuanto introduce una lógica diferencialista en un país que se pronunciaba tradicionalmente a favor de su homogeneidad mestiza, se queda corta en su amplitud y efectos. El empleo, la vivienda y la salud no se verán afectados por la lógica de la discriminación positiva que concierne, sobre todo, a la propiedad de las tierras situadas exclusivamente en el Pacífico colombiano. Incapaces de elegir a uno de los suyos para participar en los debates de la Asamblea Constituyente (Wade, 1993b), los electores “negros” confían su destino a Francisco Rojas Birry, apoyado financiera y

electoralmente por las organizaciones indígenas, que adicionalmente contaba con el voto de una parte del electorado “negro” y del “no étnico”. El lugar de los “negros” en la Asamblea Constituyente en tanto que destinatarios potenciales de leyes específicas fue objeto de discusión. Los constituyentes Orlando Fals Borda y Lorenzo Muelas presentaron un proyecto sobre los pueblos indígenas y los grupos étnicos, en el cual la población “negra” a duras penas era mencionada (Fals Borda, 1993; Wade, 1993c).

Más recientemente, los resultados de las elecciones de marzo de 2002 para la obtención de los dos puestos reservados a las comunidades negras en la Asamblea, proyectaron una sombra de duda sobre la significación de la introducción oficial de la discriminación positiva. Además de la multiplicidad de los candidatos –veintitrés–, asociados cada uno a una organización diferente²⁷, es sobre todo la personalidad de los dos representantes elegidos lo que sorprende: la primera, María Isabel Urrutia, campeona olímpica de halterofilia en los Juegos de Sydney en 2000 –única medalla de oro colombiana–; el segundo, Willington Ortiz, uno de los jugadores de fútbol más conocidos de los años setenta y ochenta²⁸. A propósito de estas elecciones, son simbólicos el escaso interés y las imprecisiones recurrentes en las transmisiones de los medios de comunicación: mientras que la Radio Cadena Nacional, RCN, hablaba de los “afrodescendientes que llegaron acá sin querer de la Costa de Nigeria” –10 de marzo de 2002– afirmando que había para ellos cinco curules reservadas en la Cámara, Caracol radio, en su página de internet, mostraba los resultados de los candidatos “negros” en la rúbrica de “extranjeros”, y decía que no había más que una silla reservada²⁹. Hay que destacar la inexistencia de un verdadero proyecto político y de un discurso enfocado sobre la problemática racial, entre los dos futuros representantes de las comunidades negras. No preocupados por ello, los medios no hicieron más que hablar de sus hazañas y resumir sus propuestas de promoción deportiva:

²⁷ El principal criterio para ser candidato es “ser miembro de la comunidad negra”, sin más precisión sobre la naturaleza y las formas de esta membrecía. En la práctica, los candidatos deben obtener el aval de una organización negra inscrita en la Dirección de Asuntos de Comunidades Negras del Ministerio del Interior (Ley 649 del 27 de marzo de 2001).

²⁸ Para completar, el tercer mejor puntaje fue para Oscar Hernán Borda, actor.

²⁹ Existen, en total, cinco lugares reservados, pero solamente dos para las comunidades negras. Los otros son para las comunidades indígenas, los colombianos residentes en el exterior y las minorías políticas.

“María Isabel Urrutia se lanzó a la política al principio del presente año con un mensaje tan sencillo como sincero, que caló entre la población negra de Colombia: ‘quiero ayudar a mi gente y trabajar por el bienestar del deporte’”.

“Al presentarse a estas elecciones, Ortiz confesó su modestia en las lides políticas pero prometió a padres e hijos de su raza que velará por sus intereses” (RCN, 11 de marzo de 2002).

Después de Francisco Maturana, ex director técnico de la Selección Colombia, que llegó a ser miembro de la Asamblea Nacional Constituyente, y del periodista deportivo Édgar Perea, senador en 1998, ahora son María Isabel Urrutia y Willington Ortiz los llamados a fortalecer el estereotipo racial asociado al “negro” –deportista, músico, cantante–, dentro de un espacio que supone valorar la reconstrucción política de las identidades. Finalmente, es significativo evocar los comentarios de un joven líder político negro de Bogotá que, en tono de desengaño, afirma lo siguiente:

“Aquí se elige por la cara, no por el discurso. Son los más visibles, los que más reconocimiento tienen. Ellos reflejan parte de la fortaleza que tenemos las comunidades negras en el país, el rendimiento a nivel deportivo. Pero es verdad que también se tendrían que fortalecer las otras características de nuestra etnia, como la educación, la salud, la necesidades básicas insatisfechas. Han demostrado que son muy buenos deportistas pero... la política necesita de otro tipo de elementos, de profesionalismo político. Ellos salieron por su imagen mas no por su propuesta³⁰”.

Paradójicamente, el nuevo multiculturalismo parece encerrar aún más al “negro” dentro de una categoría reductora e inferiorizante, basada en las capacidades físicas asociadas,

³⁰ Entrevista, 13 de marzo de 2002. Un examen por departamento de los resultados electorales muestra lógicas interesantes: en los departamentos considerados “negros” –Chocó, Cauca, San Andrés, Bolívar, Atlántico–, María Isabel Urrutia y Willington Ortiz no obtuvieron los más altos puntajes –alcanzados por candidatos más “políticos” como Zulia Mena, Agustín Valencia o Paciano Asprilla–, pero sí consiguieron mayoría de votos en los departamentos “no negros” –Caquetá, Boyacá, Cundinamarca, Guainía, Huila, Risaralda, etc.–. En otras palabras, la elección de María Isabel Urrutia y Willington Ortiz no refleja los intereses de un “voto étnico” sino la asimilación automática de lo “negro” con el deporte, para una opinión pública que ve en las proezas deportivas una garantía de competencia política. Por último, precisemos que casi la tercera parte de los simpatizantes de María Isabel Urrutia se presentaron en el Valle del Cauca, combinándose a la vez lo negro, lo local y la opinión en el mismo voto.

de manera natural, a la “raza negra”. Muy lejos de la invisibilidad a la que tradicionalmente eran sometidas, ahora las poblaciones negras se caracterizan por su “visibilidad”, incluso por sus apariencias no sólo físicas sino sociales, creadas por el éxito deportivo y transmitidas por los medios.

De hecho, hay que ver en el reconocimiento de los derechos de las poblaciones “negras”, la estrategia de un Estado impotente que encuentra en la “comunidad afrocolombiana” un actor supuestamente homogéneo, ubicado geográficamente –el Pacífico–, con un discurso monocorde –la titulación de las tierras–, muy poco perturbador –preservación de una “autenticidad cultural”–, con una identidad conocida desde antes en el típico modelo indígena. Se omite entonces la reflexión sobre la naturaleza de la etnicidad “negra” y sobre la definición de estas poblaciones a las cuales se otorgan nuevos derechos en nombre de una diferencia que resultaría difícil medir.

Discutido, puesto en duda, en un contexto creciente de violencia, el Estado colombiano conoce –a mediados y finales de los años ochenta– una de sus más graves crisis de legitimidad. El país estaba “al filo del caos”, como lo sugiere el título de una obra célebre (Leal y Zamosc, 1990). Era necesario establecer un nuevo contrato social que rompiera con los años de democracia restringida y excluyente para dar lugar a una “democracia participativa”. En la búsqueda de nuevos interlocutores, que vendrían a palear el peso creciente de la guerrilla, el narcotráfico o los paramilitares, el gobierno se vuelve hacia las mujeres, los jóvenes, los indígenas, los “negros”. Es dentro de este marco, igualmente reflejo de una tentativa de revalorización en el plano internacional, que se elabora la Constitución de 1991 y que debemos comprender la afirmación del carácter pluriétnico y multicultural de la nación. Hay que insistir, igualmente, en el contexto de los años ochenta y noventa, cuando toma forma el desarrollo de la participación popular, el surgimiento de los movimientos sociales o la descentralización política y administrativa (Gros, 1998; Hoffmann, 1998a), así como la valorización internacional del multiculturalismo (Wade, 1998), entre otros tantos factores que contribuyeron a la emergencia de las reivindicaciones y las organizaciones étnicas, particularmente “negras”, tanto nacional como internacionalmente (Charier, 1995; Véran, 1999). Si el “negro”, “lejos de la capital, es una especialidad regional” (Gros, 1994: 60), se convierte –desde el momento en que los territorios que ocupa se transforman en lugares de

convergencia de intereses económicos (puertos en el Pacífico, proyecto de un “nuevo canal de Panamá”), turísticos (desarrollo de las zonas costeras), ecológicos (región clasificada como reserva mundial de la humanidad por su biodiversidad), a nivel nacional e internacional atrayendo casi de manera automática a los actores de la violencia bajo todas sus formas– en el interlocutor privilegiado de un Estado que ganaría al constituir al “negro” como actor étnico. Si bien no podemos negar el carácter novedoso de la nueva Constitución –particularmente si la comparamos con la de otros países de América Latina– y el reconocimiento que esta le otorga en términos de derechos a las minorías étnicas, hay que aceptarla como lo que es: la estrategia de un Estado debilitado para salir de una crisis que amenaza con extenderse a toda la sociedad (Arocha, 1998).

Así pues, el Estado reproduce con las poblaciones “negras” un esquema que le es familiar –por haberlo aplicado a los indígenas–, y categorías fácilmente utilizables que le permiten escapar de la compleja realidad: el “negro” se define con base en criterios culturales y ahistóricos. De hecho, si el Estado colombiano pretende hacer surgir sobre la escena pública a actores diferentes de la guerrilla, los grupos de autodefensa y los narcotraficantes, no es para encontrar en sus nuevos interlocutores los mismos rasgos que encontraba en los anteriores: estrategias imprevisibles, límites inciertos, múltiples rostros. La Ley 70 conduce a una interpretación esencialista de la realidad social, imponiendo identidades predefinidas.

Comprendemos entonces por qué el Estado colombiano creyó encontrar en el Pacífico el marco más favorable para el desarrollo de una política de tipo étnico y también, por qué su aplicación es limitada y ambigua en la Costa Caribe. El Estado se apoya en un proceso de identificación que presupone la existencia de modos comunitarios y ancestrales de ocupación de las tierras. Michel Agier y Odile Hoffmann, investigadores en el proyecto “Movilidad, Urbanización e Identidades de las Poblaciones Afrocolombianas”, en Cali, advierten que:

“... el aumento de la violencia a medida que se aplique la Ley 70, es previsible en el futuro inmediato. Una revisión de la ley se hace inminente, así como la atribución de medios importantes para su aplicación. Adoptando muy de prisa, en 1993, una ley de tipo etnicista, ¿acaso la intención del gobierno era dejarles a los campesinos sin recursos la

responsabilidad de resolver –en pequeños conflictos violentos y poco mediatizados– la cuestión crucial del control del territorio, para así ocuparse únicamente en crear espacios dotados de una legalidad propia? Este comunitarismo, sostenido por las redes y las agencias del desarrollo a escala global, deja ver sus límites y sus riesgos” (Agier y Hoffmann, 1999a: 22).

Michel Agier y Odile Hoffmann iluminan el peligro de una política “etnicista” que estaría fundamentada sobre la construcción de un actor étnico con fines de política interna, y sobre la transformación de un problema de tierras en un reto identitario: de este modo, someten a discusión el modelo étnico puesto en marcha por el Estado.

El asunto de las tierras tomó una dimensión tan grande en el debate sobre la discriminación positiva y la construcción de una etnicidad afrocolombiana, que ahora el control territorial ya parece la verdadera razón de ser del movimiento “negro”, siendo la etnicidad el mejor medio para conseguir la titulación de las tierras. La trilogía “tierra, comunidad, identidad”, heredada del modelo indígena, se reactualiza sobre falsos aires de originalidad y de surgimiento étnicos; no esconde, sin embargo, una instrumentalización de la etnicidad que, evitando todo debate sobre los fundamentos de esta diferenciación, se apoya sobre una concepción –estática, esencialista, discreta– ampliamente manipulable de la identidad. La discriminación positiva actual tiende a ocultar e incluso a impedir la multiplicidad de los discursos, la complejidad de los procesos de creación identitaria, sometidos a negociación y objetos de compromiso, basados en la movilización e invención de una memoria colectiva, y los desafíos de la relación identidad/territorio (Hoffmann, 2000).

En conclusión, el proceso que se observa en Colombia va más allá de la afirmación formal de la diversidad aunque todavía no permite la construcción de un sistema étnico paralelo y separado: es restringido por el “espíritu” mismo del multiculturalismo colombiano, a la vez que inspirado por una concepción integracionista más que segregacionista de la identidad nacional y por un principio de diferenciación más que de separación. Además la tentativa del Estado colombiano de inscribir el multiculturalismo en un modelo heredado del ejemplo indígena, debilita el naciente movimiento político

“negro” (Restrepo, 1997; Wade, 1999). Así mismo, es preciso recordar que el funcionamiento de las numerosas medidas fue frenado por determinados factores estructurales de la sociedad y del espacio público colombianos –corrupción, ausencia de financiación, crisis de las instituciones, problemas de orden público– y que, por último, como lo veremos luego, su difusión ha sido aplacada mediante la conservación de categorías y prejuicios raciales anclados en la historia colonial del país y que coexisten con la nueva interpretación étnica de la diferencia.

2. De la construcción socio-histórica de las categorías de alteridad a la búsqueda de la “etnia negra”

Desde que Colombia se define como una nación multicultural y pluriétnica, los términos utilizados para definir esta parte de la población que tiene derechos específicos por su diferencia, no han cesado de evolucionar: “negro”, “afrocolombiano”, “afrodescendiente”, “renaciente”, palabras que reflejan lógicas múltiples que se cruzan y se superponen: asignación exterior/autoidentificación, referencia biológica/cultural, dimensión nacional/diáspora africana, designación individual/colectiva³¹... El interés para el investigador no es tanto dilucidar el corazón de esta incertidumbre para decir cuál es la “buena” o la “verdadera” apelación, sino tomar en serio estas variaciones semánticas y considerarlas como un objeto pertinente, revelador de procesos de atribución identitaria y de construcción de una diferencia étnico-racial. Sin embargo, la multiplicidad actual de los términos invita a un análisis que va más allá del período oficial de reconocimiento de la diversidad: ¿cómo fueron pensadas y presentadas las diferencias en la historia de la nación colombiana?

La afirmación del multiculturalismo y la reciente introducción de la categoría étnica se realizó gracias a la convergencia entre discursos políticos y antropológicos, como lo demuestra el papel desempeñado por el Instituto Colombiano de Antropología en los debates de la Asamblea Constituyente. No obstante, el paradigma de la “invisibilidad” no debe hacer olvidar la omnipresencia y multiplicidad, en la historia del país, de las categorizaciones de lo “negro” bajo formas de referencia a la raza, a la casta, al color, a la

³¹ Estas reflexiones se han realizado en Colombia como en Brasil (Petrucelli, 2002) y Francia (Tribalat, 1996; Populations, 1998; Simon, 2001), en los análisis actuales sobre estadísticas étnicas.

ascendencia, etc., ha sido complemento y no negación del paradigma de la “invisibilidad”. Entonces, la “invisibilidad”, corresponde, antes que nada, a la ausencia de prácticas y discursos que respondan a los criterios etnicistas definidos por el multiculturalismo naciente. Así pues, la etnicidad no aparece sino hasta los años ochenta y noventa, pero la producción y la gestión de las categorías de alteridad han sido procesos estructurantes de la historia de la sociedad colombiana. La “invisibilidad”, lejos de significar ausencia de categorizaciones raciales, corresponde primero que todo al desconocimiento –popular y científico– de los criterios de definición tal como aparecen con la introducción del multiculturalismo. La etnicidad, en tanto que nueva categoría, se convierte en un objeto que legitima un análisis científico específico y que da lugar a los “estudios afrocolombianos”.

No se trata entonces de aprehender la raza como un objeto de estudio, sino de analizar el surgimiento y el uso de la raza como categoría social y cognitiva que permite atribuir un *status* al *otro*. Lejos de tratarse de un balance sobre la evolución de los conceptos de alteridad –que supondría una visión lineal de la historia– la pregunta es: ¿Cómo fueron pensadas y presentadas las diferencias en la historia de la nación colombiana? Si la significación de las categorías de alteridad cambió a lo largo de la historia, no se puede comprender hoy la cuestión racial independientemente de esta historia acumulativa construida con significaciones plurales y ambiguas, que hoy se reflejan en las prácticas y en los discursos. Hay que precisar igualmente que el estudio de los procesos de construcción de las categorías raciales y étnicas no remite únicamente a los mecanismos de gestión de la alteridad, sino que informa igualmente sobre la manera como surgió la identidad nacional, con fundamentos basados en la tensión irresuelta entre homogeneidad y heterogeneidad, entre inclusión y exclusión.

Me interesaré en los discursos sobre la alteridad y en los propósitos que integran la representación del otro: desde el sacerdote jesuita Alonso de Sandoval (Sandoval, 1987), que vivió en Cartagena durante la primera mitad del siglo XVII –la época más fuerte de la trata de esclavos– y dejó en *Un tratado sobre esclavitud*, el primer ensayo antropológico, histórico y teológico sobre la suerte, el *status* y la salud de los esclavos, hasta Simón Bolívar (Bolívar, 1979), que revela en sus cartas la ambigüedad que está en

el corazón del movimiento de Independencia, entre la aspiración a una nación mestiza y la conservación de los privilegios de las castas, pasando también por Francisco José de Caldas (Caldas, 1966), padre de la geografía colombiana que se inspira en el racionalismo científico de la Europa del siglo XIX para explicar, a partir de las leyes de la naturaleza, las diferencias entre las razas. La selección de estas tres referencias es ciertamente subjetiva y parcial, pero pretende dar cuenta de las definiciones de lo “negro” en tres discursos constitutivos de la relación con el otro: la moral cristiana sometida a la confrontación directa con la esclavitud, el lenguaje político como portador de una identidad nacional dividida entre homogeneidad y heterogeneidad, y la racionalidad científica que contribuyó a la naturalización de las diferencias. Estudiando los textos de algunos de los “grandes personajes” colombianos, quisiera mostrar que el tema de la aprehensión del otro y de su atribución de un *status* ha sido omnipresente en las palabras de los observadores y actores más reconocidos de la historia colombiana, favoreciendo el surgimiento y la consolidación de las categorías raciales. En los campos religioso, científico y político, las diferencias no fueron aprehendidas de la misma manera. Lejos de excluirse o de sucederse, estas definiciones remiten las unas a las otras, se oponen, se cruzan, se superponen. Hoy, la relación con el *otro* se nutre de esta multiplicidad, de estas herencias que son reinterpretadas y adaptadas. Por otra parte, estos textos nos muestran igualmente hasta qué punto las apariencias constituyen uno de los primeros elementos de identificación del *otro*, presente, de manera particular, en cada una de las tres obras estudiadas.

2. 1. El universalismo cristiano de Alonso de Sandoval: del cuerpo al espíritu

Alonso de Sandoval fue el principal formador de Pedro Claver, quien fuera canonizado por su papel de “esclavo de los esclavos”. Su texto es uno de los testimonios más relevantes sobre la llegada de los esclavos a Cartagena y a América Latina: descripción muy precisa de sus condiciones de vida, análisis históricos y antropológicos, reflexiones teóricas y teológicas sobre la esclavitud.

Para Sandoval, el *otro* es aprehendido bajo el término de “etíope”, que reúne a todos los individuos provenientes de África y de color negro bajo una misma categoría, sin

importar cuál sea su origen étnico, social y cultural³²; es entonces una característica física visible –Etiopía es el país de los “rostros quemados”– que define la pertenencia común al grupo distinto. Pero, como lo subraya el título en latín de su obra *De Instauranda Aethiopum Salute*, la religión tiene precisamente como vocación sobrepasar las diferencias corporales al compartirse una misma fe. Sandoval lo precisa en su carta al padre Christo Mutio Vitillesschi, que acompaña el envío de su obra, el primero de abril de 1624: “aunque a la vista son negros, pueden tener la calidez y blancura que da la sangre de Christo a quien se lava con ella” (Sandoval, 1987: 53). Pues la diferencia entre “blanco” y “negro” no reside tanto en el color de la piel como sí en el hecho de haber bebido o no el agua de Dios, que permite salvar el alma de los seres humanos. Sandoval rechaza no sólo las interpretaciones naturalistas que atribuyen las diferencias físicas a los efectos del clima –que encontrarán una legitimidad nueva en el discurso científico de comienzos del siglo XIX– sino también la tradición cristiana de maldición contra Cam, hijo de Noé: el color es una cualidad intrínseca que proviene de la voluntad de Dios (Sandoval, 1987: 74). Sin embargo, esta singularidad no debe ser concebida como una maldición pues no expresa más que una diferencia carnal.

“Parece que Dios *avía* quitado la mitad del entendimiento a los esclavos (...) no porque se haya de creer, que tienen menos perfectos almas que los muy libres, sino porque la medida vil condición del cuerpo, embaraza el entender del alma” (Sandoval, 1987: 234).

No resulta entonces sorprendente que la obsesión recurrente de Sandoval sea el bautismo, lo único que permite la unidad del género humano, símbolo de la dignidad de todo ser creado por Dios. Al mismo tiempo, da su razón de ser de la misión civilizadora de la Compañía de Jesús: transformar los esclavos del diablo en hijos de Dios (Sandoval, 1987: 421), aligerar el encarcelamiento carnal por la liberación espiritual, introducir un alma blanco en un cuerpo negro. Dentro de la lógica cristiana, es preferible ser cautivo bautizado en América que libre no bautizado en África (Sandoval, 1987: 415), partiendo de que la esclavitud física no es nada comparada con la esclavitud espiritual. El universalismo católico se acompaña de una condición para el siervo y de una misión para

³² “Conviene que nombremos a todas las naciones de color negro como “etíopes”; fuera de otras particularidades que cada una de ellas tiene, como son guincos, caravalies, ardas, lucumíes, congos, angolas, cafres, macuas y otros”(Sandoval, 1987: 69).

el amo: ingresar a la fe cristiana. Este principio da lugar a unas formas de relaciones sociales y de gestión de la alteridad características de América Latina: el negro es un niño que debe ser educado por el amo, quien a su vez tiene sobre él una responsabilidad social y moral. El esclavo es un individuo inferior –se ve en su color–, pero puede “mejorarse” sobrepasando el mundo superficial de las apariencias físicas. No es ni un animal ni un monstruo, pues es capaz de practicar la fe cristiana, pero tampoco es igual al español, pues su cuerpo lleva consigo el color del mal. Interpretando la esclavitud a partir de la distinción y la jerarquización entre cuerpo y alma, entre parecer y ser, entre apariencias y pertenencias, Sandoval resuelve la contradicción entre universalismo y diferencialismo: hay al mismo tiempo una diferencia entre los hombres que se ve en el color de la piel –y que justifica la esclavitud– y una unidad entre todos los seres humanos a través de una misma fe –de donde surge la necesidad de bautizar a los esclavos–.

“Nuestra religión no tanto estima la nobleza del cuerpo cuanto la del anima, ni mira tanto la suerte y estado de los hombres, cuanto el anima de cada uno; al Señor y al esclavo juzga y mide por esta medida, porque delante de Dios, no hay distinción de uno y de otro” (Sandoval, 1987: 150).

2. 2. Francisco José de Caldas: el discurso científico sobre las razas

Francisco José de Caldas, considerado el “padre” de la geografía colombiana, miembro de la Expedición Botánica y director del Observatorio Astronómico de Bogotá, fue uno de los principales científicos colombianos en una época de difusión del naturalismo europeo pero también de surgimiento y definición de la identidad nacional colombiana. Si su obra refleja la influencia europea de las ciencias naturales –numerosas referencias a Cuvier, Humboldt, Buffon, D’Alembert, Lapeyroue, Daubenton–, especialmente sobre el asunto de las taxonomías raciales; es igualmente considerada fundamental desde el punto de vista del establecimiento de las bases de la nación colombiana: Francisco José de Caldas fue uno de los individuos “que –han sido– parte esencial en la génesis y desarrollo de la nación colombiana” (González Pérez, 1984: 15).

Su texto *Del influjo del clima sobre los seres organizados*, pretende demostrar a partir del asunto del clima, que existe una relación de dependencia entre lo biológico y lo social. En un contexto de racionalización científica es posible, según Caldas, descubrir

científicamente las leyes de funcionamiento del mundo natural –desarrollo de la biología, química, física– y social –comienzo de la sociología–; en este sentido, el texto de Caldas se plantea como una demostración y su discurso está marcado por la legitimidad de las ciencias exactas. Si para Sandoval, las apariencias físicas son superficiales y por ello pueden ser sobrepasadas en el mundo espiritual –jerárquicamente más elevado–, para Caldas son todo lo contrario: los rasgos físicos están primero y determinan el carácter, la cultura, las ideas, los valores de un individuo o de un grupo.

“Si es evidente que el calor, el frío, la electricidad, la presión atmosférica y todo lo que constituye el clima, hacen impresiones profundas sobre el cuerpo del hombre, es también evidente que las hacen sobre su espíritu” (Caldas, 1966: 82).

Caldas introduce de esta manera una ley general que va del clima al color de la piel y del color a la cultura

“El hombre adquirirá el color negro, blanco, aceitunado y todas las tintas; su estatura irá desde la gigantesca hasta la pigmea; sus facciones, desde la deformidad hasta la belleza; su moral, desde las virtudes hasta los vicios; y en una palabra, el hombre se modificará en todas sus partes, y cederá a la potencia activa y enérgica del clima” (Caldas, 1966: 119).

El entorno natural determina diferentes tipos físicos, encarnados en las apariencias corporales que condicionan a su vez las características culturales de los individuos. Es así como un clima cálido y la proximidad del mar permiten el desarrollo de una “raza negra” con ciertos rasgos físicos visibles, relacionados con particularidades socioculturales. Caldas se consagra al estudio comparado del ángulo facial del rostro, afirmando que el crecimiento de este ángulo es sinónimo de un crecimiento proporcional de la inteligencia y la razón:

“El europeo tiene 85° y el africano 70°. ¡Qué diferencia entre estas dos razas del género humano! Las artes, las ciencias, la humanidad, el imperio de la tierra son el patrimonio de la primera; la estolidez, la barbarie, la ignorancia, son las dotes de la segunda. El clima que ha formado este ángulo importante, el clima que ha dilatado o comprimido el cráneo, ha

también dilatado y comprimido las facultades del alma y la moral” (Caldas, 1966: 86).

Si la naturaleza rige las características culturales de los grupos humanos, las apariencias físicas constituyen para Caldas el elemento explicativo de este determinismo.

Su discurso da lugar a toda una serie de estereotipos relacionados con lo “negro”, presentados como rasgos objetivos y naturales, observados científicamente. El negro es,

“... simple, sin talentos, sólo se ocupa con los objetos de la naturaleza conseguidos sin moderación y sin freno. Lascivo hasta la brutalidad, se entrega sin reserva al comercio de la mujer. Estas, tal vez más licenciosas, hacen de rameras sin rubor y sin remordimientos. Ocioso, apenas conoce las comodidades de la vida (...). Aquí, idólatras; allí, con una mezcla confusa de prácticas supersticiosas, paganas, del Alcorán, y algunas veces también del Evangelio, pasa sus días en el seno de la pereza y de la ignorancia” (Caldas, 1966: 87).

De esta manera, Caldas resuelve la contradicción entre universalismo y diferencialismo: existe una distinción e incluso una jerarquización entre las razas a tal punto que Caldas utiliza generalmente el término “africano”, como si la alteridad no se redujera sólo al color sino a una diferencia todavía más radical. Pero, a su vez, este principio de diferenciación obedece a una ley natural, idéntica para todas las especies humanas y animales: la influencia del clima sobre las características físicas y culturales.

2. 3. Simón Bolívar: la alteridad pensada en el proyecto político

En una exposición reciente –abril de 2002– organizada por el Archivo General de la Nación para conmemorar los ciento cincuenta años de la abolición de la esclavitud, había una pintura de Bolívar, titulada: “Simón Bolívar intercede por la libertad de los esclavos”. En seguida, un extracto de su discurso ante el Congreso de Angostura, el 15 de febrero de 1819, en el cual declara:

“Es imposible ser libre y esclavo a la vez (...). Yo imploro la confirmación de la libertad absoluta de los esclavos, como imploraría mi vida, y la vida de la República”.

Bolívar, Libertador de Colombia y de los esclavos. No obstante, más allá de esta presentación actual del papel de Simón Bolívar en el proceso de abolición de la esclavitud, su posición fue indiscutiblemente más ambigua.

Sus textos se inscriben dentro de una perspectiva de gestión política de las diferencias raciales en un contexto de afirmación de la identidad nacional. Las contradicciones de esta situación fueron subrayadas (Lavalle, 1992) en términos de coexistencia de un rechazo y de una movilización del mestizaje. Los criollos americanos que luchaban por su libertad, tenían un doble discurso: contra los “blancos” de la metrópoli, se definen como americanos, portadores de una herencia triple, europea, indígena y africana; al mismo tiempo, vuelven a ser “españoles” cuando buscan preservar sus privilegios frente a las castas. En estas dos identidades, aparentemente contradictorias y opuestas, se encuentra la ambigüedad del movimiento de Independencia en relación con las diferencias raciales, a la vez reivindicación de igualdad y reafirmación de las jerarquías raciales, homogeneidad y heterogeneidad.

Los textos de Bolívar son portadores de esta contradicción fundadora y rinden cuenta de las incertidumbres de la identidad americana. Así, en el mismo discurso –Congreso de Angostura–, Bolívar nos recuerda:

“Nuestro pueblo no es el europeo, ni el americano del norte, que más bien es un compuesto de África y de América, que una emanación de la Europa; pues que hasta la España misma deja de ser europea por su sangre africana, por sus instituciones y por su carácter. Es imposible asignar con propiedad a qué familia humana pertenecemos” (Zubiría, 1983: 135).

Pero la reflexión de Bolívar no se detiene en esta indeterminación, pues la diferencia es pensada menos en términos naturales que en términos políticos. Es por lo tanto significativo precisar que, a diferencia de Sandoval o de Caldas, las descripciones físicas, la mención del color de la piel o incluso la referencia a la raza están casi ausentes en los escritos de Bolívar: las distinciones fundamentadas en las apariencias dejan lugar a la pertenencia política común, dentro de la lógica homogeneizante del universalismo republicano:

“La naturaleza hace a los hombres desiguales, en genio, temperamento, fuerzas y caracteres. Las leyes corrigen esta diferencia porque colocan al

individuo en la sociedad para que la educación, la industria, las artes, los servicios, las virtudes, le den una igualdad ficticia, propiamente llamada política y social” (Zubiría, 1983: 135).

La esclavitud se disocia de esta manera de cualquier referencia a la raza cuando las poblaciones americanas son descritas como esclavas de las potencias europeas. En su famosa Carta de Jamaica del 6 de septiembre de 1815, Bolívar da una definición estrictamente política de la esclavitud:

“Nosotros estábamos en un grado todavía más abajo de la servidumbre (...). Los Estados son esclavos por la naturaleza de su constitución o por el abuso de ella. Luego un pueblo es esclavo cuando el Gobierno, por su esencia o por sus vicios, huella y usurpa los derechos del ciudadano o súbdito” (Zubiría, 1983: 94-95).

Las diferencias se disuelven en un proyecto político común; si el “negro” es esclavo, no es tanto por su color como por el hecho de no ser actor de las luchas políticas.

Finalmente, la construcción de una ciudadanía americana lleva en sí las raíces del mito de la democracia racial que atravesará todas las instituciones políticas colombianas hasta 1991:

“Estamos autorizados, pues, a creer que todos los hijos de la América española, de cualquier color o condición que sean, se profesan un afecto fraternal recíproco (...). Las contiendas domésticas de la América nunca se ha originado de la diferencia de castas” (Bolívar, 1979: 177).

No obstante, este discurso homogeneizante no suprime del todo la referencia al color y no consigue la disolución de las diferencias. Para Bolívar, la Independencia sólo se logra porque los americanos son “blancos”: tienen las mismas virtudes políticas que los europeos y son capaces de tener sus propios gobiernos:

“De quince a veinte millones de habitantes que se hallan esparcidos en este gran continente de naciones indígenas, africanas, españolas y razas cruzadas, la menor parte es, ciertamente, de blancos; pero también es cierto que esta posee cualidades intelectuales que le dan una igualdad relativa –con los europeos–” (Bolívar, 1979: 174-175).

De cierta manera, los propósitos de Bolívar sobre la necesidad de un Gobierno central fuerte –especialmente a partir de sus reflexiones sobre la experiencia venezolana– manifiestan su desconfianza frente a las capacidades y la madurez políticas de los sectores populares, englobando ellos mismos el conjunto de castas coloniales.

2. 4. ¿”Negro” o “afrocolombiano”?

Vemos que la significación de las categorías de alteridad ha cambiado en función de la historia y del uso que se ha hecho de ellas; así, en el contexto religioso, científico, político, no tuvieron ni el mismo valor ni el mismo sentido. Esta reflexión sobre la construcción sociohistórica de las categorías de alteridad nos lleva a renunciar a cualquier definición unívoca e invariable de la raza y a tomar como objeto de análisis los mecanismos de atribución de *status*.

De esta manera, la introducción del multiculturalismo, incluso si constituye una valorización del *status* étnico, puede aparecer igualmente como un empobrecimiento de las categorías de identificación; reducción que se fundamenta en la imposición de un concepto tomado de las ciencias sociales y que no significa nada para la mayoría de la población. Estas carencias no significan ausencia de toda referencia a la diferencia racial, al color o a la ascendencia, sino que ponen en evidencia los límites de una reducción de las formas de clasificación desde una lógica múltiple hasta una categoría única.

El presidente de la Asociación Cimarrón en Santa Marta da un ejemplo de las ambigüedades de esta situación. Después de la introducción del multiculturalismo y de las medidas de descentralización –especialmente la Ley 115 de 1994, sobre la educación–, se crea en Santa Marta una Junta Distrital de Educación, JUDI, encargada de la política educativa de la ciudad. La JUDI, de acuerdo con las orientaciones pregonadas por la nueva Constitución, debe tener entre sus miembros a un representante de las poblaciones “negras”. Sin embargo, el Departamento Administrativo del Servicio Educativo Distrital, DASED, de Santa Marta, no aceptó esta condición; la razón para ellos es que no hay “negros” en Santa Marta:

“–A partir de– los artículos 156, 159 y 160 de la Ley 115 de 1994, analizados como lo fueron en su conjunto por esta Dependencia, entendemos que en estos comités deben participar representantes de

comunidades negras o nativas, de comunidades indígenas o campesinas – si existen– en conformidad con los textos de esta Ley, de los cuales se dedujo que esta representación depende de las características raciales o étnicas y de las comunidades que identifican –representan– cada sector o entidad territorial. Que sepamos, no existen grupos raciales con las características negras en la ciudad de Santa Marta; de esta manera, la Ley se vuelve injusta cuando, en la Junta Distrital de Educación, no hay representantes de las comunidades indígenas o campesinas, mientras que es un hecho histórico mundialmente conocido que hay grupos indígenas, desde siglos atrás, en la ciudad de Santa Marta. Por esta razón, el acto de creación de la Junta Distrital de Educación le dio prioridad al representante de las comunidades indígenas, pues no existen antecedentes históricos en esta ciudad que hablen de la existencia de comunidades negras” (DASED, oficio N°. 20, primero de febrero de 1996).

Ante este rechazo, el representante de Cimarrón hizo un llamado al Defensor del Pueblo y a la Alcaldía de Santa Marta, a la Gobernación del departamento de Magdalena, a la Oficina para los Asuntos de las Comunidades Negras, al Ministerio de Educación, así como a la prensa local y nacional. Recurrió igualmente a una Acción de Tutela contra el DASED. La atención se concentró entonces en dos barrios de la ciudad, Cristo Rey y La Paz, presentados por la Asociación Cimarrón como símbolos de la presencia de las “comunidades negras”. Nuevamente, las opiniones estuvieron divididas: mientras que el Tribunal Superior del Distrito Judicial de Santa Marta negó la existencia de dichas comunidades, argumentando primero la ausencia de rasgos culturales específicos, y luego, la imposibilidad de aislar una “comunidad” apartándola del resto de la sociedad, Edgar Rey Sinning, sociólogo del Instituto Cultural del Magdalena, confirmaba la presencia de estas poblaciones. Finalmente, la Corte Constitucional evaluó la decisión del Tribunal Superior y aceptó la Tutela, afirmando que

“... la violación del derecho a la igualdad –tiene– un carácter colectivo pero afecta de manera particular a los miembros de la raza negra que viven en la ciudad de Santa Marta”.

Obligando de esta manera al alcalde de Santa Marta y al director del DASED a nombrar a un representante “negro” en la JUDI³³.

En este conflicto de reconocimiento de la existencia de las poblaciones “negras” en Santa Marta, aparecen los interrogantes relacionados con la introducción del multiculturalismo: conformidad con los criterios de pertenencia definidos por la Ley 70, confusiones entre los términos utilizados, confrontación a la ideología nacional del igualitarismo republicano, asimilación del *otro* al indígena, legitimidad de la capacidad para designar al “negro”, etc.

Ahora bien, si la actitud del representante de Cimarrón, y de los militantes negros en general, está más que justificada en los muchos siglos de segregación racial y de marginalización, el discurso étnico, a su vez, ¿no tendería a producir nuevas formas de exclusión? De hecho, cuando Juan de Dios Mosquera, presidente y fundador de Cimarrón, hace un llamado para eliminar del lenguaje cotidiano y científico el término “negro” y remplazarlo por el de “afrocolombiano”³⁴, ¿no supone entonces que la etnicidad podría sustituir a las categorías locales en lugar de adherirse a ellas? La inversión de la significación relacionada con el “negro” a través de su transformación en “afrocolombiano”, la transición de la raza –identificada por el color– a la etnicidad –definida por la pertenencia cultural y el proyecto político– ¿no conllevan a minorar la permanencia de los estereotipos relacionados con las apariencias y a imponer una categorización sin significado para la mayoría de la población? Y lo paradójico, ¿no podríamos afirmar que el proceso de etnicización, que acompaña la afirmación del multiculturalismo, actúa como una forma de “naturalización” de las diferencias culturales, dando lugar a un “racismo sin raza” (Balibar y Wallerstein, 1990: 32-33) o a

³³ Sentencia aprobada por la Sala Tercera de Revisión, Corte Constitucional, 10 de septiembre de 1996, Bogotá, p. 16. Se encuentra en los archivos de la Asociación Cimarrón de Santa Marta, una carpeta muy completa al respecto: decisiones de justicia, tutelas, correspondencia, recortes de prensa, etc.

³⁴ “Hoy no podemos seguir utilizando estos términos racistas. No podemos seguir hablando como los esclavistas y reproduciendo el sentido de su lenguaje denigrante de la persona africana esclavizada. La nueva visión de nuestra africanidad y afrocolombianidad, la nueva visión crítica de la historia y las ciencias sociales, el compromiso con el discurso ético y político de los derechos humanos, nos convocan a asumir la tarea de criticar y contextualizar el lenguaje que hemos heredado y enaltecer nuestra afrocolombianidad, devolviéndole a las personas afros la dignidad humana y la identidad cultural africana, ignoradas y ultrajadas. Todos debemos aprender que las personas negras son personas afro, afrocolombianas (...)” (Mosquera, 2000: 6-7).

un “neorracismo cultural?” (Chebel, 1998). Su componente principal no es más la herencia biológica como sí la irreductibilidad de las diferencias culturales. El límite del multiculturalismo es que termina por crear nuevas formas de exclusión: su lógica no es la de excluir para conservar la identidad de un grupo dominante, sino la de excluir para conservar las particularidades culturales de las minorías³⁵.

3. La “invisibilidad negra”, regreso sobre un concepto

Como ya lo hemos mencionado, la situación de las poblaciones “negras” en Colombia ha sido analizada a partir de la noción de “invisibilidad”, desarrollada por Nina de Friedemann. Sin embargo, quisiera regresar sobre el significado de este concepto, movilizándolo como una evidencia para describir el *status* de las poblaciones “negras”. Primero, como lo acabamos de ver, el concepto de invisibilidad esconde una presencia múltiple de la categoría “negro”, por cierto inferiorizado y marginalizado, pero necesario en el proceso de construcción de una identidad nacional que se define en oposición a lo “negro”. Segundo, quisiera mostrar que hasta el comportamiento más natural se basa en el cálculo y la manipulación: la invisibilidad es, antes que nada, arte de la imagen, adaptación a la situación y distancia al rol.

A Goffman se le acusó de tener una actitud conservadora, interpretando su sociología como una apología del orden y una sacralización de los rituales sociales. Pero también puede ser pensada como una imponente teoría de la modernidad, sostenida por una lógica social subversiva capaz de introducir una locura tan vertiginosa como puede serlo la estabilidad convencional del orden social:

“El loco, puede ser cualquiera de nosotros, desde el momento en que se oscile entre la orientación conformista o *sonambúlica* –cada cosa en su lugar, las insignias del orden convencional clara o implícitamente expresadas en una actitud que concilia la buena distancia y el

³⁵ Cf. capítulo 4.

evitamiento³⁶ más eficaz— y la irrupción de la incongruencia, las inconsistencias de la situación, el orden burlado. Todo el universo de Goffman, su microecología social, está ubicado bajo el signo de la vulnerabilidad y la amenaza” (Joseph, 1989: 26-27).

3. 1. Las apariencias entre ser y parecer

¿Qué nos dice Nina de Friedemann? Ausencia de cualquier forma de clasificación racial (1992: 30), asimilación del mestizaje a la homogeneidad (1992: 31), supervivencias de los principios heredados de la colonia (1992: 28); la invisibilidad se disuelve entre tantas definiciones que hay de *status* para las poblaciones “negras”. No sólo aparece bajo múltiples rostros, sino que es contradictoria. En un texto consagrado específicamente a esta noción, Nina de Friedemann la define como una reducción de la complejidad a ciertos estereotipos (Friedemann, 1992: 28). En seguida, la considera como una voluntad de ocultación de las poblaciones “negras”, como si no debieran tener un lugar dentro de la sociedad colombiana (Friedemann, 1992: 28-30). Por un lado, los “negros” son reducidos a estereotipos y por otro, son “ignorados”. Por un lado, el “negro” aparece como una categoría social que estaría simplificada y asociada a un prejuicio; por otro, al contrario, no es considerado como una categoría de identificación pertinente. Ahora bien, los dos términos, *estereotipo* e *ignorancia*, no son sinónimos: el “negro” no puede estar a la vez presente como vector de jerarquización y ausente de la representación, científica o popular, de la sociedad. Y entonces ¿hemos medido bien la contradicción inherente a la expresión “invisibilidad de las poblaciones negras?”. Es una expresión que hace referencia a una categoría basada en las apariencias, en lo visible —el color negro— ¡pero destacándose por su invisibilidad!³⁷. Afirmamos así la existencia de una categoría particular —“los negros”—, negándole al mismo tiempo la capacidad de identificar a la población en cuestión. El “negro” es, simultáneamente, reconocido como factor de identificación y no aprehendido como tal. En otras palabras, el término “invisibilidad”, que recubre una realidad plural a la que Nina de Friedemann es la primera en poner en

³⁶ Aquí “evitamiento” —acción y efecto de evitar—, es un neologismo que, también empleado por Erving Goffman, ha sido traducido en sus obras como “evitación”. Ambas formas remiten al mismo significado. (Nota de Traducción).

³⁷ Un ejemplo opuesto sería el caso de Francia, donde se habla de “minorías visibles” para designar a la población negra.

evidencia, ¿no podría de pronto ocultar esta complejidad resumiéndola en un solo concepto, incapaz de informar por sí mismo sobre la diversidad y la ambigüedad de las identificaciones? Finalmente, la invisibilidad de la que habla Nina de Friedemann, ¿no significa, sobre todo, ausencia de identificación étnica, tal como ella misma la define en torno a las “huellas de africanía?”.

Mi propósito no es resolver esta contradicción, sino mostrar cómo ella alimenta la identificación de los habitantes de Cartagena. La noción de invisibilidad parece ser más el reflejo de esta compleja realidad que un concepto científico capaz de aclarar una situación. La contradicción y la diversidad no están sólo en el corazón del concepto, sino en el corazón de la realidad. Entre ausencia y presencia, la raza, en tanto que categoría de identificación, posee una geometría variable que el concepto de invisibilidad no alcanza a dilucidar. Sustituyendo lo complejo con lo simple, anteponiendo la unicidad a la multiplicidad, se –de– forma la realidad en vez de describirla y analizarla.

Es interesante confrontar directamente el discurso de Nina de Friedemann con las reflexiones de Erving Goffman. Por un lado Friedemann, desde la antropología, buscará la “verdad” más allá de las apariencias: “el reto de la afroamericanística ha sido entonces encontrar no la máscara, sino al enmascarado” (1993: 170). En este sentido, se trataría no sólo de llevar la mirada más allá de las apariencias culturales que podrían hacernos creer en una asimilación de las poblaciones negras y en una desaparición de sus prácticas culturales originales, sino también ir más allá de las apariencias físicas que no serían más que un accidente de la naturaleza sin significado social³⁸. Para Goffman, al contrario, “la naturaleza más profunda está a flor de piel” (1973: 338): la superficie, lejos de ser superficial, llama a una interpretación social, portadora de la mirada sobre el otro. En consecuencia, hay que interesarse por la manera como los individuos perciben sus apariencias mutuas, combinando la evaluación individual con la movilización de las normas sociales. De las imprecisiones en este proceso, los individuos adquieren su capacidad para modificar su presentación, para negociar las expectativas recíprocas, para adaptarse a una situación particular. Los rasgos raciales representan tantos elementos en el repertorio del individuo y tantos factores de decisión para los otros, que se esfuerzan en

³⁸ De nuevo: el hecho de que no existan las razas, que el color no tenga efectos en el individuo, no impide la acción de los prejuicios y categorías raciales de las prácticas sociales.

asignarle un rol. No se trata de ir a buscar la “verdad” más allá de lo que se ve, sino de descubrir la profundidad de la superficialidad, interesándonos en las apariencias cuya gestión se fundamenta en la capacidad de los individuos para calificar la situación, para responder a las expectativas y posicionarse, para interpretar las convenciones del encuentro y movilizar un saber sociohistórico, a menudo difuso e implícito.

3. 2. Lo “visto” y lo “visible”

¿Cómo calificar de invisibles a los individuos que se distinguen precisamente por su diferencia física, en la que el color –inmediatamente perceptible– rompe con el modelo ideal de blancura? Recordemos que la gama de colores en las clasificaciones coloniales, como en las designaciones populares contemporáneas constituye diversas categorías de identificación de los individuos. Esta contradicción entre la invisibilidad científica y la visibilidad corporal lleva a preguntarse sobre los mecanismos de funcionamiento de la mirada. ¿El individuo invisible es el que es percibido como tal por un observador? ¿o es aquel que logra desaparecer ante los ojos del otro? De hecho, la invisibilidad, tal y como es concebida por Nina de Friedemann, privilegia una lógica de atribución más que de reciprocidad, y encierra al *otro* en la mirada de lo propio, haciendo de la interacción un encuentro con un sentido único. Ahora bien, la mirada depende, sin duda alguna, de quien la lanza, pero es también tributaria de aquel que la atrae –o que no la atrae, volviéndose invisible–. La invisibilidad crece a medida que el individuo se inscribe en el “orden de las cosas”, la visibilidad disminuye con la “normalidad”. Más allá de la relación con lo visible del individuo vidente, esta “arqueología de la mirada” (Simón, 1988), nos lleva hacia el estudio de la infinidad de definiciones otorgadas a la normalidad en cada situación y hacia una reflexión sobre la percepción cognitiva del entorno humano (Varela, 1993).

La mirada será de esta manera, no sólo considerada como un objeto de estudio sino también como una herramienta metodológica, pues “lo que es visto” nos informa sobre los mecanismos prácticos de evaluación y de interpretación de una situación³⁹ y “lo que es dado a ver” sobre los principios que rigen las normas sociales y ordenan el sentido común. La primacía otorgada al papel jugado por las apariencias, abre de esta manera el

³⁹ “La competencia social de la vista es enorme” (Goffman, 1991: 138).

camino a una aproximación a la noción de territorio: por una parte, el espacio de cada interacción –entorno físico y humano– interfiere en la capacidad de evaluación del otro y de presentación de sí; por otra, el cuerpo es un territorio sobre el cual se expresan y toman forma una identidad individual y unas normas sociales. Siendo un “dato objetivo” que actúa como un factor de identificación que determina un cierto tipo de pertenencia –racial, étnica y más aún, social–, el color es también una categoría subjetiva, construida socialmente, cuyo significado y empleo varían de acuerdo a los individuos y situaciones. Este proceso circular del objeto al sujeto y del sujeto al objeto, estas apariencias a la vez determinadas y determinantes, despiertan interés sobre los mecanismos cognitivos de designación del entorno físico, sobre las formas de la percepción del mundo y sobre el “sentido de estar en el mundo”, sin evocar

“... ni la idea ingenua del ser en sí, ni la idea, correlativa, de un ser de representación, de un ser para la conciencia, de un ser para el hombre”
(Merleau-Ponty, 1964: 21).

3. 3. El hombre invisible de Ralph Ellison

Ralph Ellison, en su novela dedicada al itinerario de un joven “negro” venido del sur de los Estados Unidos a Nueva York, utiliza también la noción de invisibilidad para calificar el *status* de los “negros” en Estados Unidos. En el prólogo a la edición inglesa, Charles Johnson considera que su definición de invisibilidad

“... es tan común y constituye una parte tan importante de la cultura y del discurso (...) que es automáticamente invocada cuando hablamos de la situación de los negros americanos” (Johnson, 1994: VIII).

Frente a la utilización del mismo vocablo para describir realidades –Estados Unidos, América Latina– presentadas generalmente como diametralmente opuestas, no podemos más que preguntarnos por el valor analítico del término. Me detendré un instante sobre el héroe sin nombre de Ralph Ellison, cuya existencia se parece a un recorrido iniciático a través de todas las declinaciones posibles del *status* de “negro”. La invisibilidad toma sucesivamente los rasgos del esclavo excluido del derecho a ser reconocido como un ser humano, del campesino que ha sido apartado de la mirada del visitante “blanco”, del director de universidad que asimila todos los códigos de sus enemigos y bienhechores,

del veterano considerado como loco, del estudiante que se mece de falsas ilusiones, del neoyorquino que nadie ve en la calle, del empleado víctima de la indiferencia del capitalismo, del militante por la causa “negra” al servicio de una organización “blanca”. Aquí también la unicidad del término esconde una multiplicidad de situaciones y de posiciones que el héroe experimentó o encontró. La visibilidad/invisibilidad de la categorización racial toma sentido en función del valor social que le es conferido, en un contexto específico. Todo sucede como si el personaje de Ralph Ellison llegara al estado supremo de invisibilidad en el mismo momento en que se da cuenta que su identidad, lejos de serle conferida de una vez por todas, se define en el transcurso de cada interacción. Haciéndose pasar por otro, el héroe descubre que puede ser a la vez un pequeño delincuente de las calles de Harlem y el apóstol de una nueva religión, un vendedor de lotería perseguido por la policía y el amante de una jovencita enloquecida.

“Era demasiado para mí. Me quité los anteojos, apreté cuidadosamente el sombrero blanco debajo de mi brazo y me fui. ¿Es posible, me pregunto, es verdaderamente posible? Y sabía que sí. Ya lo había escuchado, pero nunca estuve tan cerca. De todas maneras, ¿cómo podría ser él todos estos personajes?: Rine el vendedor de lotería, Rine el jugador, Rine el corruptor, Rine el amante y Rinehart el reverendo? ¿Podría ser a la vez la corteza y el corazón? ¿Qué es lo real, finalmente? Pero no era posible dudar. Era un hombre de talento, tenía más de un as bajo la manga, salía mucho. Rinehart, asiduo de taberna. Era tan real como yo. Su mundo era posible y él lo sabía. Me llevaba ventaja; yo era un imbécil. Chiflado y ciego, así fue hasta hoy” (Ellison, 1969: 489).

“Si toleran a un Rinehart, entonces lo olvidarán e incluso para ellos, tú eres invisible (...). Existía aunque fuera invisible, tal era la contradicción fundamental. Existía y sin embargo, no me veían. Era espantoso, y sentado ahí, pude entrever otro mundo espantoso de posibilidades. En ese momento, veía que era posible estar de acuerdo con Jack, sin estarlo realmente. Y de decirle a Harlem de esperar cuando no había esperanza (...). Tendría que jugar los Rinehart” (Ellison, 1969: 497-498).

La invisibilidad es precisamente eso: la capacidad de adaptarse a la situación y al interlocutor. Estaríamos tentados a decir que no es un accidente de la historia: no tanto corresponde a una etapa de un proceso histórico que podría invertirse por la reivindicación de derechos políticos o el rescate de rasgos culturales africanos, como sí a la expresión de la pertenencia racial a un mundo –América del Sur, América del Norte u otro– donde lo “negro” sigue siendo relacionado con lo malo, lo inferior y lo salvaje. La invisibilidad se encarna en una multitud de prácticas que permiten actuar, como si la categorización racial no fuera importante o significativa; ahora bien, convertir esta mascarada en algo aceptable exige precisamente una capacidad de manipular el significado relacionado con la raza y de adaptarse a las expectativas relacionadas con la situación. Escapar a la mirada de los otros permite evitar ser identificado como “negro”, pero escapar a esta mirada significa también no llamar la atención, responder conforme a lo esperado y ser considerado como normal. Pasar por invisible depende, sin duda alguna, de la mirada que hagan sobre uno, que reduce la especificidad individual a una categoría predefinida. Pero también hay que ser capaz de satisfacer esta mirada, es decir, conocer tanto como el otro sus reglas de clasificación, adaptarse a ella y encontrar una especie de autonomía⁴⁰ dentro de la multiplicidad de identificaciones y la manipulación de los códigos .

3.4. La mirada: de la asignación a la reciprocidad

Sin duda, el “negro” no es el actor principal de la representación colectiva, ni de Colombia ni de Cartagena, pero esto no significa que se encuentre ausente de ellas. El hecho que la evocación de la pertenencia racial sea débil, que el lugar destinado a los artistas o intelectuales “negros” sea mínimo o que la percepción de lo “negro” se realice mediante la movilización de estereotipos, no se opone a la existencia de esas referencias que actúan como recursos movilizables dentro de un marco no homogéneo. En literatura, evocaremos el caso de Jorge Artel, natural de Cartagena y considerado el heraldo de la poesía “negra” en Colombia o “el máximo representante de la poesía de color (Villegas Angel, 1948: 148). En la danza, el mapalé y la cumbia –para no salirnos de la costa

⁴⁰ Describiendo la situación de los Roms Kalderash de los suburbios de París, Patrick Williams califica como invisibilidad el modo de inserción social que pasa por el “control de la aparición de su identidad étnica” (Williams, 1987: 66).

caribeña– son considerados ritmos de origen africano (Portaccio Fontalvo, 1995: 62 y 79); Lucho Bermúdez, uno de los cantantes más famosos de la Costa, dice lo siguiente en *Prende la vela*:

“Negrito ven, prende la vela
Que va a empezar la cumbia en Marbella
Negrito ven, prende la vela
Cerca del mar bajo las estrellas”.
(Portaccio Fontalvo, 1995: 80).

Otras referencias raciales se encuentran en las letras de agrupaciones muy conocidas en Cartagena y la Costa en general como Moisés y la Gente del Camino (*Me voy contigo a bailar*, BMG Ariola de Colombia, 1999), por ejemplo: “Me gusta bailar tambo cuando estoy con mi negra / Dice que ya no me quiere pero sí quiero a mi negrita”. Este es una ilustración de cómo lo “negro” se asocia con un estereotipo sexual, mientras que en las canciones de Totó la Momposina o de Carlos Vives sobresale la dimensión cultural. Del mismo modo, el cartagenero Joe Arroyo –el cantante de salsa de mayor reconocimiento en la ciudad– recuerda en la canción *Blanco y negro* (*Deja que te cante*, Sony Music Entertainment, 1997), el destino de los esclavos e invierte la carga negativa vinculada a lo “negro”:

“Español, tú le diste duro al negro
Sin razón tu ira con él descargaste
De España y África llegaron
Los negros vivían felices
Y hallaron su desventura
Los mares fueron testigo
De sus desastrosos viajes
Amarrados con cadenas
Llegaron a Cartagena
Español de piel blanca
De corazón y alma negra
Azotes duro le diste
En calles de Cartagena

Azotes y latigazos
Con eso tú le pagaste
Raza blanca que maltrató
A mi gente que del África llegó (coro)”.

Por su parte, la familia Zapata Olivella es un símbolo de la presencia “negra” en Cartagena y en Colombia: Delia, 1962, es una de las pioneras del redescubrimiento del folklore afrocolombiano; Manuel (1989, 1990, 1999; Gilard, 1994) es uno de los escritores afrocolombianos con mayor reconocimiento; y Juan, además de poeta, 1985, fue el primer candidato “negro” en una elección presidencial⁴¹.

El director del grupo folclórico Calenda y profesor en la Escuela de Bellas Artes de Cartagena, mientras reproduce inconscientemente la naturalización de la “cultura negra”, asegura que el origen africano de la danza –además de reconocido y apreciado–, ha abierto las puertas de los lugares más exclusivos de la ciudad:

“Nosotros tenemos África en nuestra sangre. Dentro de nuestro repertorio no tenemos nada tan rico como ahora nuestro folklore. La danza africana siempre ha sido reconocida. Todo el mundo conoce el mapalé y su origen africano. Tiene una imagen positiva. Hacemos espectáculos en el Hotel Hilton, en la Sociedad Portuaria, en el Centro de Convenciones⁴²”.

El “negro”, por lo tanto, no es invisible en Cartagena, pero su visibilidad tiene relación con la naturaleza interactiva de la mirada: entre sujeto y objeto, no hay una relación unidireccional sino una producción conjunta de las representaciones. Tanto como la identidad del individuo “racializado”, la relevancia de las categorías raciales y la adopción de criterios fenotípicos son reveladores del modo de percepción y las intenciones de quien “racializa”. Lo visto y lo visible son construcciones sociales.

Lo visto

La visibilidad de lo “negro” es imposible de ocultar; es más, la relevancia de la raza es múltiple y cambiante. La presentación de Candelario Obeso permite ilustrar este fenómeno. Originario de Mompo –departamento de Bolívar–, donde nació en 1849, es

⁴¹ En las elecciones de 1978. Después de una consulta interna del Partido Liberal, Juan Zapata Olivella retiró su candidatura, cediendo su lugar a Julio César Turbay.

⁴² Entrevista, 10 de agosto de 1999.

considerado por algunos el pionero de la “poesía negra” en Colombia (Prescott, 1985). Lo interesante es que esta caracterización racial de Obeso, evidente en los análisis del investigador norteamericano Prescott, dista de ser unánime. Prueba de ello son las ceremonias que precedieron al aniversario de su muerte, celebradas en 1984 tanto en Mompos como en Cartagena, a las que fue consagrado un número especial del *Boletín Historial de la Academia de Historia de Santa Cruz de Mompos*, 1995: la presentación que se hizo del poeta se ocupaba ocasionalmente de su caracterización racial, para olvidarla más adelante. Encontramos así el decreto N° 449 del gobernador del departamento de Bolívar, donde se le hace mención como el “principal autor de la poesía negra en América” (1995: 75). Una presentación idéntica se emite en la resolución N°. 1 del Instituto Departamental de Cultura de Bolívar donde se le declara el poeta “precursor emérito de la poesía negra” (195: 78-79). En otro artículo, la identificación racial, bajo la forma del color, se convierte en un sinónimo de pertenencia cultural: el Consejo Directivo de la Casa de la Cultura considera a Obeso el reflejo “del color de una verdadera cultura popular” (1995: 79). Ahora bien, en muchos otros textos la referencia a la raza está ausente. En el mensaje del presidente de la época, Belisario Betancur, Candelario Obeso es saludado como un “colombiano ilustre” (1995: 69). Igualmente, en la resolución 070 de la Asamblea Departamental de Bolívar no se emplean nunca los términos “negro”, “etnia”, “raza”, prefiriendo hablar de “poeta ilustre”, “hombre importante para las letras y la cultura nacional” (1995: 76). Así vemos que, para un mismo personaje, una misma situación y una misma época, las descripciones integran en ocasiones el elemento racial, en otras no, unas veces asimilan lo “negro” a lo cultural y a lo popular, y otras veces lo emplean como una categoría autónoma. De tal manera que “lo que es visto” depende de las intenciones intelectuales y políticas de quien mira; y esta mirada también transmite diferentes concepciones del otro.

Lo visible

Una miembro de la Asociación FUNSAREP, ubicada en el corazón del barrio popular de Santa Rita, explicita su facultad de adaptación a las diferentes situaciones e interlocutores, su capacidad para provocar y poner en escena las mascaradas y las convenciones de los habitantes de Cartagena. En este sentido, ella demuestra que el

“objeto” de la mirada, lejos de ser pasivo, también participa en la construcción de lo que es visible.

Refiriéndose a su presencia en el centro de la ciudad y a las situaciones contradictorias que enfrenta o suscita, ella muestra que, aún conociendo las reglas relacionadas al respeto de la “invisibilidad” del negro, también puede, escapar a esta norma implícita. Entonces encuentra cierto placer al crear situaciones incómodas en las que los actores se ven obligados a explicar lo no dicho y descubrir los subentendidos.

“Cuando voy al centro cambio mi manera de vestirme. A veces llego así, me meto en un banco, entro en una oficina, así como estoy vestida. Pero muchas veces, a esa parte donde he ido, otras veces me presento bien vestida, taconeada, bien maquillada, bien peinada. Si voy al centro cojo una calle. Me la camino. Llego a un banco. No voy a buscar nada. Simplemente para demostrar a la gente que yo sí puedo. O para demostrarme yo que sí puedo. Entro en un banco, entro en una cafetería. Me tomo una cerveza y me siento. ¿Por qué no? Si yo sí puedo. Es una contradicción, cuando la gente dice ‘no puedo’. Pienso que es un poco de falta de autoestima. Porque la gente tiene muy metido qué punto de llegada tiene. Y esa barrera yo no la tengo. Sí, he tenido problemas con los vigilantes. —‘Señora, tiene que identificarse. —Sí, cómo no. —¿Y para qué oficina va? —Si no te basta mi cédula, es lo único que te interesa. Yo vengo a hacer una diligencia aquí no tengo porqué darte explicaciones. Tú tienes algo que cumplir y es que las personas que pasen por allá, tu les vas a dar una ficha y te quedas con su cédula. Tú estás aquí para eso’. Porque aquí, ponen en la puerta a un celador, bien blanquito y todo, y como tú eres negra, entonces te mira desde los pies hasta arriba. Y si no vas con el poco de collares y toda esa cosa exótica así... Pero si ven que viene una exótica así la dejan pasar. La dejan pasar. Entonces yo a veces estoy en la puerta. Y espero que venga una muchacha que tenga toda esta vaina o un mismo ejecutivo. De estos hombres ejecutivos... Y voy a llegar en punto al momento que él va a pasar. Y digo al celador: ‘hay, ¿y por qué lo dejas pasar y a mi no?’. Me gusta hacer eso. ¿Por qué yo no he de entrar a este

restaurante grande donde está el *Nautilus*, donde viene gente de plata? ¿Por qué yo no he de entrar? Si mi plata también vale como vale la de ellos. Y si ellos se pueden comer un postre de 40.000 pesos, también yo lo puedo comer. Entonces yo digo no. A veces voy a almorzar al *Nautilus*. Y la gente me mira. ‘¿Será que va a pagar?’ Y voy a la caja, suelta y sin complicaciones ni nada”.

Tiene claro el significado diferencial de la identificación racial y lo que se espera de ella cuando está en Bocagrande –barrio de clase alta (estrato 5-6), sitio de veraneo turístico– o cuando está en Santa Rita, el barrio popular en que reside. En el primer caso, ella es considerada sobre todo como “negra”, la raza se impone como un *status* dominante (Hughes, 1994), pero lo elude contraponiendo su profesión y su sentido del humor.

“Yo viví también en Bocagrande. Duré cuatro años viviendo en un apartamento en Bocagrande. Con la gente de Bocagrande era siempre con este estilo de mirar a los negros por debajo, por debajo de su hombro. Entonces yo siempre iba contestándolos, a estos ‘dones’ y ‘doñas’. Yo cuando llegaba, llegaba y me tropelía, decía: ‘cuidado que soy un ser humano’. Se pusieron a reír. Al principio no tenía problemas en Bocagrande porque me consideraban como la empleada de los médicos. Por ejemplo, como... por ser negra, siempre están... estoy sentada aquí y me dicen: ‘dame eso, dame esto, tráeme eso’. Y yo contesto: ‘si tú estas más cerquita que yo, vaya y cójalo’. Porque yo era enfermera. El problema del afrocolombiano cartagenero es que definitivamente hay una discriminación. Aunque digan que no. Pero si aquí hay una discriminación terrible. De pronto yo digo: ‘yo, la discriminación la siento yo’. La gente dice: ‘no aquí nadie te discrimina’. Pero hay gente que llega aquí, en Santa Rita, y que le dicen: ‘doñita, señito’. Se discriminan ellos mismos. Porque siempre ha sido el afrocartagenero al servicio del otro. Y tiene que seguir en eso. En el barrio, me saludan, nos saludan a la gente de FUNSAREP. Me dicen ‘doña’. No esperan plata pero me dicen doña. Yo soy rica y pobre, doña y negrita. Soy blanca y negra. Mi piel es negra pero me

consideran como una doña en el barrio. Y he vivido cuatro años en Bocagrande, en mi propio apartamento ».

Si cuando está en Bocagrande, ella neutraliza su pertenencia racial al asociarla con atributos valorizados, cuando está en Santa Rita al contrario enfatiza sus rasgos físicos “negros”. En ambos casos, no sólo las expectativas de sus interlocutores le resultan conocidas, sino que además es capaz de invertirlos. ¿Los habitantes de Bocagrande tienden a reducir su *status* a su color? Entonces ella se presenta con signos de desidentificación racial. ¿Sus vecinos de Santa Rita consideran antes que nada su *status* profesional? Ella denuncia las estrategias de blanqueamiento y de minorización racial. Así mismo, estando en el centro de la ciudad, se divierte manipulando las reglas y sustrayéndose a las representaciones. Capaz de adaptarse a situaciones extremadamente diferentes y de controlar los códigos de buena conducta, hasta el punto de invertirlos, atraviesa de un escenario a otro, cambiando de dialogo, cambiando de rol y cambiando de *status*, jugando con las categorizaciones para orientar las interpretaciones que los otros hacen, y provocando o evitando algunas inferencias.

4. Pensar el mestizaje

Las diferencias entre el sur y el norte del continente americano tienden a difuminarse: en la práctica, con la introducción en Latinoamérica de ciertos elementos de discriminación positiva y de la distinción entre poblaciones definidas étnicamente, y en Estados Unidos de categorías raciales múltiples –censo 2000–; a nivel teórico, con la puesta en duda de la oposición entre un modelo bi-racial en Estados Unidos y uno multi-racial en Latinoamérica (Spickard, 1989; Davis, 1991; Skidmore, 1993). Ahora bien, resulta interesante revisar la postura de los investigadores de la tradición de Chicago, quienes introdujeron los estudios sobre las relaciones raciales e interétnicas en el sur del continente. Veremos que, desde Park hasta Goffman, pasando por Hughes, las herramientas más pertinentes para el estudio del mestizaje –hombre marginal, dilema del *status*, distinción estigmatizado/estigmatizable– no han sido aplicadas en América Latina. De este modo, mostraremos cómo los *impasses* conceptuales y las contradicciones prácticas a las que conduce el mestizaje poseen virtudes heurísticas, especialmente con la introducción de la noción de “competencia mestiza”.

4.1. Gringos en América Latina

América del Norte y del Sur suelen distinguirse en los estudios sobre las poblaciones negras y sobre las relaciones interétnicas en general: la primera se caracteriza por fuertes divisiones y un estado de conflicto recurrente; la segunda, por un mestizaje generalizado y la armonía en las relaciones sociales. De un parte, evocaremos los análisis producidos en la denominada “Escuela de Chicago”, según la expresión de Howard Becker⁴³ (1998), que llegan al paradigma del *ghetto* negro; del otro, mencionaremos las propuestas de Vasconcelos (1992) en el caso de México y su noción de “raza cósmica”, las de Gilberto Freyre (1997), que habla de “democracia racial” en el Brasil, o de Manuel Zapata Olivella (1997), con la “trietnicidad” colombiana. El mismo problema ha sido descrito en torno a los términos de violencia y segregación en los Estados Unidos, de relaciones pacíficas, integración y homogeneización en América Latina⁴⁴.

Sin pretender una comparación detallada entre Chicago y Cartagena, y menos ignorar los análisis realizados recientemente al norte o al sur del continente⁴⁵, consideraré a la “Escuela de Chicago” portadora de los paradigmas fundadores de los estudios sobre las relaciones raciales. No se trata de aplicar Chicago en América Latina o de presentar un análisis de la sociedad norteamericana, sino de franquear las barreras nacionales y académicas, acceder al recurso de la desviación para entender así el alcance de los conceptos formulados por los investigadores de Chicago y lograr, finalmente, cuestionar la singularidad latinoamericana.

⁴³ Es un abuso del lenguaje hablar de “Escuela de Chicago”, pues los individuos que son identificados como parte de ella nunca han presentado sus investigaciones y reflexiones dentro de una lógica de continuidad ni de unidad.

⁴⁴ Esta divergencia se explica, además, por la existencia de orientaciones disciplinarias propias del Norte y del Sur del continente: las poblaciones negras son estudiadas dentro de una perspectiva sociológica en los Estados Unidos (Du Bois, 1899; Frazier, 1949; Park, 1950), desde la que los investigadores privilegian el análisis de los procesos de desorganización/reorganización ligados a la urbanización y, más allá, el de la asimilación –con excepción de los trabajos de M.J. Herskovitz–. Entre tanto, en América Latina, las poblaciones negras se constituyen en objetos de estudio para los antropólogos, que enfatizan sobre la aculturación, el sincretismo, la conservación o la desaparición de las tradiciones africanas.

⁴⁵ En el contexto latinoamericano, donde el multiculturalismo se encuentra valorizado, los trabajos actuales tienden a afirmar la permanencia del racismo y el mantenimiento de relaciones raciales desiguales, contrastando con los análisis en términos de armonía racial y de invisibilidad de las poblaciones negras. Para el caso de Brasil remitirse a Lovell, 1994; Véran, 1999; Agier, 2000; Guimarães, 2002. Para Colombia: Uribe y Restrepo, 1997; Wade, 1997; Agudelo, 1999; Urrea, 1999.

Esta comparación ha sido realizada implícitamente por los propios actores cuando se preguntan –especialmente después de la introducción del multiculturalismo en países como Colombia, Brasil, Ecuador o Venezuela– por la definición del “afroamericano”; permite además releer los conceptos de las ciencias sociales norteamericanas, fundadores, en términos de relaciones raciales, a la luz de la situación suramericana. Es justamente esto lo que hacía Roger Bastide en su análisis de la situación brasileña a partir de conceptos desarrollados en Estados Unidos: ghetto, casta/clase (Bastide, 1996). Fue lo mismo que hicieron varios investigadores norteamericanos cuando trabajaron en Latinoamérica sobre los contactos entre personas de diferentes razas: Robert Park (1950), Charles Wagley (1968), Marvin Harris (1965), etc.

El mestizaje visto desde Norteamérica

Me ocuparé principalmente de los trabajos del investigador de la Universidad de Chicago, Donald Pierson, llevados a cabo en Salvador de Bahía. Por su historia, su composición demográfica, la poca presencia indígena, su situación geográfica, su arquitectura, su reciente expansión (Agier, 2000: 27), Cartagena y Salvador de Bahía poseen numerosos atributos en común, especialmente la importancia adquirida por el mestizaje. Pierson recuerda que su método se inscribe dentro del marco teórico de las reflexiones realizadas sobre las relaciones raciales en los Estados Unidos y confiesa su deseo, característico de la época, de extender el horizonte geográfico de estos estudios:

“En 1934, siendo asistente de sociología en la Universidad de Chicago, el doctor Herbert Blumer me llamó la atención sobre las posibilidades que ofrecía el Brasil como terreno de estudio de los contactos raciales y culturales, y además los doctores Robert Redfield, Louis With y Ellsworth Faris me llenaron de coraje para considerar seriamente estas posibilidades (...). Por la misma época, el doctor Robert Park regresaba de un prolongado viaje alrededor del mundo, durante el cual había observado de cerca un buen número de centros de contacto social y cultural, incluido el Brasil” (Pierson, 1967: XII).

Anotemos que Robert Park fue el autor de la introducción a la obra de Donald Pierson. ¿Qué nos dice Pierson? Para comenzar, y esto constituye la tesis central de sus estudios,

los conflictos en Bahía toman la forma de antagonismos de clases y no de antagonismos raciales (Pierson, 1967: 349). En la introducción a la segunda edición, en 1965, Pierson confirma sus intenciones: existe una tendencia a ver un conflicto racial, o al menos de color, en situaciones en las que se pone en juego la competición entre clases (Pierson, 1967: XIII).

Tal divergencia entre América del Norte y del Sur se explica, antes que nada, por la definición diferencial de las categorías raciales, por el *status* acordado al “negro” y al “blanco”. Si en los Estados Unidos sólo pueden pensar en blanco y negro, en Brasil se tiende en cambio a no verse ni en blanco ni en negro. Así, a la representación dicotómica del “todo o nada”, se contrapone un *continuum* encarnado en el mestizaje. De un país al otro, es imposible emplear los mismos términos:

“En Estados Unidos, ‘blanco’ significa ‘de descendencia caucásica pura’; por otra parte, en Brasil, ‘branco’ quiere decir ‘una persona predominantemente blanca, independientemente de su origen racial’, esto incluyendo a millares de mestizos de piel clara y, en el caso de los individuos que poseen signos de prestigio, los mestizos oscuros y ocasionalmente también un negro. Otras veces llega a significar simplemente ‘una persona con prestigio’ o simplemente ‘mi amigo’. En el caso del ‘Negro’, en Estados Unidos significa ‘descendiente de africano en cualquier grado, *incluyendo a todos los mestizos*’ —el origen es el referente—; mientras que en Brasil, un ‘prêto’ puede señalar a ‘una persona con rasgos negroides evidentes’, ocasionalmente a ‘una persona de poco *status*’, o simplemente a ‘un enemigo personal’ ”(Pierson, 1967: XXIV, texto destacado en itálica del autor).

En otras palabras, la famosa regla norteamericana de la “gota de sangre” no significa nada en Brasil, ni en América Latina en general, puesto que las categorías de “blanco” y “negro” remiten a la apariencia física tanto como al *status* social, pero no a una supuesta “pertenencia racial”, entendida como una ascendencia genética. El “blanco” y el “negro” corresponden a posiciones sociales, de tal manera que la movilidad ascendiente puede manifestarse con una salida de la categoría del color. Así, al substituir al “negro” por el mestizo, en Brasil se suprimirían las fronteras raciales.

Los argumentos avanzados por Pierson al estudiar el caso brasileño también pueden observarse en Colombia: en medio de su vaivén entre el norte y el sur del continente, el análisis de Pierson ilumina las divergencias, tanto históricas como conceptuales, entre uno modelo y el otro.

• **Esclavitud y manumisión**

Pierson considera que en Brasil la esclavitud reposaba en lazos de familiaridad, impensables dentro de la concepción biologizante estadounidense. Él antepone el fundamento exclusivamente “racial” del sistema esclavista norteamericano al caso brasileño que, si bien reposa en un principio de diferencia racial, se inscribe antes que nada en una lógica del derecho de propiedad y de desarrollo económico. En general, los análisis consideran que el sistema esclavista de origen portugués y español hubiera sido menos severo que aquel instaurado en los países anglosajones (Degler, 1971; Cabellos Barreiro, 1991: 19-20; Sala-Moulins, 1992; Jaramillo Uribe, 1994: 172); en cualquier caso, está determinado por la importancia del fenómeno de manumisión, que autorizaba la liberación legal de esclavos. Adoptada en Colombia desde 1821, sus mecanismos fueron formulados en la Constitución de junio de 1812, durante la efímera República de Cartagena (Pombo y Guerra, 1951; Aguilera, 1965: 429; Arocha y Friedemann, 1993: 168). En virtud de la Ley de Manumisión, toda persona “negra” nacida después de 1821 alcanzará su libertad al cumplir veintiún años.

Nada más la existencia del principio de manumisión revela la divergencia presente en la categorización racial entre Norte y Sur. Al examinar los textos relacionados con la manumisión o la abolición de la esclavitud en Cartagena, se percibe que no hay exactamente una ideología de la diferencia racial entre los fundamentos del sistema esclavista –aunque su presencia es bien clara– sino más bien una búsqueda de rentabilidad económica. La Constitución de Cartagena, fechada el 14 de junio de 1812 tras la primera Independencia de la ciudad, prohíbe la importación de esclavos dentro del nuevo Estado y reglamenta la manumisión: la libertad de los esclavos no podía ser concebida sin alguna compensación financiera. Entonces, el esclavo era tratado como un “objeto de comercio” y su emancipación generó el nacimiento de un “fondo de manumisión” que debía ser “manejado con humanidad” por el amo (Pombo y Guerra,

1951: 163-164). El esclavo no era esclavo por su origen racial –condición necesaria pero insuficiente– sino por ser factor de producción. La abolición de la esclavitud, que representaba antes que nada la pérdida de una riqueza económica, venía forzosamente acompañada de una indemnización.

Que Cartagena esté vinculada a la figura de Pedro Claver, el “esclavo de los esclavos”, santificado gracias al trabajo que a principios del siglo XVII hiciera a favor de las poblaciones negras (Botero, s.d.; Giraldo, 1974; Valtierra y Hornedo, 1985), es un hecho revelador: en efecto, el mito de Pedro Claver⁴⁶ testimonia la naturaleza de las relaciones raciales en Cartagena, que reposaban sobre una especie de proteccionismo humanista, de catolicismo bien pensante, de generosidad aristocrática. Por último, muestra que la asociación entre color y *status* dista todavía de ser fija, que el esclavo no era *a priori* negro, inferior o despreciable. Así, que el “blanco”, encarnado en Pedro Claver, pueda volverse “negro”, que el libre pueda convertirse en esclavo y que el color sea relativo al contexto, reflejan la ausencia de naturalización total de las relaciones raciales.

• De la competición al paternalismo

A diferencia de lo que sucedió en el sur de los Estados Unidos, la abolición de la esclavitud en Brasil, no generó una ruptura violenta en la estructura social (Pierson, 1967: 346-347; Degler, 1971: 57; Banton, 1971: 281). Fue más el producto de una transición progresiva que, sin cuestionar los lazos existentes y evitando la instauración de un sistema segregacionista –alrededor de una *color line*, línea de color–, favoreció la conservación de las relaciones heredadas de la época esclavista. En Estados Unidos, el problema de las relaciones conflictivas entre las razas surgió al mismo tiempo que la migración de la población “negra” del Sur hacia las grandes ciudades del Norte, con el nacimiento de una clase media “negra” y con el aumento del nivel educativo de los “negros”. Listos para competir por sus propios lugares, se convirtieron en una amenaza para los “blancos”. Ningún proceso similar a este tuvo lugar en Cartagena como tampoco ningún ciclo de las relaciones raciales. Su población “negra” no proviene de una migración reciente, caso de las grandes ciudades del Norte de los Estados Unidos, y

⁴⁶ Mito omnipresente en la representación de Cartagena, aunque debe ser matizado: Pedro Claver no cuestionó el sistema esclavista ni sus acciones contribuyeron a mejorar la suerte de los esclavos.

actualmente, de otras ciudades colombianas, especialmente Bogotá (Mosquera, 1998) y Cali (Arboleda, 1998; Urrea, 1999; Barbary, 2001). Desde luego, aquí no se plantea el problema de las relaciones raciales: cada uno tiene su lugar, cada uno actúa según lo que se espera de él, las normas comunes son conocidas y aceptadas, y por lo tanto, la competición entre “blancos” y “negros” no tiene razón de ser, o si existe, no se expresa en términos raciales. Los estudios norteamericanos establecen distinciones entre dos situaciones bien diferentes: la del sur de los Estados Unidos, donde incluso después de la desaparición de la esclavitud reina un sistema al mismo tiempo discriminante y normalizado, regulado por el respeto a la “etiqueta”, para retomar el título del libro de B.W. Doyle (1937); y la de las ciudades del Norte, caracterizadas por la libertad individual y la posibilidad de movilidad social, donde la discriminación se manifiesta en el conflicto y la violencia. En Cartagena, estos dos esquemas están superpuestos: la coexistencia sobre un mismo territorio urbano y el paternalismo heredado de la época esclavista.

En efecto, el sistema esclavista en Cartagena adoptó la forma de una explotación doméstica, visible en la cantidad de sirvientes, empleadas del servicio, jardineros, cocineros y porteros que contribuyen al prestigio de una casa⁴⁷ (Meisel Roca, 1980: 243; Laffite, 1995: 185). Adolfo Meisel Roca precisa que, en 1752, el arzobispo de Cartagena terminó denunciando los excesos de algunas familias que poseían hasta diecisiete esclavos destinados únicamente al servicio doméstico. Ahora bien, el pasaje de una sociedad fundada en la pertenencia “racial” hacia una democracia que declara el principio de la ciudadanía universal, no fue resultado de una ruptura violenta. Mucho antes de la abolición de la esclavitud, la manumisión había hecho posible la aparición de “libres” que –trabajando como artesanos o como pequeños comerciantes, habiendo “ganado” su libertad comprándola o por decisión de sus amos– constituyeron una categoría intermedia entre el esclavo y el amo, entre el “negro” y el “blanco”. Al final del siglo XVIII, según los estudios de Christiane Laffite, la población de Cartagena era de aproximadamente 13.690 personas: 4.273 eran “blancos”, 6.745 entre “mulatos” y “negros libres”, 2.584 eran esclavos y 88 eran indígenas (Laffite, 1995: 166-167). Estas cifras muestran que la

⁴⁷ Recordemos que la mayoría de esclavos llegados a Cartagena eran reenviados hacia otras regiones de la Nueva Granada.

categoría intermedia entre “blanco” y esclavo era la más numerosa, y por lo tanto, la asociación “negro = esclavo” ya estaba lejos de ser sistemática en los censos de población llevados a cabo en la época⁴⁸. Cuando la esclavitud fue abolida legalmente en 1851, sólo vino a ratificar una práctica ya conocida. De hecho, el final del sistema esclavista no afectó de manera radical o violenta el orden social imperante, como sucedió en otros casos.

• “Dilema americano” y nación mestiza

En la sociedad norteamericana, la llegada de los “negros” del Sur fue considerada como una amenaza por parte de los habitantes de las grandes ciudades del Norte, quienes movilizaron el prejuicio “racial” a fin de obstruir su entrada en competición. Es el “dilema americano”, descrito por Gunnar Myrdal, padecido ante todo por el “blanco”, especialmente el “pequeño blanco”, que socialmente está más cercano a los “negros” y que, consciente de tener mucho que perder en esta nueva situación de competición, refleja sobre los recién llegados sus frustradas interacciones con los otros “blancos” (Myrdal, 1994). La lógica del análisis cambia: para entender las relaciones raciales, hay que ubicarse del lado de los “blancos”, que son quienes determinan el lugar de los “negros” y definen la “raza negra”.

Pierson asegura que los “blancos” jamás se sintieron amenazados por su *status*, en el caso del Brasil (Pierson, 1967: 347). Incluso el “dilema americano”, ese desfase entre los más altos valores de la nación y de la democracia americana, y la exclusión de los “negros”, se resuelve –al menos ideológicamente– en América Latina, con el mito de la nación mestiza, mito que hunde sus raíces en un sistema esclavista que permitía una cierta asimilación. Es justamente esto lo que muestra el antropólogo británico Peter Wade en el caso colombiano. Más allá del análisis específico de las poblaciones “negras”, el objetivo de Wade era deconstruir los mecanismos del orden racial existente en Colombia, y más aún, aprehenderlos a la luz de los fundamentos mismos de la democracia y de la nación:

“... indudablemente había discriminación, aunque también existía el hecho innegable de que Colombia era, en gran medida, una nación mestiza y lo

⁴⁸ Para la misma época, Jorge Conde Calderón establece la diferencia entre las categorías de esclavos de todos colores y libres de todos colores (Conde Calderón, 1996: 83).

había sido por muchos siglos. El problema, entonces, era reconciliar estos dos factores” (Wade, 1997a: 24).

Considerados inferiores, y por eso discriminados, los “negros” también fueron aceptados: para Peter Wade, esta contradicción sólo se resuelve haciendo referencia al proyecto nacional colombiano. Con las independencias y la constitución de Repúblicas, las elites criollas se enfrentaron, tanto en Colombia como en el resto de Latinoamérica, al problema del lugar de las poblaciones “negras” e indígenas en el seno de las nuevas naciones, y sobre todo, al del mestizaje: es precisamente esto lo que el proyecto nacional estadounidense no tuvo que formular. De un lado, se trata de afirmar que el corazón de la identidad latinoamericana –y su especificidad con respecto a las metrópolis europeas– reside justamente en el carácter mestizo de la población; del otro lado, el futuro de las naciones latinoamericanas, si pretende ser sinónimo de progreso, depende del blanqueamiento de la población y, en un plazo más largo, de la desaparición de los “negros” y los indígenas. Vemos así que la ideología de la nacionalidad y la mezcla de razas tiene dos caras:

“... una, democrática, que encubre la diferencia, pretendiendo que ésta no existe. La otra, jerárquica, que realza la diferencia para privilegiar lo blanco” (Wade, 1997a: 50).

El hombre marginal

El juego de espejos entre América del Norte y América del Sur tiende a agrandar las diferencias; o mejor, impone una lógica dicotómica donde habría que razonar en términos de copresencia y entrecruzamiento. La racionalidad económica de la manumisión no cuestiona el fundamento racial de la esclavitud; el paternalismo trae consigo una polarización extrema de las relaciones socio-raciales; el mestizaje es la coexistencia de la integración y la discriminación. Al atravesar de norte a sur el continente, los investigadores de Chicago invirtieron la lógica de sus razonamientos: de la segregación pasaron a la integración, de la polarización a la armonía, del modelo bi-racial al *continuum*. Sin embargo, otro de sus conceptos, el del hombre marginal, se impone como el más pertinente para describir el mestizaje característico de Latinoamérica: en medio de dos –o más– mundos, cotidianamente confrontado a los dilemas de *status*, el hombre

marginal hace gala de esa competencia que llamaremos mestiza, para pasar de un sistema normativo a otro, para adaptar su actuación a cada situación.

El individuo que posee un *status* particular, es decir, una posición social definida por derechos y deberes, tiene una o varias características específicas:

“Es probable que al encontrarnos frente a un extraño, las primeras apariencias no permitan prever en qué categoría se halla y cuáles son sus (...). Apoyándonos en estas anticipaciones, las transformamos en expectativas normativas, en demandas rigurosamente presentadas” (Goffman, 1970: 12).

Algunas de estas combinaciones parecen más naturales y aceptadas que otras: de acuerdo con el análisis de Everett C. Hughes, en Estados Unidos, un hombre “blanco” y protestante será reconocido como un médico en todas las categorías sociales. Si se trata de una mujer “negra” o católica quien ejerce la medicina no sucederá lo mismo. En el primer caso, el médico posee un *master status* –*status* principal–, en el que sus rasgos personales coinciden con las características socialmente vinculadas a la posición ocupada; en el segundo, los rasgos personales no corresponden a las expectativas, generando una confusión, un “dilema de *status*”. En el caso de un “negro” con calificación profesional, los indicios del *status* interfieren de manera contradictoria. El dilema, para quien encuentre a un individuo como éste, será si debe considerarlo como un “negro” o como un profesional.

Hughes sugiere que lo “negro” en Norteamérica actúa con un *master status* que determinaría de una vez por todas su comportamiento individual:

“La pertenencia a la raza negra, tal como se define mediante las costumbres y/o en las leyes americanas, puede ser considerada un elemento determinante del *status* principal. Tiende a imponerse, en la mayoría de las situaciones cruciales, sobre cualquier otra característica que pudiera oponérsele” (Hughes, 1994: 357).

Entonces, uno sería “negro” antes que obrero o abogado, hombre o mujer, joven o viejo. Howard Becker ratifica esto cuanto retoma el análisis realizado por Hughes en la descripción de los mecanismos de asignación a la desviación:

“podemos aprovechar y tomar prestado otro elemento más del análisis de Hughes, la distinción entre *status* principal y *status* subordinado. En nuestra sociedad, y en las demás sociedades también, ciertos *status* arrastran a todos los demás. La raza es un ejemplo. La pertenencia – definida socialmente– a la raza negra prima sobre la mayor parte de consideraciones de *status* que podrían presentarse en cualquier situación (...)” (Becker, 1985: 56).

De igual modo que en el análisis de la desviación, las características individuales son percibidas a través del prisma de la pertenencia a la categoría de “negro”. La identificación de un individuo en tanto que “negro”, o como desviante, precede las otras identificaciones; los atributos personales y sociales –clase, género, edad, etc.– en ninguna medida modifican la categórica de pertenencia racial. Ahora, si es indudable que la raza aparece en los Estados Unidos como una condición necesaria y suficiente para la atribución de *status*, no puede decirse lo mismo para el caso latinoamericano, donde los rasgos físicos son sólo uno de los elementos que definen la posición social. Las situaciones de alarma, los dilemas de *status*, no son ni accidentales ni problemáticos, sino que aparecen en el seno de la cotidianidad. El mestizaje no es un estado ni una calidad: es del orden del acto, y en esa medida, pone en duda cualquier clasificación que gire en torno a criterios predefinidos de *status*.

En este sentido, el mestizo puede ser comparado con el hombre marginal estudiado por Park y por Hughes. Incluso ambos autores llegaron a explicitar esta asociación: para Park, “el hombre marginal típico es un mestizo –*mixed blood*–” (Park, 1950: 370); Hughes, por su parte, lo redescubre al elaborar la noción de “dilema de *status*”:

“La idea se encuentra en una sugestiva frase de Robert E. Park, refiriéndose al ‘hombre marginal’ aplicado al caso particular del híbrido racial (...)” (Hughes, 1994: 353).

La asociación entre “hombre marginal” y “mestizo” se hace recurrente en los trabajos de Park, especialmente en *Race and Culture* (Park, 1950)⁴⁹. Es así como el “mestizo” se dota de características propias al hombre marginal: inserción simultánea en dos mundos, en los que es considerado en parte extranjero (*ibid*: 356); capacidad para observar con una cierta

⁴⁹ Ver también Stonequist, 1965.

distancia los mundos de origen de sus padres (*ibid.*: 111); papel mediador entre las razas y las culturas (*ibid.*: 136); amplio horizonte que lo convierte en “el más civilizado de los humanos” (*ibid.*: 376), etc. Dos puntos merecen ser considerados con más detalle: el “mestizo ocupa una posición indeterminada entre dos culturas” y “tiene en su rostro la evidencia de su origen mestizo” (*ibid.*: 370). Estos son elementos característicos del mestizaje: por un lado, estar “entre dos”, en el intermedio, en el intersticio; por otro, las apariencias, el cara a cara, los rasgos físicos.

Ni “blanco” ni “negro”, el “mestizo” –tanto como el hombre marginal– se ubica en ese intermedio de la identificación, permitiéndole manipular las categorías a partir de una lógica de la no coincidencia. En efecto, los dos actúan cuestionando los mismos principios, especialmente el de identidad, en un juego que vuelve a comenzar incesantemente, y en el que cada uno de los encuentros, nunca acabados, produce nuevas reglas. En el mestizo, los signos de *status* siempre se superponen unos a otros, hasta confundir las etiquetas y la relación entre posición ocupada e identidad atribuida, entre identificación social e identificación racial. Esto no significa que pueda subestimarse el peso de la discriminación y del prejuicio racial en América Latina, que fuera la tendencia más común entre los sociólogos de Chicago. Es claro que la identificación de lo “negro” se fundamenta en una asociación implícita con otras características, generalmente negativas. La supuesta pertenencia a la “raza negra”, al ser afirmada, se vuelve un *status* principal que prima sobre el resto. Sin embargo esta atribución de *status* no es automática: si lo “negro” ha sido naturalizado, su identificación es un proceso dinámico y contextual.

4.2. Un mestizaje condicionado

En Estados Unidos, la categoría “negro”, que designa bajo un mismo apelativo a una población variada, tiende a reducir las diferencias y los matices raciales; se habla entonces de una lógica incapaz de concebir la “palidez negra” (Pétonnet, 1986). Esto es porque no han requerido entender el mestizaje (Marienstras, 1976; Hollinger, 1995): en efecto, cuando los investigadores norteamericanos se interesaron por el sur del continente, veían este extraño proceso como un símbolo de armonía social, la marca del primado de la clase sobre la raza. Y de tanto insistir en esta especificidad mestiza, de

considerar la homogeneización racial como un proceso histórico inevitable, se llegaría al punto de observar América Latina de un solo color, como si el negro y el blanco estuvieran ausentes de la paleta. En realidad, mestizaje no significa ausencia de racismo: supone una mezcla de discriminación e integración apoyada en el uso social de las categorías raciales, más no su desaparición. El mestizaje no impide el racismo contra lo más negro y la valorización de lo más blanco. El eslogan “todos somos mestizos”, repetido a menudo como prueba de igualitarismo racial, no basta para olvidar que el mestizaje obedece a una lógica completamente diferente según el lugar ocupado en la gama de colores: de un lado, significa satisfacción de un deseo sexual o una fascinación física (Viveros, 2002) y del otro, búsqueda de promoción social a través del blanqueamiento. Es necesario estar atentos al carácter heterogéneo de un proceso del cuál, generalmente, se privilegia únicamente el resultado homogeneizante. No sólo la población “negra” ocupa los grados inferiores de la jerarquía social, sino además su movilidad está fuertemente limitada. Entre tanto, al lado opuesto de la escala social, la elite es conformada por un grupo extremadamente cerrado que se reproduce a partir de una lógica endogámica.

Más allá del antagonismo entre los modelos explicativos del Norte o del Sur, el caso colombiano incita a conciliar los contrarios: segregación y armonía, heterogeneidad y homogeneidad, discriminación y asimilación. Que Mauricio Solaun y Sidney Kronus (1973) hayan titulado su estudio de las relaciones raciales en Cartagena como *Discrimination Without Violence –Discriminación sin violencia–*, es revelador: es necesario entender la combinación, aparentemente contradictoria, entre integración y discriminación. Su punto de partida, anotado desde el prefacio, remite implícitamente al marco teórico norteamericano abierto por la corriente de las relaciones raciales. Su formulación gira efectivamente en torno a la existencia de una discriminación racial que no engendra violencia racial, contrariamente al modelo norteamericano, donde las tensiones raciales han alcanzado un nivel muy elevado. El análisis se basa en el concepto de “sistema racial infundido” –*infused racial system*–, caracterizado por la “infusión” del mestizaje a todos los niveles de la estructura de clases (Solaun y Kronus, 1973: VIII - IX). Aquí, el mestizaje es un dato fundamental de análisis, que no impide poner el acento –a diferencia de Pierson– sobre la polarización racial en ambos extremos de la jerarquía:

“En primer lugar, y he aquí lo más importante, está el hecho de que las personas de cierto color –los mestizos– se encuentran en todas las clases. Lo segundo es que sólo los polos opuestos de la estructura de clases están racialmente segmentados; es decir que, virtualmente, no hay *negros* entre la elite, y prácticamente, no hay blancos entre las clases inferiores” (Solaun y Kronus, 1973: 106).

Al substituir al “negro” por el “mestizo”, Pierson, Park, Frazier y los demás suponen que la asimilación es sinónimo de desaparición de las diferencias, como si la integración condujera naturalmente a la ausencia de discriminación. Al respecto, Park evoca la “tendencia, presente en el Brasil, de absorber al Negro” (Park, 1967: LXXIX), mientras Pierson afirma que no existe el problema “negro” en Bahía, “puesto que los Negros están dentro de un proceso de absorción, y serán completamente incorporados” (Pierson, 1967: 344). Todo sucede como si las relaciones raciales no constituyeran un reto, excepto cuando se cuestiona la integración de los grupos raciales, en una lógica intelectual no apta para pensar la problemática racial independientemente del principio de diferenciación ni para concebir la asimilación por fuera de un proceso de homogeneización de las normas. Mientras que el sistema dicotómico norteamericano llega a la exclusión incondicional de los “negros” en situación de competición, independientemente de los méritos individuales, en contraste, el régimen suramericano ofrecería para los investigadores de Chicago una fuerte posibilidad de movilidad individual, resultante de la ausencia de confinamiento tras una *color line*. En efecto, recordemos que la cuestión “negra” es postulada, dentro del modelo de pensamiento heredado de Chicago, en términos de un problema de adaptación y de asimilación; Myrdal utilizaba así la fórmula de *antiamalgamation maxim* –la máxima de anti amalgamación–, al caracterizar la actitud de los “blancos”:

“La frontera ha sido establecida. No es un expediente temporal. El tiempo de aprendizaje de la cultura nacional es una barrera erigida con una intención de permanencia, y está dirigida contra la totalidad del grupo” (Myrdal, 1994: 58-59).

Sin duda, hay una fuerte tentación por considerar a América Latina como un paraíso racial –es justamente la tendencia manifestada por Park en su prefacio al libro de

Pierson— donde la raza no sería más un freno para el ascenso social. Pierson asegura que dentro de la sociedad brasileña, los individuos alcanzan una posición social más en función de su competencia personal y del éxito individual, que por su ascendencia racial (Pierson, 1967: 347). La multiplicidad de categorías para la identificación racial existentes en Bahía, y que Solaun y Kronus también encontraron en su descripción de Cartagena, es considerada como una prueba de movilidad individual. Si las categorías raciales son tan numerosas, ¿acaso los individuos no tienen la posibilidad de combinarlas indefinidamente, y así sustraerse de cualquier asignación identitaria? Entonces ya no se trata de un problema de pertenencia racial, entendida en relación con la genética, el color o la ascendencia, sino de categorías flotantes, indeterminadas, siempre susceptibles de ser abandonadas. Sin embargo, ¿podríamos seguir a Pierson cuando afirma que las categorías de identificación cambian con cada individuo? (Pierson, 1967: XXV). ¿Podríamos considerar, como lo hacen Solaun y Kronus, que el “negro” rico es visto como “blanco” y el “blanco” pobre como “negro”? ¿Podríamos razonar a partir de nociones como los gustos individuales, las preferencias reveladas por el consumidor, y el mercado de las identidades, como lo hace Michael Banton al aplicar la teoría económica y el individualismo metodológico a las relaciones raciales? (Banton, 1971). ¿Podríamos afirmar que las identificaciones cambian de un individuo a otro, de un lugar a otro, de una época a otra, de una investigación a otra, de un observador a otro?

Al estudio de las relaciones raciales en América Latina llegó el modelo importado de los Estados Unidos, pero necesariamente adaptado con el abandono de su visión dicotómica; ahora bien, este distanciamiento no debe conducir hacia un análisis simétricamente opuesto. Se debería pasar entonces de la raza a la clase, de la barrera a la fusión, del determinismo al individualismo. De tanto insistir en la distinción respecto del paradigma de la *color line*, finalmente se llega a una disolución de las categorías raciales que, siendo portadoras de múltiples significaciones, pierden toda su capacidad de significación. Ciertamente, lo que la multiplicación de las categorías demuestra es la riqueza del proceso de identificación racial en Latinoamérica, que no se reduce a unos pocos conjuntos artificial y esquemáticamente contruidos. Por lo tanto, retomar la multiplicidad de los términos empleados por los mismos actores, como es la tendencia de

ciertos autores, es más que insatisfactorio: con el diferencialismo⁵⁰ absoluto se corre el riesgo de dar la espalda a la idea misma de una comunidad de experiencia y de práctica, contribuyendo, finalmente, a reproducir una estrategia de encubrimiento del factor racial (Agier, 2000: 198).

Retomando la distinción que hacen Pierre-André Taguieff (1987; 1991) o Michel Wieviorka (1991; 1993) entre dos lógicas del racismo, una reposando sobre un principio de inferioridad y la otra sobre un principio diferencialista, podríamos decir que los análisis norteamericanos tienden a aplicar una concepción diferencialista de las relaciones raciales en situaciones que están ante todo orientadas por una lógica de inferiorización. Parece que se razonara en el marco analítico del rechazo, del distanciamiento y de la segregación, donde las prácticas responden más bien a una lógica de la desigualdad, la invisibilidad y la discriminación. Por esto, un estudio que gire en torno al concepto de la asimilación no es realmente pertinente en Cartagena: el “negro” y el “mestizo” están integrados a la sociedad colombiana. El racismo está inscrito *en* y no ausente de las relaciones sociales. Los interrogantes deben desplazarse hacia el conocimiento del lugar que los “negros” ocupan y hacia cómo el factor racial interviene en su definición. El color, aún siendo un marcador físico, no es completamente indeleble; sin embargo, al ser socialmente definido no permite toda clase de manipulaciones y adaptaciones. Así mismo, su producción y percepción obedecen a determinadas reglas, que no son solamente individuales. Aunque el mestizaje ofrece la posibilidad de jugar con las categorías raciales, la polarización racial –y los presupuestos biológicos sobre los que se basa– condiciona esta posibilidad. Finalmente, el racismo no puede ser considerado como una dimensión patológica de las relaciones sociales: la gestión de las apariencias raciales es un elemento estructurante de la relación con el *otro*.

4.3. La competencia mestiza

En lo sucesivo, utilizaré con frecuencia los términos “negro”, “blanco” y “mestizo”; sin embargo, el “negro” y el “blanco” están aislados de manera artificial, y el “mestizo” no

⁵⁰ De hecho, este reposa en la disminución de la frecuencia de aparición de algunos conceptos más comúnmente usados que otros.

presupone una fusión. De hecho, se tendría que hablar de “más negro” o “menos negro”, “más blanco” o “menos blanco” en tanto que las identificaciones son relativas y circunstanciales. No mencionaré a la “población negra”, la “población blanca” o la “población mestiza”, entendidas como comunidades culturales cerradas, excepto cuando los mismos actores utilicen dichas categorías. Al contrario, me centraré en las diferentes situaciones de encuentro entre personas a quienes se les asignan características raciales diferentes, a la multiplicidad de los criterios empleados al momento de evaluar tales interacciones, a las negociaciones para la atribución de *status*, tanto para sí como para el otro. A esta capacidad de conocer, movilizar, aplicar las reglas y los valores requeridos en cada situación, de pasar de un marco normativo a otro, de definir el papel de sí mismo y el de los otros de manera interdependiente, la llamaré “competencia mestiza”.

Se trata pues de comprender los mecanismos a partir de los cuáles se construyen, conocen y adoptan las categorizaciones raciales, en tanto que elementos constitutivos del enfrentamiento con el *otro*. Los actores manipulan o se adhieren a códigos que les permiten interpretar el comportamiento de los otros y adoptar la actitud más conveniente. La idea no es estudiar las diferencias entre individuos “negros”, “blancos” o “mestizos” sino su capacidad para movilizar, instrumentalizar y negociar las normas de actuación, de las cuáles sólo conservaremos su dimensión racial. En este sentido, el enfoque sobre la raza que insiste en un solo discriminante de rol resulta claramente restrictivo y parcial, pero el caso es que todas las interacciones contienen un componente racial.

Isaac Joseph define la noción de “competencia” utilizada por Erving Goffman como la capacidad para enfocar el evento, para movilizar los saberes o para interpretar el transcurso de la acción (Joseph, 1998 a: 103). Esta noción se origina en los trabajos de la sociolingüística interaccional desarrollados por John Gumperz (1989) y Dell Hymes (1984), especialmente a partir de la noción de “conmutación de código” –*code switching*–, en tanto que competencia social de los actores que forman parte de comunidades con diferentes idiomas. El bilingüismo plantea la pregunta de la pluralidad de códigos y de su coexistencia en el transcurso de la interacción. Las formas concretas de negociación dentro de las situaciones de contacto están ligadas no solamente a la identidad social y cultural de los individuos, sino también a su capacidad para evaluar los parámetros de la

interacción, movilizar las normas adecuadas y realizar una actuación adaptada⁵¹. Por medio de su competencia, los individuos involucrados en la interacción saben identificar, en el contexto, los indicios que permiten establecer una jerarquía de los compromisos y las prácticas, ajustar las expectativas con base en sus anteriores experiencias, y finalmente, evaluar los recursos disponibles durante la acción. La “competencia mestiza” corresponde justamente a esa capacidad de jugar con el color y su significación, de contextualizar las apariencias raciales con el fin de adaptarse a las situaciones, de pasar de unas normas a otras. Esta capacidad no se despliega en un espacio social sin restricciones, indeterminado: al contrario, reposa sobre la facultad de conocer y adaptar los códigos. En este sentido, recuerda la figura del hombre marginal de Park o del extranjero de Simmel, en el medio de dos mundos, entre dos sistemas normativos. Para Goffman, la pertenencia racial hace parte de los estigmas (Goffman, 1970), aunque el término de estigma esconde dos puntos de vista:

“El individuo estigmatizado, ¿supone que su calidad de diferente es conocida o resulta evidente en el acto o que, por el contrario, esta no es conocida por quienes lo rodean ni inmediatamente perceptible para ellos? En el primer caso, estamos frente a la situación del *desacreditado*, en el segundo, frente a la del *desacreditable*” (Goffman, 1970: 14. Texto en *itálica* destacado por el autor).

Partiendo de esta definición, parecería lógico considerar al “negro” como un individuo desacreditado, dado que su fenotipo se caracteriza justamente por su inmediata visibilidad y el color de su piel por ser una marca indeleble. No obstante, la situación encontrada en Cartagena corresponde más a los análisis del individuo desacreditable, en el sentido goffmaniano. La raza es una condición necesaria pero insuficiente para la estigmatización. Aunque el “negro” en general es una categoría estigmatizada, el individuo “negro” se considera, tanto en el discurso como en la práctica, una víctima potencial y no efectiva del racismo, capaz de jugar con los signos de su estigma, con frecuencia eufemizándolos, y algunas veces exhibiéndolos. El propio Goffman dice, respecto del individuo desacreditable, que

⁵¹ Más allá, se reinterpreta la clásica problemática de la integración.

“... el problema no consiste en manejar la tensión que se genera durante los contactos sociales, sino más bien en manejar la información que se posee acerca de su deficiencia. Exhibirla u ocultarla, expresarla o guardar silencio, revelarla o disimularla, mentir o decir la verdad; y, en cada caso, ante quién, cómo, dónde y cuándo” (Goffman, 1970: 56).

Y para completar, dice que:

“... el término estigma será utilizado, pues, para hacer referencia a un atributo profundamente desacreditador; pero lo que en realidad se necesita es un lenguaje de relaciones, no de atributos” (Goffman, 1970: 13).

En síntesis, el estigmatizado y el normal no son personas sino puntos de vista; la estigmatización depende, entonces, de lo que se supone del otro: el estigma, su atribución o su rechazo, está vinculado al saber práctico de los individuos que se moviliza en el marco de la interacción. Este es el motivo por el cual el estigmatizado se ha convertido en un maestro en el arte de las falsas apariencias, controlando la información destinada a los otros (Goffman, 1975: 99; Martuccelli, 1999: 450).

Por otra parte, dentro de la literatura norteamericana resulta interesante resaltar el empleo del término *passing* (Stonequist, 1961: 184-200): consiste en “pasar al otro lado del espejo”, en sobrepasar la *color line*, y de “negro” convertirse a “blanco”. Pareciera que la pertenencia racial en cualquiera de los dos casos tuviera condiciones exclusivas. En el caso latinoamericano y del Caribe, el otro lado del espejo no existe, y ninguna barrera es traspasada. Quizá sería más preciso decir que múltiples fronteras son cotidianamente superadas. El concepto de *passing* no significa nada en Cartagena, a menos que se inscriba en una práctica permanente que tomaría la forma de una ida y regreso incesantes, bien distinta de esa lógica irreversible, haciendo que los “pasajes” se conviertan en una actividad ordinaria y no en un cambio de estado. La calificación racial de sí mismo y la que se atribuye a los otros constantemente se modifican en el transcurso de las interacciones y se inscriben dentro de un proceso de interdeterminación en situación, yendo más allá de la sola indeterminación. El mestizaje no se sitúa en el orden de lo arbitrario, ni en el de la síntesis: está hecho de ambivalencia y coexistencia, del vaivén entre normas a menudo contradictorias. El mestizaje obliga, por tanto, a renunciar a dos modos de pensamiento que suponen una idea de “pureza originaria”: primero, el

analítico, concentrado en la separación, la descomposición en elementos; luego, el de la fusión, pensamiento sintético dirigido hacia la reconciliación de los contrarios.

Con base en lo anterior, podemos interpretar la ausencia –en Colombia y Venezuela– o la debilidad –en Brasil–, hasta hace relativamente poco, de organizaciones políticas “negras” en América Latina, mientras que, en los Estados Unidos, han existido movimientos reivindicativos particularmente virulentos en los años sesenta, e incluso presentes desde comienzos del siglo XX. Resulta más fácil escapar al estigma haciéndose pasar como “menos negro que el otro”, en el discurso y en la práctica, en lugar de militar a favor de una hipotética “causa negra”. Si los “negros” estadounidenses no pueden integrarse y ascender sino a través de la reivindicación de un sistema social paralelo, por su parte, el cartagenero, al disociarse del más “negro”, dirige el peso del racismo hacia otro, presente o imaginario. En una sociedad donde las relaciones sociales son formales, o más bien formalizadas, donde el “blanco” y el “negro” ocupan una posición concebida dentro de un sistema paternalista, el “mestizo” no ocupa ni posee un lugar específico, sino que tiene la facultad de moverse de un *status* a otro. Aquí, la movilidad social no es conflictiva, puesto que, por definición, el mestizo es quien está siempre en movimiento. En un espacio limitado, social y racialmente, por los dos polos del “negro” y el “blanco”⁵².

No es tanto la existencia del mestizaje en tanto que paradigma de una sociedad igualitaria lo que favorece la atenuación del estigma como sí la posibilidad de encontrar alguien más “negro” que uno. Más allá del mito de la democracia racial, hay que recordar que el mestizaje es producto de la violación y de la esclavitud. Me inclinaré entonces por un trabajo de figuración que no es ni una gestión racional y calculada de las apariencias, ni la imposición de una máscara perpetua. La competencia mestiza permite negociar el color, en un juego infinito de entradas y salidas, en el que la presentación de sí mismo se hace bajo el control del otro y de acuerdo a un cuadro normativo que rige la interpretación de una situación y el compromiso de los actores.

⁵² Anotemos que este intermedio identitario se expresa en otro tipo de ocasiones: cambio de profesión, movilidad geográfica, libertad de las mujeres, inestabilidad familiar, etc. Desde un punto de vista socioeconómico, no resulta sorprendente que el mestizo esté asociado a la figura del artesano, ocupando una posición intermedia, caracterizada por su independencia (Múnera, 1998: 94; Solano, 1996: 63).

Estos ajustes se aplican también al encuentro con los otros, otorgando la capacidad de ennegrecer a los individuos que ocupan un *status* social considerado inferior, y blanquear aquellos que ocupan una posición superior. En este sentido, la competencia puesta en acción por el “más negro” de los individuos –*status* otorgado en una situación particular– es a la vez más limitada y más extensa: más limitada, en cuanto al universo de posibilidades tanto en la presentación de sí como en la evaluación del otro; más extensa, en la medida en que sus entradas/salidas necesiten de cambios normativos radicales.

El mestizaje, como un proceso en marcha, un “entre dos” indefinido, merecería ser estudiado en su dimensión histórica (Bonniol, 1992; Gruzinski, 1999). No obstante, detendré artificialmente el tiempo para interesarme no en el “mestizo”, como una figura de ficción que sobrepasa e integra lo múltiple y lo diferente, sino en la competencia mestiza en tanto que capacidad de pasar de un universo normativo al otro. En la ciudad, la gestión de las apariencias consiste justamente en adaptarse a las circunstancias (Quéré y Brezger, 1992-93), en hacer coexistir la diferencia y la indiferencia a los otros (Sennet, 1992: 162). El espacio urbano ofrece la posibilidad de escapar al proceso de designación identitaria y a los llamados del orden social; la urbanidad, cercana de las buenas maneras, la cortesía, la ciudadanía pero también del arte de las máscaras, equivale a la capacidad para jugar con los rituales que rigen el orden público y las relaciones sociales.

Capítulo 2

Cartagena: pensar la alteridad en una situación de mestizaje

“Cartagena, ciudad mestiza”. La relación entre Cartagena y el mestizaje es considerada evidente desde los trabajos históricos hasta en las más actuales evocaciones turísticas y culturales. En una revista difundida por la compañía hotelera internacional Hilton, Cartagena es vista como una “joya racial”, porque presenta cruces entre todas las razas (García Usta, 1988); en un artículo de gastronomía, se le considera resultado de una “decantación de varios años, en la que participaron distintas razas y diversas influencias” (Martínez Emiliani, 1991). Incluso la relación de la ciudad con la región Caribe, empleada por Gabriel García Márquez para ambientar varias novelas, ha contribuido a fortalecer esta imagen de ciudad mestiza (García Márquez, 1985). Lo interesante, en este caso, no es simplemente considerarla mestiza, sino que lo sea en un grado mucho mayor al de cualquier otra ciudad: aun siendo el principal puerto de llegada de esclavos a la Nueva Granada, su presencia –nada despreciable– fue claramente inferior a la que tuvieron en Popayán o en Cali, debido a que Cartagena fue antes que nada un lugar de tránsito. Jaime Jaramillo Uribe afirma que, en 1789, los esclavos representaban un 6,80 por ciento de la población cartagenera, contra un 38,70 por ciento en el Chocó, un 19,29 por ciento en Popayán, un 18,08 por ciento en Antioquia y un 10,15 por ciento en Santa Marta (Jaramillo Uribe, 1994: 12). Como se concluye de la tabla siguiente, para finales del siglo XVIII, los “mestizos” eran ya, sin lugar a dudas, la población más numerosa de la ciudad.

**Composición racial de la población en Cartagena, Antioquia,
Popayán y Chocó para 1789**

	Blancos	Mestizos	Indígenas	Esclavos
Cartagena	12.656	77.920	20.928	7.920
Antioquia	8.893	28.406	2.514	8.791
Popayán	13.351	22.979	15.692	12.444
Chocó	335	3.342	5.687	5.916

La instauración de una jerarquía racial en función del grado de “pureza de sangre” reflejaba el deseo de controlar el mestizaje, pero nunca se alcanzó a crear un rígido y cerrado sistema de castas (Gutiérrez Azopardo, 1983; Jaramillo Uribe, 1994: 160). Hay que anotar que todo esfuerzo por definir categorías superadas en la vida real, es inagotable (Gruzinski, 1999: 45). Así, no resulta sorprendente que, desde aquella época,

“... el grupo español y blanco se –hiciera– más consciente de sus ventajas y privilegios y, al verlos amenazados por el creciente aumento de los mestizos, los –defendieran– con más celo e intransigencia” (Jaramillo Uribe, 1992: 177).

No obstante, el concepto de mestizaje no hace parte del discurso sobre la ciudad: la relación de alteridad es representada por lo “negro” y lo “blanco”, obedeciendo a una lógica que impide pensar el “entre dos”. Pero entonces, ¿cómo significar aquello que se escapa a las categorizaciones, aquello que desaparece cuando se encuentra plenamente identificado? ¿Cómo pensar a un *otro* que se multiplica y se escapa de todo intento de clasificación? Si bien, como asegura Jorge Conde Calderón,

“... en la provincia de Cartagena la erección de los sitios de libres rompió con el modelo de las dos repúblicas: la de los ‘blancos’ y la de los ‘indios’, no obstante, los ‘mestizos’ ya estaban lejos de conformar un grupo homogéneo, tanto social como racialmente. Parece ser que el término designaba ‘tanto lo que era denominado propiamente mestizo, mezcla de español e indígena, como también a pardos, zambos, mulatos, cuarterones, cholos, etc.’” (Conde Calderón, 1999: 87).

Actualmente, dentro de la presentación de Cartagena existen dos personajes sobresalientes: de un lado, Pedro Claver, padre jesuita que durante el siglo XVII pasó gran parte de su vida en la ciudad; y de otro lado, Benkos Biohó, antiguo rey de África y líder de los esclavos fugados, los cimarrones. El primero fue canonizado por su papel de pacificador durante el apogeo del sistema de trata y es conocido como el “esclavo de los esclavos”; el segundo es hoy en día el símbolo de la resistencia “negra” y de la afirmación de la permanencia de una identidad afrocolombiana⁵³. El primero encarna la

⁵³ En el tercer capítulo veremos que esta representación masculina de la ciudad remite a una representación femenina –con el tríptico reina de belleza, palenquera e India Catalina– que, por su parte, tampoco logra dar cuenta del mestizaje.

lógica de la asimilación y la “invisibilidad” de las poblaciones “negras”; el segundo, el multiculturalismo, tal como se ha desarrollado a partir de 1991. Finalmente, ambos personajes muestran cómo la ciudad tiende a pensarse exclusivamente en blanco y negro, antes que en términos de mestizaje. Al hacer hoy una presentación de la época colonial, momento fundador en el proceso de definición del otro y en la emergencia de las categorías raciales, es revelador que no se conserven las nociones antagónicas de la interacción. Es como si el “negro” sólo existiera en la mirada del “blanco” o en la construcción de la perfecta alteridad, quedando descartado cualquier punto intermedio.

A la entrada del monasterio de San Pedro Claver –ubicado en el corazón de la Ciudad Histórica y ahora convertido en museo– se puede leer el siguiente texto:

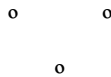
“La visita a este lugar debe tener un profundo sentido espiritual, ya que estamos ante el ejemplo de un hombre extraordinario, quien con su trabajo a favor de los más pobres y explotados, santificó el territorio de Colombia”.

Aquí el esclavo deja de ser visible, excepto en la mirada de aquel que llega a rescatarlo, y es así como la alteridad termina absorbida por una gesta asimilacionista –primero católica y después republicana–. No sucede igual con el “negro” que, bajo la forma del cimarrón, produce temor: objeto de una legislación represiva, perseguido en las montañas, está siempre presente en los relatos sobre la ciudad (Escalante, 1964; Gutiérrez Azopardo, 1980; Castillo Mathieu, 1980; Palacio Preciado, 1988; Jaramillo Uribe, 1994; Navarrete, 1995a, 1995b). Esto se explica porque el cimarrón encarna la “alteridad perfecta”, y es visto como un *otro* distante y extraño; su desaparición, simultánea al advenimiento de la República y a la abolición de la esclavitud, en lugar de borrarlo de la memoria colectiva, lo transformará en una referencia omnipresente, en un símbolo de fácil movilidad. No es el caso del “negro” urbano, más amenazador –si se quiere– pues se adapta mejor a la lógica del mestizaje, cercano y distante a la vez, semejante y diferente.

Además de Pedro Claver y Benkos Biohó encontramos un tercer personaje en la historia de Cartagena: aunque en la historia oficial no se reconoce su importancia, Pedro Romero fue uno de los principales actores en los acontecimientos del 11 de noviembre de 1811, donde se desempeñó como jefe del *Régimen de Pardos*. En la versión de la

Independencia de Eduardo Lemaitre, Pedro Romero no sólo ocupa un papel secundario sino que, además, nunca se menciona el color de su piel.

Para completar, el lugar que ocupan estos tres personajes en la ciudad resulta muy significativo: hay una estatua de Pedro Claver en pleno centro histórico, junto a la Catedral que lleva su nombre, uno de los más importantes sitios de interés turístico de la ciudad; en 1991 fue colocada en el Parque Apolo una estatua de Benkos Biohó, uno de los miembros de una especie de trinidad, completada por Pedro Mendoza y Carex, destinada a representar la multiculturalidad colombiana; por último, Pedro Romero ha sido homenajeado con un busto instalado en el barrio popular de Getsemaní, considerado el “barrio de los artesanos mulatos y de los negros libres” durante la época colonial. Una lectura de la geografía de las estatuas parece pertinente: si Pedro Claver está en el centro de la Ciudad Histórica y Turística; y Benkos Biohó en uno de los más antiguos barrios de la ciudad, a pocos metros de la casa en que habitó Rafael Nuñez, aunque al exterior de las murallas; Pedro Romero ocupa un espacio intermedio, al tiempo, en el interior y el exterior de las murallas, en el centro sin que sea el centro, evocando una especie de indeterminación territorial e identitaria.



Cartagena fue el principal puerto de desembarco de esclavos en la Nueva Granada. Según María Cristina Navarrete, durante el siglo XXVII, fue quizá el más importante puerto negrero del sur del continente (Navarrete, 1995: 24). Esto explica su diferencia con respecto al modelo de las plantaciones y que la presencia “negra” –demográfica, cultural y simbólicamente– fuera más fuerte que en las otras dos metrópolis de la costa caribeña colombiana: en efecto, en la época colonial Barranquilla era un poco más grande que otros pueblo de pescadores y Santa Marta era la capital del contrabando –siendo el esclavo la más rentable de las “mercancías”–. Entonces el sistema esclavista tuvo dos particularidades en Cartagena: en primer lugar, el comercio de esclavos, que sólo tenía a la ciudad como un lugar de tránsito; y segundo, cuando los esclavos se quedaban en Cartagena eran principalmente empleados en labores domésticas. La trata, como lo

muestra Orlando Fals Borda, además de un sistema comercial fuertemente estructurante, impulsó la instauración de un verdadero modo de producción esclavista y un tipo de organización social específica, conocida como la “sociedad señorial”. Considerado su principal fuente de riqueza, el comercio de esclavos en Cartagena modeló las estructuras económicas, sociales, políticas e incluso arquitectónicas, originando el desarrollo de una sociedad racialmente jerarquizada pero permitiendo, al mismo tiempo, una gran cercanía entre las distintas castas.

El comercio de esclavos encontraba su justificación en la estigmatización del “negro”. La esclavización de los africanos se inspiraba en el color, criterio suficiente para legitimar el trato degradante a que eran sometidos; después de que el sistema esclavista racializara las relaciones sociales, los rasgos físicos se convirtieron en marcadores sociales. El color constituyó el estigma de la esclavitud y en consecuencia, el “negro” quedó relegado al más bajo rango social, incluso por debajo de los indígenas que, luego de ser diezmados, le dejaron sus labores en las haciendas, las minas⁵⁴ y en las casas señoriales de Cartagena. Desde Laureano Gómez, presidente de la República entre 1949 y 1953, hasta Miguel Jiménez López, célebre psiquiatra, y pasando por el higienista Jorge Bejarano, el intelectual Luis López de Mesa, el geógrafo Agustín Codazzi y otros tantos, en la historia de Colombia nunca faltaron los personajes públicos que pronunciaran concepciones abiertamente racistas (Wade, 1997a: 43-51; Múnera, 1998). Esto explica porqué el mestizaje constituye frecuentemente una eufemización y valorización del proceso innoble de blanqueamiento, que condena al “negro” y de paso al indígena a la desaparición. Entonces, el “negro” –cargando con el estigma de obstaculizar el progreso– nunca fue considerado representativo de la identidad nacional, sino más bien una etapa necesaria en el camino hacia la modernidad (Wade, 1997).

Max Weber (Weber, 1971) ya había advertido sobre los efectos perversos de la proclamación de la igualdad formal de los individuos si las instituciones sociales y políticas seguían organizadas en torno a la diferencia entre las razas y la idea de que algunas de ellas fueran inferiores. Lo mismo podría decirse de cómo se vive actualmente

⁵⁴ A. Meisel Roca sitúa este periodo de transición a finales del siglo XVII: en efecto, según el autor, sólo fue hasta 1686 que, en la Provincia de Cartagena, los esclavos alcanzaron una cifra de 5.700, es decir, algo mayor que la correspondiente a la población indígena –que no hacía más que decrecer– (Meisel Roca, 1980: 237). En el mismo artículo, encontramos un minucioso análisis del nacimiento y la estructura de las haciendas esclavistas.

en Colombia la búsqueda de una igualdad republicana, todavía incapaz de borrar el recuerdo de la época colonial y la esclavitud. No resulta sorprendente que Orlando Fals Borda –uno de los más críticos estudiosos del Atlántico Colombiano– dijera sobre la Independencia de Colombia que los cambios generados por las guerras de liberación fueron marginales; los dirigentes no se comprometieron suficientemente para subvertir el orden social, para crear otro bien distinto (Fals Borda, 1988: 144b).

En esta presentación de Cartagena insistiré sobre la relevancia o no relevancia de las categorías raciales, en el lugar asignado al otro en la ciudad, en la racialización⁵⁵ del relato histórico, a un mismo tiempo, portadora y reveladora del proceso de racialización de la población. Se trata de considerar la alteridad no como condición previa ni como resultado de una territorialización diferencial sino como un proceso dinámico. Inicialmente me ocuparé del desarrollo urbano de Cartagena, simbolizado en las murallas que la rodean: hacia finales del siglo XIX, la ciudad estaba totalmente concentrada dentro de las murallas, la población compartía un mismo espacio, delimitado y finito; luego, la expansión que se produjo en las afueras de las murallas generó un distanciamiento espacial y social que actualmente se ha convertido en una frontera entre la ciudad turística y la ciudad popular. Si la segregación socio-espacial parece ser objetivamente visible, ¿en qué medida podríamos atribuirle una significación racial? El problema de la relación existente entre identidad y territorio nos coloca frente a la evaluación directa de la alteridad a partir del estudio de los censos poblacionales, realizados durante la época colonial y después de la nueva Constitución. ¿Cuál es el peso numérico de las diferentes categorías raciales oficiales, las del pasado –“negro”, “blanco”, “mestizo”– y la más actual –“afrocolombianos?”–. Y, todavía más, ¿qué puede concluirse de los intentos de cuantificación del otro? Luego, al hacer énfasis sobre el principal acontecimiento de la historia de Cartagena, el frustrado intento de 1811 por establecer una República Independiente, el objetivo será mostrar cómo un mismo hecho puede alimentar interpretaciones antagónicas, especialmente en cuanto a la identificación racial, de modo que toda unicidad del relato histórico y toda cosificación de las categorías raciales

⁵⁵ Retomaré aquí la distinción realizada por Pierre-André Taguieff entre racialización, proceso mediante el cual las interpretaciones de lo real se impregnan de representaciones raciales, y racización, que se remite a las estigmatizaciones, discriminaciones o, en otras palabras, las persecuciones que se realizan mediante el uso, explícito o no, de categorías raciales (Taguieff, 1997). Para conocer el origen de dichos términos ver Guillaumin, 1972.

resulten limitadas. Además, el fracaso de la primera independencia de la ciudad tendría consecuencias a largo plazo, tanto en la definición de las relaciones raciales en Cartagena —caracterizadas por un doble fenómeno de mantenimiento y de evitamiento de la referencia a la raza— como en cuanto a su integración en la nación colombiana emergente —con la designación racial que de la costa se hace desde el interior—. Estas reflexiones nos permitirán formular una caracterización posible de las relaciones sociales actuales en Cartagena, “Ciudad Heroica” volcada sobre un prestigioso pasado colonial y “ciudad moderna” dedicada al turismo y la industria. Entre integración y discriminación, entre paternalismo y blanqueamiento, el escaso empleo de las categorías raciales obedece a una codificación formal que permite escapar a cualquier riesgo de enfrentar una situación incómoda.

Al sustituir con el concepto de “evitamiento” el de “invisibilidad”, tradicionalmente utilizado en las ciencias humanas, quisiera mostrar que el *status* de las poblaciones negras no es el resultado de una asignación desde el exterior aceptada de manera pasiva, sino que responde a una verdadera “competencia” de actores que se vuelven invisibles para satisfacer las normas sociales dominantes.

1. ¿Segregación espacial, segregación racial?

Al evocar la relación entre diferenciación socioeconómica y diferenciación racial nos enfrentamos al clásico problema del ghetto y de sus actuales versiones, como la perspectiva del “mosaico”. La noción misma de ghetto ha sido objeto de numerosos debates: por un lado, definida en relación con la idea de desorganización, carencia y divergencia (Wirth, 1948; Frazier, 1949) y por el otro, insistiendo en una organización y unas reglas que serían exclusivas del ghetto (Gans, 1966; Lewis, 1991; Whyte, 1995). Por ahora, nos mantendremos al margen del debate, interesándonos principalmente en los mecanismos de la designación racial presentes dentro del proceso de segregación espacial. En varias ocasiones, la revista *International Journal of Urban and Regional Research* (Wacquant, 1997; Abu-Lughod, 1997; Jargowsky, 1998) ha hecho eco del debate científico sobre la definición del ghetto en los Estados Unidos, inicialmente con la publicación de un artículo crítico de Loïc Wacquant titulado “Three Pernicious Premises in the Study of the American Ghetto”, y sucesivamente con la respuesta que el artículo

suscitó en varios investigadores norteamericanos. De estas discusiones, sólo conservaré un elemento: Loïc Wacquant se opone a la disolución de la dimensión racial del ghetto, es decir, a designarlo como

“... un espacio urbano de pobreza extendida e intensa, donde el fundamento y carácter raciales de la pobreza está oculto” (Wacquant, 1997: 341).

Al contrario, y antes que nada, el ghetto se define según el con base en el origen racial de sus habitantes. Este mismo problema fue planteado en Estados Unidos luego de varios estudios (Foreman, 1971; Jencks y Peterson, 1991; Wilson, 1991; Jargowsky, 1997) en los que se insistía sobre la dimensión socioeconómica del ghetto, subordinando el carácter étnico-racial y/o cultural en que se basa la definición original del ghetto judío en Europa y la del ghetto negro de los Estados Unidos. Para Wacquant, la aprehensión del ghetto depende de un procedimiento ideal típico que define *a priori* los elementos característicos para poder identificar al ghetto en general; en cambio, para los investigadores norteamericanos, se trata de aislar, en cada uno de los casos, bajo una perspectiva pragmática, los diferentes factores explicativos de su formación y estructuración.

¿Para definirlo, deberemos apoyarnos principalmente de su dimensión étnico-racial? ¿O será el resultado de un proceso de exclusión socioeconómica que supondría la posibilidad de hablar de un “ghetto blanco?”. ¿Debe privilegiarse uno u otro de los factores de causalidad? ¿Cómo podría ser aislado? ¿Será pertinente situarse dentro de esta lógica lineal de la relación causa y efecto? ¿Habrá que apoyarse en una definición *a priori* o en una caracterización empírica? ¿Cuál es el papel del investigador en la definición del ghetto? ¿Y cuál sería el de los propios actores? En ninguno de estos dos casos la raza aparece como una categoría práctica cuyas formas de construcción y movilización serían estudiadas, sino más bien como una categoría científica comprendida bien sea dentro de una acepción ideal típica de la definición del ghetto o bien como un “factor” explicativo aislable y de cuyos efectos podrían hacerse mediciones.

La reflexión sobre el ghetto está fundamentada en territorios e identidades prefabricados⁵⁶, como única validez epistemológica para Loïc Wacquant, o como factores explicativos independientes para los autores norteamericanos. Por mi parte, estudiaré los mecanismos de racialización de las relaciones sociales en los que la relación con el espacio no es ni producto ni causa, sino un recurso y un límite para los actores. El problema es que las reflexiones que hemos mencionado en torno al ghetto han dejado de lado el punto de vista del individuo sobre la ciudad y sobre sí mismo, el punto de vista de un sujeto que instituye un objeto y que, de paso, también es instituido por él, en tanto que sujeto (Lepetit, 1996).

“Es esto lo que nos interesa: no tanto establecer la identidad de un espacio a partir de la genealogía de su singularidad, sino hacer el análisis de las diferentes relaciones que existen entre la idea que la gente se hace del espacio y la idea que tienen de sí mismos, o de los otros” (Monnet, 2000: 20).

La ciudad es una realidad espacial que el ciudadano modifica; entretanto, la ciudad transforma al ciudadano. Desde el momento en que lo social y lo espacial confluyen, la ciudad –siguiendo a Jérôme Monnet– puede ser considerada como un OSSSI, es decir, una realidad que se constituye a la vez como un “Objeto eEspacial Socialmente Identificable” y como un “Objeto Social eEspacialmente Identificable” (Monnet, 2000: 21). En efecto, la ciudad no es una simple superficie de inscripción de lo social; el ciudadano no se construye por fuera de una referencia al espacio urbano: es justamente en las relaciones entre espacio y sociedad que se constituye la urbanidad.

1.1. Diferenciación socio-espacial y salida de las murallas

Tras el sangriento fracaso de la República Independiente de Cartagena, a finales de 1815 –ver abajo–, Cartagena quedó al borde de la ruina. Ruina humana, primero, pues la ciudad perdió casi la mitad de su población, pasando de 22.000 habitantes en 1815 a 11.900 en 1931 (Contraloría General de Bolívar, 1946: 32), cifra que siguió disminuyendo hasta comienzos del siglo XX; ruina política, al ser excluida de las

⁵⁶ “Se admite que uno de los elementos constitutivos de la noción de segregación es la idea de fronteras espaciales entre grupos bien identificados” (Brun y Rhein, 1994: 37).

decisiones nacionales y considerando el inminente debilitamiento de su elite; ruina económica, por la destrucción de sus vías de comunicación y la extinción de sus lazos comerciales con el resto de la región caribeña; y por último, ruina urbana, considerando que la ciudad, sobre todo su centro, fue víctima del olvido. Las guerras de Independencia, las rivalidades internas y la epidemia de cólera de 1849-1850 impidieron que la ciudad reencontrara su dinamismo antes del fin del siglo XIX (Andrade Monzón, 1946; Lemaitre, 1983, tomo IV; Restrepo y Rodríguez, 1986; Restrepo, 1989; Casas Orrego, 1994). Cartagena tendrá que esperar la Regeneración, liderada por Rafael Núñez, para salir de su abandono (Bossa Herazo, 1967; Restrepo y Rodríguez, 1986; Casas Orrego, 1994).

“El movimiento reformista nacido a finales de la década de 1870 y que concluyó con la ‘Regeneración’ de los años 1880 estuvo encaminado a la renovación de las instituciones y de la vida política (...). Durante este proceso se produjeron importantes reformas económicas destinadas a promover la modernización del país” (Minaudier, 1992: 182).

En Cartagena, estos fueron los tiempos de la expansión urbana, del desarrollo industrial, de la apertura al mundo. El final del siglo XIX y el comienzo del siglo XX marcaron el renacimiento de la ciudad, simbolizado en su crecimiento y la destrucción de una parte de sus murallas, obstáculo material y psicológico, herencia que sólo impedía su entrada en la modernidad: la primera muralla demolida fue la de la Media Luna, en 1884. Hasta los años veinte en el siglo XIX fueron destruidos varios pedazos que podían alcanzar centenares de metros, razón por la cual la época fue calificada de “murallicida”.

La transformación de la ciudad se apoyaba en una nueva dinámica económica que originó la fundación de industrias de alcance local y nacional, y emprendida entre 1870 y 1910 por las grandes familias de la ciudad (Montoya Márquez, 1927), como en los casos de la producción de cigarrillos que hiciera la familia Emiliani, de gaseosas –la famosa Kola Román– y productos farmacéuticos de la familia Román, los zapatos de la familia Espriella, los jabones de la familia Benedetti, los perfumes de la familia Lemaitre. En 1920, Cartagena se convirtió en la cuna de la aviación colombiana con la creación de la Compañía Colombiana de Navegación Aérea; además, la compañía norteamericana Foundation Company dragó el Canal del Dique para mejorar su navegabilidad; en 1921,

la Andian National Corporation –con sede principal en Toronto– construyó en la isla de Bocagrande una terminal marítima petrolera, origen de la zona industrial del Mamonal. Después de un siglo de letargo, la creación en 1915 de la Cámara de Comercio de Cartagena, en reemplazo del antiguo Consulado de Comercio que existía desde 1795 (Pombo, 1986; Sourdís, 1990), se convirtió en el símbolo del nuevo desarrollo económico de la ciudad, al tiempo que benefició la apertura del Canal de Panamá, ocurrida en 1914. La expansión del periodo 1870-1930 revivió los conocimientos, los capitales y las redes sociales heredadas del siglo XVIII, pero que la crisis del periodo 1811-1815 había neutralizado.

Sólo entonces Cartagena se convirtió en una verdadera ciudad, dotada de los equipamientos urbanos más característicos: entre 1900 y 1910 se construyó el primer Acueducto Municipal, la primera Central Eléctrica, se realizaron los primeros planos del Ferrocarril, se construyó el Parque Centenario (1907), la Plaza Pública de Mercado (1904), los edificios comerciales –Edificio Mogollón, Pombo, Fadul, Fuentes, Banco de la República–, los pasajes comerciales –Pasaje Dáger, Leclerc–, y nació el proyecto de urbanización del sector de La Matuna.

La recomposición urbana y la reactivación económica generaron tantas rupturas que, sobre el plano político y diplomático, también se confirmó la renovación de Cartagena: en abril de 1921, el Infante Fernando de Baviera visitó Cartagena; en 1934, Franklin D. Roosevelt y los presidentes colombianos Marco Fidel Suárez, Enrique Olaya Herrera y Alfonso López Pumarejo entre 1919 y 1935, rompiendo así con un largo periodo de aislamiento nacional e internacional.

Sólo hasta entonces, la estructura social de Cartagena heredada de la época colonial comenzó a cambiar, aunque a partir de una mezcla de modernización y conservatismo. Por ejemplo, los años veinte fueron una época de fastos para la aristocracia local: inauguración del nuevo edificio del Club Cartagena, construido por el arquitecto Gastón Lelarge en 1925 y primer Concurso Nacional de Belleza en 1934. La industria naciente consistía sobre todo en pequeñas empresas familiares, con capitales limitados y de corte paternalista, modelo claramente lejano del sistema de producción capitalista. La llegada de la población siriolibanesa, más conocida como “los turcos”, también influyó en este proceso. En efecto, desde mediados del siglo XIX existía una fuerte corriente de

migración desde Siria y El Líbano, donde la situación económica, política y religiosa incitó a un gran número de personas a buscar mejor suerte en el continente americano. Sin duda, las familias siriolibanesas –Dáger, Ganem, Mogollón, etc.– desempeñaron un papel fundamental en el desarrollo económico de la ciudad. Llegaron a ocupar lugares de la más alta jerarquía en la escena política –como Nicolás Curi, uno de los ex alcaldes de la ciudad– y en la escena social, por ejemplo con la creación del Club Unión, el único que logró hacerle competencia al Club Cartagena. La presencia de la colonia siriolibanesa era –y sigue siendo– como una especie de indicador para una sociedad que, pese a la fuerte permanencia de los esquemas sociales heredados de la época colonial, empezaba a experimentar una verdadera inflexión. El periodo de 1910 a 1940 se caracterizó por una agitación social inédita (Lemaitre, 1983, Tomo IV; Ortiz, 2001): las huelgas de 1918, primera gran conmoción de carácter social de la historia cartagenera; las manifestaciones en abril de 1944, que surgieron con el pretexto del anuncio del traslado de los edificios militares hacia Barranquilla, se convirtieron en un verdadero Memorial de Agravios contra el Gobierno, que denunciaba las continuas injusticias a las que era sometida la ciudad; por último, la agitación y explosión vinculadas a la campaña y al asesinato del político liberal Jorge Eliécer Gaitán.

En este contexto de transformación, los pobladores más adinerados conservaron el privilegio de escoger su entorno y sus vecinos. Así fue como se instalaron en las cercanías de las murallas –separados sólo por unos pocos metros–, a lo largo de la costa o de la bahía, en unas mansiones inmensas que fueron el origen de los nuevos barrios residenciales de la ciudad: Manga, Pie de la Popa y El Cabrero. Este mismo dinamismo económico dio origen a los barrios populares –Pie del Cerro, El Espinal, Torices, Lo Amador–, ubicados a lo largo del viejo Camino Real, principal ruta de salida por el sur de Cartagena, donde se trabajaba en la construcción del tranvía. Los nuevos barrios obreros se fundaron a lo largo de la futura Avenida Pedro de Heredia, que sería considerada el corazón del desarrollo de la ciudad, y donde se instalaron la población del centro histórico y –más importante aún– la de pueblos cercanos. La expansión hacia afuera de las murallas produjo el abandono del centro histórico, considerado insalubre y obstáculo de la modernidad. Un segmento de la población que habitaba y trabajaba en las casas de sus antiguos amos –empleadas domésticas, jardineros, chóferes– también abandonó el

centro para instalarse a sólo unos cuantos metros, al otro lado de las murallas, dando origen a los barrios de El Boquetillo, Pekín y Pueblo Nuevo. Estos mismos barrios atrajeron a migrantes provenientes de los alrededores, pese a que fueran marginados del desarrollo de las infraestructuras urbanas de la época. Por ejemplo, nunca se instalaron los servicios públicos –agua, electricidad, mercado, escuelas, hospitales, etc. – que, en el resto de la ciudad, eran el símbolo del desarrollo y del inicio de la urbanización: encerrados entre las murallas y el mar, se volvieron lugares insalubres y miserables. Al extenderse la ciudad más allá de las murallas, también surgieron las primeras formas explícitas de distanciamiento, verdaderamente significativas si se considera que la entrada a la urbanidad y el acceso a las infraestructuras urbanas fueron parte de las tajantes diferencias entre uno y otro barrio. En otras palabras, la expansión produjo mecánicamente una nueva territorialización y un distanciamiento espacial, generando una fuerte distinción entre barrios populares y burgueses.

Evolución de la población en Cartagena, 1772-1997

AÑO	POBLACIÓN
1772	12.710
1815	22.000
1831	11.900
1843	10.145
1851	9.896
1870	8.603
1881	9.681
1905	14.000
1912	36.632
1918	51.382
1938	84.937

1951	128.877
1964	312.557
1970	392.823
1985	528.021
1993	656.632
1994	701.337
1995	721.832
1996	743.410
1997	747.390

Fuentes : Contraloría General Departamento de Bolívar, 1946: 32; Instituto de Crédito Territorial, 1970; Sourdís Nájera, 1994: 222; Síntesis 97; DANE, 1940, 1964, 1985, 1993, 1997

1.2. De la política urbana a la política turística

La demolición de una parte de las murallas significó sólo un corto renacimiento de Cartagena: en efecto, la crisis económica mundial, la decadencia de la burguesía local, el fracaso del transporte ferroviario que dejó sin vías de comunicación a la ciudad, la competencia con Barranquilla y los efectos de la Violencia, entre otros, pusieron un punto final prematuro a ese renacimiento (Lemaitre, 1983, tomo IV: 589). Durante los años 1940-1960, mientras pensaba en su futuro y atrapada en su pasado, la ciudad atravesó una nueva crisis: la decadencia del centro histórico –ni las murallas lograban ocultar su grado de abandono y de ruina material– fue su símbolo principal. Pero fue justamente gracias a las murallas que la ciudad recuperó su esplendor. En efecto, durante la presidencia de Lleras Restrepo (1966-1970), se le dio prioridad al desarrollo turístico del país, política que tuvo en Cartagena su punta de lanza (Puerta, 1990; Martínez Rodríguez y Noriega Moreno, 1992). En el año de 1984, las murallas fueron consideradas por la UNESCO como Patrimonio Mundial de la Humanidad, y se convirtieron en un atractivo turístico. Ya en noviembre de 1923, había nacido la Sociedad de Mejoras Públicas de Cartagena, cuyo objetivo era detener el impulso destructor que había caído sobre las murallas y el Castillo de San Felipe de Barajas, hoy una de las principales atracciones turísticas, que fuera parcialmente demolido –las piedras extraídas sirvieron de relleno a la laguna del Cabrero–. Desde entonces y hasta hoy, la Sociedad de Mejoras Públicas se encarga de preservar las murallas, el Castillo, los fuertes de San José y San Fernando en Bocachica, y el ángel San Rafael de la Bahía de Cartagena. Era el tiempo del restablecimiento de las actividades portuarias y del dinamismo industrial, entonces, el auge turístico abrió las puertas de una nueva fase de expansión. Ernesto Samper –antes de ser presidente de la República– hablaba de la “bonanza turística” (Sociedad de Mejoras Públicas, 1980: 20), evocando otro tipo de bonanzas –marihuana y coca–. Todavía hoy, el turismo sigue siendo de los sectores más dinámicos de Cartagena: la cantidad de habitaciones para turistas pasó de 2.824 en 1989 a 4.484 en 1998 (Cámara de Comercio de Cartagena, 1998-99: 79), cuando en 1927 no había un solo hotel en la ciudad (Montoya Márquez, 1927). La llegada de los turistas embarcados en cruceros por el Caribe pasó de 33.584 en 1995 a 153.557 en 1997, y se estima que para 1998 serán más de 200.000 (Sociedad Regional Portuaria de Cartagena, 1999).

A finales de los años sesenta, Cartagena ingresó al club de las metrópolis internacionales gracias a su desarrollo urbano, que podríamos resumir rápidamente en algunas etapas: construcción de varias urbanizaciones para clases medias⁵⁷, inauguración de la Avenida Santander –principal arteria Este-Oeste, paralela al mar–, ampliación del aeropuerto, construcción de la terminal de transportes y del moderno Centro de Convenciones –donde quedaba la Plaza de Mercado–, primer Plan Piloto de Desarrollo Urbano, propuesto en 1965 por el Instituto Geográfico Agustín Codazzi y, por último, adopción de un ambicioso Plan de Desarrollo en 1978 (Abello Vives y Giaimo, 1999).

La afirmación de la vocación turística de Cartagena impulsada desde la década de los setenta también simbolizó el ahondamiento de las divisiones sociales y territoriales, como consecuencia de la manifiesta preferencia de inversiones y políticas por el centro histórico y turístico. Primero, la expansión de la ciudad hacia afuera de las murallas inauguró una fase de distanciamiento geográfico, luego, el reencuentro con las murallas, terminó cristalizando la polarización espacial y social. Hay quienes hablan de una modernización de la ciudad, reflejada en la aparición de nuevos barrios, el desarrollo de infraestructuras urbanas y el mejoramiento del hábitat. ¿Pero que podría decirse sobre la supresión de los barrios más pobres, los desplazamientos masivos de la población, la constitución de dos ciudades que se daban la espalda entre ellas, o sobre el crecimiento anárquico y no planificado (Simon, 1980; Abello Vives y Giaimo, 1999)? A partir de los años cuarenta, la Avenida Santander se convirtió en el orgullo de la Cartagena moderna y acogedora y en el signo de la desaparición de los barrios populares del centro, como en los casos de Pekín, El Boquetillo y Pueblo Nuevo; en 1970, Chambacú, el tugurio más grande de la ciudad, ubicado al pié de las murallas, fue totalmente arrasado; la rehabilitación del centro comenzó con la expulsión de sus habitantes más pobres que, impotentes ante los precios alcanzados por la finca raíz y los impuestos locales, se vieron forzados a retirarse, para que luego, prácticamente convertido en museo, fuera habitado máximo un mes al año por sus nuevos habitantes, muchas veces provenientes del interior del país. En síntesis, la prioridad concedida al sector turístico suponía abandonar aquellas

⁵⁷ El primer plan de urbanización de la ciudad fue realizado en 1949 para los barrios de Crespo y Bosque. Este programa, que sólo concernía a unas veinte viviendas, fue completado por proyectos más ambiciosos a partir de los sesenta: Alto Bosque en 1958, Blas de Lezo en 1962, San Francisco en 1968, Pablo VI en 1969, El Porvenir, República de Venezuela y Las Lomas en 1971, El Socorro y Plan 400 de 1972 a 1974, Chiquinquirá en 1973, etc., (archivos INURBE).

franjas de la ciudad poco dignas del interés de los promotores turísticos, y que carecían de los más básicos servicios –transporte, alcantarillado, hospitales, escuelas, etc. –.

La economía actual de Cartagena depende principalmente de la industria, las actividades portuarias y el turismo (Villalba Bustillo, 1983; Borda Martelo y Durán, 1991). No obstante, la industria y el puerto constituyen un enclave bien delimitado –el sector de Mamonal– y sólo contribuyen indirectamente –con mano de obra, inversiones, impuestos y tasas– al desarrollo urbano de Cartagena. Caso opuesto al del turismo que, apoyado en la valorización del patrimonio arquitectónico y de las playas, se relaciona directamente con el desarrollo de la ciudad; incluso el *status* de la ciudad es definido en términos turísticos: primero, en 1984, fue declarada Patrimonio Mundial de la Humanidad –reconocimiento que impulsó el respeto de cierto número de reglas de urbanismo–, y tres años más tarde, obtuvo el título de Distrito Turístico e Histórico que, en el contexto de la descentralización del país, representaba mayores competencias en el nivel de la administración local (Domingo Rojas, s.f.; Santana, 1987). No en vano Cartagena fue la primera de las grandes ciudades del país donde se aplicó la Reforma Municipal –el 18 de marzo de 1987– que dividía el territorio municipal en comunas y corregimientos –treinta y tres comunas en la zona urbana y trece corregimientos en la zona rural–. Como encargadas de la administración local, fueron creadas Juntas Administradoras Locales para cada una de las comunas. La política urbana, entonces fuertemente marcada por la corrupción de sus gobernantes⁵⁸ y la politización de la administración, parecía reducida a una política turística exclusiva del centro histórico y de los sitios de veraneo –principalmente Bocagrande–. Tales circunstancias hicieron que las juntas locales, supuestamente con mayor autonomía, perdieran acceso a los recursos disponibles.

En 1978, el Centro de Convenciones de Cartagena –presentado como el más grande de América Latina– considerado la joya del turismo de negocios y convenciones⁵⁹ de la ciudad, fue levantado sobre terrenos del antiguo Mercado Público de Getsemaní. De alguna manera, el edificio evoca la epopeya de los constructores de murallas, tanto por sus monumentales costos como por su aspecto de fortaleza del siglo XXI. Con el tiempo,

⁵⁸ Nicolás Curi, ex alcalde de la ciudad, fue despojado de sus funciones a comienzos del año 2000; sus dos predecesores también fueron objeto de procesos judiciales acusados de desviar los fondos públicos. Sobre la corrupción en Cartagena, remitirse a Collazos, 2001.

⁵⁹ Según el CICA VB, oficina de turismo de Cartagena, esta especie de turismo representa el 70 por ciento de la llegada actual de turistas a la ciudad.

las murallas han dejado de proteger a la ciudad de un enemigo exterior: el enemigo actual, aunque habite cerca –al interior mismo de la ciudad– sigue siendo extraño; constituye una amenaza en la medida en que pueda reclamar la parte que le corresponde de ese centro transformado en museo colonial, punto de encuentro de la farándula nacional e internacional y antecámara de múltiples conferencias de talla internacional. En este contexto, es interesante analizar el conflicto que se ha venido tejiendo entre los propietarios de bares y restaurantes y los vendedores ambulantes y de estacionamientos –desde lustrabotas hasta vendedores de agua, café, camisetas, cigarrillos, etc. –. Unos reivindican el “derecho al espacio público” y los otros su “derecho al trabajo”, aunque en realidad, lo que ambos buscan es beneficiarse de la divina mano turística. Todos los días, nuevos grupos de desplazados por la violencia –de todo el país– engordan dramáticamente el volumen de vendedores ambulantes, y aún así, se destaca la firmeza para cerrarle las puertas a las economías informales. El objetivo manifiesto es reunir a todos los vendedores en uno o más espacios cerrados –algunos proyectos prefieren situarlos al exterior del centro– hasta alejarlos definitivamente de las calles de la ciudad antigua. En ciertas ocasiones, el museo enmurallado se convierte en el decoroso teatro de una ciudad prohibida. Un ejemplo fueron las fiestas de celebración del cambio de milenio: la pasividad y laxitud de las autoridades locales permitieron que el centro histórico fuera acaparado por unos cuantos hoteles y restaurantes que reservaron el acceso a plazas, calles y hasta a las mismas murallas, para quienes hubieran recibido una tarjeta de invitación (*El Universal*, 29, 30, 31 de diciembre de 1999, y 3 de enero de 2000). El punto es que, ahora, las murallas protegen al centro histórico del posible asalto de los propios cartageneros:

“las murallas fueron cerradas para los cartageneros (...) que tienen que sitiarse las murallas como en los tiempos del almirante Vernón” (*El Universal*, 4 de enero de 2000).

Al mismo tiempo que la ciudad presenta una renovación en las actividades portuarias, en el dinamismo de la industria petroquímica y en el desarrollo turístico, se considera una de las metrópolis con mayores índices de subdesarrollo y desigualdad del país; en esta medida, resulta difícil compararla con las cuatro ciudades más grandes del país, Bogotá, Medellín, Cali y Barranquilla.

Tabla 1 – Comparación entre algunos indicadores de crecimiento y desarrollo urbano de Cartagena y las cuatro principales ciudades colombianas:

	Cartagena	Bogotá	Medellín	Cali	Barranquilla
PIB por Persona en 1995 (en pesos)	2 728 887	3 796 722	3 536 531	3 807 973	1 991 517
Población en Estado de Miseria (1993) en %	12,6	3,5	3,4	4,6	8,8
Cobertura de agua potable (1996) en %	72	95	99	93	81
Cobertura alcantarillado (1996) en %	63	91	95	91	74
Cobertura Eléctrica (1993) en %	95	96	100	98	98
Líneas telefónicas/ 100 hab. (1996)	15,8	35,1	32,4	25,8	20,9
Cobertura en Educación superior (1996) en %	15,6	34,4	38,6	27,7	32,3

Fuente: Báez, Calvo Stevenson, 2000: 112.

Tabla 2 – Tasa de desempleo en Colombia, en la región Caribe y en Cartagena.

	1981	1985	1990	1995	1996	1997	1998	1999
Cartagena	8,5	17,3	10,3	9,1	13,3	11,7	18,7	22,8
Caribe	8,5	16,6	10,4	10,2	12,7	11,9	15,2	19,7
Colombia	8,7	13,6	10,2	8,7	11,9	12,1	15,1	20,1

Fuente : Báez y Pinto, 2000 : 14.

Sabiendo que la estratificación socioeconómica en Colombia, que va desde 1 –estrato más bajo– hasta 6 –estrato más alto–, de acuerdo a las características del hábitat, constituye el principal criterio para la asignación de las tarifas de impuestos y servicios públicos, y para la destinación de los programas de ayuda social, es contundente que el 70 por ciento de la actual población de Cartagena pertenezca a los estratos 1, 2 y 3.

Tabla 3 - Composición demográfica y socioeconómica (*estratos*) de las zonas administrativas de Cartagena⁶⁰

ZONAS					
	HISTÓRICA Y TURÍSTICA	NORTE	SUR ORIENTA L	CENTRO	SUR OCCIDENTA L
Superficie (hectáreas)	553 13,08%	442 10,46%	995 23,54%	1040 24,61%	1196 28,31%
Población	111 260 12,38%	106 211 11,82%	272 157 30,3%	182 175 20,28%	226 431 25,22%
Viviendas	18 669 14,14%	17 795 13,48%	31 086 23,55%	30 722 23,27%	33 745 25,56%
Barrios	15	30	52	70	92
Estratos					
1	6,67%	41,67%	39,13%	16,1%	29,08%
2	6,67%	33,33%	46,74%	31,36%	31,21%
3	23,33%	20,83%	13,04%	32,2%	21,99%

⁶⁰ Los porcentajes concernientes a la composición socioeconómica de las cinco zonas administrativas de Cartagena fueron obtenidos a partir del estrato atribuido a cada barrio. Cuando alguno de los barrios estaba clasificado en diferentes estratos al mismo tiempo (1-2, 2-3, 3-4, 1-2-3-4-5-6, etc.), lo que se consideraba era la composición global de la zona. Los resultados obtenidos provienen entonces de los estratos atribuidos con mayor frecuencia a territorios no homogéneos, y no a espacios o poblaciones específicos.

4	26,67%	4,17%	1,09%	19,5%	13,47%
5	20%	0	0	0,84%	4,25%
6	16,66%	0	0	0	0
	100%	100%	100%	100%	100%

Fuente : Secretaría de Planeación Distrital, 1997.

¿Podríamos atrevernos a lanzar una interpretación racial de la situación socioeconómica de Cartagena? ¿No sería caer en el error de utilizar la raza como un factor científico de explicación, y entonces terminar asignando individuos a grupos o categorías sin tener en cuenta su capacidad para manipular sus identidades en función de los recursos y los interlocutores? Para responder a estas preguntas, me concentraré específicamente en dos casos: primero, el de la ciudad colonial, en una época de movilización de la calificación racial; luego, el de Chambacú, en una época en que las clasificaciones raciales, oficialmente eliminadas, no nos permitirían elaborar un análisis ‘racializante’.

1.3. La ciudad colonial: categorías raciales y proximidad espacial

En esta ciudad, cuyo perímetro está marcado por las murallas que la rodean y protegen⁶¹, existen ciertas formas de distanciamiento espacial que, utilizando el lenguaje de la época, adquiere para los historiadores una dimensión racial explícita. En todo caso, incluso cuando se reconocen oficialmente las categorías raciales, la evocación de una diferenciación racial superpuesta a la diferenciación espacial no deja de ser problemática. Así, el barrio popular de Getsemaní se ha dado a conocer como el barrio de los artesanos mulatos y los esclavos liberados, mientras que La Merced, San Sebastián, Santo Toribío o Santa Catalina están asociados a la burguesía y la aristocracia blanca (Díaz y Paniagua, 1993, 1994a; Lemaitre y Palmeth, 2001). Esta misma diferencia entre los pobladores se ve reflejada en la arquitectura de los barrios, que es visible en el presente: el barrio de los primeros se compone de casas de una sola planta, estructuradas en torno a un corredor

⁶¹ A partir del año 1880, salta a la vista la existencia de un cierto número de ranchos y fincas al exterior de las murallas –el ejemplo más conocido es la casa de Rafael Nuñez–, sin que ello nos autorice a hablar de verdaderas instalaciones, consideradas con base en las nociones de infraestructura y arquitectura urbanas. Hay que recordar que, por razones militares, fue prohibido construir, hasta mediados del siglo XIX, casas por fuera del perímetro que un tiro de cañón marcaba.

interior que comunica a las diferentes habitaciones; en los otros barrios, las viviendas se caracterizan por tener dos plantas, protegidas por altos muros, convirtiéndose en vastas moradas familiares (Salcedo Vásquez, 1989; De Pombo Pareja, 1999). El historiador Hermes Tovar Pinzón nos recuerda que el barrio San Sebastián contaba, en el año de 1777, con noventa y nueve casas altas, sesenta y cinco casas bajas y noventa y seis solares, mientras que el barrio Getsemaní estaba compuesto por treinta y nueve casas altas, trescientas cuarenta casas bajas y noventa y seis solares (Tovar Pinzón, 1998: 56). Getsemaní, también conocido con el nombre del Arrabal –término originario del árabe que significa “por fuera de los muros”– podría hacernos pensar en que las murallas contribuían directamente al prestigio de un barrio: durante un tiempo, Getsemaní no estuvo rodeado por murallas, y aunque con su prolongación lograron finalmente incluirlas al paisaje, éstas nunca alcanzaron la misma envergadura que en otras partes de la ciudad⁶². Con base en el censo de 1777, Adolfo Meisel Roca y María Aguilera Díaz estiman la composición racial de la población cartagenera de la siguiente manera: los mulatos representaban el 35 por ciento de la población, en seguida estaban los negros – libres y esclavos– con el 33,2 por ciento y finalmente los blancos con el 31,2 por ciento (Meisel Roca y Aguilera Díaz, 1997: 46). Ambos autores informan sobre la poca fiabilidad de las cifras dada la ausencia de datos específicos sobre los habitantes de Getsemaní, y también sobre una dificultad adicional en el momento de definir la categoría “mulato”; sin embargo, la existencia de un cierto equilibrio en la composición racial de la ciudad no impide avanzar la hipótesis de la sobre-representación de las poblaciones negra y mulata, asociada al barrio Getsemaní. Para ilustrar dicha hipótesis, Meisel Roca y Aguilera Díaz acuden a los títulos de *Don* y de *Doña*, indicadores de una condición social respetable, más frecuentes en el barrio San Sebastián –asignados a un 27,2 por ciento de la población–, que en Getsemaní –1,5 por ciento– (Meisel Roca y Aguilera Díaz, 1997: 52).

Empero, dada la pequeña dimensión de espacio disponible, los habitantes de la ciudad – fueran ricos o pobres, “blancos” o “negros”– estaban prácticamente condenados a

⁶² Getsemaní estuvo históricamente unido por el puente de San Francisco al resto de la ciudad – al nivel de la Puerta de los Coches, más conocida con el nombre de Torre del Reloj–. El brazo de agua que separaba a las dos islas principales de la ciudad colonial fue posteriormente rellenado, dando origen al sector comercial de la Matuna.

convivir. Además, entre los recién llegados –comerciantes siriolibaneses, aventureros europeos, traficantes o comerciantes de todos los rincones del mundo–, muchos no vieron problema en instalarse en Getsemaní, aún teniendo riquezas similares a las de los habitantes de La Merced o de Santo Toribío; en consecuencia, resultaba imposible asumir al barrio como un ghetto “negro” y pobre. Por otra parte, muchos esclavos, fueran o no libres, seguían habitando la casa de sus antiguos amos, en los barrios más ricos, algunas veces alquilando habitaciones en las plantas bajas. Según Hermes Tovar Pinzón, a finales del siglo XVIII, la división espacial no coincidía exactamente con una división social y racial:

“Había blancos viviendo en solares, negros esclavos viviendo en casas altas y mulatos viviendo en casas altas, y mulatos viviendo con sus familias en casas bajas. La sociedad era una mezcla informe de individuos y castas, más mezclados habitacionalmente de lo que se supone (...). En otras palabras, no había patrones uniformes en la ocupación de las habitaciones. La jerarquía y la posición del individuo no quedaban marcadas automáticamente por el espacio residencial que se ocupaba” (Tovar Pinzón, 1998: 57-58).

En este punto, la hipótesis de unas fronteras socio-espaciales fundamentadas en la diferencia racial ha perdido nitidez. La expansión hacia afuera de las murallas produce un distanciamiento geográfico que sólo permite hablar de una “segregación urbana”. Además, con el pasar del tiempo, las categorías que permitirían formular una interpretación de tipo racial a este proceso se han desvanecido.

1.4. Chambacú: ¿ghetto negro o barrio insalubre ?

Evidentemente, la supresión oficial de las categorizaciones raciales que comenzó a regir en 1851 no significa que, de la noche a la mañana, la raza hubiera perdido protagonismo dentro de la organización de la sociedad colombiana. El estudio de la inscripción espacial de la alteridad racial se vuelve paradójico: aunque observamos la instauración de una fuerte diferenciación espacial, no hay herramientas necesarias para su descripción. O más bien toman la forma exclusiva del análisis socioeconómico, porque las categorías raciales han sido exiliadas de los lenguajes científico y popular. A falta de un estudio

sociohistórico sobre la evolución de los lugares de residencia de los descendientes de los habitantes de la Cartagena histórica del siglo XIX, se trabajó el caso específico de Chambacú y las interpretaciones que se han hecho de su historia⁶³. Este barrio encarna uno de los extremos de la polarización espacial que se produjo en la nueva ciudad construida al exterior de las murallas. En este caso, ¿convendría realizar una interpretación en términos socioeconómicos o bien introducir una lógica racializante, incluso a pesar de que la referencia a la raza sea objeto de continuas estrategias de evitamiento de parte tanto de la elite blanca como de los actores racializados? El objetivo de presentar la historia de Chambacú es mostrar que los problemas de la relación entre identificación y territorialización, y la asignación del carácter racial y/o étnico, han sido objeto de respuestas cambiantes y ambiguas, múltiples y parciales. Chambacú es un catalizador: encarna el desarrollo desigual de la ciudad; informa sobre las orientaciones de la política urbana; refleja el aumento de las tensiones sociales y de la competición territorial. La historia del barrio, de su emergencia durante el cambio de siglo y su desaparición a comienzos de los años setenta, revela el desarrollo urbano de la ciudad; la variabilidad de su cualificación ilumina los procesos de racialización del otro y del espacio.

Chambacú no era propiamente un terreno apto para la construcción sino más bien una maraña de manglares en medio de porciones de tierra y mar que, a fuerza de los incesantes rellenos de arena, cáscara de arroz y basura, permitió a sus habitantes acceder poco a poco a algunos metros de tierra firme. Fue a principios del siglo XIX, con la llegada del tranvía, que comenzó a poblarse. Antes existían ya algunas cabañas de madera, algunas pertenecientes a los habitantes del interior de las murallas y otras destinadas a albergar a los visitantes que no llegaban a tiempo para cruzar las puertas de la ciudad, siempre cerradas durante la noche. Los primeros trabajos para la construcción del tranvía provocaron la llegada de mano de obra proveniente de pueblos cercanos que, sin pensarlo mucho, se instaló al pie de las murallas entre la ciudad y su lugar de origen, y también alrededor del punto de partida de la vía férrea. Posteriormente, la construcción de la avenida Santander frente al mar, a lo largo de las murallas, efectuada en los años

⁶³ Sobre Chambacú, ver dos libros recientes: Gutiérrez Magallanes, 2001; Ahumada Zurbarán, 2002.

1939-1940, atrajo nuevos habitantes a Chambacú, que por cierto eran los mismos que habían fundado los primeros barrios externos a las murallas: Pekín, Pueblo Nuevo y El Boquetillo, convertidos en verdaderos tugurios. En palabras del director del Archivo Histórico:

“Aquí en Cartagena existían tres barrios, afuera de la ciudad, que se llamaban Pekín, Pueblo Nuevo y El Boquetillo. Ahí llegaba toda esa gente pobre. Tenían sus casitas. Era una cosa horrible. Y se fueron multiplicando. Se prejuició a la ciudad. Era necesario limpiar todo eso. Tumbear esas casas. Y esa gente se fue para Chambacú. La gente de Pekín, Pueblo Nuevo era la gente que venía de los servicios domésticos. De las casas del centro donde estaban sirvientes. Ya las casas se estaban divididas, la gente se iba para Manga, Pie de la Popa. Ellos eran empleados, cocineras. Los mismos que eran esclavos. Ya tenían que irse por algún sitio porque ya en las casas donde vivían había mucha servidumbre y no se necesitaba tanta. Pekín era el sitio donde se sacaban las empleadas, las lavanderas, las que planchaban, las que lavaban, las que cocinaban, las que hacían el oficio. Ellos vivían muy cerca. Era al principio de este siglo. Luego pasó lo mismo con Chambacú⁶⁴”.

Hay una evocación unánime de la extrema pobreza y el subdesarrollo de Chambacú. En el plan de desarrollo de Cartagena del año 1978 estaba definido como el más grande y antiguo tugurio del país (Plan de desarrollo del municipio de Cartagena, 1978: 79). Por su parte, el director de la Escuela-Taller —cuya labor es renovar los edificios del centro histórico—, lo describe como “el barrio más pobre que había. Eran planchas de madera colocadas sobre física basura. No había agua ni electricidad. Las aguas negras fluían a lo largo de las casas habiendo niños jugando dentro⁶⁵”.

A mediados de la década de los sesenta comienza un nuevo ciclo de prosperidad económica para la ciudad, en el que el turismo es uno de sus líderes. Chambacú, estando tan cercano a las murallas, no coincidía con esa imagen de ciudad ordenada, desarrollada y moderna. Se tornó intolerable a los ojos de políticos, arquitectos e inversionistas, que ya

⁶⁴ Entrevista, 27 de noviembre de 1998.

⁶⁵ Entrevista, 9 de diciembre de 1998.

tenían algunos grandes proyectos en mente. Muy pronto, comenzando la década del setenta, los habitantes del barrio fueron desalojados y reubicados al azar, aunque generalmente en barrios bastante alejados del centro.

“Hacia el año de 1939 algunas familias desalojadas de los barrios Boquetillo, Pekín y Pueblo Nuevo, se fueron a vivir a la península de Chambacú (...). Más tarde, este asentamiento se fue poblando cada vez más con familias procedentes de otros sectores de la ciudad, de poblaciones del departamento de Bolívar y, de otras regiones del país expulsadas por la violencia política, que hoy todavía existe. Este asentamiento tugarial fue erradicado hace más de dos décadas por la Oficina de Tugurios de Cartagena en la presidencia del doctor Carlos Lleras Restrepo” (Pombo Pareja, 1999: 199).

Al cabo de treinta años, ninguno de los proyectos de urbanismo con los que justificaron el desalojo –un barrio de clase media, un nuevo centro administrativo, un centro comercial, una marina de lujo– había sido realizado: quedó un inmenso terreno abandonado que separaba al centro del resto de la ciudad, doloroso testimonio de las ambiciones y los absurdos de la política urbana iniciada en los sesenta. Hace relativamente poco el terreno fue comprado por la Sociedad Chambacú de Indias S.A., a un precio imposible de desafiar: esta se vio así involucrada en un escándalo político y financiero, junto con varios altos funcionarios como el ministro de Desarrollo Económico y el embajador de Colombia en Washington, acusados de tráfico de influencias, desviación de fondos públicos y desaparición de documentos administrativos. El Instituto de Crédito Territorial, ICT, realizó la venta de los apetitosos predios en condiciones inusuales:

“La Contraloría General de la República inició ayer la indagación preliminar en el caso Chambacú (...) sobre la historia de ese predio que primero fue una zona de ‘asentamiento de negros’, luego una propiedad del Gobierno y posteriormente vendido a una empresa privada (...)” (*El Espectador*, 3 de marzo de 1999).

Sobre el lote tanto tiempo abandonado había aparecido, finalmente, una construcción: se trata del Edificio Inteligente, nada menos que el edificio más moderno de la ciudad.

Ni la prensa ni los funcionarios públicos interpretaron nunca la desaparición de Chambacú como un acontecimiento de carácter racial. Para la directora del INURBE – sucesor del ICT–, la relocalización de los habitantes de Chambacú debe interpretarse, ante todo, a favor de un mayor acceso a la ciudadanía:

“Era un tugurio, sin servicios públicos, la electricidad era pirateada, los habitantes no pagaban por ello. La descomposición social representaba un enorme riesgo y era prácticamente imposible pasar por ahí. En cambio, en los nuevos barrios tienen casas, verdaderas casas, con todos los servicios, agua, electricidad⁶⁶”.

Uno de los arquitectos que participó en la construcción de las nuevas viviendas hace énfasis en la dimensión social del proyecto:

“En Chambacú, todo el mundo hacía su casita con un pedazo de cartón, con techos de cartón. Bueno lo que sea. Y entonces en la misma barba de la ciudad, pegado a las murallas, detrás de la India Catalina uno se paraba y veía esa cosa. Porque en Cartagena no había casas para los pobres. Cuando el Gobierno se decidió a limpiar a Chambacú y reubicar a esa gente, entonces el ICT me propuso que hiciéramos unas casitas allí en otro terreno⁶⁷”.

En una interpretación completamente distinta, Chambacú es presentado como un símbolo de africanidad en Cartagena, calificado por Gabriel García Márquez como un “antiguo barrio de esclavos” (1985: 20), y fue homenajeado por Manuel Zapata Olivella en el libro *Chambacú corral de negros* (1990a). Este escritor, originario de Lorica, Córdoba, pasó la mayor parte de su vida en Cartagena y ha sido reconocido –él y toda su familia– por su acción a favor de la pluriethnicidad y la cultura africana: su hermano Juan, poeta y médico, fue el primer candidato negro a una elección presidencial; su hermana Delia es pionera en el estudio y la difusión del folklore afrocolombiano. Manuel es autor de numerosas novelas y ensayos que evocan la epopeya vivida por las poblaciones negras colombianas: *Changó, el Gran Putas; Levántate mulato; Por mi raza hablará el espíritu; Las claves mágicas de América*. En el libro *Chambacú corral de negros*, Zapata Olivella evoca la

⁶⁶ Entrevista, 16 de septiembre de 1999.

⁶⁷ Entrevista, 3 de agosto de 1999.

historia de este barrio, convertido en la más grande invasión de la ciudad desde comienzos de siglo y erradicado en los años 1970 a causa de la “modernización”. Máximo, el personaje principal de la novela, presenta la situación en pocas palabras:

“... la isla crece. Mañana seremos quince mil familias. El ‘Cáncer negro’, como nos llaman. Quieren destruirnos. Temen que un día crucemos el puente y la ola de tugurios inunde la ciudad. Por eso, para nosotros no hay calles, alcantarillados, escuelas ni higiene. Pretenden ahogarnos en la miseria. Se engañan. Lucharemos por nuestra dignidad de seres humanos. No nos dejaremos expulsar de Chambacú. Jamás cambiarán el rostro negro de Cartagena. Su grandeza y su gloria descansa sobre los huesos de nuestros antepasados” (Zapata Olivella, 1990a: 199).

Más recientemente, Chambacú ha sido glorificado por Totó la Momposina –otra artista considerada vocera de la cultura afrocolombiana– en dos canciones incluidas en uno de sus últimos CD⁶⁸: la primera, que se titula *Oye Manita*, narra la vida cotidiana de una “negrita” y la historia del barrio de los “negros bembones”; dice así:

“En el barrio ‘e Chambacú
fui a visitar una familia,
Ay de origen Bantú (...)
Oh, Chambacú, sudor de negros
historia de esclavos”.

Totó no sólo insiste en la relación entre color y barrio; también, en la segunda canción, titulada *Chambacú*⁶⁹, enfatiza su carácter central en la historia de Cartagena, en tanto que símbolo de su desarrollo, y para ello emplea un lenguaje racial.

“Chambacú, Chambacú, Chambacú...
la historia la escribes tú (...)
Chambacú, Chambacú, Chambacú...
La historia de las murallas

⁶⁸ Totó La Momposina, *Pacantó*, MTM Ltda, 1999.

⁶⁹ Cumbia escrita por Antonio María Peñaloza.

con sangre la escribió la canalla,
con sangre la escribió la canalla,
con la pluma del dolor,
con la pluma del dolor,
curando la carne esclava
a lo lejos se ve la muralla,
a San Pedro Clavé con la saya,
curando al negro Bembé,
curando al negro Bembé.
Chambacú, Chambacú,
Chambacú, Chambaculero
De aquí no me sacas tú
Chambacú, Chambacú, Chambacú...
la historia la escribes tú”.

Ambos artistas⁷⁰ manifiestan la importancia de la introducción del multiculturalismo a partir de una lógica militante, pues incita a reformular la historia denunciando la supervivencia del racismo, oculto en falsas justificaciones socioeconómicas. Ahora bien, otra interpretación posible es que tras las descripciones socioeconómicas existe un implícito racial –lo no dicho racial– que consiste en evadir toda referencia directa al conflicto “negro”/“blanco”. Aceptando esta premisa, las palabras del arquitecto que participó en la construcción de las nuevas viviendas dejan de parecer una simple evocación de la situación socioeconómica del barrio; más bien determinan el peligro con relación a una dimensión racial que, en adelante, no volverá a pasar desapercibida: “Había que hacerlo para esa gente de Chambacú que nadie la quería. Allí estaban los que

⁷⁰ Ver también la obra de teatro de Régulo Ahumada Zurbarán (2002).

asaltaban a la ciudad, los vagos, todos estos estaban por allí. Era un barrio negro. Había que limpiarlo⁷¹”.

Aunque acuse de tautológico, Manuel Zapata Olivella y Totó la Momposina insisten en que Chambacú es un barrio negro porque su población es negra. No obstante, esta relación señala el problema irresuelto de cómo identificar a dichos individuos, confinados a la esclavitud y al África como sus mayores rasgos identitarios. Esta lógica identitaria – que se fundamenta en unas supuestas herencia histórica y autenticidad africana– oculta un tercer proceso: el del arraigo territorial. Según Zapata Olivella, es por ser considerado un “cáncer negro” que el barrio no posee calles, ni alcantarillado, ni escuelas, ni higiene; es por ser su población negra que se le niega el acceso a una ciudadanía efectiva, y según esto, la relación identidad/territorio está claramente predeterminada. Sin embargo, ¿no se debería el ‘color negro’ de Chambacú a su insólita ubicación, junto a las murallas, a pocos metros del centro histórico, a diferencia de los tugurios contemporáneos?

Las enormes disparidades entre barrios, la ausencia de infraestructura y servicios públicos característica en unos, contra la sobreoferta de inversión en otros, la concentración de pobreza, desempleo y ausencia de educación: todos lo saben y lo denuncian. Año tras año, los estudiantes del Departamento de Trabajo Social de la Universidad de Cartagena realizan sus monografías sobre los barrios populares de la ciudad. Pero sólo hacen énfasis en sus condiciones socioeconómicas sin involucrar una problemática étnica o racial. Única excepción a la regla: Chambacú. Si bien el barrio no es sistemáticamente considerado como un ghetto negro, de todos modos sobresale por ser el único pensado, ocasionalmente, en términos étnico-raciales. Este ejemplo comprueba la ausencia de identificación racial característica de Cartagena. Además, muestra que para asociar un barrio a un ghetto étnico es necesario tener en cuenta las interpretaciones –cambiantes según sus condiciones de enunciación– de los mismos actores.

La polémica en torno a los proyectos de erradicación, las pretensiones de reforma urbana e incluso el término ghetto desaparecieron con Chambacú, aunque en el fondo, el problema ha evolucionado muy poco: las condiciones de vida en El Pozón, Olaya y Nelson Mandela siguen siendo precarias. Aquí, de nuevo, lo único que diferenciaba a Chambacú de los tugurios contemporáneos, ubicados alrededor de la Ciénaga de la

⁷¹ Entrevista, 3 de agosto de 1999.

Virgen, era su cercanía a las murallas. Los nuevos barrios marginales se encuentran al sur y al este de la ciudad turística, aislados y cubiertos de la mirada indiscreta del resto de habitantes y de los visitantes. La directora del INURBE lo reconoce:

“Es lo mismo que los barrios marginales de la Ciénaga, hoy. Lo que pasa es que Chambacú estaba en el centro de la ciudad. Con eso de la Ciénaga, nadie se da cuenta porque no van a ver hasta allá⁷²”.

También explica la no realización de los proyectos sociales de la institución:

“Inicialmente pensaron hacer un barrio que no fuera subnormal. ¿Por qué no se hizo nada? Porque esa tierra es muy valiosa. Nuestra misión es la de atender a gente pobre. Por eso el ICT vendió las tierras. Que no se podía hacer un barrio de estrato uno. Era en el corazón de la ciudad. No pudieron hacer viviendas de bajo estrato⁷³”.

De hecho, el pasaje de la competencia por territorios al desplazamiento hacia la periferia, o de una situación de extrema pobreza al acceso a la ciudadanía, es considerado como una forma de matizar el conflicto racial, e incluso, como una especie de evolución desde lo negro hacia lo blanco. Ejemplo de ello es un artículo publicado en el *Magazín Dominical* que resume la destrucción de Chambacú:

“... un día se pensó que Dios había realizado un milagro la tarde en que unos negritos de Chambacú se subieron en uno de esos buses destartalados de la época, atravesaron una de esas típicas callejas y llegaron a su destino monos y casi blancos” (*El Espectador, Magazín Dominical*, 11 de noviembre de 1973).

En esta nueva ciudad, incluida en numerosos proyectos nacionales e internacionales de desarrollo, el acceso a los atractivos de la urbanidad está mediado por el blanqueamiento; simultáneamente, la calificación racial evoluciona con el tipo de anclaje espacial. Lo “negro” no sólo es un atributo –como lo afirman Manuel Zapata Olivella y Totó La Momposina– sino el resultado de una interacción en la que el otro –sinónimo de lo que incomoda– produce y es producto de una identificación territorial.

⁷² Entrevista, 16 de septiembre de 1999.

⁷³ Entrevista, 16 de septiembre de 1999.

2. Contar al otro

Es momento de presentar a la población de Cartagena correspondiente a dos épocas claves: en vísperas de la abolición del sistema de castas –censo de 1778-1780– y durante la introducción del multiculturalismo –censo de 1993–. El interés de las evaluaciones cuantitativas de la población cartagenera, más allá de los números, reside en el empleo de tales o cuales categorías raciales y en los modos de clasificación y percepción aplicados al otro. Por ahora, sólo observaré las categorizaciones oficiales: particularmente, las de la administración política y eclesiástica para la época colonial y las del Departamento Administrativo Nacional de Estadística, DANE, para la actualidad. Un análisis centrado en las categorizaciones populares de la alteridad racial tendrá lugar posteriormente.

Hay que decir que la abolición de la esclavitud en 1851⁷⁴ no significó la abolición de las categorías raciales dentro del discurso oficial de las administraciones, ni tampoco dentro de las clasificaciones populares. En el censo de 1912, se observa que junto a informaciones sobre el sexo, la profesión, la nacionalidad, la religión y el empleo, se introdujo el rubro “razas”, con cuatro entradas derivadas: “blancos”, “negros”, “indígenas” y “mezclados”. Además de reflejar el desequilibrio numérico entre poblaciones “negras” y “blancas”⁷⁵, este sondeo confirma la importancia del mestizaje, e igualmente la ambigüedad e imprecisión que caracterizan su comprensión. Los “mestizos” son “todos los otros”, los que no entran en una categoría racial reconocida, como resultado de un proceso de definición por descarte que fracasa en su intento de otorgar una verdadera “identidad”. Entre tanto, la naturaleza de las categorías de la alteridad en Colombia se revela mediante el uso de la palabra “raza”, sólo reemplazada por la categoría “etnicidad” a partir de 1991, que introdujo una nueva concepción “*étnic*” de la alteridad, es decir, lejana de sus usos cotidianos, como lo demuestran las reflexiones suscitadas por el censo de 1993.

⁷⁴ Antes de la abolición, habría que mencionar los efectos de la Ley de Manumisión de 1821, que introdujo cambios en las categorizaciones raciales. Ildefonso Gutiérrez Azopardo, en su estudio a los registros de “pardos” de los archivos parroquiales de Cartagena (1983), cuenta que los libros de “blancos” y los de “pardos” fueron reunidos a partir de 1830, y se hacía referencia a los hijos de los esclavos bajo el término “manumisión”.

⁷⁵ La población está repartida de la siguiente manera: 1.701 blancos, 6.883 negros, 721 indígenas, 7.905 mezclados, para un total de 16.342 personas (Censo General de la República de Colombia, 1912: 98).

2.1. Los censos de la época colonial

La cuantificación de la población se elabora a partir de fuentes administrativas y religiosas que, más allá de las cifras, suponen que la atribución de un *status* racial es útil en el registro bautismal, como freno a las mezclas raciales y prevención contra el cimarronaje: constituye un instrumento de control social (Mellafe, 1975; Gutiérrez Azopardo, 1983). Los censos permiten constatar, de un lado, la importancia del fenómeno del mestizaje en la ciudad de Cartagena, y la ambivalencia de la categoría “mestizo”, del otro. En realidad, la dificultad de medir al otro no surge con la abolición oficial de las clasificaciones administrativas. En la época colonial, la clasificación pretendía nada menos que implementar un principio de adecuación de criterios sociales y raciales; precisamente por ello, el mestizaje se convirtió en una forma de perversión del orden. Según Ildefonso Gutiérrez Azopardo,

“... el hecho de ser Cartagena y sus alrededores un núcleo de profundo mestizaje hacía que la meticulosidad de la estratificación fuera más grande, precisamente por ser más difícil la diferencia al estar unos tan cerca de los otros” (Gutiérrez Azopardo, 1983: 126).

Los datos empleados en la mayoría de estudios históricos de Cartagena de finales del siglo XVIII provienen del censo de 1778-1780 (Conde Calderón, 1996: 90; Múnera, 1994: 115; Jaramillo Uribe, 1994)

Composición racial de la población de Cartagena en 1778 según datos presentados por Jorge Conde Calderón (Conde Calderón, 1996: 90)

Blancos	13.426
Libres	74.490
Indios	19.416
Esclavos	9.626
Total	116.958

Existe otro sondeo que, para la misma época, muestra la importancia del mestizaje en Cartagena, comparándola con otras ciudades y centros económicos de la región.

Composición racial de la población de Cartagena, Antioquia, Popayán y Chocó en 1789, según el censo presentado por Jaime Jaramillo Uribe (1994: 12)

	Blancos	Mestizos	Indios	Esclavos
Cartagena	12.656	77.920	20.928	7.920
Antioquia	8.893	28.406	2.514	8.791
Popayán	13.351	22.979	15.692	12.444
Chocó	335	3.342	5.687	5.916

Lo primero que salta a la vista es que la división de la población a partir de cuatro grandes categorías socio-raciales – “blancos”, “mestizos”, “indios” y “esclavos”–, no responde a un único criterio. La primera⁷⁶ remite inmediatamente a las apariencias físicas, supone de manera implícita la ascendencia española y la ocupación de una notable posición social y política. El “indio” está definido en términos étnico-culturales, y dentro del sistema, es la verdadera representación del *otro*. La categoría de “esclavo” señala un *status* jurídico que refleja una posición socioeconómica en la base de la pirámide de las jerarquías, pero acusa de cierta imprecisión al no referirse explícitamente a un color de piel. La cuarta categoría –sea “población mestiza”, de acuerdo con Jaramillo Uribe o “libre”, siguiendo a Alfonso Múnera y Jorge Conde Calderón– designa en general a quienes quedan por fuera de las tres categorías anteriores –en estos estudios, las cifras generales y por categorías son sensiblemente cercanas, en un intervalo de tiempo de algunos años–. El principal interés de Jaime Jaramillo Uribe es estudiar las relaciones entre esclavos y amos en la sociedad colombiana del siglo XVIII. Sus análisis están centrados principalmente en el *status*, la organización del trabajo y las estrategias de resistencia del esclavo. Ahí, el mestizaje se presenta como una especie de proceso residual en el que la ausencia de un apelativo específico atestigua su *status* ambiguo, sin una definición en términos físicos ni en términos socioeconómicos o culturales. A los “mestizos” no se les atribuye una posición particular; sólo sobran. En la categoría de “libres”, sí se acentúa una identidad opuesta a la del “esclavo”, pero igualmente basada en una imprecisión que, dentro de Latinoamérica y durante la época colonial, solía conllevar al uso de la expresión: “libres de todos los colores” (Mörner, 1969), que

⁷⁶ En algunos análisis del censo de 1778-1780, se introduce la categoría de “eclesiástico” (Múnera, 1994), que otros confunden con la de “blanco”.

enfatisa la asociación de un *status* social con la indeterminación racial. Por un lado, el “mestizo” representaba una suerte de amenaza para el orden racial colonial y para la jerarquía de castas. Por el otro, el “libre” invocó la emergencia de una nueva identidad y, con ella, la construcción de un nuevo modelo de sociedad.

Además de mostrar múltiples denominaciones y significaciones, perceptibles en los intereses ideológicos y políticos que giran alrededor de la definición del mestizaje, las categorías de este se caracterizaban por reunir, bajo los mismos apelativos, a individuos que podrían ser absolutamente diferentes, en cuanto a su identificación racial –ni blancos ni negros– y también de acuerdo a la posición social y económica ocupada.

En otras palabras, el mestizaje ya se alimentaba de esos diferentes modos de clasificación: la dificultad de nombrar lo “mestizo”, en una época en que el uso de las categorías raciales era normal, es un testimonio de sus múltiples significados –de la puesta en duda del orden colonial a la promoción de una nueva sociedad– sin que las diversas representaciones sean contradictorias.

2.2. Los censos posteriores a 1991

Una vez introducido el multiculturalismo, el DANE incluyó por primera vez una pregunta relativa a la procedencia étnica⁷⁷, en el censo de 1993. La pregunta estaba basada en el autorreconocimiento cultural (DANE, 1993: 163), así: “¿pertenece usted a una etnia, grupo indígena o comunidad negra?” (DANE, 1993, Formulario censal N°. 1). En Cartagena, solamente 1.405 personas de un total de 656.632 se identificaron con las comunidades negras (DANE, 1999)⁷⁸. Diversas discusiones dentro y fuera del DANE, entre las que se destacan los estudios universitarios efectuados en Cali (Proyecto CIDSE-IRD), dejaron a punto una nueva lógica censal⁷⁹, estrenada en el año 2000 en la Encuesta Nacional de Hogares (DANE, 2001), a partir de fotografías representando cuatro personas de igual *status* socioeconómico pero de cuatro diferentes categorías raciales

⁷⁷ En un contexto y unos términos diferentes, estas reflexiones se pueden encontrar en los debates realizados a propósito de la introducción de estadísticas étnicas, en Francia (Populations, 1998; Simon, 2001).

⁷⁸ Para un estudio detallado de los censos étnicos en Colombia y en América Latina, ver DANE, 2000; Barbary, 2001.

⁷⁹ Inspirado especialmente en las experiencias realizadas en Brasil por el Instituto Brasileño de Geografía y Estadísticas.

nunca mencionadas⁸⁰: blanco, mestizo, mulato, negro. Entonces, se le pedía a los encuestados señalar la fotografía correspondiente al personaje con el color de piel más parecido al propio. Los resultados son parciales y aún no han sido difundidos, no obstante, vale la pena avanzar que la población “afrocolombiana” en Cartagena alcanzó la cifra de 415.000 personas de un total de 838.000 habitantes⁸¹.

Sería inútil privilegiar uno u otro censo, tal método o tal periodo, especialmente sabiendo que la diferencia de objetivos impide la realización de una estricta comparación y aún menos deducir una especie de crecimiento vertiginoso de la identificación “negra”. Pero semejante diferencia de medidas invita a pensar en las incertidumbres que aquejan la identificación de las poblaciones “negras” y “mestizas”. Problema anteriormente ignorado que ahora se manifiesta con cierta frecuencia: en efecto, habiendo reconocido dentro de la nueva constitución de 1991 por primera vez la existencia de poblaciones “afrocolombianas”, el problema ahora es cómo identificarlas⁸².

Así, entre la alteridad definida como una autoidentificación con relación a una categoría étnica (DANE, 1993) o en función de los rasgos fenotípicos (DANE, 2001), nos hallamos en el corazón mismo de la disyuntiva entre una definición étnica o racial, entre pertenencia o apariencia⁸³. Según Yolanda Bodnar, una de las responsables de la cuestión étnica en el censo del DANE de 1993, la idea es calificar a una población caracterizada por una “identidad étnica” definida, con teorías demostrativas, como un grupo que se distingue del resto de la sociedad por el hecho de compartir rasgos comunes en los campos de la comunicación, la socialización y el trabajo (Bodnar, 2000: 16). En consecuencia,

⁸⁰ En el momento en que intentó construirse una representatividad estadística étnico-racial, un sesgo fue introducido: tres fotos de mujeres y una sola de un hombre, que simbolizaba el fenotipo negro.

⁸¹ La categoría “afrocolombiano” reagrupa aquí a los individuos identificados en las fotografías que mostraban al hombre negro y a la mujer mulata. Estas cifras fueron analizadas en Urrea, Ramírez y Viáfara (2001).

⁸² Para un análisis crítico de los censos étnicos en Colombia, ver Barbary (2000), Barbary, Ramírez y Urrea (2003),

⁸³ Habría que añadir los sesgos introducidos por la interacción en situación de encuesta, cuando la identificación étnico-racial es también un signo de *status* y una relación de poder: ¿Qué decir cuando el investigador es un hombre “blanco” dirigiéndose a un hombre “negro”? ¿y cuando un hombre “negro” se dirige a un hombre “blanco”? ¿Y cuándo el investigador es una investigadora ?

“... la medición de la etnicidad en los censos de población y vivienda implica, por un lado, tener claridad frente al concepto de pertenencia étnica y de otro lado, operacionalizar este concepto en la búsqueda de una pregunta (...) que dé cuenta de la medición del fenómeno en sus aspectos esenciales” (Bodnar, 2000: 16).

De manera que la medición de la alteridad se presenta como un procedimiento fundamentado en categorías construidas dentro de un ambiente científico –ético– e impuestas a los actores sociales. Esta brutal e implícita transferencia del “sabio” al “popular” explicaría en parte la poca confiabilidad de los resultados obtenidos por medio del censo de 1993, teniendo en cuenta que, probablemente, las personas encuestadas no reconocían el significado del término “etnia”. Al menos era lo que Yolanda Bodnar manifestaba en una de sus primeras obras sobre el censo étnico (Ruiz y Bodnar, 1995). En efecto, la etnicidad indígena es ampliamente analizada y claramente definida, mientras que la “etnicidad negra” debería ser, a juicio de los autores, el objeto de un trabajo de concientización de las propias comunidades:

“El movimiento de reivindicación de las comunidades negras es reciente y en las pruebas piloto se observó que entre ellas no existe el mismo sentido de identidad que entre los indígenas (...). Se recomendó que a través de mecanismos de divulgación y de sus respectivas organizaciones, se informa a las comunidades negras sobre el significado e importancia de la pregunta” (Ruiz y Bodnar, 1995: 28).

Poco a poco se introdujo un nuevo método para aprehender las diferencias étnico-raciales. No sobra decir que el uso de las fotografías fue rotundamente rechazado por Bodnar que, durante un coloquio sobre los censos étnicos, denunciaba el riesgo de naturalizar la raza (Bodnar, 2000). Para otros, es evidente que la segregación socio-espacial se encuentra ligada a los mecanismos de caracterización fenotípica y a los prejuicios raciales que los sustentan:

“La jerarquía social en la sociedad colombiana integra las percepciones y autopercepciones fenotípicas con estereotipos que estigmatizan” (Urrea, Ramírez y Viáfara, 2001: 45).

Por lo tanto, impulsar unas estadísticas étnicas con un valor heurístico sólo puede ser posible desde el momento en que los mismos actores compartan todo su sentido.

“Estos dígitos demuestran el fracaso del enfoque étnico para medir la importancia demográfica de la población negra o mulata en Cali –y más generalmente en Colombia– sólo el 4.1 por ciento respondió la pregunta, apenas el 3.3 por ciento declaró pertenecer a alguna ‘etnia, grupo indígena o comunidad negra’, y únicamente el 1.5 por ciento a una ‘comunidad negra’-: no existe a escala nacional en la sociedad colombiana de hoy, un sentimiento de pertenencia étnica *compartido y libremente declarado* por grupos significativos de población” (Barbary, Ramírez y Urrea, 2003. Destacado en *itálica* por el autor).

Es necesario seguir problematizando el procedimiento de cuantificación: ¿acaso no tendría inconvenientes asumir una lógica científica –no completamente controlada– haciendo uso de categorías *émicas*? ¿Es pertinente construir un indicador con base en los criterios de clasificación empleados dentro de las mismas prácticas sociales? ¿No sería entonces arriesgado introducir categorías sociales dentro de una lógica científica que podría atribuirles una significación y un valor diferentes?

Finalmente, construyendo conceptos científicos –como en el censo de 1993– o introduciendo las categorías populares –como en el censo de 2000–, ambas posiciones coinciden –de manera simétrica– en aceptar la permeabilidad de la frontera entre uso social y uso científico, entre categoría práctica y categoría analítica, el mismo tipo de confusión que originó la difusión y permanencia de la noción de raza.

Si algo permiten estas reflexiones en torno a la introducción, dentro del orden social, de categorías éticas y al empleo científico de categorías sociales, es justamente determinar el procedimiento que ha sido adoptado aquí: la idea es considerar las categorías *émicas* como el objeto mismo de la investigación, estudiando su aparición y concreción en cuanto contribuyan en la organización de las escenas donde se producen las acciones. Por ende, nos interesaremos en los mecanismos de difusión del lenguaje de la etnicidad en situaciones o a través de actores concretos e igualmente en la evolución de las categorías más antiguas.

3. *El 11 de noviembre de 1811: raza, clase y región*

El acontecimiento más importante de la historia de Cartagena se produjo el 11 de noviembre de 1811 y para ilustrarlo basta recordar la abundante literatura publicada sobre el tema (Porrás Troconis, 1965; Bossa Herazo, 1967; Bustamente, 1977; Lemaitre, 1983; Covo, 1985; Múnera, 1998). Obligado para historiadores, también se destaca en el Himno de la ciudad y en las fechas de celebración de las fiestas de mayor importancia. Hoy constituye uno de los primeros “mitos fundadores” de la ciudad, presentado como símbolo de su espíritu heroico, independentista y revolucionario. Los acontecimientos de noviembre desencadenaron una represión sangrienta, la marginalización política y la ruptura de los vínculos económicos de Cartagena con la región del Caribe y del Atlántico; respuesta que marcó profundamente su desarrollo en el siglo XIX y alimentó el sentimiento –aún latente– de rechazo y persecución de Bogotá contra los insurrectos. Pero quizá lo que más nos interesa del 11 de noviembre de 1811 es la revelación de las complejas relaciones entre raza, clase y región, aún más complejas si se observa que los historiadores encargados de estudiar la época deben rendir cuentas del proceso de diferenciación racial en un lenguaje que ya no integra las categorizaciones raciales.

3.1. Interpretaciones múltiples

Si la historiografía tradicional de Cartagena realza el papel de las elites e insiste en los acontecimientos de carácter político, destacando su dimensión heroica, en cambio, el interés de los trabajos contemporáneos gira alrededor de planteamientos socioeconómicos y acentúa el papel de las clases populares. Antes se reducían las poblaciones negras y mulatas a papeles mínimos y subordinados, pero ahora son colocadas en los primeros lugares de la historia de la ciudad. Tras una ausencia de más de un siglo, se le ha asignado un nuevo lugar a la interpretación racializante de la historia.

Así pues, alrededor del mismo acontecimiento existe una interpretación plural, incluso contradictoria, que no sólo genera la no objetivación de un “pasado común” sino que revela hasta qué punto la racialización de la historia cartagenera es un dilema político e intelectual contemporáneo⁸⁴. Este periodo permite confrontar, podría decirse que palabra a palabra, dos libros escritos por dos historiadores de la ciudad, Eduardo Lemaitre y

⁸⁴ Sobre el uso de la historia de Cartagena ver Román, 2001.

Alfonso Múnera. El primero es considerado el historiador oficial de Cartagena; los cuatro volúmenes de su *Historia general de Cartagena* gozan del *status* de una referencia obligada, como lo demuestra la publicación de un manual, a partir de sus artículos, destinado a los estudiantes de bachillerato de la ciudad (FUNCICAR, 1994), y también la publicación de una reseña, traducida al inglés, generalmente disponible en los sitios turísticos (Lemaitre, 1998). Alfonso Múnera es profesor de historia, ex decano de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad de Cartagena, ahora embajador de Colombia para Jamaica. Su libro *El fracaso de la nación. Región, clase y raza en el Caribe Colombiano (1717-1810)*, basado en su tesis de doctorado, es visto como el símbolo del movimiento de renovación de la investigación histórica sobre la ciudad. La presentación diferenciada que se hace de la independencia remite igualmente a un conflicto entre generaciones, una visión antagónica de la práctica histórica, trayectorias biográficas opuestas –Alfonso Múnera es mulato, proveniente de un hogar humilde y el principal gestor del discurso del “afrocaribeidad”, mientras que Eduardo Lemaitre, nacido en una familia aristócrata, miembro de la elite social y política cartagenera, antepone sus vínculos europeos–.

La obra de Lemaitre reproduce un esquema clásico de la investigación histórica, centrando su interés en las elites, consideradas como los únicos actores de la historia. En efecto, de la historia oficial de Cartagena se destaca que los papeles principales, ordenados cronológicamente, han sido desempeñados por los fundadores de la ciudad, los piratas, los jefes de la armada, los ingenieros que construyeron las murallas, los miembros del Tribunal de Inquisición y los artífices de la Independencia. Un ejemplo es el tercer tomo de la *Historia general*, enteramente dedicado a la Independencia que, desde sus primeras páginas, mantiene un tono bien definido: así, la Declaración de Independencia en Cartagena sólo podía ser consecuencia directa de los sucesos que sacudieron a Europa pocos años antes y de la difusión de la filosofía de Las Luces (Lemaitre, 1983: 3). El termino “negro” figura raramente, y cuando ocurre, se encuentra asociado a un *status* subordinado y pasivo; los de “mestizo”, “moreno” o “mulato” ni siquiera aparecen en el índice. El relato de los acontecimientos de noviembre, de la lucha contra la Corona Española, del sitio de la ciudad, trata especialmente sobre las decisiones tomadas por los miembros del Concejo (1983: 7), los conflictos –especialmente el vivido

entre los hermanos Gutiérrez de Piñeres y García de Toledo– y las biografías de los miembros de la elite. No solamente están considerados como los únicos actores del proceso independista sino que el resto de la población de la ciudad es presentado como un elemento pasivo, sin otro papel que el de perseguir el movimiento iniciado por la elite (1983: 9-10).

Al contrario, para Alfonso Múnera es necesario revisar las falsas evidencias de la historiografía oficial, sobre todo en lo concerniente a las circunstancias de la Independencia:

“La Declaración de Independencia Absoluta de Cartagena no fue, como se complace en describirla la historiografía tradicional el producto de las rencillas entre las elites toledistas y piñeristas. El grado de tensión social que produjo el 11 de noviembre tenía componentes más complejos y, sin lugar a dudas, el más importante de ellos era el enfrentamiento entre la elite criolla y los negros y mulatos artesanos que aspiraban a la igualdad” (Múnera, 1998: 196).

Múnera enfatiza el papel del elemento racial en el desarrollo histórico y la estructuración social de Cartagena: la dinámica racial en tanto factor de análisis de las luchas políticas de finales de la Colonia es fundamental para comprender sus características y resultados (Múnera, 1998: 23). Así, en contra del mito de una Independencia asistida únicamente por la elite criolla, antepone el papel activo desempeñado por negros y mulatos en el momento de su declaración y evolución.

“Un sentimiento de igualdad con los blancos pareció haber surgido entre los mulatos, junto con su nueva condición social, que les permitía aspirar a recibir una educación más completa” (Múnera, 1998: 96).

Los análisis más recientes (Álvarez Marín, 1990; Calvo Stevenson y Meisel Roca, 1998) insisten sobre la participación e incluso el papel motor de los sectores populares, recordando que estaban compuestos mayoritariamente por mulatos y negros. Por su parte, Jorge Conde Calderón, uno de los historiadores “renovadores”, subraya la primacía del “empuje mestizo” de comienzos del siglo XIX, y su enfrentamiento con la elite de la ciudad: salido del control del sistema tradicional, el mestizo estaba obligado a buscar la independencia política, no tanto por el hecho de pertenecer a una colonia hispánica sino

por su relación con un centro urbano lleno de privilegios (Conde Calderón, 1996: 87). De manera que la lucha por la independencia era más bien una lucha interna por el acceso a la igualdad socioeconómica y racial⁸⁵.

El episodio central de la historia de Cartagena da lugar a relatos perfectamente contradictorios, en los que la restitución histórica parece conjugarse con un discurso político y una trayectoria personal. Lejos de pretender confrontar estas dos visiones en torno al 11 de noviembre para privilegiar una como más “verdadera” que la otra, lo que me interesa del antagonismo entre Lemaitre y Múnera es precisamente que resalta el desacuerdo sobre el lugar asignado a la raza dentro de la historiografía, contribuyendo a producir una memoria que es en sí misma confusa y ambigua.

3.2. Una estructura socio-racial heredada de la Colonia

El 11 de noviembre de 1811 puede verse como un fracaso o, cuando menos, una asincronía de casi un siglo para su entrada en la era republicana. Si bien Cartagena fue la primera ciudad de la Nueva Granada en declarar su independencia, finalmente resultó siendo la última en conocer realmente el igualitarismo y las reformas republicanas. El baño de sangre de la erradicación de la República de Cartagena y el extenso letargo que suscitó hasta finales del siglo XIX, facilitaron el mantenimiento, durante más tiempo que en otros lugares, de relaciones sociales tradicionales fuertemente jerarquizadas. Según el historiador Sergio Solano, uno de los pocos estudiosos del siglo XIX en Cartagena:

“... la historia de la ciudad apareció desprovista de conflictos y como resultado exclusivo de las acciones de miembros de la elite, quienes, con lucidez y desprovistos de pasiones, dirigían el curso de los acontecimientos hacia lo socialmente deseable. Para la elite cartagenera, construir esta imagen era una tarea prioritaria dado que, desde los inicios de la República, siempre vivió acosada por el fantasma de un posible levantamiento de negros y mulatos de extracción popular” (Solano, 1998 : 221-222).

⁸⁵ La efímera Constitución de Cartagena de 1812 reconoce el derecho a participar en la vida política a todos los hombres libres, independientemente de su pertenencia racial.

Así las cosas, la interpretación de lo acontecido el 11 de noviembre debe pensarse a partir de una lógica de la minoración de los conflictos raciales y de producción de una armonía racial, destinada a consolidar una identidad nacional emergente.

No hace falta arbitrar las querellas entre historiadores para observar que los acontecimientos de 1811-1815 tuvieron consecuencias duraderas en la estructura socio-racial de la ciudad. Aline Helg considera que las raíces de la famosa “invisibilidad” del “negro” en Colombia deben buscarse en esta difícil época de construcción de una identidad nacional.

“¿Por qué en el Caribe colombiano, a diferencia de lo ocurrido en varias sociedades americanas, la raza no se volvió una categoría organizacional a pesar de haber sido fundamental a la hora de moldear la vida de la gente durante el periodo colonial?” (Helg, 2000: 221).

Sin defender la idea de una participación unívoca e uniforme de los “libres de color” en los movimientos de Independencia, subraya que la diversidad de modalidades que adquirieron la resistencia, las rebeliones y adaptaciones de poblaciones cuyas lógicas de acción nunca fueron reducidas al color⁸⁶. La ausencia de una movilización racial colectiva es pensada como un resultado de la existencia de categorías raciales para el mestizaje – “negro”, “zambo”, “pardo”, “cuarterón”, etc. – más favorables a estrategias de promoción individual que a la defensa de intereses colectivos. Tomar posición en nombre de una causa común que incumbiera a todas las castas de la época colonial equivalía a reconocerse a sí mismo como miembro de alguna de las castas⁸⁷. La búsqueda de la “igualdad” remite menos a la idea de una igualdad política que a la de una igualdad con respecto al blanco: por tanto, es necesario progresar en el sistema de castas antes que cuestionarlo. Esta igualdad se hizo promesa con la toma de armas para la defensa de la ciudad.

“Sin embargo, dado que el discurso sobre el tema de la igualdad exigía guardar silencio sobre la cuestión de la raza, optaron por ganar la igualdad en razón de sus méritos personales y de sus servicios a la sociedad y no de su raza” (Helg, 2000: 242).

⁸⁶ Para una presentación del papel de las castas en las independencias, ver Thibaut, 2002.

⁸⁷ Es así como los registros de bautizo fueron ocasionalmente quemados por los “mestizos” a fin de eliminar las huellas de su pertenencia a una casta.

Fue así como la referencia a la raza fue excomulgada de los discursos y las prácticas de quienes fueran las principales víctimas de las clasificaciones raciales. El movimiento de Independencia de la ciudad y el establecimiento de una República moderna, lejanos al cuestionamiento de un sistema de castas heredado de la época colonial, se presentaron como una traducción de las clasificaciones raciales en la nueva nación.

3.3. Cartagena y Bogotá: aislamiento geográfico, asignación identitaria

Aunque los historiadores estén de acuerdo en otorgar a la raza un lugar diferenciado en los acontecimientos del 11 de noviembre de 1811, coinciden en afirmar que este primer movimiento independista luchaba más en contra de los excesos del poder ejercido desde Bogotá que contra la corona española. El aplastamiento de la efímera República de Cartagena dio lugar a interpretaciones como la de una revancha de Bogotá sobre Cartagena, denunciando la dominación del centro sobre la periferia, algo que hoy todavía se traduce en un sentimiento de marginalización e inferiorización, una suerte de integración nacional parcial, según lo expresado por los habitantes de la costa. Igualmente, el aislamiento del Caribe puede ser analizado con base en el sistema de relaciones entre razas, iniciado en Cartagena y que, paradójicamente, el comienzo de la República confirmaría. No en vano el proceso de la Primera Independencia de Cartagena tuvo consecuencias adicionales, como que la ausencia de relevancia racial provocara la disolución del Caribe al interior de una nación que se consideraba andina y blanca, ignorando su componente africano. No obstante, este fenómeno de marginalización de la costa no debe ser atribuido exclusivamente a un proyecto de las elites andinas: también resulta del evitamiento de las categorizaciones raciales común entre las elites caribeñas como dentro de los sectores populares.

Indudablemente, la raza se constituyó –como ha sido más o menos admitido– en un principio legitimador del orden social, reproduciendo a nivel nacional un proceso de neutralización de las identificaciones raciales por parte de los actores racializados, en un momento en que la sociedad estaba organizada a partir de una jerarquía racial. Durante el proceso de imposición de una “identidad caribeña” negativa, la raza fue movilizada como factor explicativo del “retraso” de los habitantes de la costa que, finalmente, fueron recogidos en un vasto y heterogéneo conjunto, cuyo único rasgo común era,

precisamente, el de no ser “blancos”. Etiqueta racial que, pese a relegar a los márgenes de la nación colombiana a los habitantes de la costa, no ha motivado una reacción ni de sus elites ni de sus sectores populares, favoreciendo en última instancia la construcción de una identidad nacional mutilada y la cristalización de un desequilibrio de fuerzas. Quizá porque denunciar una dominación con fundamentos raciales equivaldría a reconocerse a sí mismo dentro de las categorías raciales “inferiores” y, en consecuencia, renunciar a la posibilidad de ascender de *status* a través de la silenciosa vía de la integración y el blanqueamiento. En síntesis, la referencia a la raza no evoca una pertenencia colectiva, gestora potencial de intereses y objetivos comunes: al contrario, asumida dentro de una lógica individual, supone un acercamiento a lo “blanco” y un distanciamiento de lo “negro”.

4. La Cartagena de hoy: evitamiento de las categorías raciales

Uno de los miembros de la Academia de Historia me confesó:

“Todas las sirvientas son negras, es así. Como lastre colonial las masas negras comienzan de cero. Hubo la abolición de la esclavitud, pero ¿si no saben leer, son libres de qué? Pero van aprendiendo, hay muchos negros en la universidad. Eso no es racismo, es una consecuencia de la esclavitud⁸⁸”.

Caminábamos por el parque Bolívar mientras seguía con su descripción de las relaciones raciales y, de pronto, se estrelló contra un harapiento joven negro que cayó al piso, e inmediatamente después se levantó para pedirle una moneda de cien pesos. Sin dar tiempo a nada, salió disparado pronunciando una sarta de palabras incomprensibles. Viendo este espectáculo, mi interlocutor maldijo esa “negrería inculta” que debería ser expulsada del centro histórico, y sin más, retomó su reflexión en torno a la ausencia de racismo en Cartagena. Esta anécdota es reveladora: las relaciones entre negros y blancos no son conflictivas mientras que cada cual conserve su lugar, unos como empleados domésticos, jardineros u obreros, los otros dedicados en actividades políticas o artísticas, o tal vez organizando las fiestas de la ciudad. Desde el instante en que se rompe este equilibrio, la ritualización de las relaciones sociales desaparece, para que, en su lugar, se

⁸⁸ Entrevista, 27 de noviembre de 1998.

instaure una situación incómoda, en el sentido goffmaniano, en donde las buenas maneras dejan de ser respetadas: de un lado, la polarización paternalista de las identidades se disloca, y es entonces cuando los miembros de la elite pierden la esperanza de una armónica coexistencia entre “negros” y “blancos”; del otro, el evitamiento de la identificación racial fracasa, obligando a las clases populares a aceptar el peso del lenguaje racial.

El desafío actual de la población cartagenera es actuar “como si” las relaciones raciales no fueran problemáticas ni conflictivas, sobre todo porque la ciudad, transformada en una metrópoli, no tiene nada que ver con la Cartagena de 1811. Una estructura racial jerarquizada, el paternalismo ejercido por la elite y una organización socio-racial son características heredadas del pasado, y persisten pese a las considerables transformaciones económicas, sociales, políticas y urbanas que, primero a comienzos del siglo XX y desde la década de los sesenta después, han renovado la ciudad.

4.1. Los “grandes blancos”

Al describir la sociedad neogranadina, Jaime Jaramillo Uribe (1994) enfatiza la importancia del linaje como principio de organización social, y especialmente la asignación del apelativo “Don”. Así, todo español que llegara a América, sin importar a qué clase perteneciera originalmente, procuraba hacerse al título de “Don”, lo que le permitía distinguirse de las poblaciones indígenas y “negras”, pero ante todo de los “mestizos” y “mulatos”, por considerarse una impronta de nobleza inherente al hecho de ser “blanco” y de “sangre pura”.

Los normales, “todos aquellos que no se apartan de las expectativas particulares” (Goffman, 1970: 15), los que se distinguen del estigmatizado, los que determinan la *color line* y que eternizan el prejuicio racista, a ellos podríamos llamarlos “grandes blancos”, haciendo una analogía con los “pequeños blancos” que Gunnar Myrdal describe. Nos referimos a algunas familias con prácticas endogámicas bien marcadas y que profesan su ascendencia italiana, francesa, española o catalana. Sus apellidos simples –Benedetti, Toño, Lemaitre, Vélez, Román, Martínez, Araújo, Bustamante, Lecompte, De la Espriella–, combinados –Toño Lemaitre, Bustamante Lecompte, Araújo Martínez–, e incluso repetidos –De la Espriella De la Espriella, Vélez Vélez–, sus barrios de residencia

–Manga, Pie de la Popa, Bocagrande, Castillogrande– y sus puntos de encuentro –clubes sociales, Academia de Historia, Club de Pesca– los identifican sin excepción, demostrando lo cerrado del grupo.

En 1991, con ocasión del primer centenario del Club Cartagena, el más importante club social de la ciudad, se lanzó un libro conmemorativo que retrataba el “espíritu” del lugar y las vidas de sus miembros:

“Enraizado profundamente al árbol de las más tradicionales familias cartageneras del siglo pasado (...), el Club Cartagena ha conservado siempre los más hermosos valores del ser cartagenero, caracterizado por sus buenas costumbres y el respeto a unas normas sociales que hicieron de Cartagena la Arcadia del Caribe: colonial, reminiscente, pletórica de eventos y de visitantes ilustres que han hecho de la ciudad un centro cultural de primer orden. Al transitar por estas páginas, el lector emprenderá un viaje fantástico por el pasado, concentrando en él la esencia de su espíritu como ser social, y el valioso legado de sus antepasados por prolongar la estirpe y conservar en el más alto nivel todo cuanto ennoblece al hombre cartagenero” (Club Cartagena, s.d.,: 10).

A continuación se describen las fiestas de aniversario que, por cierto, no se diferencian en mayor cosa de los relatos acerca de las ceremonias mundanas europeas de los siglos pasados, complaciéndose en citar a cada uno de los actores como si fueran parte de una gran familia de la que pudiera distinguirse al tío, la abuela, el primo, la nieta. Esta visión armoniosa de un pasado elevado a paradigma de la aristocracia bien pensante es continuamente reactualizada en el discurso y la práctica de los “grandes blancos”, por ejemplo, a través de sus atuendos –traje blanco y sombrero de paja–, de sus gestos de decencia –cumplidos, beso en la mano–, de su interés por la historia y el árbol genealógico de la familia y de su elitismo bohemio.

En nuestro primer encuentro, un miembro de la junta directiva del Club Cartagena me recibió con un *bonjour* gutural, me habló de su hija, estudiante en La Sorbona, de su hermana casada con un hombre suizo, de su apellido, Lemaitre, que llevaría siempre acento circunflejo si la tipografía española lo permitiera:

“Del lado de mi padre, mi familia viene de España. El padre de mi tatarabuelo –cinco generaciones atrás– educó sus hijos en España. Vino como Alférez de la Real Armada Española. Del lado de mi madre, vienen de Francia. Llegaron hace doscientos años, algo así. Las dos familias se acercaron y se cruzan en una sola, en la primera parte del siglo XX. Mi padre y su suegra eran primos hermanos y se cruzaron las dos familias. Es una característica muy importante de ciudades como ésta, hay matrimonios entre familia. Mira los apellidos que son iguales. Mi abuelo era Lemaitre Toño, yo soy Toño Lemaitre. Cuando mis padres se casan, tienen que pedir permiso, que hacer un chequeo de sangre⁸⁹”.

Este elitismo se basa en un mito del origen, de la supuesta pureza de los miembros del club. Esto explica que los “turcos” –siriolibanese– llegados desde finales del siglo XIX, aún teniendo una posición económica que justificaba su deseo de ingresar al Club Cartagena, se vieron obligados a crear su propia organización, el Club Unión, pues a los ojos de la elite blanca de la ciudad, la riqueza no limpia la “impureza de la sangre”.

4.2. Cada quien en su lugar

La relación de los “grandes blancos” con la población cartagenera se caracteriza ante todo por el paternalismo hacendoso, bastante alejado del sentimiento de temor y frustración expresado por los “pequeños blancos”. La elite no se siente amenazada por los “negros”, pues no tiene nada que perder en su contacto con ellos. Su nobleza, su posición y sus tradiciones pasan casi inalteradas entre los habitantes de Cartagena. O mejor, relacionarse con ellos sería más una prueba fehaciente de su grandeza de espíritu, su sentido de la responsabilidad, su solidaridad con quienes se hallan menos favorecidos que ella. Según Orlando Fals Borda, una de las características de la Costa es precisamente la combinación de familiaridad y distancia, de protección y diferenciación, permitiendo el desarrollo de una sociedad de tipo señorial, aunque menos formal, menos cerrada y menos vistosa que en Europa y otras partes⁹⁰ (Fals Borda, 1980: 150b). Siguiendo su hipótesis, Fals evoca la multiplicidad de relaciones sociales: hijastros, hijos adoptivos, hermanos de padre,

⁸⁹ Entrevista, 18 de diciembre de 1998.

⁹⁰ Sobre el Brasil, ver Freyre, 1997.

hermanos de madre, hermanos de leche, madres de crianza, tías honorarias, compadrazgo. Otro ejemplo es el *status* de “muchacha”, termino utilizado para designar a las empleadas domésticas en ciertas casas que, por otra parte, son conocidas como las “nanas” de los niños de “buena familia”. ¿Cómo podrían ser racistas frente a quienes cuidan a los niños, viven bajo el mismo techo y prácticamente forman parte de la familia? Y este paternalismo se basa en una aguda consciencia del lugar que corresponde a cada uno, en función de su color. La sola idea de una posible competición entre “blancos” y “negros” está descartada, y por lo tanto, los conflictos en las situaciones raciales tienden a no existir.

Fenómeno semejante que, mientras estudiaba un barrio pobre de Cartagena, el antropólogo Joel Streicker observaba: desde el lado opuesto de la escala racial y social,

“... la gente de edad considera lo blanco como un atributo de clase que enfatiza la raza –nacimiento, matrimonio, familia– más que la riqueza (...). Hablar de la raza permite ordenar suficientemente el mundo: la sociedad-inspirada-en-la-raza cuidaba al pobre y permitía matrimonios felices y duraderos (...). Lo anterior muestra claramente que el uso por parte de las personas de edad de los términos blanco y negro en tanto marcadores de clase ilustra el reconocimiento de su propio *status* subordinado” (Streicker, 1992: 428-429).

Pareciera que el ciclo de las relaciones raciales propuesto por Robert Park en el caso norteamericano fuera descartado antes de ponerse en práctica, a causa de una ritualización de las relaciones que no deja espacio alguno para la incertidumbre y el cambio. La instauración de determinados convenios en las relaciones sociales garantiza el mantenimiento de la distancia entre las razas. La intimidad entre el propietario y el servicio doméstico es posible porque los rituales sociales que definen y mantienen las relaciones de etiqueta son respetados. Si el estigma corresponde, como afirma Goffman, a una discrepancia entre identidad social virtual e identidad social efectiva, podríamos decir que la situación que se presenta en Cartagena refleja la desaparición de este malestar: al trazar una correspondencia entre las expectativas que giran alrededor del “negro” y su posición social efectiva, los “grandes blancos” eliminan de paso la fuente de la incomodidad. Entonces, el estigma ya no es planteado como un problema, no corresponde

más a una falta de adaptación, porque ha sido interiorizado y naturalizado. Al considerar normal y banal el hecho de que “el negro” no pueda ser más que jardinero o “la negra” una empleada del servicio doméstico, los “grandes blancos” producen una identidad potencial a partir de una identidad efectiva que, en sí misma, es el resultado de una estigmatización de lo “negro”. Los análisis de Goffman sobre los usos sociales de los aspectos indeseables de la apariencia personal han demostrado que, lo mejor que puede hacer el individuo estigmatizado, al menos en las situaciones ritualizadas, es minimizar los signos de su estigma, privarlos de todo su valor comunicativo, haciendo como si la interacción fuera perfectamente normal. En suma, se trata de adoptar una convención de evitamiento de la cuestión racial.

4.3. Lógicas de blanqueamiento

El presidente de Cimarrón en Cartagena tiene su propia regla de conducta: nunca llega tarde a una cita. Incluso tiende a adelantar diez minutos la hora de su reloj, prefiriendo esperar que ser esperado por su interlocutor. En una ciudad donde un retraso de media hora y hasta una hora es perfectamente perdonable, donde los medios de transporte colectivo no garantizan la duración de ningún desplazamiento, este tipo de comportamiento podría parecer incongruente. En todo caso, muestra que tiene voluntad para corregir el estigma racial a través de una inversión de los signos que recaen sobre el “negro”, como el que nunca llegue a tiempo, no genere confianza y sea incapaz de ser responsable en su trabajo. Este es un ejemplo de “desidentificadores”, concepto empleado por Goffman para describir las situaciones de resistencia contra la estigmatización y definido como

“... un signo que tiende –real o ilusoriamente– a quebrar una imagen, de otro modo coherente, pero en este caso en una dirección positiva deseada por el actor, y que no busca tanto formular un nuevo reclamo como suscitar profundas dudas sobre la validez de la imagen virtual” (Goffman, 1970: 59).

La importancia concedida a los símbolos de prestigio, desde el atuendo hasta el modo de hablar, desde el celular hasta la agenda forrada en cuero sintético, desde la extrema

cortesía hasta la decencia en todos los momentos, es un testimonio del deseo por controlar los símbolos del estigma.

El mestizaje no puede ser percibido como una negación del racismo: en lugar de eliminar el estigma, permite convivir con él. Vale la pena recordar que, en Latinoamérica, el mestizaje es producto de una doble dominación, a la vez racial y sexual. Aunque se abre la posibilidad de escapar al estigma, el escape no constituye su negación.

“¿De qué modo la persona estigmatizada responde a esta situación? En ciertos casos, le será posible intentar corregir directamente lo que considera el fundamento objetivo de su deficiencia” (Goffman, 1970: 19).

Así lo demuestra la importancia que el blanqueamiento adquiere en Latinoamérica: se trata de adoptar actitudes y modelos que se consideran asociados al *status* del “blanco”. En otras palabras, el rechazo a identificarse y ser identificado como “negro” es decir, renunciar a los atributos característicos del “negro”, es el único camino para ocupar una posición social valorizada. La existencia de tal proceso muestra hasta qué punto la pertenencia racial puede actuar como un estigma que impide tajantemente el acceso a determinados *status*. Para cambiar de posición social, habría que comenzar por cambiar de apariencia racial, lo cual es posible a través del blanqueamiento, que toma formas culturales –prácticas asociadas a la cultura “blanca”–, sociales –ingreso a las redes “blancas” de sociabilidad–, o biológicas –relaciones sexuales, aclarar el color de piel, alisar el pelo–.

En su versión más radical, el blanqueamiento se expresa en la voluntad de transformar físicamente el cuerpo. En su tesis de pregrado titulada *Síndrome del blanqueamiento exigido* (Villadiego, 1998), Olga Villadiego, estudiante de lingüística de la Universidad de Cartagena, se interesó por las prácticas de blanqueamiento físico. A continuación, las preguntas que hizo a cuarenta colegas “negros” entre los quince y dieciocho años:

- ¿Te has alisado el pelo?
- ¿Conoces un método para blanquearse?
- Si pudieras cambiar algo de tu cuerpo, ¿qué cambiarías?
- ¿Cuál es tu ideal físico de hombre o de mujer?
- ¿De qué color es tu piel?
- ¿Cómo te gusta tener el pelo?

Tratándose de una muestra tan pequeña, nuestro interés en este caso recae sobre el significado de las preguntas y respuestas, y no sobre las conclusiones cuantitativas de la investigación. Casi todas las encuestadas respondieron que ya se habían hecho alisar el pelo, pues encontraban que “parecían más bellas”; los métodos empleados para blanquearse, conocidos por todos y todas, son el dioxigen, el alcohol y el “blondor”; los rasgos corporales que cambiarían son la nariz, el pelo y la boca; el hombre o la mujer ideales son blancos o morenos claros; el color de la piel no es negro sino moreno oscuro; el pelo que más votos obtuvo fue el liso. Aquí, los individuos encuestados tendieron a auto-aplicarse, ideal o realmente, los desidentificadores físicos –color, pelo, nariz–, y presentaron su tipo ideal con marcadores raciales aún más débiles.

4.4. Convención de evitamiento

Al describir los ritos de interacción, Goffman habla de

“... coordinación voluntaria de las acciones donde cada una de las dos partes tiene su concepción sobre cómo organizar las cosas, donde las dos concepciones se ponen de acuerdo, donde cada parte piensa que este acuerdo existe y donde cada una estima que la otra piensa igual. Encontramos entonces las condiciones estructurales previas a un reglamento fundado sobre la convención” (Goffman, 1973b: 32).

En Cartagena, las relaciones sociales están marcadas por la convención de eludir la cuestión racial, apoyándose en los ajustes necesarios para sustraerse del enfrentamiento y así evitar situaciones incómodas tanto para sí como para el otro. Allá se dice frecuentemente que los “negros” no son aceptados en los bares de la zona rosa, recordando la historia de un tío o un vecino que tuvo que soportar el rechazo de un portero racista: esto probaría la existencia del racismo en la ciudad, según los militantes de la causa étnica. Estando un sábado en la noche en la zona rosa, se observa pocas personas “negras” o “de color”. Parece que ellas, antes que confrontar una situación incómoda, donde las normas de evitamiento de la identificación racial puedan romperse, prefieren sustraerse a la mera posibilidad, antes de que ocurra, y en efecto, evitan visitar tales lugares “de riesgo”. Cuando se le pregunta a un individuo “negro” o “mulato” porqué, la respuesta es invariable: todo es muy caro, la música no es buena, el lugar está

muy lejos. Pues mencionar el temor de encontrarse en una situación que los exponga al racismo, es una forma de reconocer que se poseen los atributos estigmatizados y, en consecuencia, que pueden ser objeto de una categorización racial⁹¹.

Hay que precisar que esta “convención de evitamiento” se distingue de la “estrategia de evitamiento” evocada –en otro lugar– por Goffman, quien considera que el medio más seguro de prevenir el peligro es evitando los encuentros donde puede manifestarse (Goffman, 1974: 17). En una de sus notas, Goffman toma el ejemplo de individuos negros de clase media que evitan ciertos contactos directos con los blancos para salvaguardar la idea que se hacen de ellos mismos y que proyectan a través de sus modales y su vestimenta (Goffman, 1974: 17). En el caso que nos interesa, el evitamiento es más moral que ecológico, para retomar la distinción que hace Robert Park: si no tenemos miedo de la confrontación con el otro, si no tememos perder nuestra imagen, es también porque sabemos que, en el encuentro mismo, los elementos de la incomodidad estarán neutralizados por el hecho de compartir una convención común. De esta manera podremos entender el uso popular de la categoría “moreno”: esta permite apreciar el orden racial omnipresente, sin que la carga negativa ligada a la evocación racial emerja –como en el caso de la palabra “negro”–. Siendo así, los actores más blancos pueden reactivar su distanciamiento sin que se perciba como una forma de discriminación; los actores más negros borran los matices de color a través de una categoría única, homogeneizante, quitando toda significación a la designación racial. Así, más que la “invisibilidad”, hablaré de “convención de evitamiento”, para insistir en el hecho de que la designación identitaria no sigue una sola dirección: la invisibilidad de lo “negro” remite a la estrategia tanto de las poblaciones “negras” como de las “blancas”.

Retomaré la distinción planteada por Elijah Anderson (1990) entre *street etiquette* y *street wisdom*, “etiqueta de la calle” y “saber de la calle”, similar a la distinción elaborada por Goffman entre identificación categórica e identificación individual (Goffman, 1988: 194). Todos los transeúntes deben negociar su paso con las personas que encuentran en el

⁹¹ Este análisis se inspira en los trabajos realizados por Philippe Poutignat y Jocelyne Streiff-Fénart sobre las categorizaciones raciales en situaciones mixtas, especialmente en los buses de la ciudad de Nice (Poutignat y Streiff-Fénart, 1995). El bus es en efecto percibido como un espacio particularmente peligroso, no porque los actos racistas fueran más frecuentes, sino porque el riesgo de incomodidad ligado a una interpretación racial de la situación despierta más temores que en otros sitios.

camino; según Anderson, hay dos maneras de hacerlo. La primera consiste en formular un conjunto de reglas y aplicarlas en todas las situaciones: haciendo así, los individuos estarían recurriendo a una *street etiquette*, que reposa en una percepción general de los caminantes y se basa en las características más superficiales y más inmediatamente visibles:

“Dado que constituye un conjunto rudimentario de indicaciones, la etiqueta de la calle hace más confortable la calle a sus usuarios, aunque podría ser una máscara antes que una solución real” (Anderson, 1990: 210).

En la otra manera, los caminantes que trascienden el respeto a las reglas genéricas de la interacción desarrollan una *street wisdom* que reposa en una capacidad para ajustarse a cada situación, para adaptar su respuesta en cada “cara a cara”: así aprenden a desenvolverse en la calle.

“Quienes adquieren esta sofisticación entienden que el entorno público no siempre responde a un conjunto formal de reglas que se aplican indistintamente a todos los problemas” (Anderson, 1990: 210).

Los habitantes de Cartagena se encuentran más que todo en una lógica de la etiqueta de la calle, con una intención precisa: impedir toda posibilidad de una lectura racial de las situaciones. Las apariencias desempeñan el papel de marcador normativo que hace seguras y predecibles las expectativas recíprocas. Desde el momento en que el comportamiento esté normalizado y que las reglas se vuelvan familiares, las expectativas no conciben ningún factor sorpresa. Entonces, la ausencia de conflicto en las relaciones sociales de Cartagena no significa una ausencia de diferenciación racial; al contrario, supone que esta clasificación ya es suficientemente conocida y aceptada.

Al sugerirle a varios de mis interlocutores⁹² su descripción de ciertas fotografías de sitios públicos de Cartagena, el objetivo era comprender las prácticas cotidianas en las que la dimensión racial está integrada y el papel de las apariencias en la percepción del otro y en la movilización de las convenciones sociales en cada situación. Las fotografías fueron pensadas como la “puesta en escena de la puesta en escena social”, de sus normas y

⁹² Principalmente los miembros de la asociación FUNSAREP.

convenciones, como una “hiper-ritualización” de la vida cotidiana. El principio es evocar la reacción de los encuestados ante los sitios públicos de la ciudad al pedirles describir el lugar, caracterizar a los individuos, imaginarse ellos mismos en el entorno, evocar la naturaleza de las relaciones sociales, sin hacer preguntas específicas sobre la raza⁹³. Al describir escenas urbanas, se trata de entender los ajustes realizados entre transeúntes, su evaluación sobre el entorno de cada interacción y la competencia de los individuos para calificar una situación, interpretar un índice, para así adoptar el comportamiento más apropiado. Ahora bien, en el momento mismo de las interacciones públicas, la identificación del otro depende notablemente del examen rápido de las más visibles características del interlocutor –y de su entorno material–. Al describir una situación de la vida cotidiana, los actores son invitados a movilizar los conocimientos previos que consideran pertinentes y así interpretar las propiedades de una situación concreta.

Las fotografías correspondientes al Centro de Convenciones y la Casa Román se evalúan a partir de categorías *a priori*, es decir, suscitadas por el sitio en sí, antes que por los individuos observados. Pese a no tener imágenes de gente, son inmediatamente asociadas a la presencia de personas descritas como blancas y a los atributos que caracterizan tal blancura:

“La gente que va al Centro de Convenciones es bien vestida, tiene ropa de marcas caras, su caminar es directo y elegante. Son más blanquitos”. En la casa Román “vive gente acomodada, de plata. Son personas altas, claras. Andan en su carrito, están bien vestidos”.

Los territorios a identificar en las fotografías tienen límites concretos, con los que se determina un interior y un exterior, base del proceso de definición de la oposición entre

⁹³ Este trabajo fue realizado dentro de mi tesis doctoral: consistía en ocho fotografías de lugares públicos del centro de Cartagena, suficientemente conocidos y frecuentados para garantizar su identificación por parte de mis interlocutores, unos elegidos pensando en la fuerza de su historia o de su significado, otros, al contrario, en función de su carácter banal y ordinario. Estos lugares eran el Centro de Convenciones, principal lugar de encuentros internacionales y espectáculos, que encarna a la “Cartagena moderna”; la Iglesia de San Pedro Claver, uno de los lugares turísticos más visitados en Cartagena; la Plaza de Santo Domingo, origen de polémicas con relación al tema de la apropiación turística del espacio público; la Casa Román, que pertenece a una de las familias más tradicionales de la ciudad, y está en el primer barrio de clase alta aparecido a comienzos del siglo XX, Manga; Bocagrande, principal sitio de veraneo, turismo y diversión; plazas de la Gobernación y de la Universidad, que se cuentan entre los principales sitios de pasaje y de encuentro; el paradero de buses cercano a la India Catalina que es común a todos los barrios del sur y del este de Cartagena.

“nosotros” y “ellos”. La calificación racial de los lugares y los individuos esta asociada a un sentimiento de malestar o de envidia, que en ocasiones se manifiestan al tiempo, como si mentalmente los encuestados no se sintieran en el lugar que les corresponde, o como si se sintieran enfrentados a una amenaza difusa. La incomodidad adquiere la forma de un temor al rechazo o al desprecio, como consecuencia de una categorización racial *a priori* del lugar que impide la presencia de individuos diferentes. La *street etiquette* enunciada por Anderson es entonces movilizada durante la evaluación de la escena, e igualmente, en las supuestas expectativas atribuidas a los personajes hipotéticos.

Una foto de la playa de Bocagrande demuestra, por su carácter anormal, la fuerza de las categorías de percepción *a priori* y de los mecanismos de adaptación a situaciones incómodas. Bocagrande es el sector moderno de la ciudad, habitado principalmente por los miembros de las clases altas y los turistas; sus playas, bordeadas por hoteles, están mejor equipadas que otras –restaurantes y cafés, torres de salvavidas, limpieza, toldos–. Los habitantes de los barrios populares no acostumbran a visitarlas, utilizando como pretexto argumentos no raciales –algunos hoteles se reservan el derecho de admisión, el precio de las bebidas y la comida es restrictivo, y la ubicación geográfica hace el acceso a Bocagrande más difícil– para evitar enfrentarse a una situación de movilización de los marcadores raciales. La foto fue tomada en 1998, luego de las fiestas de celebración del 11 de noviembre, instantes después del desfile de carrozas acuáticas que tuvo lugar al lado opuesto de la península de Bocagrande, mostrando la invasión de habitantes de barrios populares que acudieron al evento. Aquí, la apariencia de los personajes fotografiados no corresponde a las expectativas ligadas al lugar:

“Es rara esa foto. Parece que todos fueran nativos. No hay turistas. Parece que todos fueran de Cartagena. Es raro que no estén los turistas, éstas son las playas de los turistas”.

“Esa playa es de Bocagrande, por los árboles, por las plantas, por los edificios atrás. Aquí va la gente rica. En Marbella va la gente pobre. Vemos aquí gente rica... y gente que está más o menos. Es rara tu foto”.

El esfuerzo, por parte de los entrevistados, para darle sentido a una situación anormal, adopta diversas justificaciones que concilian apariencias y convenciones: explicación racional de la anormalidad –“la señora y su hija son de los barrios pobres. Van allá a

hacer peinados. O son empleadas de los apartamentos éstos. O se aburririeron de las playas de Marbella”–, cuestionamiento de la pertinencia de la mirada –“en estas playas, la gente dominante es de plata. Aunque no se ven por ahora”–; invención de alternativas sociales –“de pronto se puede encontrar nacidos con plata. Tengo una amiga que trabaja en un hotel, un extranjero se enamoró de ella y se la llevó”–. La anormalidad de la situación obligaba a realizar una explicación capaz de recuperar su sentido: este procedimiento muestra hasta qué punto los habitantes de Cartagena proceden a partir de categorizaciones *a priori* –ciertos lugares corresponden a ciertas personas– como si las expectativas –de comportamiento, de encuentro– precedieran a las situaciones concretas.

4.5. ¿Cambio o continuidad?

“Aquí desembarcaron millones de Africanos para trabajar en las minas, traídos en navíos holandeses o portugueses (...). Mecida por las olas perezosas del mar Caribe, acariciada por la brisa que golpea sobre las palmeras, Cartagena se adormece, paralizada y somnolienta, entre las viejas murallas de piedra y de coral de su historia” (Aprile-Gnisset, 1971: 133-134).

Esta imagen de ciudad tropical y somnolienta, atrapada en su pasado, sigue primando en varias de las presentaciones de Cartagena, pese a las radicales transformaciones de los sesenta y setenta –crecimiento demográfico, progreso del turismo, dinamismo industrial, desarrollo de las actividades portuarias, migraciones–, que removieron las normas y las tradiciones.

Por otra parte, el fenómeno del narcotráfico, menos radical que en Medellín o Cali, también generó cambios en la organización social de la ciudad, con la llegada de nuevos actores y un relajamiento de las antiguas normas, y su particularísima vistosidad –edificios lujosos, restaurantes y hoteles de prestigio, omnipresencia en las páginas sociales de los diarios locales–. Aunque los setenta fue una época de crecimiento demográfico y recuperación económica, la “bonanza marimbera” en la Sierra Nevada de Santa Marta trajo un flujo financiero importante e inédito en la historia de la ciudad que, transportado en las maletas de una nueva categoría de actores (Burin des Rozières, 1995), provenientes del interior, convirtió a la ciudad en un monumento al lavado de

narcodólares. En efecto, aprovechando la nueva cara turística de la ciudad, hicieron inversiones masivas en estructuras hoteleras, restaurantes y discotecas, en la remodelación del centro, en la construcción de casas de lujo –especialmente en Bocagrande y Manga–, en el desarrollo de marinas privadas. Más tarde, durante el apogeo del narcotráfico (1980-1990), Cartagena y sus alrededores –sobre todo las Islas del Rosario y Barú– se convirtieron en lugares de veraneo para los barones de los carteles de Medellín y Cali, que construyeron sus propias mansiones y frecuentaban los sitios nocturnos de moda en la ciudad. Poco después, la lucha contra el tráfico de drogas se convertiría en una de las prioridades de las diferentes administraciones: en consecuencia, la visibilidad de los narcotraficantes y la publicidad de que fueron objeto sus actividades se debilitaron. A pesar de ello, su presencia en Cartagena contribuyó a modificar la estructura de las relaciones sociales y a la emergencia de una nueva elite al lado de la aristocracia tradicional.

En general, la llegada de los nuevos migrantes del interior –además de los narcotraficantes, la de los “paisas” y los “cachacos”– favoreció el dinamismo económico de Cartagena, acelerando el declinamiento de las actividades impulsadas por la elite económica local, para entonces claramente debilitada. Mientras que los migrantes europeos llegados a Cartagena durante el siglo XIX demostraron dinamismo y prosperidad a través de sus actividades comerciales, con un espíritu de innovación que le dio a Colombia algunas de sus primeras industrias, sus descendientes, menos hábiles para los negocios, tuvieron problemas para mantener la jerarquía de sus herencias, primero, cediendo terreno con la llegada de los “turcos” al principio del siglo XX, y luego, con la llegada de los migrantes del interior en la década de los sesenta, retirándose definitivamente del negocio. Así, las empresas familiares tradicionales dominantes hasta los años treinta –que representaban casi la totalidad de las compañías inscritas ante la Cámara de Comercio⁹⁴– fueron reemplazadas por empresas constituidas como sociedades anónimas y con estructura capitalista.

El paternalismo condescendiente e inferiorizante de la elite ha seguido expresándose, en el discurso o en las apariencias, aunque ya no corresponda a una realidad tangible. El

⁹⁴ Juan Correa Reyes contó ciento noventa y cuatro negocios constituidos en forma personal o en sociedad familiar, contra sesenta y tres que tenían la condición de sociedades anónimas o extranjeras (Correa Reyes, 1990).

suicidio del ex alcalde Augusto de Pombo, quien fuera presidente del Club Cartagena, entre 1972 y 1978, y de la Academia de Historia, ilustra de forma extrema la pérdida de influencia de un grupo al que sólo le faltaba alabar los símbolos de su gloria pasada – clubes sociales, tertulias, casas de lujo, cultura–. Días antes del suicidio, Augusto confesó sus desilusiones y dudas, consciente del fracaso de una generación que anhelaba mantener ciertos signos de prestigio:

“... no pude triunfar económicamente, aunque soy un hombre cultivado. Tu sabes, creo que si no hubiera tenido esta casa –heredada de mi familia–, hubiera tenido que vivir en un barrio de invasión⁹⁵”.

Una nota editorial de *El Tiempo* consagrada al recorrido de este “cartagenero raizal”, objetiva los mecanismos de asociación de la elite con las conveniencias y las buenas maneras, desaparecidas en el resto de la sociedad. Augusto de Pombo es presentado como una...

“especie de monumento al buen gusto, en contraste con los derroches de una nueva sociedad artificial (...), ante el derrumbe de una ciudad que llegó a estar aniquilada, gracias a los efectos febriles del dinero fácil”, (*El Tiempo*, 7 de febrero de 1999).

La concomitancia de los fenómenos del desarrollo económico y del maná financiero enviado por los narcotraficantes permitió una asimilación abusiva –aunque no completamente infundada– entre enriquecimiento y actividades ilícitas, con base en lo cual la elite tradicional lanzó toda clase de oprobios, indistintamente, contra la nueva elite de la ciudad. Esto es lo que dice el gerente del Club Cartagena:

“Ahora para entrar al Club, se puede comprar una acción. Pero como es un Club exclusivo, la Junta tiene que estar de acuerdo. Es la Junta que decide. Y rechaza las personas que han obtenido sus recursos económicos por negocios que están de moda ahora. Su conducta no es buena. Le gustan los tragos. Son buscadores de problemas⁹⁶”.

Joel Streicker analiza el mismo fenómeno pero en el extremo opuesto de la escala social. A su juicio, en los sesenta y setenta, ante la instauración de un modelo social de tipo

⁹⁵ Entrevista, enero de 1999.

⁹⁶ Entrevista, 22 de octubre de 1998.

capitalista, se produjo una ruptura de las relaciones paternalistas. Los entrevistados coincidieron en señalar que, en los viejos tiempos, las familias de clase alta sólo permitían a sus hijos casarse con miembros de su misma clase. El criterio principal era, pues, la “raza”, esto es, apellido, educación y reputación (Streicker, 1992: 48):

“Desde el comienzo de mi estadía, la gente parecía obsesionada con el pasado: el tiempo pasado, pasado está –decía la mayoría– pues la época presente se caracteriza por corrupta y corruptora, no sólo por la actitud egoísta e irrespetuosa de las personas, sino también por la constante degradación de la economía. Adicionalmente, había un acuerdo en datar el inicio de la degradación en el momento que Cartagena se convirtió en centro turístico internacional, a finales de los años sesenta”, (Streicker, 1992: 14).

Las personas de mayor edad provenientes de clases populares reprochaban a los nuevos ricos el culto al poder del dinero, no sólo por haber reemplazado y destruido las antiguas relaciones de solidaridad: la crítica fundamental era que se hubiera abandonado un sistema de regulación social donde cada quien tenía un lugar de acuerdo a su pertenencia racial, dejando en la incertidumbre a quienes, acostumbrados al paternalismo, no podían más que sentirse incompetentes y desadaptados. Entonces la “blancura” se transformó, dejó de ser una cuestión de genealogías, maneras de vestirse o prestigio de las noches de rumba. Es por esto que Streicker considera que

“... la presencia de cachacos es importante para entender el pasaje de una elite que se definía a sí misma con base en la raza, a otra que lo hacía en torno a la riqueza” (Streicker, 1992: 461).

Prueba de ello es la modificación de los estatutos del Club Cartagena, acontecida en 1986: paulatinamente se abrieron las puertas a nuevos miembros, ya no elegidos según su origen familiar, sino apadrinados por los socios tradicionales que garantizaban su “valor moral”, sin desconocer que el pago de los derechos de entrada se constituía en una contribución financiera indispensable para la supervivencia del club. Esta nueva política, más allá de su valor simbólico, genera dudas sobre el peso de la “elite tradicional” o, más precisamente, sobre la exclusividad de su control social, porque su influencia todavía hoy es bien significativa.

Capítulo 3

Reinas de belleza y símbolos turísticos: la puesta en escena del cuerpo

En *Frame Analysis –Los marcos de la experiencia–*, Goffman se pregunta sobre el sentido de las situaciones, sobre la manera como se organiza la experiencia subjetiva de cada uno, la naturaleza de la experiencia de realidad en la sociedad (Martuccelli, 1999: 462):

“Sostengo que toda definición de situación está construida según los principios de organización que estructuran los acontecimientos, al menos aquellos de carácter social, y nuestro propio compromiso subjetivo. El término ‘marco’ designa estos elementos de base. Desde este punto de vista, la expresión ‘análisis de marcos’ es una consigna para el estudio de la organización de la experiencia” (Goffman, 1991: 19).

Como fue definido en el coloquio de Cerisy dedicado a Goffman, el marco es a la vez una “forma vulnerable y manipulable del saber compartido” y una “estructura de pertinencia” (Castel, Cosnier et Joseph, 1989: 9). Permite comprender la organización de la experiencia subjetiva –aquello que expresa el subtítulo del libro de Goffman *Un ensayo sobre la organización de la experiencia–* y cómo se construye la “realidad” del mundo. Como un dispositivo cognitivo y práctico de atribución de sentido, el marco rige la interpretación de una situación y el compromiso dentro de ella. No es sólo un esquema mental, pues también corresponde a la manera como la actividad está organizada:

“A partir del momento en que comprendemos lo que pasa, conformamos nuestras acciones y podemos constatar –en general– que el transcurso de las cosas ratifica esta conformación” (Goffman, 1991: 242).

Se trata entonces de analizar este marco, que define las normas raciales convenientes, y de interesarnos por las situaciones cuyos principios de organización se vuelven más inmediatos mediante la visualización voluntaria de los rasgos físicos –reinas de belleza, imágenes turísticas– y el desvío del velo de opacidad en un contexto festivo. El concurso

de belleza es un marco de experiencia que permite definir lo que pasa y formular algunas expectativas con respecto a la situación: los comportamientos de los diferentes actores, la organización del acontecimiento y la narración de su desarrollo, deben inscribirse en una “normalidad” asociada al marco identificado.

Aquí, la competencia mestiza reside en el respeto de una cierta convención de evitamiento de toda categorización racial explícita, en la capacidad de neutralizar la movilización de marcadores raciales durante la descripción –endógena o exógena– de las situaciones, y en la facultad de aligerar cualquier “cara a cara” incómodo en el cual la calificación racial no pueda ser eludida: hacer como si fuera normal que el Concurso Nacional de Belleza estuviera asociado a un modelo físico y social de la mujer blanca o que las candidatas del Concurso Popular de Belleza pudieran estar reunidas bajo la categoría ambigua de “morenas”, pasa por el conocimiento y la aplicación de estas reglas no escritas, donde el respeto actúa como un mecanismo de validez y consolidación. Paradójicamente, en el momento en que la visibilidad corporal es puesta en escena, la visibilidad racial no debe aparecer como un elemento significativo de interpretación de la situación.

Veremos cómo en Cartagena las normas sociales comunes se basan en el evitamiento de la cuestión racial mediante el estudio de dos lógicas: la escasa utilización de calificación racial en situación de interacción, y la neutralización de la identificación racial por la reducción al estereotipo. Partiré del escenario escrito en la ciudad y por la ciudad para caracterizar esta “convención de evitamiento” que domina las interacciones comunes. En este capítulo observaremos las normas raciales difusas y dominantes incorporadas a la belleza femenina, particularmente a través del prisma creciente de la imagen que la ciudad proyecta de sí misma.



Desde 1934, Cartagena es la sede del Concurso Nacional de Belleza. No es azar que el reinado haya nacido y se haya desarrollado en esta ciudad: debe relacionarse con las conmemoraciones del Movimiento de Independencia del 11 de noviembre de 1811, así

como con el surgimiento de una política nacional de turismo, cuyo principal eje de desarrollo es Cartagena⁹⁷. Así, el concurso de belleza parece conciliar algunos opuestos: celebración del pasado y preparación del porvenir; afirmación de la identidad nacional y reivindicación de una especificidad regional; consolidación de un elitismo “diferencialista” y democratización de las festividades y del acceso a la ciudad; herencia de los valores morales de principios de siglo –familia, beneficencia, patria– y profusión de los eventos mediáticos y comerciales. Entre conservadurismo y modernidad, nacionalismo y regionalismo, homogeneidad y heterogeneidad, la puesta en escena del cuerpo de la mujer lleva consigo la narración sobre la ciudad y la preservación de una frontera entre este “nosotros” glorificado ayer y hoy, y “los otros”. Por otra parte, la asociación entre el Reinado Nacional de Belleza y Cartagena se apoya igualmente sobre un tercer término, menos mediatizado, más local: el Concurso Popular de Belleza, creado en 1937, reservado a las representantes de los barrios de Cartagena. En la proximidad geográfica y temporal de los dos concursos se reafirma igualmente su distinción: identidad nacional/exotismo local, elite/“pueblo”, centro/periferia, orden/desorden. Así mismo, distinción entre el ideal de blancura física, incluso social, y el resto de la población, cuyo único rasgo de identidad reside en el hecho de ser “no blanca”. Pues si la existencia de un implícito racial es evidente –expresión de una convención de evitamiento de la identificación racial en las situaciones ordinarias– el Concurso Nacional de Belleza es, sin embargo, una forma contemporánea de movilización y de consolidación del prejuicio del color.

No obstante, la versión 2001 del concurso de belleza introdujo una ruptura en este doble proceso de consolidación de un “nosotros” portador de identidad nacional y de diferenciación frente al “otro”: no fue solamente la primera victoria de una candidata negra, Vanessa Mendoza Bustos, en el concurso nacional, sino también la ocasión de debates sobre el lugar que ocupan las reinas blancas en el Concurso de Belleza Popular. En efecto, por primera vez, Alejandra Martínez, representante del barrio Crespo –estrato 5-6– estuvo entre las favoritas del concurso. De esta manera, asistimos a un doble

⁹⁷ En 1931 aparece la primera legislación sobre el turismo en Colombia que hará de Cartagena el principal centro turístico del país (Bolívar, Arias, De la Luz, 2001: 72).

cuestionamiento de las normas raciales asociadas a los dos concursos, como dice este artículo de *El Tiempo*:

“Colombia podría tener su primera reina negra. Este titular se ha repetido hasta el cansancio cada vez que una beldad de piel oscura se acerca al cetro y la corona. Racismo y discriminación han sido palabras que se han usado contra la organización del evento nacional cuando se descalifica o no se tiene en cuenta a una participante negra. En la otra Cartagena, la que no entra a los clubes, la del día a día, la del Mercado de Bazurto, la de las palenqueras de Bocagrande y la de los sectores populares, el asunto no es tan distinto, es sólo al revés. Mientras al resto de los colombianos los sorprende pensar en una reina negra, a muchos cartageneros les hace abrir muy grandes los ojos la posibilidad de que una blanca sea su soberana popular” (*El Tiempo*, 9 de noviembre de 2001).

Las preguntas sobre esta posible inversión de las normas raciales de los dos concursos contrastan con lo no-dicho que domina normalmente su presentación; al mismo tiempo, muestran que el silencio y la ausencia esconden una convención de evitamiento claramente consensual.

De esta manera, la victoria de una candidata negra y su repercusión nacional pone en evidencia, por contraste, las normas comunes que esta elección cambia por completo. La ruptura del implícito racial asociado al concurso será la oportunidad de estudiar la forma tomada por esta valorización inédita de la diferencia en un discurso que, destinado a realzar la elección de Vanessa Mendoza en homenaje al multiculturalismo y prueba de igualdad racial, moviliza paradójicamente ciertos estereotipos “naturalizantes”. Por otro lado, la aparición de una reina negra en la escena nacional será la ocasión de volver, más adelante, sobre la imagen de la mujer en Cartagena y, particularmente, sobre sus representaciones “racializadas”, sobre la manera como son puestas en escena en la presentación turística de la ciudad. Finalmente, un análisis más profundo sobre el lugar que ocupan en la ciudad los dos concursos de belleza, Nacional y Popular, se encaminará a comprender mejor el “marco de la experiencia” social de las categorizaciones raciales en Cartagena, mediante el estudio de la construcción recíproca de las identidades y de los territorios.

1. Vanessa, primera reina de belleza negra: ¿Reconocimiento del multiculturalismo o estereotipo racial?

El 11 de noviembre de 2001, por primera vez en la historia del Concurso Nacional de Belleza, una candidata negra, Vanessa Mendoza Bustos, representante del departamento del Chocó, fue elegida reina del país. La prensa nacional hizo eco de esta victoria, celebrando el fin del racismo, alabando el triunfo del multiculturalismo y valorando la riqueza de la cultura negra⁹⁸:

“¡Por fin una reina negra! (...) El Reinado Nacional de Belleza rompió la tradición y se quitó el estigma de ‘racista’ eligiendo por primera vez en 67 años una soberana negra” (*El País*, 12 de noviembre de 2001).

“En Colombia hay un *boom* de la piel negra” (*El País*, 12 de noviembre de 2001).

“La belleza negra coronada” (*El Universal*, 12 de noviembre de 2002).

“Esta elección no significaría nada si el Concurso Nacional de Belleza no fuera tan trascendente para los colombianos y si el tema del racismo en torno a Cartagena y al Concurso no se hubiese mencionado tanto” (*El Universal*, 13 de noviembre de 2002).

“Es para muchos la muestra de los cambios que se viven en el país” (*El Tiempo*, 13 de noviembre de 2001).

“No es una liberación como la de los esclavos, pero si la culminación de la revolución silenciosa que se ha venido cumpliendo en favor a la igualdad real y no tan solo formal de la diversas etnias” (*El Tiempo*, 13 de noviembre de 2001). “A toda Colombia le gustó la escogencia de Vanessa como *Miss Colombia* porque es un rico abrazo entre los blancos y la raza negra” (*El Tiempo*, 14 de noviembre de 2001).

La revista *Cromos* dedicó muchos artículos a la historia de las candidatas negras en el concurso de belleza (19 de noviembre de 2001) o al lugar de los negros en la sociedad colombiana (“Negros que cuentan”, 19 de noviembre de 2001). Recordemos igualmente

⁹⁸ Por otra parte, es interesante precisar que es un candidato negro, Romices Brandt, representante de San Andrés, quien fue elegido señor Colombia en el mismo año –en un concurso mucho menos mediatizado y popular que la versión femenina–.

que, durante la presentación de los trajes de fantasía, Vanessa Mendoza personificó una princesa africana zulú de comienzos del siglo XVII, luciendo cadenas rotas simbolizando el fin de una época oscura, al son de la música de Joe Arroyo y de su canción *La rebelión*. Dicha victoria –cuya repercusión muestra hasta qué punto la asociación entre concurso de belleza y reina “blanca” era percibida como “natural”– no debe sorprendernos por completo: muchos elementos, coyunturales o tradicionales, pueden ser movilizados para comprender este cambio, informándonos sobre las relaciones ambiguas del concurso nacional con el pluralismo racial. Igualmente, la cobertura mediática de la que Vanessa Mendoza fue objeto permite darnos cuenta de las interpretaciones que fueron hechas de esta victoria, particularmente expresadas en la movilización de descripciones y de argumentos de carácter racial. Por ahora, me concentraré en el discurso de la prensa: *El Tiempo*, primer diario nacional; *El Universal*, principal diario de Cartagena y dos revistas de moda, *Cromos* y *Fucsia*, en calidad de vectores de difusión y cosificación de las categorizaciones raciales, que oscilan entre la instrumentalización del multiculturalismo y la permanencia de los estereotipos “naturalizantes”.

1. 1. Digresiones sobre un triunfo anunciado

Desde hace algunos años, una sombra de discriminación racial recae sobre el concurso de belleza: en un país que pregonaba desde hace diez años su carácter pluriétnico, ninguna candidata negra o indígena ha obtenido la corona. La nueva imagen multicultural de Colombia contrasta con el carácter monocromático de sus representantes de belleza, especialmente ahora que ya en algunos países han sido elegidas reinas negras –*Miss Italia* y *Miss Nigeria*, que fue *Miss Mundo* en el 2001–, y donde las modelos negras –Naomi Campbell, Tyra Banks, Iman– triunfan cada vez más a nivel mundial. También es relevante recordar que un mes antes del concurso de belleza, en octubre de 2001, un importante coloquio internacional se organizó en Cartagena para conmemorar el aniversario número ciento cincuenta de la abolición de la esclavitud, donde se hizo hincapié sobre el problema del racismo (Mosquera, Pardo, Hoffmann, 2002). Las críticas recaen sobre la imagen transmitida por el propio Concurso Nacional de Belleza: el sentido de la aristocracia que maneja “Reymundo” –Raimundo Angulo, sucesor de su madre, doña Teresita–, cabeza de un concurso que no en vano lleva el nombre de

“reinado”; el elitismo y la opacidad de una organización encerrada en su torre de marfil de la Plaza Bolívar; la privacidad de todas las manifestaciones relacionadas con el concurso. En este sentido, es significativo constatar que la gran mayoría de la población cartagenera apoyó a la candidata del Chocó, dejando de lado a la candidata del departamento de Bolívar, oriunda de Barranquilla –ciudad vecina y rival, capital del departamento de Atlántico– y a la candidata de la ciudad⁹⁹ como forma de protestar contra la no participación de la reina de belleza popular elegida en el año 2000¹⁰⁰. Lo anterior es un testimonio de la creciente desconfianza que embarga a los habitantes de Cartagena respecto de la organización del concurso nacional, cuyas decisiones son para ellos arbitrarias e impopulares, y de su preferencia por una candidata negra en reemplazo de la candidata local.

Por otra parte, el lugar reservado a las candidatas negras da lugar a toda clase de polémicas, pues aunque oficialmente el concurso de belleza no tiene color, sigue siendo la vitrina de un país que tiende a relacionar identidad nacional con blancura. Así, en la víspera de la versión 2001 del concurso, Adriana Riascos –candidata, negra, del departamento del Valle– fue eliminada por no haber presentado, según los organizadores del concurso, todos los papeles necesarios para su inscripción. Es interesante resaltar que para Adriana Riascos su eliminación representaba una clara muestra de racismo, interpretación que fue retomada por la prensa nacional (*El Tiempo*, 12 de noviembre de 2001). Las desventuras de la señorita Valle invitan a volver la mirada sobre las anteriores versiones del concurso pues desde 1991, cuando se reconoce oficialmente el multiculturalismo, ninguna candidata negra había sido elegida reina de belleza en Colombia. Mejor aún, sólo hasta 1996 *Miss Chocó* llegó a ser virreina, título del cual fue inmediatamente desposeída por sus supuestos vínculos con el narcotráfico. En ese momento la prensa nacional, una vez más, hizo eco a las preguntas de todo el país en cuanto a la posible elección de una reina negra (*El Universal*, 28 de octubre de 1996; *La Libertad*, 23 de octubre de 1996; *El País*, 3 de noviembre de 1996; *El Periódico*, 7 de

⁹⁹ Cartagena, por ser la sede del Concurso Nacional de Belleza, tiene el privilegio de poder presentar dos candidatas: una por el departamento de Bolívar y otra por la ciudad.

¹⁰⁰ Algunos miembros de los comités de barrio del concurso popular –apoyados por la prensa local y la opinión pública– pedían que la ganadora del Concurso de Belleza Popular fuera automáticamente postulada como candidata del concurso nacional, representando a Cartagena.

noviembre de 1996). Cuando se anunciaron los resultados, las polémicas se tornaron todavía más explícitas, como lo muestran las siguientes citas:

“¿Colombia está preparada para tener una reina?” (*La Tarde*, 12 de noviembre de 1996).

“La candidata del Chocó no ganó el Reinado Nacional de Belleza por puro racismo” (*El Occidente*, 13 de noviembre de 1996).

“El hipócrita antirracismo criollo es recurrente” (*El País*, 5 de diciembre de 1996).

“Para que en Colombia haya reina negra, todavía hay mucho por recorrer” (*El Universal*, 12 de noviembre de 1996).

De hecho, al final de las dos pruebas calificadas por el jurado, el desfile en traje de baño y el de traje de gala, la candidata chocoana encabezaba la lista de opcionadas con un puntaje de 9,76; las dos candidatas que le seguían tenían un puntaje de 9,74 y 9,61 respectivamente. Sin embargo, fue elegida la representante del departamento de Antioquia –quien ocupaba el segundo lugar– suscitando

“... la sorpresa de la mayoría de los asistentes a la ceremonia, pues el triunfo de la chocoana parecía seguro” (*El Universal*, 12 de noviembre de 1996).

No está de más recordar que los departamentos vecinos de Chocó y Antioquia son las dos caras opuestas de Colombia: por un lado, una población mayoritariamente negra, subdesarrollada, analfabeta y en gran parte rural; por otro, una población blanca, el dinamismo económico, con una ciudad citada en ejemplo como Medellín. Chocó es el símbolo de la afrocolombianidad mientras que Antioquia –tierra paisa– es el de la Colombia blanca. Esta realidad inspiró el siguiente comentario un día después del anuncio de los resultados: “la reina de belleza que cambió de color” (*La Opinión*, 17 de noviembre de 1996). Como si esto no bastara, menos de dos meses después de su elección como virreina, la candidata de Chocó fue destituida; la razón: una visita a la cárcel de alta seguridad de Itagüí, sitio de reclusión para los narcotraficantes colombianos. Al anunciarse su destitución, la prensa fue unánime: es bien sabido que el Reinado Nacional de la Belleza ha tenido siempre un estrecho contacto con los carteles de la droga y que son pocas las candidatas que no se han beneficiado de la generosidad de

algún narcotraficante (*El País*, 23 de diciembre de 1996; *El periódico*, 23 de diciembre de 1996; *Revista Cromos*, 27 de enero 1997; *El tiempo*, 30 de diciembre de 1996; *El Universal*, 28 de diciembre de 1996).

1.2. La “Barbie negra”

La insistencia forzada sobre la belleza excepcional de Vanessa Mendoza, favorita de la prensa y de los habitantes de Cartagena –encabezó los pronósticos desde su llegada y obtuvo los resultados más elevados de la historia del concurso–, tiende a la vez a justificar una victoria no del todo legítima y a relativizar el efecto de la diferencia relacionada con el color. Un editorialista escribe lo siguiente: “Admitamos que ganó la negra y está tan bonita que parece blanca” (*El Tiempo*, 14 de noviembre de 2001). El hecho de que Vanessa Mendoza haya sido llamada la “Barbie negra” muestra claramente que el modelo de belleza internacional –paradigma de esta Colombia soñada que presenta el reinado- no ha sido revaluado con esta victoria. Vanessa Mendoza no rompe en ningún momento con los criterios de belleza del concurso:

(“... parece más una buena modelo”, *El Tiempo*, 6 de noviembre de 2001; “silueta y cuerpo perfecto”, *El Tiempo*, 11 de noviembre de 2001). Si no fuera... por el color de su piel, que ha sido matizado, privándole de cualquier significación. La prensa considera que hay que elegir a la reina “por su belleza y no por su color de piel” (*El Tiempo*, 12 de noviembre de 2001), y retoma en primera página, la afirmación de Vanessa: “No gané por mi color sino por mis atributos” (*El Universal*, 13 de noviembre de 2002); por su parte, los miembros del jurado afirman: “no nos importó su color”, “la piel de la nueva soberana no fue un punto ni a favor ni en contra” (*El Tiempo*, 13 de noviembre de 2001).

De esta manera, en un concurso donde priman las apariencias, el color –la más visible de todas– está privado de todo poder de evaluación. Raimundo Angulo, director del Concurso Nacional de Belleza, minimiza con sus palabras la dimensión racial de la victoria de Vanessa Mendoza y aprovecha para denunciar el oportunismo político de los medios e invertir las acusaciones sobre el racismo:

“... la victoria de Vanessa no produjo ningún cambio; es el resultado del proceso normal que siempre ha tenido el Concurso Nacional de Belleza. No hay ninguna controversia; al contrario, se me hace normal: Colombia es un país plurirracial y pluricultural. En el caso de Cartagena, la mayoría es de raza negra o una mezcla. Eso ha marcado a la opinión pero como usted lo ve, Vanessa es una negra bellísima y comprometida, que tiene una excelente condición humana, con valores, principios. El color no tiene nada que ver. El racismo nunca ha existido en la organización del reinado. Los que hablan de eso son personas que quieren tener un protagonismo sobre algo que no existe en el concurso. Es un tema que yo casi no me dejo tocar, lo considero ofensivo e insultante. Sólo los racistas hablan de racismo. Vanessa es igual que cualquier otra¹⁰¹”.

También debe hacerse énfasis sobre una de las innovaciones de la versión 2001 del concurso: mientras que el cuerpo es puesto en escena y se glorifica la belleza física, la capacidad intelectual de las candidatas constituyó –a partir de ese momento– un criterio de selección tan importante como el desfile en vestido de baño o la elegancia del traje de gala (*El Tiempo*, 10 y 12 de noviembre de 2001). Que una reina negra sea elegida por la pertinencia de sus respuestas con respecto a la situación política del país o al conflicto afgano¹⁰², rompe con el estigma de la presentación de la mujer como “objeto de mirada” y con los estereotipos asociados tradicionalmente con la “raza negra” en Colombia. Más aún, esta insistencia sobre la inteligencia funciona como un doble mecanismo de “desidentificación” –“mujer pero inteligente”, “negra pero inteligente”– que viene a confundir las caracterizaciones sexuales y raciales y –paradójicamente– a aminorar el papel de las apariencias físicas en la elección de la candidata. Con sus preguntas, el jurado tiende a

“... darle otro sentido a estos certámenes de belleza” (*El Tiempo*, 12 de noviembre de 2001) y a elegir una reina que “además de bella –tenga– claridad de pensamiento” (*El Tiempo*, 13 de noviembre de 2001). La

¹⁰¹ Entrevista, 19 de marzo de 2002.

¹⁰² La candidata del Chocó tuvo que responder la siguiente pregunta: “¿Qué cambió en el mundo después de los atentados terroristas del 11 de septiembre de este año?”.

prensa, al recordar que “la belleza es también interior” (*El Tiempo*, 12 de noviembre de 2001).

Nos sitúa en medio de esta contradicción inherente a un concurso destinado a evaluar la belleza física pero que insiste sobre las cualidades intelectuales de las candidatas, como si la reina, aparte de ser una “Venus negra” reducida a su apariencia corporal, simbolizara algo de cultura.

Por otra parte, lejos de adoptar un discurso étnico-racial reivindicativo, la nueva reina se concibe dentro de una lógica consensual que aminora el peso del racismo en Colombia y dentro del concurso:

“No puedo decir que no existe el racismo en Colombia, pero ya es hora de que se acabe (...). El concurso no es racista” (*El Tiempo*, 13 de noviembre de 2001).

Cuando se refiere a su nuevo papel de representante del Chocó, la reina enfatiza más sobre la marginalización socioeconómica del lugar que sobre su estigmatización racial: su misión es llevar

“... la vocería de mi Chocó y no por ser negra sino porque estamos aislados” (*Fucsia*, enero-febrero de 2002).

Encontramos un discurso idéntico por parte de los responsables del concurso, que interpretan la victoria de Vanessa en términos socioeconómicos y traducen su éxito mediático como una contribución a la principal vocación del concurso: su misión social. La responsable de comunicaciones del concurso afirma:

“Para el Reinado de Belleza, el color nunca ha sido importante. La señorita la elige el jurado y puede ser de cualquier color. Son los medios los que han dado todo este *boom*. Es importante para las comunidades de raza negra porque es un departamento que está muy mal económicamente. De este punto de vista es importante porque el gobierno mira este pueblito para solucionar los problemas que tiene. Este *boom* permite que la misión social del reinado se conozca más. Va en beneficio de los Colombianos más necesitados en el país¹⁰³”.

¹⁰³ Entrevista, 18 de marzo de 2002.

Al mismo tiempo, esta representación enfocada hacia lo estético y lo intelectual, que tiende a blanquear a la nueva reina de belleza y a eufemizar su identificación racial, no escapa a la movilización, a menudo inconsciente, de los estereotipos raciales. De hecho, el discurso de la prensa, forzado por el certamen a tratar directamente el asunto de la identificación racial, revela –entre valoración del multiculturalismo y naturalización de la diferencia– los estereotipos y las contradicciones que pesan sobre el tema. La revista de moda *Fucsia* dedicó una de sus cubiertas a Vanessa Mendoza y un largo artículo a las “Diosas de ébano” (*Fucsia*, enero-febrero de 2002). Si la victoria de una reina negra es presentada como una etapa hacia el reconocimiento de la igualdad y de la lucha contra la discriminación, el lenguaje utilizado transmite una “racialización” explícita de la sociedad, que resulta mucho más paradójico cuando aparece en un contexto donde se denuncia el racismo¹⁰⁴:

“... el Reinado Nacional de Belleza (...) eligió por primera vez a una mujer de raza negra en sus 67 años de historia, una mujer de la raza más injustamente tratada en la historia”.

De manera casi caricaturesca, se recurre a los prejuicios raciales implícitos para describir la victoria contra el racismo:

“Colombia en materia de racismo, superó los racismos o, para los racistas, la vio negra el año 2001”.

Más allá de las ambigüedades del lenguaje, este artículo demuestra la dificultad de pensar la diferencia mientras se protege la igualdad, de reevaluar “el negro” mientras se pregonan el mestizaje, de luchar contra el racismo mientras se es prisionero de los estereotipos raciales. De esta forma, la insistencia sobre la idiosincrasia negra es inmediatamente neutralizada por su asociación con la ideología nacional del mestizaje –“las cualidades negras fueron reconocidas como fieles representantes de la belleza de todo un país mestizo”–, haciendo visibles las contradicciones del discurso respecto de la raza y el mestizaje, y de la relación entre color y raza:

“en Vanessa Mendoza se mezcla buena parte de la sangre y las facciones colombianas, con piel negra pero raza mestiza”.

¹⁰⁴ P.A. Taguieff mostró la relación que podía haber entre racismo y antirracismo (Taguieff, 1995).

De hecho, las cualidades físicas de Vanessa son mencionadas en primer lugar y así mismo presentadas como naturales:

“Sin cirugías”, *El Tiempo*, 13 de noviembre de 2001; “La reina es una mujer ‘al natural’, sin nada postizo”, *El Universal*, 13 de noviembre de 2001), encarnación de los atributos de la “raza negra” (“Brinden por la Miss Colombia, que tiene feliz a su raza alegre y musical”, *El Tiempo*, 14 de noviembre de 2001), saludada al ritmo de tambores (*El Tiempo*, 12 de noviembre de 2001), posando con las palenqueras (*El Tiempo*, 12 de noviembre de 2001).

Son estereotipos raciales que la misma reina de belleza transmite: “tenía que sacar esa musicalidad que tienen los negros” (*El Tiempo*, 13 de noviembre de 2001). Además, la evocación del Chocó –departamento de origen de la reina de belleza– se hace, de manera casi exclusiva, desde los signos del subdesarrollo económico y social, del aislamiento geográfico y de la marginalización política, favoreciendo la imagen de una región exótica y distante, en medio de la naturaleza. Por esta razón, a la prensa le pareció pertinente presentar a Ungía (“Cómo es y dónde queda Ungía”, *El Tiempo*, 12 de noviembre de 2001), el pueblo donde nació Vanessa Mendoza, citando en primer lugar la dificultad de la travesía –primero avión, luego camioneta y finalmente barco “que ellos conocen como panga”– y después, la ausencia de teatros, de una Casa de la Cultura, de centros deportivos, de distracciones. La prensa hizo igualmente énfasis en que, mientras la candidata del Chocó era coronada, el departamento estaba sumergido en la oscuridad debido a numerosos cortes de electricidad. Así, la presentación de la región, asociando las tierras bajas y cálidas a las poblaciones negras, recuerda las descripciones naturalistas de un Caldas:

“Su Chocó es una región que se conoce por la lluvia y por la selva húmeda, voluptuosa y virgen que se siente a flor de piel y estremece el alma avivando el deseo de explorarla, mientras el cuerpo extasiado se contiene hasta sudar” (*Fucsia*, enero-febrero de 2002).

Los habitantes de la región se caracterizan por “su alegría” (*El Tiempo*, 12 de noviembre de 2001).

Estas ambigüedades actuales del discurso de los medios sobre el otro se encuentran relacionadas con la importancia que el concurso le da al cuerpo: por una parte, las reinas están dotadas por la naturaleza con atributos excepcionales; por otra, son capaces de moldear directamente su cuerpo a través de una cirugía estética y del maquillaje o con su propia voluntad, transformando sus apariencias con base en la preparación física y de un régimen alimentario¹⁰⁵. Todo este movimiento busca equiparar sus dotes naturales con respecto a lo que el público, en general, espera: es decir, lo biológico con lo social. Si la presentación de la belleza femenina combina naturaleza y cultura, la introducción de las descripciones raciales acentúa todavía más la contradictoria coexistencia de estos dos conceptos. A menos que, lejos de ser una contradicción, sea el fundamento mismo del concurso, como lo sugiere Raimundo Angulo:

“... el reinado es democráticamente elitista. Vanessa es de esa elite. De la mejor porque es bella; pero es democrático, viene de Ungía, de un pueblo del Chocó¹⁰⁶”.

¿Victoria del multiculturalismo?, ¿Superación de la discriminación?, ¿Inversión de las normas raciales? Estos elementos no están del todo ausentes, pero no deben hacernos olvidar que, paradójicamente, el triunfo de Vanessa Mendoza es, antes que nada, el triunfo de un modelo estético, social y cultural, cuya importancia se reafirma a través de su capacidad para integrar la diferencia. Así, la victoria de Vanessa Mendoza es presentada como un verdadero cuento de hadas:

(“Vanessa, la cenicienta negra”, *El Tiempo*, 13 de noviembre de 2001; “la reina negra, una muchacha humilde proveniente de una familia de 18 hermanos¹⁰⁷”, *El Tiempo*, 13 de noviembre de 2001; “su historia es distinta a la de todas las otras reinas”, *Cromos*, 12 de noviembre de 2001), ampliamente consensual (“Su comunión con el pueblo es perfecta”, *Cromos*, 12 de noviembre de 2001).

En un discurso que es también una autocelebración de las posibilidades de ascenso social y racial, atribuidas a la sociedad colombiana. Eufemizado, familiar, blanqueado, el

¹⁰⁵ Para un análisis de la evolución de la presentación de las candidatas, entre 1947 y 1970, remitirse a Bolívar, Arias, De la Luz, 2001.

¹⁰⁶ Entrevista, 19 de marzo de 2002.

¹⁰⁷ Vanessa no tendría sino 5...

“negro” es, de esta manera, aceptado, asimilado e interiorizado. Recordemos que así como la candidata del Chocó fue elegida reina nacional, el Concurso Popular de Belleza no permitió el título de reina local a una candidata blanca, hecho que se comentó durante algún tiempo. Si el acceso de una candidata negra al título de reina nacional puede presentarse como una forma inédita de blanqueamiento, la victoria de una reina popular blanca sería, al contrario, percibida como una inversión de la jerarquía racial, como una regresión en el orden implícito de la categorización socio-racial. Así pues, es posible interpretar la elección de *Miss Chocó* dentro de una lógica de blanqueamiento y, más aún, de asimilación de la diferencia –racial, geográfica– en un modelo que no ha cambiado y que no deja ningún espacio a una perversión de las normas socio-raciales existentes. Finalmente, el concurso de belleza, que aceleraría el proceso de integración nacional, sale engrandecido de esta victoria:

“... en dos meses Vanessa Mendoza consiguió lo que el Chocó no ha tenido en cinco siglos” (*Cromos*, 7 de enero de 2002).

Más allá de la victoria de Vanessa Mendoza, el punto es mostrar los implícitos tradicionalmente relacionados con el otro en la imagen que la ciudad proyecta de ella misma, y así poder entender el marco dentro del cual se presentan las interacciones cotidianas. Estas representaciones tienen un poder a la vez normativo –definición de una realidad– y prescriptivo –definición de un *deber ser*–, aún más fuertes en tanto que comparten una perspectiva común del cuerpo de la mujer, destinada a encarnar en sí misma una concepción común de la alteridad.

2. Rostros de la ciudad

El 6 de agosto de 1999, en los jardines de la Sociedad Portuaria –importante lugar de la vida mundana Cartagenera– un cóctel cierra la primera reunión de los embajadores del Caribe y del Cuarto Seminario Internacional del Caribe. A su llegada, los invitados son recibidos por un cortejo de unas diez mujeres negras, palenqueras o disfrazadas de palenquera¹⁰⁸, que llevan sobre la cabeza una canasta de frutas pintadas, vestidas con

¹⁰⁸ El hecho de que veamos cada vez más mujeres “no palenqueras” en los lugares turísticos o en las ceremonias oficiales con los atuendos típicos de la mujer palenquera –especialmente el vestido y el canasto de frutas– nos revela esta instrumentalización del exotismo negro y de su asimilación exclusiva con la palenquera. (Ver capítulo 4).

trajes de colores vivos, luciendo una enorme sonrisa acentuada por un lápiz de labios resplandeciente. Al otro lado, contrastando con el exceso de color, dos mujeres jóvenes de piel blanca, ropa blanca y guantes blancos, le dirigen una corta palabra de bienvenida a cada invitado; una lleva la escarapela de Señorita Cartagena 1999 y la otra, la de Señorita Cartagena 2000. Las dos son o fueron candidatas al Concurso Nacional de Belleza. En este ambiente mundano, entre folclórico y caricaturesco, faltaba únicamente la presencia de la mujer indígena para que la representación del multiculturalismo fuera perfecta; salvo que los muertos resucitaran o agregando algunos fantasmas a los personajes de teatro que estaban en el escenario, esta presencia no podía ser más que simbólica, como lo fue el folleto de presentación de la Sociedad Portuaria entregado a cada invitado, en el que lucía en la cubierta la foto de la escultura de la India Catalina, otro símbolo de Cartagena.

Cartagena, ciudad turística, postal idílica, orgullo de Colombia, es una ciudad de lentejuelas y apariencias. La puesta en escena de sí mismo y la auto representación permanente están colmadas de significado y son portadoras de modelos sociales idealizados.

En un contexto de afirmación del multiculturalismo, resulta interesante mirar el lugar otorgado al otro, recurriendo a la imagen de la mujer a partir de los tres componentes étnico-raciales de Colombia: la India Catalina, que representa la herencia indígena; la palenquera, la presencia negra; la reina de belleza, reina del Concurso Nacional de Belleza, en tanto que ideal femenino blanco. La palenquera es percibida como la mujer “de raza” o mujer africana, mujer fuerte, independiente, recorriendo indolentemente las calles de Cartagena para vender las frutas que lleva en su palangana; las candidatas al Concurso Nacional de Belleza ocupan

“... un sitio de honor en los afectos de los colombianos en la medida en que –logran– integrar la identidad nacional en torno de la belleza” (Angulo, 1998: 217).

La India Catalina no es más que una estatua, inmóvil y eterna, a la entrada de la ciudad vieja de Cartagena –desde 1974– o bien, un trofeo para los ganadores del Festival de Cine –desde 1960–. Así, el “indígena” en Cartagena no es más que un recuerdo lejano de

la época precolonial. De hecho, la “estatua-ficción”¹⁰⁹ de la India Catalina nos recuerda la idealización de la reina nacional –intocable sobre su pedestal– y el rol de objeto turístico de la palenquera, igualmente representada en forma de una pequeña estatua, puesta a la venta en todos los almacenes de *souvenirs* de Cartagena¹¹⁰. La racialización de la representación de Cartagena se expresa de la misma manera en la construcción de imágenes que vuelven visibles los estereotipos relacionados con la diferencia. Igualmente, el multiculturalismo, si puede ser objetivado e instrumentalizado, encierra al otro en un lugar y un rol predefinidos, pasando por la “estetización” del cuerpo de la mujer, cuerpo que a su vez se convierte en portador de normas raciales y sociales. Aquí, las apariencias puestas en escena funcionan como un marcador de identidad: pasamos de los rasgos físicos a las características raciales y después, desde las características raciales, se supera un nuevo paliar hacia el grupo racial. Bajo los rasgos físicos representados, se introducen igualmente propiedades de otro orden –sociales y culturales– que calificarían un conjunto homogéneo de individuos: los “indígenas”, los “negros”, los “blancos”, pues la imagen turística de la mujer no es solamente una categoría descriptiva sino también una categoría prescriptiva: define una realidad que debe ser regida por ciertas normas. Al mismo tiempo, este deslizamiento opera en el mundo de lo “visto no-dicho”; la estética de las normas tiene gran alcance porque se basa en un encadenamiento lógico implícito: percepción visual evidente-porque-común-entonces-normal. Lo “visto” actúa como una garantía que fundamenta el compartir con el otro una misma impresión y, más aún, el buen entendimiento simultáneo de la misma cosa, mientras que lo “visible” es, aquí y en otros lugares, el fruto de una producción social surgida de una interpretación dominante de la historia y del presente de las relaciones con el otro. Las apariencias “estetizadas” forman parte de la evidencia visual y de la imagen construida, donde se superponen la inmediatez del mundo común y la artificialidad de la puesta en escena.

¹⁰⁹ En el original, *statufiction* (Nota del Traductor).

¹¹⁰ En abril del año 2000, el escultor Fernando Botero le regaló a la ciudad de Cartagena una de sus famosas esculturas: una mujer reclinada de formas voluptuosas que fue inmediatamente bautizada como “La Gorda” por los habitantes de Cartagena en vez de *Mujer reclinada 92*, título mucho menos sugestivo. El día de la instalación de la estatua, una palenquera –viendo aquel pedestal vacío– se “instaló” con la misma postura de “La Gorda”, demostrando que ella también podría ocupar ese lugar.

2. 1. La India Catalina o el recuerdo indígena

Cuando los españoles llegaron a las costas de lo que más tarde se llamaría Colombia, estaban habitadas por los indios calamari, en el lugar de la futura Cartagena. Según diversas narraciones de la época (Troconis, 1954; Arrázola, 1967; Castillo Mathieu, 1981; Borrego Pla, 1994), Pedro de Heredia –fundador de la ciudad y quien encabezaba las tropas españolas– capturó a una joven indígena, la India Catalina, para que le sirviera de guía e intérprete¹¹¹. Escapando de la vida salvaje, sumergida en el espíritu colonialista, la India Catalina se habría beneficiado de las grandezas de la civilización española aprendiendo su idioma y escondiendo su desnudez con vestidos traídos de Europa.

La India Catalina se conoce más que todo como la intermediaria pacificadora entre las tropas españolas y las poblaciones indígenas y como la “India lengua” o simplemente “lengua” (Pombo, 1999: 21). Este apodo resume la reducción del *status* de “indígena civilizado” al rol de intermediario. Para Eduardo Lemaitre, historiador de la ciudad, “debió estar feliz la india Catalina, de quien todos los cronistas cuentan que participó en estas jornadas activamente, contribuyendo de esta manera a la completa pacificación de sus compatriotas, a los cuales les decía que perdieran todo temor y que no tuviesen miedo de cadena porque lo que viene era buena” (Lemaitre, tomo 1, 1983: 57-58). Hoy, los folletos de turismo la presentan como el símbolo de la “raza nativa” (Bechara, s.f.: 46).

En otras palabras, la única figura indígena que tiene derecho a los honores de la ciudad, ayer y hoy, es la de la mujer pacífica, dócil, al servicio de la dominación española. La presencia indígena no es más que un recuerdo lejano en Cartagena, donde la población indígena de la región fue casi en su totalidad exterminada o expulsada –al contrario de otras regiones del Caribe como la Sierra Nevada de Santa Marta o La Guajira–. Ahora, la India Catalina aparece únicamente como una estatua, de formas perfectas, como si la etnicidad indígena –de la cual se convirtió en un símbolo– no sólo fuera sumisa, deudora de la civilización europea, sino también portadora de una belleza femenina estereotipada y magnificada.

2. 2. La palenquera o el turismo exótico

Aparentemente para encarnar “lo negro” en Cartagena toca ser mujer, oriunda del Palenque de San Basilio, pequeño pueblo a setenta kilómetros al sur de Cartagena. San

¹¹¹ En una versión local de la leyenda de la Malinche.

Basilio, antiguo palenque, pueblo de cimarrones que huyeron de la esclavitud, encarna hoy la tierra africana de la Costa Caribe colombiana. Sólo la palenquera, en tanto que representante de la “raza negra”, tiene derecho a los honores de la escena pública de Cartagena y aparece en la imagen que la ciudad proyecta y que presenta a los turistas como “característica vendedora de frutas que porta palanganas sobre su cabeza” venida de un pueblo donde “se conserva intacta en sus costumbres la etnia natural africana” (Bechara, s.f.: 58). La presidente de la Asociación de Vendedoras de Fruta de Palenque es muy consciente de la imagen que se proyecta de las palenqueras:

“El turista va a la playa por las palenqueras, son *afiches* que ponen en los hoteles, en Bogotá, en Francia. Y por los *afiches* allá está la palenquera y te dicen ‘venga a Cartagena’, ‘Cartagena te espera’. Nosotras veíamos que si había una cumbre aquí en Cartagena, venía el rey de España, entonces se llama a las palenqueras, le ponen un vestido, un disfraz, le pintan la porcelana, y allí está la palenquera. Yo sé que soy un símbolo de Cartagena y me siento orgullosa de ser negra, de ser africana¹¹²”.

La palenquera está llamada a recordar la mujer africana (Bastide, 1974): se representa siempre con un canasto de frutas en la cabeza, un vestido largo de colores vivos, aretes y collares, una pañoleta; la mayoría tiene formas bien definidas, en especial, el pecho y/o las nalgas. La estetización es tan fuerte que la palenquera es muchas veces representada únicamente a partir de su palangana —en los cuadros de María Cristina Hoyos, por ejemplo—, como si el significante fuera lo suficientemente conocido como para sustituir al significado. La imagen de la palenquera está siendo utilizada como una representación genérica que califica de “negra” a toda mujer que tenga los rasgos de palenquera, independientemente de su pertenencia: las postales y folletos turísticos se enorgullecen de mostrar una mujer negra, situada generalmente en una calle del centro histórico, donde la palangana y el vestido son suficientes para poder identificarla. En Cartagena no hay un guía, un folleto promocional o una imagen que no haga alusión a ella. Si las murallas, el Castillo de San Felipe o la Catedral de San Pedro Claver hacen parte del ambiente de una ciudad declarada Patrimonio Mundial de la Humanidad por

¹¹² Entrevista, 10 de septiembre de 1999.

la UNESCO en 1984, también la palenquera, “patrimonio histórico” de la ciudad¹¹³, se fusiona a dicha riqueza arquitectónica, su principal atractivo turístico.

Si la diferencia racial es aceptada, si el otro encuentra su lugar en la ciudad, es porque está en un espacio limitado, predefinido y reservado. Entonces no resulta sorprendente descubrir a una palenquera en forma de estatua, entre las chivas coloridas y los paquetes de café, en todos los almacenes de *souvenirs* de Cartagena. El “negro”, domesticado y controlado, es aceptado como tal bajo la forma exclusiva de la palenquera, imagen apacible y exótica de la “mujer de color” vendiendo frutas a los turistas en la playa. Este “negro” ha sido relegado a un lugar previamente asignado. En otras palabras, *black is beautiful*, en el nuevo paisaje multicultural y pluriétnico de Colombia, sobre todo cuando desempeña el rol del otro étnico-racial, orgullo político y turístico de una ciudad y un país en busca de una conciencia limpia y de una nueva imagen internacional¹¹⁴.

2. 3. Las reinas nacionales o el país imaginario

La reina de belleza nacional encarna a Colombia tanto a nivel departamental como nacional e internacional. El cuerpo, una vez puesto en escena, es portador de diferencias – no sólo las candidatas deben ser las embajadoras de sus departamentos y elogiar sus atractivos turísticos, sino que muchas veces llevan un traje típico y se ubican dentro de una escenografía que representa, entre el monumento histórico y el entorno natural, las características de su departamento¹¹⁵– y, al mismo tiempo, reafirma una unidad nacional materializada por el reencuentro con la “Ciudad Heroica” y, luego, por la proyección internacional, cuando la candidata elegida se convierte en la representante de Colombia en el Concurso de *Miss Universo*.

¹¹³ Declaración del secretario de Gobierno en Cartagena, el 26 de octubre de 1998, en el lanzamiento oficial de Civiplayas, principal programa turístico creado por la Alcaldía de Cartagena.

¹¹⁴ La agencia de viajes francesa Le Monde des Amériques publicó un folleto –*Desir des Caraïbes et du Pacifique. Voyages individuels 2000-2001*– con sus destinos caribeños: México, Cuba, República Dominicana y Cartagena. La cubierta muestra la foto de una palenquera –real o simulada– con todos sus elementos distintivos.

¹¹⁵ Oara un estudio más preciso de las diferencias regionales, remitirse a Bolívar, Arias, De la Luz (2001).

Encontramos nuevamente el valor performativo de las categorizaciones: el hecho de llamarse “Concurso Nacional” tiene como consecuencia la producción, legitimación y cristalización de una cierta “identidad nacional”.

“Aquello que se invoca como nacional en las referencias al reinado o la caracterización de la vida social que se produce en el marco de un evento que se denomina Concurso Nacional de Belleza son elementos constitutivos de la construcción de un orden nacional” (Bolívar, Arias, De la Luz, 2001: 47).

Creado en 1934, el Concurso Nacional de Belleza fue presentado, en su sexagésimo aniversario, como reflejo de las transformaciones de la mujer colombiana:

“... de ese paso de amas de casa abnegadas y obedientes a profesionales creativas y competentes que han conquistado todos esos mundos que antes les estaban vetados” (Concurso Nacional de Belleza, 1994: 8).

Y sobre todo, como la encarnación de una Colombia moderna, pacífica, dinámica e internacional. El reinado aparece como motor de la economía nacional, vector de integración entre las diferentes regiones, factor de paz, fuente de ayuda para los más necesitados, vitrina de la moda, trampolín para las estrellas de la farándula, etc., pero es ante todo, portador de la mejor imagen con la que Colombia puede soñar:

“... sobre todo, con el reinado han ganado el país y su imagen a través del destacado papel que han cumplido nuestras reinas (...). Colombia se ha convertido en una verdadera potencia en belleza para el mundo, las colombianas ya son conocidas como mujeres inteligentes, de principios, emprendedoras y hermosas” (Concurso Nacional de Belleza, 1994: 8-9).

Cartagena, más que cualquier otra ciudad del país, encarna a la Colombia idealizada, volcada hacia el futuro sin dejar de valorar su prestigioso pasado. Para Teresa Pizarro de Angulo, fundadora y presidenta de honor del Concurso Nacional de Belleza,

“... la simbiosis entre el Concurso de Belleza colombiano y los habitantes de Cartagena es perfecta, y hoy, el concurso hace parte de la identidad de Ciudad Histórica y Patrimonio de la Humanidad” (Concurso Nacional de Belleza, 1994: 7).

De hecho, la ciudad es la fachada imaginaria de una nación que es, ella misma, imaginaria. En un país traumatizado por las exacciones cometidas cada día por la guerrilla, el Ejército, los paramilitares, los narcotraficantes o los grupos de autodefensas ¿No decimos acaso, en las calles de Cartagena y más allá, que el día de la coronación de las reinas es el único día del año durante el cual no se hace ningún disparo? Pareciera como si la nueva imagen de la mujer fuera igualmente la de un país nuevo: imágenes positivas, soñadas, idealizadas, como es la de una Cartagena y una Colombia blancas. Para el estilista y preparador de la Señorita Cartagena, las reinas nacionales son una riqueza amenazada, una minoría que hay que defender de la misma manera que la ley protege a los grupos étnicos:

“El reinado es una vitrina que hay que aprovechar para mostrar que la mujer no es sólo un pedazo de carne. Las reinas son las mujeres del nuevo siglo que saben lo que quieren. Es como una especie de minoría, como los grupos étnicos que tienen derechos especiales para protegerlos. Las reinas deben tener más importancia en los espacios públicos”¹¹⁶.

2. 4. La reina popular o la Cartagena olvidada

Detrás de estas imágenes racializadas de la mujer, se esconde otra que no tiene derecho a los honores de la escena pública en Cartagena: la reina popular. Su olvido da cuenta del proceso que se lleva a cabo en Cartagena: el de una aceptación de la diferencia cuando esta se inscribe dentro de los estereotipos físicos y sociales, al mismo tiempo que se evita la identificación racial, cuando su movilización es percibida como problemática. De hecho, la reina de belleza popular no responde al proceso de categorización y de normalización aplicado a la India Catalina, a la palenquera o a la reina nacional: no siendo ni blanca ni negra, es difícilmente idealizable y reducible a unos pocos rasgos sociales que puedan otorgarle un lugar en el seno del multiculturalismo colombiano.

El 12 de noviembre de 1998, unos días después de la elección de la reina de belleza popular, Cartagena fue declarada oficialmente “ciudad en fiesta”, en una ceremonia presidida por el alcalde y por todas las personalidades de la ciudad, acompañados por las únicas reinas dignas de ser presentadas ese día: las candidatas del Concurso Nacional de

¹¹⁶ Entrevista, septiembre 28 de 1999.

Belleza. Sin embargo, desde el 25 de septiembre, fecha del primer “gozón” en el barrio Canapote, Cartagena ya se vestía de fiesta alrededor de sus reinas populares, se organizaban loterías, conciertos y espectáculos en los cuarenta y tres barrios que presentaban una candidata. No obstante, aquel 12 de noviembre las fiestas comenzaron con un día de retraso con respecto al aniversario de la Independencia de Cartagena, el 11 de noviembre de 1811, razón de ser olvidada del Concurso Nacional de la Belleza. Así, las fiestas populares, que comienzan dos meses antes, terminan siendo olvidadas o asumidas como el preludio de las verdaderas fiestas.

Este desinterés por el Reinado Popular de Belleza es característico de una ciudad que quisiera ser moderna, próspera, internacional y que por esta razón debe olvidarse de lo que realmente es: desorganizada, subdesarrollada, incontrolable. Una ciudad que se piensa aristocrática pero es popular¹¹⁷, que se sueña blanca pero es mestiza; mejor aún, que se imagina en blanco y negro –pero un “negro” conocido, controlado, casi familiar, exótico sin llegar a ser peligroso, bajo los rasgos exclusivos de la palenquera– cuando sería más una ciudad multicolor, compuesta por “negros”, “morenos”, “monos”, “indios”, “costeños” y “cachacos”, entre otros; categorías que no son ni fijas ni unívocas, pero sí fragmentarias y situacionales.

2. 5. Un multiculturalismo monocromático

Dos imágenes de la mujer dominan hoy en Cartagena: la palenquera y la reina de belleza –la India Catalina ha quedado relegada al panteón de los ídolos del pasado–; estas imágenes, por muy diferentes que sean entre ellas, son indisociables de la ciudad: las vemos siempre frente a un monumento o en una playa, en las calles del centro histórico o al lado de las murallas. Quizá uno de los momentos más importantes¹¹⁸ del Reinado Nacional de 1998 fue el encuentro –frente a las murallas y las cámaras de televisión– entre las candidatas y una palenquera con su eterno canasto de frutas en la cabeza, vestida especialmente para la ocasión con un traje folclórico.

Si la palenquera fue declarada “patrimonio histórico” de Cartagena, el Reinado Nacional de Belleza se convirtió en el principal acontecimiento de las fiestas de noviembre, las más

¹¹⁷ Remitirse a Múnera (1998), para un análisis histórico de esta oposición entre una Cartagena heroica y una Cartagena popular, entre una ciudad soñada y una ciudad olvidada.

¹¹⁸ A tal punto que la foto de las reinas nacionales y la palenquera, publicada en la primera página de *El Universal*, diario local de Cartagena, ocupa un lugar privilegiado en la oficina de la organización del Reinado Nacional de Belleza.

importantes de la ciudad pues celebran la primera Independencia de la “ciudad histórica”. Coexisten así dos imágenes de mujer, una blanca y otra negra. La mujer, figura idealizada especialmente en América Latina (Bastide, 1974: 12), permitiría una representación menos problemática de la diferencia racial que sigue siendo tabú en Cartagena.

Sin embargo, de una figura de mujer a la otra, la identificación racial no tiene la misma intensidad ni el mismo alcance: es esencial para la palenquera, para quien los marcadores raciales constituyen la fuente y el fundamento de su categorización identitaria. Al contrario, esta identificación racial está casi del todo ausente en la presentación de las reinas de belleza, en quienes el color es tan natural como olvidado, como si el “blanco” no tuviera necesidad de ser señalado para ser reconocido como un signo distintivo. Algunos individuos serían identificables por sus rasgos raciales y otros no; a estos, Hughes los llama “fundadores”, porque tienen la capacidad de atribuir a los otros el calificativo de “minorías” (Hughes, 1996: 243). Teniendo en cuenta que en materia de identidad sólo el *otro* es portador de alteridad, estaríamos tentados a decir que la reina nacional, por ser la encarnación de la “mujer universal”, no posee elementos étnicos ni raciales, mientras que el *otro* sí toma los rasgos de la mujer palenquera, en tanto que conciencia estética del multiculturalismo.

¿No será justamente porque la imagen de la reina popular no se reduce tan fácilmente a estereotipos –como otras representaciones de la mujer– que su identidad está menos marcada? A la mujer de los barrios populares no se le atribuye ninguna imagen de modelo de talla internacional, de vendedora ambulante colorida o de indígena dócil y salvaje a la vez; el calificativo de “morena” no corresponde a las rígidas y bien definidas categorías de “blanco”, “negro” o “indígena”. Contrario a la palenquera, la reina de belleza popular no tiene recursos identitarios preestablecidos: no puede blandir la máscara de la etnicidad como tampoco declararse heredera de la tradición africana; en el país del mestizaje, su campo es indefinido (Agier, 2000: 24). Parece como si la identificación racial estuviera más marcada en la medida en que fuese asocial, es decir, transmitida por figuras irreales: la India Catalina, desde lo alto de un pedestal, sería de alguna manera el mejor ejemplo. Y si la mujer es, mucho más que el hombre, portadora de atributos étnicos ¿No será finalmente debido a que este último acepta menos la idealización y es más representado en su dimensión social?

3. Concurso Nacional de Belleza, Concurso Popular de Belleza¹¹⁹

A pesar de la presión ejercida por los habitantes de Cartagena, Cindy Eraso, reina popular del año 2000, no pudo acceder al Concurso Nacional de Belleza en representación de la ciudad. Además de la relación de jerarquía que demuestra este rechazo –una reina local no puede pretender ser candidata al concurso nacional–, se ve igualmente el peso de las normas raciales y sociales relacionadas con los dos concursos, pues esta candidatura habría significado una interpenetración entre lo “popular” y lo “nacional”, una desaparición de la frontera entre los dos concursos y, todavía más, una modificación de los modelos físicos y sociales de la mujer –que no es el caso con la victoria de Vanessa Mendoza–.

El cuerpo, tal como es instrumentalizado en el concurso de belleza, es portador de diferenciación y normalización. Los atributos identitarios incorporados, son a la vez inmediatamente visibles y jamás evocados en términos raciales. Se trata de evitar cualquier movilización problemática de las categorías raciales que genere situaciones incómodas en las podría convertirse en una forma de estigmatización explícita. Parece como si el recurso al lenguaje racial tuviera que ser neutralizado incluso antes de su utilización gracias a la difusión e institucionalización de reglas implícitas pero comunes, no escritas pero coercitivas. Al naturalizar algunas características de los dos concursos y de los dos modelos de belleza, las calificaciones raciales se vuelven evidentes, incuestionables y no sobresalen en la descripción o interpretación de las festividades del 11 de noviembre. Examinando las formas que presenta dicha naturalización, intentaré comprender mejor las normas asociadas a las categorizaciones raciales y su expresión en la ciudad, pues la coexistencia de dos concursos en un mismo lugar –Cartagena– y en una misma fecha –las celebraciones del 11 de noviembre de 1811– permite confrontar dos modos de organización, dos formas de presentación de la mujer, dos tipos de anclaje territorial implícitamente asociados a dos lógicas distintas de categorización racial.

¹¹⁹ Mi trabajo de campo sobre los concursos de belleza, se llevó a cabo en dos etapas: en noviembre de 1998 me enfoqué en la organización general de las dos manifestaciones, su cobertura mediática y su impacto sobre la ciudad. En noviembre de 1999, más familiarizada con los dos concursos y sus organizadores, me centré en el estudio del concurso popular: entrevistas con las candidatas, los delegados de los barrios, los preparadores; observación participante a lo largo de las sesiones de entrenamiento, de maquillaje y de gimnasia, de las fiestas organizadas en los barrios y de los desfiles en la ciudad.

3. 1. La importancia de los concursos de belleza en Cartagena

En Cartagena, en el mes de noviembre todo funciona de manera diferente. La música, cada vez más presente, se escucha más fuerte que de costumbre, los hoteles tienen el cupo completo, los huecos en las calles son tapados rápidamente y las señales de tránsito se pintan de nuevo. Cada año en la misma época, Cartagena se viste de fiesta: celebraciones de la Independencia de 1811, desfiles y carnaval del Cabildo¹²⁰ que recuerdan la música y las danzas que vinieron de África, vacaciones de fin de año, lanzamiento de la temporada turística, pero sobre todo el comienzo de los dos reinados de belleza: uno muestra a las mujeres más bellas de la ciudad y otro, a las mujeres más bellas del país, en quienes se moviliza y concentra la atención durante más de un mes. Basta con mirar las páginas de los periódicos locales y nacionales, con escuchar los pronósticos y los comentarios apasionados, entusiastas y ardientes en cada esquina, para convencerse de que los concursos de belleza alimentan un verdadero fervor popular en Cartagena. Aunque el tema pueda parecer frívolo, los concursos de belleza son reveladores de mecanismos sociales, políticos, culturales y económicos, como lo han señalado unas pocas investigaciones a nivel nacional e internacional (Cetina, 1994; Ballerino Cohen, Wilk, Stoeltje, 1996; Khittel, 2000; Bolívar, Arias, De la Luz, 2001).

En Cartagena, el mes de noviembre es una especie de quintaesencia de los concursos de belleza; las fechas en que se realizan otros reinados –*Miss Universidad*, *Miss Secretaria*, *Miss Simpatía*, *Miss Universo*, *Miss Candelaria*, *Miss Infantil*, *Miss Caderas Anchas*¹²¹, etc.–, no carecen de importancia. A lo largo de todo el año, Cartagena vive al ritmo de las elecciones de las mujeres más bellas de la ciudad, cuya apariencia física se convierte en un atributo de *status* social. Los concursos de belleza convocan igualmente a la elite antigua y nueva de Cartagena: los clubes sociales o los colegios privados tienen también sus reinas, así como los barrios de clase alta –Manga, Pie de la Popa, Bocagrande–, que

¹²⁰ En la época colonial, los cabildos eran organizaciones de los esclavos autorizadas por la Corona española, que les permitía reunirse en torno a la religión, la danza y la música, etc. (Losonczy, 1997a: 36).

¹²¹ Novedad de 1999, este concurso –inspirado en las obras del pintor cartagenero Aguaslimpias, quien representa mujeres negras de nalgas exuberantes– le permite a la ganadora convertirse en la modelo oficial del pintor durante un año; igualmente gana un viaje a España, donde algunos críticos han dudado del realismo de los cuadros de Aguaslimpias, especialmente en lo que concierne a la representación física de las mujeres de Cartagena.

se niegan a participar en el concurso popular y eligen a sus más hermosas representantes en concursos que se organizan paralelamente –el más conocido de ellos es El Patial, en el barrio Pie de la Popa–. Así mismo, los “nuevos ricos” aprovechan las fiestas de noviembre para organizar sus propias actividades como las cabalgatas y las corralejas, generalmente en compañía de las candidatas de sus departamentos de origen.

Cada año, el Reinado Nacional de Belleza acapara la atención de todos los colombianos a pesar de –o por causa de– la extensión del conflicto y la cada vez más grave situación económica del país. La prensa se convierte en el eco de la popularidad del Concurso Nacional de Belleza, al tiempo que contribuye a la hegemonía del concurso:

“Es sencillamente inevitable. No importa que no haya paz y haya desempleo. Que este diciembre vaya a ser el más pobre de los últimos tiempos y que muchos estén emigrando del país. Mañana comienza noviembre y con él quince días durante los que se hablará sobre todo de reinas de belleza. Y sin creer aquello de que ‘todo un país se sintoniza con el reinado’ –pues se sabe de los problemas de miles de secuestrados y desempleados, y del desinterés por las reinas de otros– lo cierto es que para muchos el Reinado Nacional de Belleza sigue siendo uno de los eventos más importantes del año y un buen motivo para cambiar de tema en medio de tanto conflicto. Los medios de comunicación así lo entienden y por eso –cada quien en su estilo– informan permanentemente sobre el evento y convierten a las candidatas de turno en las personas más populares durante 15 días” (*El Tiempo*, 31 de octubre de 1999).

Por su parte, el Concurso de Belleza Popular es para los habitantes de Cartagena la ocasión de organizar fiestas y espectáculos para reunir fondos, valorizar la imagen de su barrio y reafirmar la solidaridad del vecindario. El entusiasmo popular que acompaña al reinado no se limita ni a los pronósticos sobre las posibilidades de la victoria de una u otra candidata, ni a un pretexto suplementario para aprovechar el ambiente de fiesta que se vive, sino que demuestra el verdadero compromiso de los habitantes de cada barrio con su candidata. *Miss República de Chile* evoca el apoyo de su barrio:

“Lo que me gusta del barrio es la unidad, la solidaridad, la integración, la forma como la gente responde, la forma de integrar a la comunidad. A mí

me están apoyando mucho. La gente de mi comité, la gente del barrio, organizan actividades como lotos, bailes, rifas. Me presentan para que sepan quién les está representando. Es la fiesta más importante de aquí, del 11 de noviembre. Desde pequeña siempre he soñado de hacer reinado. Hice reinados infantiles en mi barrio y para los quince años. Lo que más me gusta es que es mi barrio, que le gusta mucho apoyar a la gente. Es importante porque es una fiesta de aquí, de Cartagena. Cada comunidad muestra su fiesta. Mi barrio no ha tenido mucha oportunidad en el Reinado Popular de Belleza. Solo participó cinco veces. Por eso la gente de mi barrio está muy contenta. Cada evento que yo tengo ellos vienen¹²²”.

De hecho, para el barrio que obtenga la victoria, el Reinado Popular de Belleza constituye la única ocasión de salir de la marginalidad, de acceder a la “otra ciudad” en la que se lleva a cabo el Concurso Nacional de Belleza. No resulta así asombroso ver hasta qué punto el concurso está relacionado con las JAC –Juntas de Acción Comunal, que nacieron con las medidas de descentralización de los años ochenta y son la principal entidad político-administrativa en los barrios– en la selección de las candidatas, la programación de sus actividades, la colusión entre los miembros de las JAC y los comités que acompañan a las reinas, así como en la participación en la organización de las manifestaciones en cada barrio. Para los ediles, el concurso de belleza es un vector político determinante y para el resto de la población, un espacio público único. La candidata del barrio Zaragocilla explica cómo llegó a ser nombrada *Miss Zaragocilla* y lo que representa el Reinado Popular de Belleza para su barrio:

“La Junta de Acción Comunal me nombró por decreto. Es un grupo que trabaja por la comunidad, hay una elección popular para escogerlos. El Reinado Popular de Belleza es muy importante porque tengo la oportunidad de llevar las inquietudes de mi barrio hasta los más altos de mi ciudad. Ahora van a conocer a mi barrio. No es sólo parte física sino representar a mi barrio para que le conozcan. A mi barrio le falta pavimentación, le falta educación. Es un barrio pobre. Lo que yo quiero cambiar es eso, que tenga más escuelas publicas porque la educación es

¹²² Entrevista, 20 de septiembre de 1999

importante. Y también el transporte. Quiero llevar esa inquietud hacia el alcalde. Si yo llego como reina tengo prioridad. Si no como persona normal no la tengo. A la niña que llega a ser reina, le hacen favores a su barrio. Si hay una calle que está mala la arreglan. Influye mucho. Se consiguen cosas con la representación de ella, abre puertas. Tiene contactos con el alcalde. Por eso mi responsabilidad es muy grande. Tengo que saber exponer los problemas del barrio, animar a la gente, unirlos¹²³”.

3. 2. Belleza blanca, belleza negra

Sin duda alguna, los dos concursos no se llevan a cabo dentro de la misma escala, uno tiene una dimensión local, mientras que el otro tiene relevancia a nivel nacional e internacional: la futura reina colombiana representa a su país, no sólo en el concurso de *Miss Universo* sino además se convierte en la embajadora de honor de Colombia en sus numerosos viajes al extranjero. Por su parte, la reina popular gana simplemente el derecho a participar en algunas manifestaciones oficiales en Cartagena pero se convierte en la atracción, la vocera y el orgullo de su barrio. Sin embargo, más allá de las divergencias de *status* entre los dos concursos, no está de más hacer una comparación sistemática entre ellos a fin de observar las normas sociales incorporadas en la puesta en escena de la belleza femenina.

El Reinado Popular de Belleza o “el abre bocas de las fiestas de noviembre”¹²⁴”.

El Reinado de Belleza Popular comenzó, oficialmente, el 25 de septiembre de 1998 con el primer “gozón” organizado en el barrio Canapote y terminó el sábado 7 de noviembre, con la elección de la reina popular. Por su parte, el Reinado Nacional de Belleza comenzó el domingo primero de noviembre de 1998, día de la llegada de las candidatas al aeropuerto de Cartagena y se terminó el lunes 16 de noviembre, al siguiente día de la coronación, con un almuerzo ofrecido en honor a la nueva *Miss Colombia*. Como vemos, los dos eventos tienen una duración de cincuenta y tres días, pero sólo una semana en común. Cabe recordar que los dos concursos deberían acompañar las fiestas de

¹²³ Entrevista, 20 de septiembre de 1999.

¹²⁴ Expresión utilizada por Mane, presentador del programa *Pica Pica Novembrina*, radio *Vigilia*, 22 de septiembre de 1999.

celebración del 11 de noviembre. No obstante, el Reinado Popular de Belleza termina mucho antes del día de aniversario de la Independencia, por lo que es visto, dentro de las fiestas novembrinas, como una “pre-fiesta” que anuncia las verdaderas fiestas del Reinado Nacional de Belleza y del 11 de noviembre.

¿Quiénes son las futuras reinas de belleza?

Entre las cuarenta y tres candidatas del Reinado Popular de Belleza de 1998, treinta y ocho representan barrios de estratos uno a tres, de las cuales veinticuatro vienen de barrios de estrato uno y dos; las otras cinco vienen de estratos tres y cuatro. Hay que resaltar que las candidatas provienen de los barrios más pobres de la ciudad y que las clases media y alta no participan. De las cinco finalistas del concurso, cuatro vienen de barrios de estrato uno y dos –la cuarta venía de un barrio de estrato tres/cuatro–. Al contrario, en el Concurso Nacional de Belleza, la candidata de Cartagena proviene de familias solventes y de estrato alto, de la elite económica, política y social. En cuanto al concurso en general, es reconocida su relación con los medios políticos y con los carteles de la droga, importantes fuentes financieras en Colombia.

A través de la hoja de vida de las candidatas –presentadas por los organizadores o por los medios de comunicación– obtenemos una cantidad impresionante de datos que va desde las medidas hasta la edad, el nivel de estudios, pasatiempos, el color y el personaje preferidos, sin olvidar un mensaje para los colombianos, la enumeración de los defectos y las cualidades de cada una o las respuestas a preguntas, las unas más insolubles que las otras: “¿Cómo se imagina usted al hombre de sus sueños?”. “¿Qué gesto romántico de su enamorado la hace sentir como Julieta?”. “¿Cómo se imagina usted al diablo?”. La escritora Laura Restrepo, en el papel de una periodista obligada a cubrir el reinado nacional, describió así el concurso para la revista *Somos* –caricatura de la revista de moda *Cromos*–:

“de todas mis obligaciones en *Somos*, el reinado era por mucho la peor. Era una tarea desapacible entrevistar a treinta muchachas con tallas de avispa y cerebros del mismo animal. Reconozco que también me lastimaban el orgullo su mucha juventud y sus pocos kilos, pero lo más doloroso era tener que concederle importancia a la sonrisa Pepsodent de

Miss Boyacá, a la soltería cuestionada de Miss Tolima, a la preocupación por los niños pobres de Miss Arauca” (L. Restrepo, 1995: 15-16).

De esta manera nos damos cuenta de que la mayoría de las candidatas nacionales adelantan estudios en comunicación o administración de empresas en universidades privadas, a menudo en Bogotá, mientras que las candidatas populares estudian secretariado y contabilidad en Cartagena. A las primeras les gusta la lectura, la pintura, el patinaje o el esquí náutico, mientras que las segundas prefieren cocinar, bailar o escuchar música. En otras palabras, los gustos y las esperanzas de cada una de las candidatas nos muestran también dos ideales-tipo de mujer: una dirigente, pública, culta, deportiva, medida; otra empleada, hogareña, rumbera.

De hecho, las diferencias entre las candidatas también se expresan en la (re)presentación del cuerpo: mientras que el promedio de las medidas de las reinas populares es de 87-61-91 con una estatura de 1,65 metros, para las candidatas nacionales es de 90-61-92 con una estatura de 1,74 metros. Encontramos así dos concepciones de las apariencias físicas de la mujer que corresponden igualmente a la oposición entre la imagen de la mujer negra, de formas voluptuosas, y la de la mujer blanca, que responde a las normas de la belleza internacional. No obstante, las reinas nacionales no satisfacen el criterio “90-60-90”, símbolo de la armonía del cuerpo a nivel nacional e internacional, tal como los medios lo afirman, sería o irónicamente.

¿Cómo se eligen las reinas de belleza?

Un ex jurado en el concurso popular, sigue atento los dos concursos de belleza, especialmente a través de sus crónicas en las emisoras locales de RCN. Él explica cuáles son los criterios de los miembros del jurado de ambos concursos para elegir a las victoriosas reinas:

“En el Reinado Nacional se prima el aspecto físico con medidas de corte internacional, el aspecto cultural, la preparación intelectual. El jurado es más exigente en el reinado nacional. El tipo racial no existe. Los patrones de belleza son más universales. Aquí en Cartagena la representante de la ciudad es una muchacha de color blanco porque es la elite la que la escoge. Y cuando piden participación del pueblo, ellos se conforman,

mandan mujeres que pueden competir en eso, de raza blanca. Los criterios del reinado popular son muy diferentes. El jurado debe tener en cuenta el tipo racial de la persona, que sea representativa de la región. Debe ser alegre como la gente nuestra. Que tenga mucha simpatía. En el Reinado Popular de Belleza las reinas son más nuestras. Se premia la belleza de la mujer nuestra, la que tiene una tipología física y racial de nuestro medio. El reinado popular es un homenaje a la mujer nuestra, a la belleza criolla. El prototipo de la raza nuestra es moreno. Nosotros somos una mezcla. En nuestra región las mujeres son bastante mas morenas¹²⁵”.

En ambos concursos, la identificación racial está muy presente y aparece como un elemento determinante en la decisión del jurado, aunque los rasgos físicos raciales no se mencionan nunca dentro de los criterios oficiales de evaluación de las candidatas –como la estatura, las medidas, la silueta, etc.–. Podríamos casi decir que, más que un factor de clasificación, la conformación racial es un prerrequisito, una primera etapa necesaria antes de la posible calificación de las candidatas. Además, mientras las candidatas nacionales se asocian con el color blanco, el ex jurado considera al mismo tiempo que “su tipo racial no existe”, como si el blanco, por ser el modelo a partir del cual se definen todos los otros, no constituyera una raza sino el patrón bajo el cual se atribuye la “racialidad¹²⁶”.

Un jurado a la medida

El jurado del reinado popular en 1998 estaba compuesto por siete personas: la directora de la Corporación Carnaval de Barranquilla, el gerente de Telecaribe –canal de televisión local–, la ex *Miss Bolívar* de 1992 y actual presentadora de televisión, la directora de producción gráfica de la revista *Cromos*, un magistrado del Consejo de Estado del departamento de Bolívar y dos diseñadores de moda vinculados con el Reinado Nacional de Belleza. El jurado popular se caracteriza más que todo por la diversidad de sus miembros –personas de los medios de comunicación, así como de la administración pública y de las actividades culturales–, por su anclaje local o regional –Costa Caribe– y

¹²⁵ Entrevista, 22 de septiembre de 1999.

¹²⁶ No resulta asombroso que esta lógica funcione a la inversa en África, donde la persona de piel oscura se ve, ella misma, como el tipo humano corriente, no señalado (Moñino, 1999: 7).

por la presencia de personas implicadas en el reinado nacional, como si el sólo hecho de formar parte del “gran concurso” permitiera ser juez del “pequeño”.

El jurado del concurso nacional por su parte, estaba compuesto por cinco personas, que no está por demás presentar en los términos utilizados por los organizadores del concurso¹²⁷: Antonio Augustus, “diseñador de moda portugués de gran prestigio en Europa, con estudios en Londres y en París”; Alan Rogers “reconocido empresario turístico en Londres, presidente y director del grupo Red Carpet, uno de los imperios comerciales ingleses más importantes”; Teresita Calendra, “célebre modelo, presentadora y actriz argentina, citada en el libro *Los argentinos* como una de las figuras más importantes de ese país”; Isabel Tuñón, “médica con especialización en cirugía estética de la Universidad de Zaragoza, España, miembro de la Sociedad Americana de Medicina y Cirugía Cosmética”, y Azim Etemadi, “médico que trabaja en el tratamiento y la prevención de las enfermedades degenerativas que existen en los países occidentales, especialista en los asuntos de rejuvenecimiento de la piel”. No se trata sólo de la dimensión local o nacional de los concursos, sino del anclaje internacional y de los elementos que hacen alusión a esta escala internacional. En esta presentación el acento está puesto –con una insistencia caricaturesca– sobre los índices de prestigio, de reconocimiento y de éxito de los miembros del jurado.

De la improvisación a la institucionalización

Mientras que el logotipo del Concurso Nacional de Belleza se compone de una corona y de una frase “Cartagena de Indias - Colombia - Desde 1934” que no sólo insiste sobre la dimensión nacional del acontecimiento sino sobre su anclaje histórico como testimonio de valor y tradición, el *afiche* de promoción del reinado popular “Cartagena de Indias. Siente y vive las fiestas del 11 de noviembre” sólo hace referencia a la ciudad, a las fiestas de noviembre y convoca la participación popular. Empero, el concurso popular, que nació en 1937, podría también apelar a su antigüedad. De un lado estaban Teresa Angulo, “doña Tera” como se le conoce en Cartagena, y su hijo Raimundo, que luego heredó toda la responsabilidad, rodeados de veinticinco personas de las cuales diez son

¹²⁷ Concurso Nacional de Belleza, *Jurado Oficial*, 1998.

empleadas permanentes¹²⁸; del otro, unos diez empleados que trabajan sólo durante el Concurso Popular de Belleza, varios voluntarios en todos los barrios que participan y más aún, “periodistas de un día”, improvisados especialistas en la organización de las festividades, admiradores en busca de una entrada. En el primer caso hay una verdadera institución social, al mismo nivel del Club Cartagena, del Club Naval y del Club Unión, lugares de encuentro de la aristocracia de la ciudad que organiza con frecuencia fiestas fastuosas a las que son invitadas las reinas con su corte; en el segundo sólo existe Proturismo, entidad con capacidades puramente técnicas que atrae cada noche –en el momento de la sesión de coreografía de las candidatas populares– a una multitud indisciplinada, ruidosa e incontrolable de curiosos, bajo la mirada complacida de los jóvenes bachilleres contratados para mantener el orden.

El dilema de la financiación

El presupuesto del reinado popular es administrado por la alcaldía de Cartagena, que asegura casi toda la financiación de su organización. En los barrios, unos meses antes del comienzo de las festividades, cada comité de belleza organiza loterías, bingos y otras fiestas para recoger un poco de dinero con el fin de apoyar a la candidata. Los patrocinadores del concurso –principalmente marcas de alcohol y supermercados locales– dan una misma contribución para todas las candidatas. Durante el concurso, ninguna de ellas tiene que gastar en su formación, trajes, joyas y maquillaje.

Por el contrario, el concurso nacional está financiado por los patrocinadores de marcas nacionales e internacionales –productos de belleza, moda– y la alcaldía de Cartagena sólo ayuda a la candidata de la ciudad. Si bien el alojamiento –ofrecido por el hotel Hilton–, la alimentación, el transporte –tiquete ida y regreso desde el departamento de origen– y el maquillaje no hacen parte de los gastos de cada candidata, ellas por su parte deben encontrar una financiación que les permita afrontar los gastos relacionados con la preparación, la cirugía estética, los diferentes trajes, las joyas, etc. Las estimaciones sobre

¹²⁸ Se ocupan de la organización del concurso para los años siguientes, del programa de Señorita Colombia y de su preparación para Miss Universo, así como de la participación de las candidatas que no tuvieron suerte en otros concursos, de las manifestaciones relacionadas con la misión social del concurso, etc.

el presupuesto de los diferentes trajes –que son mínimo diez: cóctel, fantasía y coronación, por citar sólo algunos– van de quince a veinticinco millones de pesos.

Acordémonos del escándalo alrededor de la candidata del departamento de Bolívar, en 1998: mientras que el gobernador del departamento anunciaba la adopción de un programa de austeridad especial –pago atrasado de los salarios de funcionarios y despido de una gran parte del personal administrativo–, muchos rumores hablaban de una posible participación del departamento en la financiación del traje de gala de la candidata local, quien no tenía el dinero necesario. El gobernador de Bolívar tuvo que desmentir oficialmente los rumores sobre el apoyo financiero. Entre la amenaza de dimisión de la candidata, las palabras tranquilizadoras del director del concurso, la denuncia sobre el costo del reinado nacional por la prensa, la emoción de los habitantes del departamento, la politiquería y el llamado a las empresas privadas, este episodio revela los sospechosos manejos financieros del concurso nacional –a los cuales hay que agregar los rumores sobre la participación financiera de los narcotraficantes–, el desfase entre la situación económica real de Cartagena y de Colombia –declarada ese mismo año en “emergencia económica”– y el lujo del Reinado Nacional de Belleza y, finalmente, la mezcla de sueños, de polémica y de secretos que caracteriza al concurso.

Lista de premios y “modelos” de reina

En 1998, la nueva reina popular de Cartagena fue premiada con una casa en el barrio Altos del Campestre –en el cual ya hay cinco casas de reinas–, situado al sur occidente de la ciudad y conocido como el “barrio de las reinas”. Además la ganadora recibió cinco millones de pesos de Proturismo y por parte de empresas locales, una moto, una corona, dos becas en institutos de educación superior de la ciudad, una cena para dos en el hotel Hilton, una cuenta de ahorros, una estadía en las islas de San Andrés, un tiquete ida y vuelta para Panamá, flores y zapatos.

Entre tanto, la reina nacional recibió treinta millones de pesos de los organizadores del concurso, un carro, un seguro por valor de cincuenta millones de pesos, dos pasajes aéreos internacionales y diez nacionales, una corona, joyas, ropa, productos de belleza y maletas, entre otros, por parte de empresas nacionales e internacionales. Además, se

convierte en la “huésped de honor” del hotel Hilton durante su reinado y se beneficia con muchos contratos publicitarios.

No sólo hay una diferencia –al fin y al cabo normal– en torno a la suma total de los premios sino en cuanto a su naturaleza: unos corresponden a la imagen de una ama de casa, para quien su mayor aspiración es radicarse en su ciudad natal, tener una casa propia, hacer el “viaje de su vida” a las islas de San Andrés y realizar estudios superiores; los otros corresponden a una mujer activa y moderna que recorre el país y el mundo, que se convierte en un símbolo nacional venerado y mediatizado. Es importante decir que más de un mes después de finalizado el concurso popular, las ganadoras –reina, virreina y las tres princesas– no habían recibido aún el dinero prometido por los organizadores. Así como la mayoría de organismos públicos del departamento y del país, Proturismo no tenía cómo asumir sus obligaciones.

Prensa local y presentación de la mujer ideal

En un país con una actualidad tan densa como dramática, no resulta muy extraño que el reinado popular no ocupe las primeras páginas de los periódicos nacionales; más sorprende el trato que se les da a los dos concursos en las páginas de *El Universal*, periódico local de Cartagena. El número de páginas consagradas diariamente al reinado popular es casi siempre el mismo: una página en la sección de “Actualidad” –*El Universal* tiene cuatro secciones: actualidad, economía, sociales y deportes– a la cual se agregan diversas referencias a lo largo de las otras secciones. Si es omnipresente, el concurso popular es más la ocasión de entre filetes, de menciones superficiales, de evocaciones efímeras, que de verdaderos artículos. Cabe mencionar algunas excepciones: el 7 de noviembre, día de la ceremonia de coronación cuando el reinado popular tiene derecho, por primera y última vez, a los honores de las páginas “Sociales”; el 8 y 9 de noviembre, cuando la reina popular ocupa la primera página.

Desde comienzos de octubre, casi un mes antes del lanzamiento oficial del concurso, el Reinado Nacional de Belleza comienza a invadir las páginas de *El Universal*. Los artículos, en promedio dos por día, evocan el perfil de las candidatas; los suplementos de viernes y sábado se consagran a ellas por completo. Entre más se acerca la fecha de apertura oficial del concurso y a medida en que se va desarrollando, más aumenta el

número de páginas que habla sobre el Concurso Nacional. El 12 de noviembre, por ejemplo, ocho de las dieciséis páginas que tiene el periódico, se consagran al concurso, entre ellas la Editorial y el Correo del Lector.

También es importante mencionar que los dos concursos no ocupan el mismo espacio en el interior del periódico. Las candidatas populares sólo tienen cabida en la sección “Cartagena” de las páginas de “Actualidad”. Cuando el concurso popular aparece en las páginas sociales, se consagra a lo sucedido un año atrás, en homenaje a la futura ex reina –7 de noviembre de 1998–. Cuando el concurso popular ocupa la primera página del cotidiano, la comparte con el concurso nacional, entonces habría que decir que la nueva reina local tiene el privilegio de aparecer junto a las reinas nacionales –9 de noviembre de 1998–. Las candidatas nacionales son las invitadas regulares de las páginas “Sociales”¹²⁹, o de los suplementos del viernes –“Moda y Vida Práctica”– y sábado –“Entretenimiento y Cultura”–. A partir del primero de noviembre, cuando llegan las candidatas a Cartagena, ya no sólo ocupan las páginas “Sociales” sino también las páginas de “Actualidad”, con títulos imponentes, y por último, monopolizan las portadas, las editoriales y las caricaturas.

3. 3. Dos concursos ¿una ciudad?

El Reinado Popular y el Reinado Nacional de Belleza no ocupan el mismo espacio, no frecuentan los mismos lugares, no transmiten la misma imagen de la ciudad. Si bien Cartagena es la sede de los dos concursos, las candidatas nacionales y populares se mantienen distantes entre ellas durante las festividades; igualmente, la programación de cada uno de ellos muestra dos facetas de una misma ciudad. Quisiera evocar la relación que surge entre identificación y territorialización, entre caracterización racial y relación con la ciudad. Si por una parte, los dos rostros de la mujer transmitidos por el concurso de belleza se reflejan en el territorio urbano, por otra, la ciudad da forma a los procesos de construcción identitaria inherentes a las candidatas: los concursos nos invitan a situarnos en un proceso de vaivén permanente entre categorización racial y ocupación territorial, que se definen y se producen mutuamente. En efecto, aparecen territorios de

¹²⁹ Cabe recordar que las páginas “Sociales” de *El Universal*, así como las de otros diarios colombianos locales, son la vitrina de la ciudad en la que aparecen únicamente los bautizos, aniversarios, matrimonios y otros eventos sociales de la elite aristocrática de Cartagena.

identificación con una geografía y unos contornos específicos, caracterizados igualmente por diferentes formas y tipos de representación.

Finalmente, el vínculo entre los concursos y la ciudad en fiesta será considerado revelador y productor de las categorizaciones raciales que surgen alrededor de la puesta en escena del cuerpo de la mujer y, más aún, de las normas raciales que predominan en Cartagena. La “identidad” a la vez idealizada y “preestablecida” de las candidatas nacionales ¿no se encuentra entonces dentro del anclaje espacial del reinado nacional que se define, antes que nada, en términos de apropiación y de exclusión? ¿Acaso la ocupación de ciertos lugares de la ciudad no condiciona a su vez la imagen, siempre en construcción, de la mujer blanca? ¿La esencialización del modelo de “mujer internacional” no refleja una asignación territorial similar? Por otra parte ¿la ausencia de toda puesta en escena de una identidad racial específica de las candidatas populares, no se refleja acaso en una indeterminación territorial? Y a su vez, ¿la relación con el espacio urbano del Reinado Popular de Belleza no contribuye a transmitir y materializar un modo de identificación múltiple y dinámico?

Las llaves de la ciudad

Cuando llegan a Cartagena, las candidatas del concurso nacional son recibidas por todas las grandes personalidades y por el gobernador del departamento de Bolívar que les entrega las llaves de la ciudad, después de una ceremonia oficial. Esta práctica se remonta a la época colonial, cuando Cartagena estaba completamente rodeada de murallas y sólo algunas puertas que se cerraban cada noche, permitían el acceso. “Entregar las llaves de la ciudad” a un visitante era considerado como una demostración, tanto simbólica como material, de los honores que le eran otorgados. La responsable de las relaciones con la prensa –con respecto a este acto solemne– dice:

“Entregamos las llaves de la ciudad a las personas importantes, a los huéspedes de honor. Es como si hubieran nacido aquí, como si esta ciudad fuera su ciudad, su casa¹³⁰”.

En otras palabras, a partir del primero de noviembre y durante dos semanas, la ciudad cambia de naturaleza y se convierte en la propiedad de algunas señoritas que vienen de

¹³⁰ Entrevista, 29 de noviembre de 1998.

todo el país. No se trata aquí de cualquier ciudad, sino de la ciudad histórica y turística, de la Cartagena de las postales y de los congresos internacionales. El resto de la ciudad es para las candidatas populares, que pasan la mayor parte del tiempo en los diferentes barrios, pues es donde se organizan los espectáculos, desfiles, bingos y discotecas en su honor. De hecho, las candidatas son designadas por el nombre de su barrio, como si su identificación en tanto que *Miss* fuera inconcebible por fuera de esta asociación. Mientras que la Cartagena del concurso nacional, es decir, aquella de la cual se apropian las reinas durante las festividades, está limitada al sector turístico e histórico, las manifestaciones relacionadas con el concurso popular se llevan a cabo en toda la ciudad y hacen parte de la vida cotidiana de los habitantes de los barrios.

Sedes respectivas.

El Concurso Nacional dispone de una amplia oficina que funciona todo el año y que está situada en el Parque Bolívar, entre el Palacio de la Inquisición, el Banco de la República, el Consejo Municipal y la Gobernación. En otras palabras, está situada en una de la plazas más importantes de Cartagena, tanto por su historia como por su papel actual.

Por su parte, el concurso popular está relegado durante el tiempo de las festividades, a los locales de Proturismo, ocupado la mayor parte del tiempo en la organización de las excursiones turísticas a las islas del Rosario más que en la promoción cultural de la ciudad. En 1999, después de una decisión de la alcaldía, Proturismo dejó de existir; sin embargo, la organización del concurso popular se mantuvo en sus locales abandonados, sin garantía de poder disponer de ellos durante el concurso, sin logística funcional.

Resulta igualmente significativo que mientras el reinado nacional tiene su sede en pleno corazón del centro histórico, el reinado popular cuenta simplemente con una oficina temporal al exterior de las murallas que han tenido un papel determinante en el desarrollo urbano de Cartagena y hoy son consideradas como el símbolo de la ciudad.

De lo público a lo privado

Los lugares relacionados con el reinado nacional son lugares cerrados, privados y en los cuales hay que pagar para poder acceder, mientras que aquellos que se relacionan con el reinado popular son abiertos, gratuitos y públicos. El hotel Hilton, situado al final de la

península de Bocagrande, reservado a los clientes extranjeros y protegido con unas altas rejas, es el punto de convergencia del concurso nacional: residencia de las candidatas, organización de eventos relacionados con el concurso, desfiles, etc. Otro lugar simbólico asociado a este es el nuevo Centro de Convenciones, edificio moderno e imponente, situado en la mitad de la bahía de Cartagena, cuya función principal es la organización de congresos de talla internacional, muy lejos de las preocupaciones cotidianas de los cartageneros¹³¹. En el Centro de Convenciones se llevó a cabo la ceremonia de coronación, así como varios conciertos que tuvieron lugar en el marco del reinado nacional. La entrada a los espectáculos organizados por el concurso nacional nunca es gratuita y puede llegar a costar cien mil pesos, como en el caso de la ceremonia de coronación. Con respecto al reinado popular, la encargada de las relaciones con la prensa dice lo siguiente:

“... en el Reinado Popular, además de mostrar la belleza criolla de las niñas jóvenes de Cartagena, hacemos que la ciudad tenga vida. La gente participa en los eventos; son incluso ellos mismos quienes se organizan en cada barrio y no tienen que pagar por ver a las reinas populares¹³²”.

Las actividades organizadas durante el reinado popular están abiertas para toda la gente y no tienen costo alguno. Ni siquiera para la ceremonia de coronación en el estadio de *base-ball* para la que se reparten treinta mil entradas. Generalmente, las actividades se realizan en espacios al aire libre: en la calle, en terrenos deportivos, en plazas.

¿Una fiesta para todos?

Entre los eventos organizados en el marco del Reinado Nacional de Belleza en 1998, sólo dos fueron realmente públicos: el desfile de carrozas del 12 de noviembre y el espectáculo naval del 13 de noviembre en la bahía de Cartagena. Hay que precisar que estos dos espectáculos hacen parte de la programación de las festividades de conmemoración de la Independencia y que por esta razón no se asocian exclusivamente con el Concurso Nacional de Belleza. Sin embargo, durante estos dos días, presentados

¹³¹ El Centro de Convenciones fue construido en el sitio del antiguo mercado público de Cartagena, trasladado a otro lugar a mediados de los años 1970 pues no estaba acorde a los proyectos de desarrollo de la época, volcados hacia el turismo.

¹³² Entrevista, 29 de septiembre 1998.

como el “reencuentro del pueblo y de las reinas nacionales¹³³”, la participación del público es simbólica. Más aún, si hubo fiesta popular esta se vivió “al lado” de la fiesta nacional. Una ilustración casi caricaturesca fue el desfile acuático en la bahía de Cartagena: por un lado estaban las reinas en compañía de las personalidades invitadas, en embarcaciones coloridas y ruidosas en medio de la bahía; por otro, los habitantes de Cartagena sobre la costa, más interesados por los incesantes bombardeos de agua, de harina y de pintura que por el espectáculo de las reinas en sus carrozas marinas. En otros términos, había dos mundos que se ignoraban casi totalmente pero, como si esto no bastara, una barrera de militares impedía el acceso a la orilla alegando “razones de seguridad” y, de paso, que las personas que estaban en la costa pudieran ver, así fuera de lejos, el desfile acuático. En otras palabras, la gratuidad en este caso no está relacionada con la accesibilidad: en suma, el hecho de compartir el mismo espacio no es necesariamente sinónimo de actividad en común.

¹³³ Raimundo Angulo, director del Concurso Nacional de Belleza, radio *Olímpica*, 11 de noviembre de 1998.

Capítulo 4

Los palenqueros: de la estigmatización racial a la entrada en etnicidad

Este y el siguiente capítulo hablan de una puesta en duda de las normas ordinarias de la relación con el *otro*, de una ruptura del marco, tal como la define Goffman:

“En la medida en que el marco de una actividad supone ayudar a enfrentar todo lo que en ella se nos reserva como problemas, a conocer y regular la mayor parte de estos, se entiende que seamos conmovidos e incapaces de adaptarnos a circunstancias que no pueden pasarnos desapercibidas, pero que no sabemos cómo manejar. En definitiva, sufrimos una ruptura del marco: no sabemos ni utilizarlo ni dominarlo” (Goffman, 1991: 340).

En ese momento, para la interpretación de la situación se necesita otro marco que permita dar una nueva respuesta a la pregunta ¿qué sucede aquí? El objetivo de este capítulo es analizar las transformaciones del marco de la experiencia, como fue descrito para los concursos de belleza y la puesta en escena del turismo en Cartagena, y finalmente, definir el nuevo marco en que se produce la reidentificación de los eventos y los actores, y que en lugar de sustituir, se superpone al marco precedente.

Al descubrir el lenguaje de la etnicidad, presente en la afirmación oficial del multiculturalismo en 1991, se observa que quienes se consideran “afrocolombianos” o “afrodescendientes” han tenido la posibilidad de cambiar de *status* y convertirse en actores reconocidos, transformando así la raza, estigmatizada, en un atributo cultural valorizado. Por lo tanto, la convención de evitamiento es al mismo tiempo rechazada y encubierta: cuando las categorías de la alteridad aparecen en la escena pública, la diferencia es pensada no tanto en términos raciales como étnicos¹³⁴, dentro de una lógica de transformación de la identificación física en identificación cultural que también refleja una inversión de las oposiciones heterodefinición/autodefinición, apariencia/pertenencia. La competencia mestiza consiste precisamente en adaptar el modelo multicultural

¹³⁴ Es interesante, al respecto, el análisis de Véronique de Rudder (Rudder, 1998), que describe el proceso contrario: el pasaje de la etnicización a la racialización de la categoría *beur* (descendientes de migrantes del Maghreb nacidos en Francia).

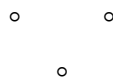
construido afuera y para otros, para facilitar la consolidación y difusión de un nuevo marco normativo, a partir del posicionamiento de sí mismo en tanto que actor autorizado y portador de una nueva identidad.

Del mismo modo, comprender la emergencia de nuevas normas identitarias a través del estudio de los mecanismos de etnicización de una parte de la población cartagenera permite dar cuenta del sistema de regulación social que estas nuevas normas vienen a romper. Y dado que este proceso no afecta más que a una ínfima parte de la población, se nota la fuerza de las normas ordinarias de evitamiento de la identificación racial y la coexistencia actual, en una misma ciudad, de dos marcos de evaluación de las relaciones con el *otro*. En efecto, desde el momento en que la etnicidad fue afirmada y legitimada oficialmente, en Cartagena se observa a un pequeño grupo de individuos que en adelante serían asociados al atributo étnico, reproduciendo, en una escala local, una lógica de naturalización de la etnicidad ya observada a nivel nacional, especialmente en el caso del Pacífico. Ahora bien, si la esclavitud marcó la historia de Cartagena, es también porque suscitó el nacimiento de una forma de resistencia generalizada en toda América pero que en su caso fue particularmente fuerte: el cimarronismo (Friedemann y Cross, 1979; Friedemann, 1993a; Navarrete, 1995). En las cercanías de Cartagena se encuentran numerosos palenques, unos pueblos fortificados y aislados, camuflados entre los montes que rodean la ciudad. Setenta kilómetros al sur de Cartagena está situado el más conocido de los palenques colombianos, el de San Basilio. Si el Pacífico es, en la representación colectiva, el territorio africano de Colombia, el palenque de San Basilio lo es para la Costa Atlántica (Jaramillo Uribe, 1994: 60; Bastide, 1996: 71; Restrepo, 1997: 301; Moñino, 1999: 7). Este proceso, que debe ubicarse en el contexto del movimiento de discriminación positiva nacido en 1991, genera varios interrogantes: ¿Por qué San Basilio aparece actualmente como la tierra africana de la Costa Caribe colombiana y otros palenques se han quedado en el olvido? ¿Cómo explicar la fuerza de la etnicización de los palenqueros que, en Cartagena, han logrado obtener el monopolio de la identificación étnica legítima? ¿Será que la etnicidad es percibida como una alternativa al mestizaje que permite transformar un estigma racial en una valorización cultural? ¿Será que el *status* de las poblaciones “negras” se reduce a la etnicidad? ¿Y el del “negro” al del palenquero? De hecho

“... la inteligibilidad de las relaciones sociales en términos de grupos étnicos o raciales es un rasgo constitutivo de las situaciones a analizar, antes que un recurso para el análisis” (Poutignat y Streiff-Fénart, 1995: 4).

En este sentido, la idea es interesarse en el proceso de traducción de la diferencia en el lenguaje étnico, haciendo de la etnicidad una categoría construida y realizada en la interacción, y no un factor de interpretación científica.

Aquí se considera la categorización étnica como una de las modalidades posibles de la gestión de la alteridad, una de las respuestas frente al riesgo de movilización de ciertos marcadores raciales que podrían hacer perder la imagen. Al reclamarse de una “identidad étnica” definida en términos culturales, se tiende a despejar la incertidumbre característica del encuentro con el *otro*: el *status* asignado ya no depende más de una evaluación en situación, cuando los marcadores raciales pueden emerger, sino más bien de la pertenencia a un grupo que simboliza, en virtud del multiculturalismo, un nuevo marco para la expresión y organización de la diferencia. Si se neutraliza el papel de las apariencias raciales y el conjunto de estereotipos que le están asociados, los factores de pertenencia –idioma, historia, religión, etc.– serán antepuestos en tanto que elementos significativos para la interpretación de una situación. En Cartagena, estos nuevos criterios de identificación tienden a superponerse, más que a sustituir, al modo de designación visual del otro, asociado a la categoría “negro”. En esta oscilación entre una identidad social atribuida en función de la información otorgada por el color de la piel –marco racial– y una identidad social reivindicada a partir de rasgos culturales –marco étnico¹³⁵–, se desarrolla una transformación de la naturaleza de los rasgos significativos de interpretación de los eventos y los actores, acompañada de la emergencia de una nueva forma de distanciamiento, no sólo entre palenqueros y no palenqueros, sino también entre palenqueros y “negros”.



¹³⁵ Sobre la distinción entre identidad social reivindicada e identidad social atribuida, ver Goffman, 1975; Poutignat y Streiff-Fénart, 1995.

“Nosotros, en Palenque, teníamos una organización en la comunidad, para la lengua palenquera. Vinimos a Cartagena, a la Secretaría de Educación Departamental. Le comentamos al secretario de que teníamos este proyecto. El secretario dijo que no, que no era interesante, que no había presupuesto para comunidades negras. Como venimos como comunidad metimos la presión. Como un pueblo entero. A este tipo no le gustó. Era en el ochenta y ocho. En diciembre vino el ministro de Educación a Cartagena. Yo estudiaba en la Universidad, licenciatura. Yo quise encontrar al ministro. Hizo una charla donde hablaba de etnoeducación. Yo tomé el micrófono y me puse a hablar en lengua palenquera. Ni siquiera dije buenos días en español. Había el ministro, el alcalde, el secretario... Pregunté de que si era un solo país, todo el mundo tenía que entenderme. Nadie entendió. Yo les expuse el proyecto. Eso fue de un impacto tan fuerte. Fue aplaudido más fuerte que el ministro. Dijo que en seguida Palenque entraba en el programa de etnoeducación. Que era una experiencia piloto¹³⁶”.

Estas palabras acaloradas de una de las principales representantes de los palenqueros en Cartagena, encargada del Programa de Etnoeducación en el departamento de Bolívar, dan cuenta del proceso que actualmente se desarrolla en la ciudad: la aparición de los palenqueros en la escena pública local, a partir de su constitución como actores étnicos, y también la asimilación, al interior del sistema de discriminación positiva naciente, del “negro” al palenquero. Teniendo en cuenta que la presencia de numerosos palenqueros en Cartagena¹³⁷ y la influencia que ejerce San Basilio, nuestro terreno permite analizar el proceso desplegado en la construcción de un actor étnico “negro”. Este último, en lugar de estar ligado al supuesto aislamiento de Palenque, se presenta al contrario como un fenómeno fundamentalmente urbano, nacido en el seno de la comunidad palenquera de Cartagena que, en los años ochenta, se halló confrontada a los procesos de aculturación e interacción con el *otro*, característicos de la experiencia urbana. De hecho, mientras que,

¹³⁶ Entrevista, 17 de septiembre de 1999.

¹³⁷ Es difícil obtener la cifra exacta de palenqueros que residen en Cartagena —esencialmente debido a sus incesantes desplazamientos entre Palenque y Cartagena—, aunque puede estimarse que son al menos tres mil, en una ciudad con más de 800 mil habitantes —en 1999—.

en la región Pacífico, la naturalización de la identidad “negra” se efectúa en un ámbito rural, en el caso de Cartagena se inscribe dentro de una lógica urbana.

No obstante, la etnicización desplegada en Cartagena se apoya en una referencia constante al Palenque de San Basilio, territorio cercano y distante a la vez, sacralizado en la medida en que es cada vez menos conocido –sobre todo en su aspecto cotidiano–¹³⁸ de la nueva generación de palenqueros que se acogen a la Ley 70. El territorio mítico reconstruido es suficientemente real para alimentar y legitimar el discurso palenquero, sobre todo ante los ojos de los demás habitantes de Cartagena, y suficientemente ficticio para ser percibido como un denominador común del que cada cual puede apropiarse diferencialmente¹³⁹. Así mismo, la reivindicación identitaria es el doble resultado de un anclaje urbano que se manifiesta en el encuentro del otro, en la disolución de los compromisos tradicionales, en la movilización de los medios de comunicación y en la presentación idealizada de Palenque, tierra de la africanidad en la Costa Caribe. La referencia a este territorio imaginario funciona entonces como un recurso que se moviliza en el proceso de construcción identitaria, siempre contribuyendo a la formación de una “identidad palenquera”, tal como es reivindicada por sus líderes palenqueros residentes en Cartagena. La evocación a este pueblo imaginario, último bastión de la autenticidad africana, autoriza la construcción de una comunidad, imaginaria también, guardiana de una cultura africana preservada; al mismo tiempo, el reconocimiento local y nacional del discurso étnico palenquero transforma al Palenque de San Basilio en museo viviente de la africanidad. Así, los dos procesos, lejos de ser independientes, se refuerzan mutuamente.

1. Del “negro” al palenquero: monopolización de la identidad étnica

Creada en los años ochenta e inspirada en la Teología de la Liberación, la Fundación Santa Rita para la Educación y la Promoción, FUNSAREP, tiene su sede en el barrio Santa Rita, a lo largo del Paseo Bolívar, en el corazón de una de las zonas más marginales

¹³⁸ En efecto, es necesario aclarar que el discurso étnico emana exclusivamente de los palenqueros residentes en Cartagena, que frecuentemente han pasado toda su vida por fuera de Palenque y que sólo han conocido el pueblo en sus cortas visitas, en ocasión de una fiesta, de una reunión familiar, o incluso, por medio de los relatos tomados de los palenqueros de mayor edad que residen en Cartagena. Por el contrario, en Palenque, la movilización en torno a la etnicización es todavía muy débil, hasta el punto en que algunos ignoran todo lo relacionado con la Ley 70 y las leyes conexas.

¹³⁹ Jean-François Véran observa un proceso similar en el caso de los *quilombos* brasileños (Véran, 1999).

de la ciudad. FUNSAREP se dedica a desarrollar programas de educación formal e informal, y a la protección de la mujer y del niño; en este marco, el acento es colocado sobre la dimensión racial de la exclusión y de la pobreza; los dirigentes de la Asociación convocan a un trabajo de defensa y valorización de la cultura afrocolombiana. Una de las personas responsables de FUNSAREP obtuvo una beca de estudios en el Instituto Colombiano de Crédito Educativo y Estudios Técnicos en el Exterior, ICETEX, que tras las medidas adoptadas con la Ley 70, destina una ayuda financiera a los estudiantes “negros” que tengan el aval de una asociación afrocolombiana. No obstante, le fue rechazada una solicitud para renovar la beca, y no precisamente a causa de una difícil selección: los funcionarios del ICETEX en Cartagena admiten que, en el segundo año, sólo recibieron veintinueve expedientes, contra cincuenta y cuatro correspondientes al primer año, esto es, en 1996¹⁴⁰. Al preguntar por lo sucedido, ella se refiere, de una forma confusa, a un problema administrativo, a la larga duración de los trámites, a determinados problemas de liquidez en la Gobernación, pero sin lograr ser convincente ni tampoco parecer ella misma convencida de lo que dice. Durante la conversación, sus compañeros de la Asociación fueron menos evasivos:

“... le rechazaron la beca por no ser suficientemente negra. Hay que ser palenquero para ser “negro” en Cartagena”¹⁴¹.

Pronunciada con un tono medio irónico, medio desilusionado, esta declaración es reveladora: informa del proceso de monopolización étnica existente en Cartagena. Cualquiera que hubiera sido el verdadero motivo para rechazar su solicitud, en ese momento se interpretó y presentó como un signo de discriminación entre “negros” palenqueros y no palenqueros.

A fin de intentar comprender los mecanismos del proceso de identificación de lo “negro” y el débil impacto del discurso del multiculturalismo y la etnicidad en Cartagena, formularé el problema en el sentido inverso. Ya no: ¿cómo explicar la falta de reconocimiento a las poblaciones negras si el nuevo marco político administrativo surgido en 1991 autoriza y promociona la emergencia de reivindicaciones étnicas?, sino

¹⁴⁰ Entrevista, 24 de septiembre de 1997.

¹⁴¹ Entrevista colectiva, FUNSAREP, 17 de diciembre de 1997.

más bien: ¿a qué se debe la concentración de los mecanismos de identificación étnica en torno a una comunidad tan pequeña como la de los palenqueros?

Para retomar las palabras de Nina de Friedemann, el proceso actual de visibilización de una parte de la población “negra”, restringida únicamente a los palenqueros, viene acompañado de una invisibilización creciente —al menos a nivel político— que aqueja al resto de la población cartagenera. En efecto, parece como si los espacios generados en Cartagena con la Constitución de 1991 y destinados a las “comunidades afrocolombianas” fueran propiedad casi exclusiva de los palenqueros. Esto se refleja en las funciones administrativas destinadas a los representantes “negros” —Etnoeducación, Delegación del Medio Ambiente, representantes de las comunidades “negras” de la costa, delegado ante el ICETEX, etc.—, en las asociaciones y en los partidos políticos, en los cuáles sólo se encuentran palenqueros. Desde entonces, los militantes “negros” están encerrados entre la discriminación cotidiana de los funcionarios de instituciones que sólo tienen de republicanas su nombre, y el exclusivismo étnico de los líderes palenqueros. Los unos los encuentran demasiado “negros”, los otros consideran que no lo son suficientemente, y así, en nombre de la integración en una nación multicultural, el proceso de etnicización conduce, finalmente, a la doble exclusión de la población “negra”.

1.1. “Palenque en el Heredia”

Este fue el título de la presentación de tres grupos musicales provenientes del Palenque de San Basilio en el Teatro Heredia, en el marco del programa “Herencia Africana” del primer Festival de las Artes de Cartagena, realizado en diciembre de 1998¹⁴². Desde entonces, no sólo los “salvajes” tenían derechos ciudadanos; también ocupaban uno de los sitios más tradicionales y antiguos de Cartagena, donde los trabajos de restauración,

¹⁴² Se trataba del Sexteto Tabala, las Alegres Ambulancias y Petrona Martínez —originaria de Palenquito, ubicado al inicio de la vía a Palenque—. Organizado por Marie-France Dieulevin y Alvaro Restrepo, este festival, concebido bajo el signo de “la memoria y la imaginación”, fue ocasión para un encuentro entre danza contemporánea y folclore colombiano, música clásica y escultura moderna, que reunió a artistas de Colombia, España, Francia y Benin en torno a sitios históricos del centro de la ciudad, pero también en el corazón de los barrios populares. Además del Palenque de San Basilio, la dimensión africana de Cartagena estuvo reflejada en los homenajes consagrados a Nina de Friedemann —fallecida pocas semanas antes— y a Delia Zapata Olivella —pionera de la revalorización del folclore afrocolombiano—, así como en los diferentes espectáculos de danza tradicional de FUNSAREP.

poco después de terminados, atraían todas las miradas. Mejor aún: Palenque era visto como *el* territorio africano, un territorio que ya no quedaba a setenta kilómetros, pues en adelante hizo presencia, al menos durante una noche, al interior de las murallas de la ciudad. Del Palenque de San Basilio al Palenque en el Heredia, la idea es estudiar las características de ese territorio imaginario con rasgos mitificados y una autenticidad reconstruida.

El espectáculo es entonces un reflejo del monopolio de la representación simbólica de lo “negro” ejercido por Palenque. Lo confirma el lugar otorgado a Benkos Biohó, considerado el fundador del Palenque de San Basilio, y cuya estatua reina en la plaza central del pueblo. Hoy Cartagena también honra a Benkos Biohó con una estatua erigida en el Parque de la Constitución inaugurado en 1991, en homenaje a la antigua constitución de 1886. Colocada junto a la de Pedro Zapata de Mendoza, primer gobernador de la ciudad, y a la de Cárex, símbolo de los indígenas de la costa, se completa la trilogía¹⁴³ concebida para glorificar el carácter pluriétnico del país, promovido por la nueva Constitución. Así pues, entre Pedro Zapata, presentado como el “constructor del Canal del Dique y del primer Castillo de San Felipe de Barajas” y Cárex, “indígena Caribe que enfrentó valientemente a Pedro de Heredia colocando en alto el honor de su raza”, Benkos Biohó, el “caudillo negro que defendió su libertad hasta la muerte”, quedó muy bien acompañado: de un lado, el principal proveedor a gran escala de esclavos durante la Colonia; del otro, el único portador legítimo del atributo étnico en Colombia. Más allá de las ironías de la representación histórica y étnica de Colombia, lo que aquí nos interesa es el significado de la utilización de la estatua de Benkos Biohó en Cartagena. Porque el héroe de Palenque no posee el don de la ubicuidad: es identificado con relación a San Basilio, y únicamente a San Basilio. Al respecto, los palenqueros no son flexibles. Hay entonces una asimilación entre “negro” y palenquero que, de paso, excluye a los demás cimarrones que también “defendieron su libertad hasta la muerte”.

En Cartagena, y en la costa en general, el término “palenquero” no se aplica indistintamente a los habitantes de un palenque, es decir, a cualquier esclavo en fuga o cimarrón que hubiera fundado un pueblo aislado y relativamente autónomo, sino

¹⁴³ Equivalente masculino de otra trilogía étnica, compuesta por la India Catalina, la Palenquera y la reina de Belleza.

exclusivamente a los habitantes del Palenque de San Basilio, sea que vivan en Palenque o en Cartagena. El significado genérico del “palenque” y el “palenquero” se desvanece, parece reducirse a una sola de sus modalidades. El Palenque de San Basilio no es percibido como un palenque cualquiera, sino como El Palenque, única expresión verdadera de la gesta heroica del cimarrón. Además de excluir a otros cimarrones que fundaron sus propios palenques a lo largo de la región, esta forma de asimilación deja por fuera a todos aquellos que optaron por no esconderse en los montes. Es decir, la mayoría.

1.2. Puntos de vista administrativos

Para ingresar al Edificio de la Gobernación del departamento de Bolívar, el primer paso es someterse a una requisita orquestada por cuatro o cinco militares armados; responder cualquier cantidad de preguntas de un secretario, escondido detrás de sus gafas oscuras y de una ventanilla, que averigua, en cualquier orden, motivo de la visita, persona solicitada, número de identificación y dirección personal; someterse al mismo interrogatorio, en el segundo piso, con el portero encargado; y después, esperar el tiempo necesario para reconocer implícitamente el *status* y el abultado horario de la persona con quien se quiere hablar. Al fin, entrar a una oficina enorme con muebles y un sistema de climatización vetustos, y en el centro, un escritorio perfectamente vacío, ocupado únicamente con el periódico local, sobre el cuál se inclina el director –y aparentemente, único miembro– de la Unidad de Participación Comunitaria y, ocasionalmente, representante del Gobierno para las poblaciones “negras”. Luego de explicarme el contenido de la Ley 70, evocar la función de la Comisión Consultiva de Alto Nivel, de cuyas elecciones en el litoral Caribe está encargado, y precisar que su labor se limitaba a controlar la personalidad jurídica de las asociaciones “negras” –función que, sin embargo, fue transferida a la Cámara de Comercio desde marzo de 1996–, me dijo, empleando un tono confidencial:

“... los negros no alcanzan a organizarse a nivel político. Están muy divididos, no saben hacerlo. En Bogotá no es lo mismo. Están bien preparados a pesar de que tengan una pigmentación negra. A mí me

asignaron este puesto, pero no voy a quedarme mucho tiempo. Quiero regresar a Bogotá¹⁴⁴”.

Durante otra estadía en Cartagena, su sucesor en la Gobernación, sentado tras el mismo escritorio, todavía desesperantemente vacío, me recibió con estas palabras:

“Aquí hay una persona que representa a las comunidades negras. Es a él a quien tienes que encontrar para tu investigación. Nació aquí, en Palenque. Él te puede dar toda la información pertinente en relación con las comunidades negras. En Palenque hubo el primer grito de Independencia. Es una raza muy especial. Palenque es el epicentro de las comunidades negras¹⁴⁵”.

Estas palabras son características en cuanto al lugar acordado a las poblaciones “negras” desde la administración de la ciudad: o están ausentes en aplicación del principio de igualdad y de no discriminación que supuestamente funda la República de Colombia, o bien están reducidas a los palenqueros, en tanto que únicos portadores de los atributos étnicos expuestos en el sistema de discriminación positiva. Ahora bien, estos dos fenómenos –igualdad republicana y discriminación positiva–, lejos de ser antagónicos y contraponerse, son partícipes de un mismo movimiento de exclusión de los “negros” no palenqueros, no sólo de los cargos públicos, sino también del contenido mismo de los discursos administrativos. En efecto, el principio de igualdad, fundamento de la democracia, prohíbe introducir todo tipo de diferenciación –de raza, género, edad, clase, etc.–, pues sería percibido como una forma de discriminación, mientras que el principio de diferencia, afirmado en la Constitución de 1991, en la práctica sólo se aplica a los palenqueros.

A partir de 1991, y con las medidas legislativas posteriores a los debates de la Asamblea Constituyente –especialmente, el artículo transitorio 55 y la Ley 70–, se dio la posibilidad a la población afrocolombiana de tener representantes en diferentes organismos oficiales –Ministerio del Medio Ambiente, INCORA, CORPES, ICETEX, etc.–, y delegados en el seno de las Comisiones Consultivas, tanto nacionales como regionales. No obstante, la actitud y las palabras de los encargados de la Oficina de Participación Comunitaria

¹⁴⁴ Entrevista, 29 de septiembre de 1997.

¹⁴⁵ Entrevista, 27 de julio de 1999.

sugieren que tales medidas parecen no haber alterado el lugar concedido a las poblaciones “negras” al interior de las administraciones de Cartagena. En general, las reacciones de varios funcionarios de la ciudad comprueban, por un lado, su desconocimiento de la problemática afrocolombiana, y por otro, su estrategia de desviación de la cuestión racial, que se expresa a través de su ocultación, o de su asimilación exclusiva a los palenqueros. Al presentarme en los despachos de varias de estas instituciones oficiales como “investigadora”, haciendo un “estudio sobre las poblaciones negras de la costa”, obtuve respuestas similares y complementarias.

A juicio de la secretaria del Instituto Colombiano de Reforma Agraria, INCORA, los textos destinados a las poblaciones “negras” –que enfatizan el problema de la titulación de tierras– no conciernen a Cartagena y a la Costa Caribe: están reservados a la Costa Pacífica o a los habitantes del Palenque de San Basilio.

“La Ley 70 no se aplica en la costa. No se aplica la ley de negritud. Sólo tiene que ver con el Chocó. Por eso no hay representantes de las comunidades negras en el INCORA. El único lugar donde hay concentración de negros es Palenque. Pero aquí todos estamos revueltos, todos somos de la misma raza, la raza costeña. Los negros son los nativos de Palenque. El racismo existe más con la gente del interior, los cachacos¹⁴⁶”.

En el Instituto Nacional de Pesca, INPA, encontramos el mismo discurso:

“Nosotros los caribeños somos diferentes. Somos negros, mulatos, pero no lo estigmatizamos. Es diferente en el Pacífico. Para nosotros, ser negro no es una discriminación. No discriminamos, excepto los palenqueros. Los pescadores se organizan en comités, no se organizan como comunidades negras. En Palenque sí¹⁴⁷”.

En la Corporación Autónoma del Canal del Dique, CARDIQUE, nacida de la fusión del INDERENA y organizaciones de carácter privado, la tendencia más destacada fue diferente: la ignorancia de la ley y de sus consecuencias. La secretaria general, bastante locuaz con respecto a los diversos programas de protección del medio ambiente

¹⁴⁶ Entrevista, 30 de septiembre de 1997.

¹⁴⁷ Entrevista, 1 de octubre de 1997.

adoptados por la institución, admite desconocer las medidas concernientes a las poblaciones afrocolombianas:

“Tiene que ver con... con... Ariel. No, Uriel... –se dirige a sus colegas del escritorio del lado, que no parecen mejor informados–. Es el representante de las comunidades negras frente al consejo directivo de CARDIQUE, a nombre de una asociación que se llama... creo... Marrón. No, Cimarrón. Es un nombre histórico, de los esclavos. Es un grupo de personas que ha hecho un trabajo con las comunidades negras en Palenque –vanamente intenta acordarse, por última vez, del nombre de Ariel/Uriel¹⁴⁸ y busca, sin éxito, ubicar su número telefónico en la agenda telefónica de CARDIQUE)¹⁴⁹”.

Al interior de otras entidades públicas –que, si bien no tienen ninguna obligación oficial frente a las comunidades “negras” (en la lógica abierta por la Constitución del 91 y las medidas posteriores), de todos modos atienden cotidianamente a una población mayoritariamente “negra” y mestiza– las declaraciones confirman la poca importancia otorgada a la presencia “negra”, y más exactamente, el rechazo a considerar la diferencia étnico-racial como un factor de identificación. La secretaria del despacho del Defensor del Pueblo es categórica: “Nunca recibí una denuncia por racismo. No hay discriminación aquí¹⁵⁰”. En el caso de la Registraduría, mis preguntas parecían absurdas¹⁵¹: “no tenemos nada sobre pertenencia étnica. Sería discriminación. La identidad negra no existe. Todos somos iguales¹⁵²”.

En síntesis, los “negros” están en otra parte, el racismo no existe y la discriminación proviene del interior del país. El desconocimiento de la lógica multicultural de visibilización de las poblaciones “negras” es grande, menos en lo concerniente al aspecto legislativo –suelen conocer la Ley 70, al menos de nombre– que a los actores,

¹⁴⁸ Se refiere a uno de los líderes de la comunidad palenquera cartagenera. Como anécdota, es de recordar que una de las primeras cosas que hizo durante nuestras conversaciones, fue denunciar la falta de información por parte de CARDIQUE, y el no haber sido convocado a las reuniones del comité director.

¹⁴⁹ Entrevista, 3 de octubre de 1997.

¹⁵⁰ Entrevista, 6 de octubre de 1997.

¹⁵¹ Este “principio de igualdad” se acompañó, durante mucho tiempo, de una referencia al color de la piel, mencionada en todas las cédulas de ciudadanía, junto al nombre, el sexo y la fecha de nacimiento.

¹⁵² Entrevista, 25 de septiembre de 1997.

organizaciones, líderes “negros” locales. Por otra parte, la etnicidad no es presentada, excepto por los palenqueros, como un criterio de distinción e identificación. En este sentido, es importante destacar que varios de mis interlocutores, que en función de sus rasgos físicos podrían ser considerados parte de la población “negra” o mestiza, fueron sorprendidos, incluso desconcertados ante mis preguntas sobre el racismo, la visibilidad de las poblaciones “negras” o su percepción de sí mismos. Aquí encontramos el reflejo de la convención de evitamiento: la no evocación del elemento racial o de la pertenencia étnica es considerada la encarnación del triunfo de una supuesta democracia racial, en la que toda distinción quedaría abolida. La referencia implícita a una armonía racial, más frecuente en la costa que en otras partes, justifica la ausencia de identificación étnica, exceptuando la palenquera. Mejor aún: la sola mención de los atributos raciales se considera una forma de discriminación, y el reconocimiento de los derechos particulares de las poblaciones “negras”, un racismo invertido.

1.3. Dominación política

Para las elecciones locales de octubre de 1997, cuatro candidatos incluyeron sus nombres en la lista de un partido que se definía como “negro”, el Movimiento de las Comunidades Negras: se trataba de Alvaro Venecia, Helena González Pérez, Lesther Troughon –candidatos al Concejo–, y Nausicrate Pérez –candidato a la Alcaldía–. Esta organización que ha sido conocida a nivel nacional como el Movimiento de las Comunidades Negras, en Cartagena tomó el nombre de Movimiento de las Comunidades Negras –Palenque– Ku Suto, como si no bastara con denominarse “negra” para ser reconocida como tal. Como si fuera necesario añadir una marca de identificación palenquera para pretender a la etnicidad. Todavía más: la elección del nombre no tiene nada de inocente, pues “Ku Suto” significa, en lengua palenquera, a la vez “nosotros”, “juntos” y “ven con nosotros”, expresando metafóricamente una manera de controlar toda fuente de atribución étnica. Parece como si para ser candidato “negro” en Cartagena fuera imprescindible ser de Palenque.

Gran paradoja: el único candidato originario de Palenque de San Basilio decidió no inscribirse en la lista del Movimiento de las Comunidades Negras, sino en la del Movimiento Indígena Colombiano. En efecto, Dionisio Miranda, uno de los principales

líderes palenqueros y presidente de la rama local de la asociación Proceso de las Comunidades Negras, PCN, lanzó su candidatura al Concejo en representación de un partido político indígena. Además, no apoyó a Nausicrate Pérez, candidato a la Alcaldía por el Movimiento de las Comunidades Negras, sino al cura Everardo de Jesús Ramírez Toro, candidato del Movimiento Ciudadano, justificando su preferencia por medio de la acusación contra el Movimiento de las Comunidades Negras de ser “únicamente coyuntural y oportunista. Es como el carnaval, ponen una máscara¹⁵³”.

Esta alusión al carnaval está llena de sobrentendidos: en efecto, en él hay ocasión de cambiar el color de la piel o de invertir las prácticas asociadas a determinado color. Quienes se disfrazan, se pintan cuerpo y rostro de “negro”, o al contrario, se colocan trajes tradicionales de los colonos europeos. Del mismo modo, la máscara de los candidatos del Movimiento de las Comunidades Negras, aprovechando la época de las campañas electorales, no sería más que la adquisición política y no festiva de un color no originario. Más allá del eventual carácter oportunista del compromiso de los candidatos del Movimiento, nuevamente, parece como si lo “negro” estuviese reservado únicamente a los palenqueros, que no tendrían necesidad de recurrir a un disfraz para afirmar su etnicidad y por esta razón podrían inscribirse, sin mayores complicaciones, en la lista de un partido de indígenas –además de los palenqueros, únicos verdaderos portadores de los atributos étnicos–. Al final, no es cuestión de oportunismo sino de la legitimidad de atribuirse, para un solo momento o indefinidamente, el rol étnico.

Para terminar el análisis sobre la dimensión política del exclusivismo palenquero, no sobra mencionar uno de los aspectos de los “conteos de voto” del candidato. Luego de la última reunión con los miembros de su campaña, se hizo una lista de los barrios en los que se esperaba mayor votación. En el panorama electoral, esta puntualización tenía como propósito enviar al menos uno entre una quincena de colaboradores a cada uno de estos sitios, con el fin de controlar el buen desarrollo de la jornada. De las ocho zonas electorales en que se divide la ciudad, sólo tres fueron supervisadas –por falta de medios–, y coincidían precisamente con los sectores habitados por palenqueros: la Zona 2 está conformada por los barrios que rodean el Paseo Bolívar, especialmente San Francisco y Nariño, los dos barrios palenqueros más antiguos de la ciudad; la Zona 3 reúne los barrios

¹⁵³ Entrevista, 29 de septiembre de 1997.

de La Esperanza, Boston, La Candelaria y El Líbano, con una población mixta pero con fuerte presencia de la palenquera; por último, la Zona 8, considerada la más importante, envuelve la periferia sur de la ciudad, donde barrios como San Fernando y Nelson Mandela¹⁵⁴ son vistos como los nuevos asentamientos palenqueros. Aunque esperaba presentarse como un candidato diferente, capaz de movilizar un verdadero voto de conciencia, el líder palenquero no tenía dudas con respecto al fuerte de su campaña: los únicos votos que podría obtener eran los de los palenqueros. Para salir elegido, debía superar la barrera de los dos mil votos, pero sólo consiguió 785 –mucho más de lo alcanzado por los otros tres candidatos “negros” para el Concejo, incluso sumando sus resultados, lo que demuestra la poca acogida que tiene el discurso étnico en Cartagena, en particular respecto de una práctica que es la encarnación directa de la discriminación positiva–, es decir, el 0,52 por ciento del total de votos¹⁵⁵. Aún así, su pronóstico fue acertado, pues las “mayores” votaciones se registraron en la Zona 2 –0,87 por ciento– y la Zona 8 –1 por ciento–, aunque en la Zona 3 fue menor, con el 0,5 por ciento del total del sufragio¹⁵⁶.

1.4. Exclusivismo asociativo

De las veintiséis asociaciones “negras” con sede en Cartagena y registradas en la Gobernación, quince están dirigidas y compuestas casi exclusivamente por palenqueros. Es más, las otras organizaciones optaron por incluir el término palenque en su nombre o palabras en idioma palenquero en los folletos de presentación, para asociar a su imagen una marca palenquera. El presidente de la Organización para la Defensa de las Comunidades Negras de Pasacaballos-*Kusuto* nunca ha estado en Palenque, no obstante, incluyó el término “Kusuto” en el nombre de su asociación “porque se dice así en Palenque. Entonces nos identifica como negros en Pasacaballos¹⁵⁷”.

¹⁵⁴ Aclaremos que Nelson Mandela, barrio de invasión próximo a convertirse en el refugio de millares de desplazados provenientes de diversos puntos de todo el país, fue legalizado gracias a la acción de Dionisio Miranda que, cuando no se lanza como candidato al Concejo, ni presidente de la asociación Proceso de Comunidades Negras, entonces ejerce como abogado.

¹⁵⁵ Resultado electoral, noviembre de 1997, Registraduría.

¹⁵⁶ Fue finalmente en otra zona donde este candidato obtuvo sus mejores resultados –0,97 por ciento–: se trata de los corregimientos de Cartagena, especialmente el de Pasacaballos; éxito relativo que puede explicarse por su labor como abogado dentro del proceso de legalización de las tierras invadidas.

¹⁵⁷ Entrevista, 6 de noviembre de 1997.

A partir del 6 de marzo de 1996, las asociaciones debían inscribirse ante la Cámara de Comercio de Cartagena –antes se hacía en la Gobernación– para obtener su personalidad jurídica. Sólo diez asociaciones –entre veintiséis registradas en la Gobernación– realizaron el trámite. En el sistema de la Cámara de Comercio, estas asociaciones no aparecen nunca en la rúbrica “negro” o “afrocolombiano”, quizá porque la administración no juzgó necesario conservar esta categoría en su modo de clasificación o porque los propios representantes de las asociaciones no mencionaban el término. Por el contrario, no sorprende encontrar la rúbrica “palenque” en los ficheros. Al consultar los archivos, se constata que la mayor parte de las asociaciones están reunidas en una sola y misma carpeta, con el nombre simbólico de “Kusuto”. Son estas la Corporación para el Desarrollo de las Comunidades Afrocaribeñas-Jorge Artel –cuyo presidente es Cristina Salgado y secretario Dionisio Miranda–, Asociación Departamental por los Derechos de la Comunidad Negra del Atlántico-“Kusuto” –presidente: Ariel Cáceres–, Asociación de la Tercera Edad de María la Baja ASOTEMA, Asociación Departamental por los Derechos de la Comunidad Negra del Cesar-“Kusuto” –presidente: Javier Pardo, delegado de la Costa Caribe para la Comisión de Alto Nivel de las Comunidades Negras–, Asociación de Organización de las Comunidades Negras de Sucre-“Kusuto”, Asociación de Vendedoras de Frutas, Víveres y Dulces de Palenque-“Orika” –presidente: Uriel Salgado, delegado de las comunidades “negras” para el Medio Ambiente, Asociación por los Derechos Humanos de las Comunidades Negras de Colombia-“Cimarrón”¹⁵⁸ –presidente: Dionisio Miranda–. En todas estas, los presidentes y miembros de las mesas directivas generalmente son palenqueros. A través de las –pocas– actas de reunión, se observa que las organizaciones aceptaron reunirse en una corporación de mayor envergadura, consolidando la rama local del Proceso de Comunidades Negras. Anotemos también que esta Corporación envuelve a asociaciones provenientes de varias partes de la costa –Barranquilla, María la Baja, departamentos de Cesar y Sucre–, inscritas en la Cámara de Comercio de Cartagena pese a no estar ubicadas en su zona de influencia. Esta imprecisión no dejará de propiciar confusiones en el momento de identificar las asociaciones representativas de la ciudad, sobre todo después de las

¹⁵⁸ No confundir con la rama local de la Asociación Nacional *Cimarrón*. Las dos asociaciones se enfrentan por la herencia legítima del cimarronismo, en la ciudad de Cartagena.

elecciones de los delegados “negros” o de los proyectos para tramitar financiación para las poblaciones “negras” –que de hecho no sobrepasaron el nivel de proyecto–.

El 6 y 7 de noviembre de 1997 se reunió la Asamblea General de todas las asociaciones “negras” de la costa –más o menos cincuenta, pero no hubo claridad sobre la cifra exacta–, desarrollada en Cartagena, inicialmente en los salones de la Asamblea Departamental de Bolívar y luego en la Gobernación. El objetivo principal del encuentro era la elección de los representantes de las comunidades “negras” para la Costa Atlántica, en función de las medidas adoptadas con la nueva Constitución –especialmente, el decreto 2248 de 1995–. Las delegaciones más numerosas eran las de Cartagena y Barranquilla, representando respectivamente a los departamentos de Bolívar y Atlántico, mientras que los otros sólo enviaron uno o dos delegados –Sucre, Córdoba, Cesar– o estuvieron ausentes –Magdalena, La Guajira–. Se esperaba que hubiera rivalidad entre Cartagena y Barranquilla, las dos ciudades más importantes de la costa, pero no fue así: todos los debates giraron en torno a la oposición entre palenqueros y no palenqueros. Por ejemplo, cuando un palenquero tomaba la palabra, era apoyado inmediatamente por los demás palenqueros, fueran de Cartagena, Barranquilla, Palenque, San Onofre, Sincelejo, etc. Las elecciones se convirtieron en un conteo de los presentes, para lo cual fueron necesarios dos días. Finalmente, los palenqueros salieron como los grandes vencedores en este enfrentamiento entre dos modos de reivindicación de la etnicidad: cuatro palenqueros –Dionisio Miranda, Manuel Cáceres, Javier Pardo y Emil Salas– fueron elegidos para los cuatro cargos destinados a los representantes de las comunidades “negras” en la Costa Caribe¹⁵⁹. Así pues, no sólo la etnicidad “negra” emergente se conjuga en singular, teniendo los palenqueros la exclusividad sobre el atributo étnico, sino que el multiculturalismo, por su parte, se reduce al reconocimiento de la población más visible y mejor organizada, la única capaz de vanagloriarse con el título de “comunidad afrocolombiana”, mientras que el resto de los habitantes de Cartagena se queda con poco o ningún acceso a la ciudadanía étnica.

¹⁵⁹ Para el año 2002, tres de estos representantes han conservado sus cargos –Dionisio Miranda, Javier Pardo y Manuel Cáceres–. La nueva representante, María Herrera, es igualmente originaria de Palenque de San Basilio.

1.5. ¿Una etnoeducación para cuál etnia?

Las ambigüedades en la educación étnica muestran claramente los efectos de la asimilación exclusiva del termino “negro” al de palenquero, en toda la Costa Caribe. Tanto en Barranquilla como en Cartagena, los programas de etnoeducación están dirigidos por palenqueros. En el caso de Santa Marta –tradicionalmente asociada a las poblaciones indígenas–, los encargados departamentales me remitieron directamente a Cartagena, como si no tuvieran autonomía ni los conocimientos requeridos para ello. Recordemos que estos programas, ya conocidos en el seno de las poblaciones indígenas, constituyen para las poblaciones “negras” una de las más importantes adquisiciones derivadas de la nueva Constitución. No obstante, en Cartagena la etnoeducación está concebida más como un programa destinado únicamente a los palenqueros que como una enseñanza de la historia o la cultura propia de las comunidades “negras”¹⁶⁰. No cabe duda de que los sucesivos encargados de la oficina de etnoeducación pretenden dirigirse a todos los habitantes “negros” de Cartagena y del departamento de Bolívar. Pero en la práctica, consiste básicamente en enseñar el idioma palenquero a estudiantes que no tienen mayor relación con Palenque que sus homólogos “negros” de Salvador de Bahía o de Chicago. Al momento de interrogar a los miembros de la referida oficina, lo primero que es evocado en sus respuestas son los cursos desarrollados en Palenque o aquellos diseñados para dos barrios palenqueros ubicados en Cartagena. Aunque se habla de extender los programas de etnoeducación hacia otros sectores, para ellos el obstáculo reside en la falta de consciencia o de trabajo previo. En efecto, es realmente difícil encontrar, en Cartagena, poblaciones “negras” que respondan a los criterios de definición manejados por la Oficina de Etnoeducación, que le da prioridad a los valores de lengua y comunidad. Basándose en las visitas de los miembros del Programa de Etnoeducación a diferentes pueblos de Bolívar, uno de ellos, profesor en Palenque, subrayó la poca “concientización” de las poblaciones “negras” y su falta de identificación en tanto que “comunidades afrocolombianas”. Para él, esto justifica que no existan programas

¹⁶⁰ Este fenómeno remite al debate nacional entre partidarios de una etnoeducación dirigida a todos los estudiantes colombianos y los defensores de los programas destinados únicamente a los afrocolombianos.

etnoeducativos más allá de Palenque y de los barrios palenqueros de Cartagena¹⁶¹: si no existe una toma de conciencia, el terreno no está preparado para el buen funcionamiento de un sistema de educación específico. Al preguntarle cómo se realiza la selección de las poblaciones aptas para el desarrollo de un proyecto, respondió: “se elige según dos criterios: primero, la semejanza con Palenque, luego el espíritu de la comunidad¹⁶²”. Sin que uno sepa muy bien a qué se refiere con el “espíritu” de las comunidades “negras”, es posible decir que estos elementos hacen implícita –comunidad– o explícitamente –semejanza– referencia a los palenqueros como el modelo que identifica a las poblaciones “negras”, convirtiendo la etnoeducación en una educación destinada a ellos o a quienes reproduzcan sus características. Otro de los miembros de esta oficina evocó, igualmente, la lógica de expansión del programa por fuera de Palenque y los barrios palenqueros de Cartagena:

“para el caso allí se le dan unos elementos relacionados con la lengua. Para otros pueblos donde definitivamente la lengua desapareció y no hay memoria, así, entonces se trata de rescatar la forma dialectal. Dialectal es la propia de esta comunidad. O sea dialectos del español. Las formas más típicas de la producción. En Arenal hay una cantidad de cosas impresionantes, o sea impresionante la similitud, la semejanza que tiene, en cuanto a las manifestaciones con Palenque. Una cantidad de cosas que se hacen allá o que se hacían recientemente allá y que tienen que ver con muchas manifestaciones palenqueras. Danza, canto, rituales, rezos, cosas así¹⁶³”.

En el Programa de Etnoeducación existe un sistema de becas que el Gobierno distribuye a través del ICETEX para financiar a los estudiantes “negros” que estudien en la universidad y que se reivindiquen en tanto que afrocolombianos. A cambio, los beneficiados están obligados a realizar un trabajo social orientado hacia la misma comunidad “negra”. No obstante, al revisar veinticinco de estos proyectos de trabajo

¹⁶¹ Nos referimos a los barrios Nariño y San Fernando. Adicionalmente, en los programas de etnoeducación que fueron proyectados para las poblaciones de Pasacaballos y Bocachica, hay que subrayar la importancia del activismo palenquero, en el primero –sobre todo a través de la legalización de las tierras– y el carácter insular del segundo, que lo convierte en un caso único.

¹⁶² Entrevista, 30 de octubre de 1997.

¹⁶³ Entrevista, 23 de julio de 1999.

social¹⁶⁴, se observó que ninguno de ellos hacía referencia explícita a una población “negra” o afrocolombiana, ni siquiera a una problemática “negra” en general. Los proyectos pueden clasificarse en dos grupos: los redactados por palenqueros –la mayoría– y concernientes a palenqueros; y los formulados por otros estudiantes “negros”. Mientras que los primeros confunden la etnicidad con el origen palenquero, los segundos convierten la etnicidad en atributos socioeconómicos. Así las cosas, podemos mencionar rápidamente algunos de los títulos de los proyectos: por un lado, “La organización de una Oficina para Vendedoras de Frutas y Dulces de Palenque”, un “Proyecto de Educación Sexual en Palenque”, la “Creación de una Empresa de Economía Solidaria a través de la utilización de productos derivados de la guayaba traída de Palenque de San Basilio”, “El Rescate de Nuestra Identidad Étnico-Cultural de Palenque”; por el otro, “La Difusión de Programas Sociales del Estado”, “La formación técnica de una Asociación de Mujeres”, “Una Escuela de Danza Folklórica para Jóvenes”, “El Desarrollo de Mecanismos de Participación Popular”. El contenido de estos proyectos fortalece nuestro argumento: los términos “negro” o “afrocolombiano” son raramente empleados para designar a la población referida, mientras que los de “palenquero” o “palenque” por un lado, y “barrio popular”, “gente sin formación” o “comunidad subdesarrollada” por el otro, son utilizados con bastante frecuencia.

1.6. Contribución de la investigación

Es importante recalcar que los estudios antropológicos o sociológicos que tratan la problemática “negra”, en la región Caribe, se refieren casi exclusivamente a Palenque de San Basilio. No cabe duda de que el estudio de las poblaciones “negras” obtuvo su título de nobleza gracias al reconocimiento oficial y la sacralización del multiculturalismo; sin embargo, ha mantenido la impronta de una metodología prestada de los estudios indígenas, y por lo mismo, no se aventura a sobrepasar la caracterización y la definición de “comunidades afrocolombianas”. Una de las pocas excepciones es la tesis de Joel Streicker, antropólogo norteamericano, y luego, otros dos artículos del mismo autor

¹⁶⁴ En 1996, año de instauración de las becas en Cartagena, cincuenta y cuatro estudiantes obtuvieron una, pero sólo veinticinco de los proyectos podían ser consultados en las oficinas del ICETEX. En ese entonces, el monto de cada beca podía ascender máximo hasta 337mil pesos, cifra que no alcanza ni para la mitad de los gastos de inscripción de un semestre en la Universidad de Cartagena, la menos costosa que hay en la ciudad.

(Streicker, 1992; 1997a, 1997b). Los trabajos universitarios centran su interés en los palenqueros, siempre contribuyendo a legitimar el carácter exclusivo de su reconocimiento étnico, y en los pocos trabajos que exploran más allá, el problema étnico queda siempre por debajo de consideraciones de tipo socioeconómico, en lo que sobresale el tema de los “barrios populares” o de “Cartagena popular”. Pensemos principalmente en los trabajos de la facultad de Trabajo Social de la Universidad de Cartagena, y en los de Rosa Díaz de Paniagua y Raúl Paniagua (1989; 1994b), dos sociólogos que han impulsado diferentes programas socioculturales –Gimaní Cultural, Círculo de Obreros San Pedro Claver, etc.–.

Para convencerse de esta monopolización de la identidad encausada por la producción científica, basta con lanzar una mirada a los ficheros de las bibliotecas universitarias y públicas de Cartagena. Hay que aclarar que este ejercicio no permite definir el lugar acordado a los estudios sobre Palenque y los palenqueros respecto de la investigación colombiana e internacional. Más que una fuente de información o de lineamientos teóricos, como suele emplearla el investigador, aquí la biblioteca fue visitada como un verdadero terreno. Y dado que la cantidad de obras es limitada y que su selección no se realiza al azar, este ejercicio nos informa sobre la (re) presentación académica de lo “negro” en Cartagena, que sin duda tiene consecuencias en la formación de la opinión. En la Universidad de Cartagena, principal institución de educación pública de la ciudad, encontramos dieciocho fichas correspondientes al rubro “negro” –el término “afrocolombiano” no está referenciado–: siete tratan sobre Palenque de San Basilio, seis sobre la esclavitud o la historia de los “negros” en Latinoamérica, tres son estudios generales de la situación de los “negros” en América, y por último, hay dos sobre los “negros” en Colombia. En el caso de la Universidad Jorge Tadeo Lozano, sólo cuatro libros están inventariados: uno sobre Palenque y tres sobre generalidades teóricas –mestizaje, raza, etc. –. Finalmente, en la Biblioteca Bartolomé Calvo, la biblioteca pública más grande de la ciudad, contamos veinticinco obras dentro del rubro “negro”: ocho sobre Palenque, cinco sobre la historia de los “negros” en Colombia, ocho sobre la situación actual de los “negros” en Colombia y cuatro sobre reflexiones generales y teóricas. En otras palabras, cuando las obras no están consagradas a los palenqueros, entonces conciben lo “negro” desde una perspectiva teórica –mestizaje, racismo– o

histórica –esclavitud–: al final, da la impresión de que no hubiera estudios contemporáneos sobre poblaciones “negras”, particularmente en Cartagena y la Costa Caribe.

2. ¿Cuál etnicidad palenquera?

La construcción de la etnicidad palenquera se basa en un cierto número de factores de identificación, en ocasiones inventados, movilizados por una nueva generación de palenqueros –joven, educada y urbana– que entendió las ventajas que podía encontrar en el discurso étnico. Everett C. Hughes, al preguntarse en qué consiste un grupo étnico, afirma que

“... casi todos los que utilizan esta expresión dirán que se trata de grupos que pueden ser distinguidos a partir de una o varias de las siguientes características: propiedades físicas, idioma, religión, costumbres, instituciones o ‘rasgos culturales’. Una definición como ésta se acerca al problema por el lado equivocado, lo cuál tiene consecuencias importantes no sólo en el estudio de las relaciones entre grupos, sino también en dichas relaciones. Un grupo étnico no se caracteriza por el grado de diferencia, mensurable u observable, respecto de otros grupos; al contrario, es un grupo étnico porque quienes lo integran y quienes se encuentran al exterior lo consideran como tal, y hablan, sienten y actúan como si en verdad constituyera un grupo distinto” (Hughes, 1996: 201-202) ¹⁶⁵.

Llevar una vida en común y enfrentar problemas comunes favorecen el desarrollo de un lenguaje específico y la aparición de costumbres e instituciones particulares: algunos de estos rasgos se convertirán en los símbolos venerados de la diferencia entre el grupo y los otros (Hughes, 1996: 202). El fenómeno Palenque ilustra este argumento, al darle a esta “existencia común” un doble significado: el compartir experiencias similares al confrontar la vida urbana en Cartagena, y en menor medida, en Barranquilla; la

¹⁶⁵ Anotemos que este texto, que hace de la etnicidad un modo de identificación subjetivo y relacional, fue publicado inicialmente en 1948 (“The study of ethnic relations”, *Dalhousie Review*, 27 (4), enero de 1948: 477-482), esto es varios años antes que aparecieran los textos de Frederik Barth, considerados innovadores en la materia.

reconstrucción de una experiencia mitificada, en referencia a un territorio y una cultura palenqueros, aislados y presentados como naturalmente compartidos.

2.1. Los palenqueros en la ciudad: del estigma a la valorización

Los primeros elementos del discurso identitario de los palenqueros aparecen a comienzos de los años ochenta, en un momento en que su integración a la sociedad colombiana se hacía más fuerte, que la frontera que los separaba del resto de la población se tornaba más permeable, y que su especificidad cultural y social tendía a desaparecer. Este proceso encontraría entonces su legitimidad en el contexto nacional e internacional que propendía por la valorización del multiculturalismo y por la afirmación del derecho a la diferencia. La etnicización observada se apoyaba sobre un doble proceso: primero, de aculturación, característico de la integración del grupo a la sociedad colombiana y de su inserción dentro de un contexto urbano; luego, de la reafirmación de la diferencia. Los signos del estigma, habiendo perdido parte de su valor, se prestaron con mayor facilidad a una reinterpretación y una inversión del significado que les era atribuido.

La construcción de una etnicidad palenquera se fundamenta en la Constitución de 1991 y en las medidas que la acompañaron, pero la emergencia del movimiento palenquero precede al reconocimiento del multiculturalismo: la reivindicación identitaria se alimenta del discurso oficial e instrumentaliza las medidas que nacieron de la discriminación positiva, pero no fue uno de sus resultados. De hecho, el proceso palenquero de identificación étnica se presenta como el producto –que la Constitución del 91 y la Ley 70 sólo vendrían a legitimar– de un anclaje urbano sinónimo de confrontación y búsqueda de promoción social, de amenaza identitaria y ampliación del horizonte, de salida de una asignación impuesta y entrada en un proceso de auto-atribución.

Inversión del estigma

Basilio, durante largo tiempo concejal de Palenque, es a quien se acude en el momento de tomar decisiones importantes, y adopta la figura del noble del pueblo. Sobre su silla mecedora, en el patio del frente de su pequeña casa, sitio de pasaje obligado para todos los extranjeros –investigadores del mundo entero, estudiantes de los colegios cercanos, primera dama de la nación, periodistas de todo el país, candidatos en campaña– Basilio se

entera de todo lo que sucede en el pueblo, pues recibe a los curiosos con un arsenal de palabras y una botella de aguardiente. A su manera, Basilio también aprovecha esta discriminación positiva con la que está en desacuerdo, pues el repentino interés que el pueblo despierta refuerza su propia popularidad. Pero él mismo hace parte de esa generación para la que la identificación palenquera es un estigma y las tradiciones africanas una vergüenza, y que considera necesario olvidar la lengua palenquera. Rememorando su trayectoria política y sindical, Basilio nunca evoca la cuestión étnica directamente; de hecho, desconfía mucho de las medidas introducidas por la nueva Constitución y se inscribe dentro de una concepción tradicional de lo político, en la que no hay lugar para la diferencia étnica, y en la que un movimiento “negro”, sea o no palenquero, necesariamente representa a una minoría:

“Empecé con la necesidad nuestra, en la zona bananera, donde trabajaba. Siempre en el salón llegaban sindicalistas, sociólogos, padres a dictar conferencias. Al principio no me gustaba, pero fui asimilando más cosas. Nosotros organizamos un comité para defender los trabajadores. Yo era secretario del comité. Habían reuniones cada quince días. Luego fui el delegado de mi sección. Tomé un curso intensivo en Santa Marta sobre sindicalismo. Aprendí la historia de Colombia, me di cuenta que todo cambió a partir de la Guerra de los Mil Días. El Gobierno estaba encima de todo, los partidos se dividieron y hubo una crisis. Después viene el Frente Nacional, como alternativa durante dieciséis años. De eso nació la tradición política de nuestro país. ¿El papel de los negros? Pues hubo esa reforma constitucional pero sin conciencia precisa ni clara, que venía incrustada con los partidos políticos. Hay una posibilidad con la ley pero sólo es para una minoría. No hay posibilidad de ventaja. Nosotros sabemos lo grande de las luchas partidarias. ¿Qué va a prevalecer esta minoría ante la Cámara o el Senado¹⁶⁶?”.

Víctor construyó su rancho, día tras día, año tras año, en Nelson Mandela, el más grande de los barrios de invasión de Cartagena; vive del rebusque, y no tiene suficiente plata para visitar a su familia en Palenque. Víctor es un ferviente defensor del

¹⁶⁶ Entrevista, 11 de octubre de 1997.

multiculturalismo y entendió el provecho que podía extraer del discurso de la etnicidad. Alejado de las querellas del poder y de las rivalidades político-asociativas, escogió su especialidad: la cultura.

“Tengo muchos años de estar en eso. Estoy pidiendo la creación de un centro de recopilación en la Universidad de Cartagena. También al Centro Cultural Español y a la Alianza Francesa. La diferencia que tenemos nosotros los palenqueros con las comunidades negras es que en cada lugar donde llega el negro, pierde su identidad, su cultura, la conciencia de ser de tal parte. No se autoestiman. Con los palenqueros es diferente. El palenquero que nació en los Estados Unidos es palenquero. Y siente orgullo de hablar su lengua, de tener su cultura, su música¹⁶⁷”.

Entre Basilio y Víctor, no sólo hay un desfase generacional —el primero tiene sesenta años y el segundo cerca de treinta—: entre uno y otro discurso, se manifiesta el abismo introducido por el multiculturalismo y la discriminación positiva, y por la etnicización como vector —valorizado y reivindicado— de construcción identitaria. Pero igualmente por la adopción de un modo de vida urbana, en el cual la diferencia es múltiple y movilizable, volátil y relativa. Basilio veía en la integración el motor de su compromiso político y sindical: era lo que legitimaba su posición y justificaba su autoridad en Palenque, pero también, tiempo atrás, en las plantaciones del Magdalena, entre una población mixta. Se trataba de convertirse en un líder político o sindical “como los otros”, dejando a un lado su diferencia racial. Por el contrario, la nueva elite palenquera debe su posición al sistema de discriminación positiva y a los cargos reservados que promovió. Presentándose como un grupo étnico, los palenqueros hacen de la etnicidad el fundamento de su *status*, porque así escapan al olvido y, con mayor frecuencia, a la discriminación.

En otros tiempos Palenque era el símbolo del estigma que aquejaba a la población “negra” en general. En 1979, Nina de Friedemann insiste, en uno de los análisis pioneros sobre Palenque, y desde su introducción, en la discriminación que afecta al pueblo, considerándola como una encarnación del racismo contra las poblaciones “negras” en su conjunto:

¹⁶⁷ Entrevista, 2 de octubre de 1997.

“Al iniciar un examen (...) de la comunidad palenquera actual (...) se intenta contribuir a desdibujar algunos de los perfiles estereotipados con los cuales se ha definido al negro colombiano sobre un indigno lienzo de discriminación social, racial y económica” (Friedemann y Cross, 1979: 7).

En el mismo sentido, Joel Streicker insiste en la estigmatización que pesa sobre el atributo más reconocido de la diferencia palenquera: el idioma. Según él, la denigración por parte de los no palenqueros del lenguaje palenquero originó su abandono entre numerosos jóvenes palenqueros residentes al exterior del poblado. Ante dicha estigmatización, la mayoría de los palenqueros nacidos y criados por fuera de Palenque, a mediados de los años noventa, se rehusan a hablar o inclusive aprender el palenquero (Streicker, 1995: 71).

En forma similar a Alex Haley, autor de *Roots*, cuando escogió para su periplo a través de las generaciones buscar sus ancestros en Gambia y no en Irlanda, como lo sugería su ascendencia paterna, los palenqueros, afirmando su etnicidad, reclaman su origen africano al tiempo que dejan en la penumbra las componentes española, colombiana e incluso indígena de su identidad. Para los que trabajaban en las plantaciones del Magdalena o en las bodegas del Puerto de Cartagena, la identificación con Palenque era percibida más como un obstáculo que como un honor. Ahora, este modo de identificación impuesto y doloroso se ha transformado, al tomar una dimensión étnica, en una identificación valorizada y reivindicada. Truco mágico el que, al sustituir la raza por la etnia, transforma el significado de los signos identitarios –idioma, religión, organización social–, y que tiende a hacer creer que, en la práctica, los ajustes necesarios para tal giro sean inmediatos. De la definición tradicional del término “cimarrón”, animal doméstico que se vuelve salvaje (Arrom, 1983; Bastide, 1996: 51), no queda nada: ahora, el cimarrón es un apelativo positivo, cuya herencia es buscada.

Depresión y revitalización de la frontera

Para Frederik Barth, la pertenencia étnica sólo puede ser determinada a partir de una línea de demarcación entre los miembros y los no-miembros, entre el “nosotros” y el “ellos”. El punto crucial de la investigación deviene la frontera étnica que define al grupo, y no el material cultural que contiene (Barth, 1995: 213), pues, como el autor sugiere, la

etnicización aparece como resultado de un deseo por legitimar su diferencia cuando el grupo establece un principio de encerramiento y una frontera entre él y los otros. Dicho de otro modo, el grupo étnico es definido por las fronteras étnicas, y no por la información cultural interna. Se trata de informar sobre las prácticas de diferenciación que instauran y mantienen dicha frontera, antes que restituir el sustrato cultural asociado a un grupo étnico. En la medida en que la existencia de un grupo étnico dependa del mantenimiento de su frontera, el problema se desplaza hacia saber cómo la dicotomía entre integrantes y *outsiders* se produce y se conserva.

Ahora bien, el discurso étnico de los palenqueros surgió en un momento en el que se encontraban expuestos a la influencia creciente de la sociedad colombiana; precisamente, cuando la organización social y los rasgos culturales palenqueros corrían el riesgo de disolverse. Cabe decir, como lo subrayan Julia Simarra –palenquera– y Sara Douglas Martínez en su monografía de grado para la Universidad de Cartagena (Simarra y Douglas, 1986), que desde mediados de los años sesenta, el pueblo pasaba por un importante proceso de aculturación, vivido con mayor fuerza por los palenqueros residentes en Cartagena: primero, constan la pérdida de los valores culturales y patrones sociales que caracterizaban a la sociedad palenquera en el pasado (Simarra y Douglas, 1986: 4), y concluyen con una propuesta, también presente en el fundamento del discurso identitario palenquero, para transmitir, de una generación a la otra, los elementos culturales de la comunidad que han subsistido (Simarra y Douglas, 1986: 131).

Las autoras muestran cómo el “cuagro” –grupos de edad que constituyen la base de la organización social de Palenque– pierde su forma y funciones tradicionales en el momento de transformarse en una junta, especie de grupo de ayuda económica que se fundamenta en una participación voluntaria, en Palenque y en Cartagena. Cuando la frontera entre los palenqueros y el resto de la población se comenzaba a desdibujar, y la integración se realizaba, los palenqueros manifestaron la necesidad de reafirmar su diferencia. No fue un azar que el discurso palenquero emergiera en un contexto urbano: por definición, los referentes identitarios presentes en la ciudad son más variados y relativos que en otras partes. La afirmación de una identidad particular se encuentra condicionada, más que por el aislamiento, por la intensificación de los intercambios. No

obstante, gracias a la etnicización, la frontera, revitalizada, cambió de significado: ya no es padecida ni deshonrosa, sino voluntaria y positiva.

Una nueva generación de palenqueros

Como se dijo previamente, los cargos destinados a los “negros” tras la aplicación de la Ley 70, se han quedado en manos de unos cuantos palenqueros, los mismos que a comienzos de los años ochenta, mucho antes del reconocimiento oficial del multiculturalismo, conformaron un movimiento que luego se convertiría en la rama local del Proceso de Comunidades Negras, programas de etnoeducación y otras expresiones palenqueras –Festival de los Tambores, Día de la Raza, etc.–.

Aunque no es palenquero, otro de nuestros entrevistados forma parte de la Oficina de Etnoeducación desde el momento mismo de su fundación. Así describió su encuentro con los líderes palenqueros y el nacimiento del movimiento actual:

“En cuanto a mi ingreso, yo estudié, hice una licenciatura en educación en la Universidad del Atlántico en Barranquilla. La Universidad más cerca a Cartagena que en este entonces ofrecía licenciatura era la del Atlántico. Yo viví allí y desde ahí más o menos empecé a conocer el Proceso de Comunidades Negras. Y estas cosas. Entonces terminé licenciatura, vengo a Cartagena y me nombran... Nombran por departamento. Y mi nombramiento fue para el Colegio Departamental Mixto San Basilio de Palenque. De casualidad. Eso fue en el 92. Cuando llegué de Barranquilla era simpatizante del Proceso de Comunidades Negras aquí y asistí a una reunión del Proceso. Y de pronto con el nombramiento me fui por allá. Cuando llego allá se viene desarrollando ya el Programa de Etnoeducación. Ya existía de manera informal. De los 1985-1986, mediados de los ochenta. Con Dorina, Teresa, Luis, Vicenta. Bueno había un grupo de estudiantes allí. Y empezamos a trabajar. Para ubicar los inicios tenemos que reconocer a San Basilio de Palenque porque... con toda esta riqueza cultural que posee, su historia, su cultura. Y los palenqueros también hay que mirarlos como unas personas que han sido muy celosas de su cultura y que han sabido guardar sus valores

culturales. Pero hay un momento en que, cuando ellos empiezan a salir de Palenque, a ir a las ciudades, para la comercialización del producto, que empiece un proceso como que de ataque, de las ciudades éstas donde llegan hacia ellos. Por la forma como hablaban y por todas sus manifestaciones en general. Eso hace años, cuando empezaron a salir. Ya en los años cincuenta, sesenta. Y el ataque ese conllevó a que la gente era mucho más cuidadosa para hablar y para manifestarse. Entonces los viejos empezaron a decir a los niños que no se manifestaran delante de la gente por acá. Eso fue como lo que ha atropellado un poco esa cultura. Y la lengua por ejemplo que más se atacó. Y se ha venido en decadencia. Y también todos estos rituales, todas estas manifestaciones, también iban en decadencia. Entonces un grupo de jóvenes para esa época empieza a hacer ese análisis. Esa como que fue la gente más sensible. Incluso todavía es la gente más sensible con la cultura y que han estado muy pendientes para vivir muy de cerca el rescate del conocimiento de los elementos culturales. De pronto otra gente no es que no sea sensible, pero no se dedica al proceso. Entonces eso empiezo con unas actividades pequeñas. Incluso, allá empezaron con un grupo muy puntual a través de la alfabetización. Cuando ellos llegaron, para obtener el título de bachillerato se le exigía a ellos alfabetizar, formar un proyecto. Entonces empezaron a alfabetizar a los palenqueros aquí en Nariño, en Cartagena. Aquí fue que nació la iniciativa. En la alfabetización empezaron a trabajar la lengua, la situación cultural. Los mismos rituales estos religiosos. Lo que significaba la lengua para ellos. Las danzas, los bailes. Para las vacaciones se iban a Palenque y hacían una serie de actividades que tenían que ver con el patrimonio cultural¹⁶⁸”.

En este relato (ver también Rouxel, 1996; Guerrero García, 1998) encontramos la mayoría de los elementos que le dieron vida al movimiento palenquero actual: ante la iniciativa de un grupo de jóvenes palenqueros residentes en Cartagena, recién graduados y con planes de extender sus estudios, nació el movimiento a mediados de los ochenta, en

¹⁶⁸ Entrevista, 23 de julio de 1999.

un contexto urbano ligado al miedo de perder una identidad propia y al enfrentamiento con la mirada del otro, que generó la doble toma de conciencia del estigma que recae sobre los palenqueros, y por otra parte, de la riqueza de la cultura palenquera, en peligro de desaparecer. También descubrimos algunas de las características que acompañarían el desarrollo del discurso palenquero: aparición de una nueva elite educada y en busca de promoción social, mito de la africanidad de Palenque de San Basilio –mayor aún desde la perspectiva de una nueva generación que vivió poco o nunca en el lugar–, exhortación de los aspectos culturales específicamente palenqueros y minimización de la dimensión política, movimiento de defensa y valorización de la cultura palenquera sin referencias a una población “negra” más amplia.

Un nuevo status: empresarios étnicos

Para algunos palenqueros que vivían desgarrados entre Palenque y Cartagena, entre el territorio mítico e idealizado donde el pesado trabajo de la tierra apenas garantizaba la supervivencia y las precarias ilusiones de una vida urbana marcada por el rebusque, entre la reivindicación de una autenticidad y de una idiosincrasia poco compatibles con las realidades cotidianas y el sueño urbano de abrirse las puertas de la ciudadanía, para estos palenqueros, la aparición de un nuevo papel de guía, asistente, informante de campo, intermediario entre la “etnia” y los investigadores de todas partes del mundo, es una nueva oportunidad. Además de encontrar un complemento financiero nada despreciable –pequeñas ganancias, encomiendas enviadas desde el extranjero, albergue, servicios ofrecidos–, les permite valorar el patrimonio cultural de su pueblo, con las ventajas que ofrece una red de interlocutores a escala mundial. Y también gozar de un nuevo *status*, prestigioso, valorizado y envidiado tanto por los compañeros residentes en Palenque como por los residentes en Cartagena, e incluso por los habitantes de la ciudad en general. Asociado a una dimensión internacional, a un conocimiento intelectual –por cierto, muy destacado entre la mayor parte de estos empresarios culturales– y a una misión cultural, este nuevo papel es el signo más contundente de la inversión del estigma que ha sido operada por los palenqueros.

Estos intermediarios, estos alquimistas de la transformación del estigma en signo positivo, se convierten entonces en verdaderos empresarios étnicos¹⁶⁹, para retomar una noción de Howard Becker. En efecto, Becker definió al empresario de la moral como aquel que crea las normas:

“las normas son el producto de la iniciativa de ciertos individuos, y nosotros podemos considerar a quienes toman tales iniciativas como promotores de moral” (Becker, 1985: 171).

La nueva generación de palenqueros se encuentra indudablemente en el origen de una cruzada moral, a través de la instauración de un nuevo valor, el de la etnicidad¹⁷⁰. En el lenguaje de Becker, diríamos que la elite palenquera supo llamar la atención hacia su situación, convertida en un problema de orden público, dar el impulso necesario para modificar su posición social y dirigir las energías movilizadas en la dirección esperada. Si en *outsiders*, los que construyen las normas son diferentes de los que las hacen aplicar, en el caso de los palenqueros, el papel de productor y el de animador es desempeñado por las mismas personas. Entonces el palenquero es quien impone un nuevo modelo de etnicidad y quien pone en práctica y hace respetar dicho modelo, en mayor medida que los encargados oficiales –políticos y funcionarios especialmente– de su aplicación. Más precisamente, los palenqueros instauran los mecanismos concretos para la realización de la discriminación positiva, determinan en cuál población se aplicarán las nuevas normas, asumen ellos mismos el papel de actores étnicos y, por último, definen los contornos del multiculturalismo colombiano, al menos en lo concerniente a la Costa Caribe.

Legitimación estatal

Los empresarios étnicos orientaron sus acciones hacia una dimensión institucional, reflejo de lo cual es la nueva “función pública” ejercida por los líderes palenqueros, desde finales de los noventa: director de la Oficina de Asuntos para las Comunidades Negras,

¹⁶⁹ Michel Agier habla de “agencias neo-étnicas” para describir el caso de Salvador de Bahía (Agier, 1999: 341).

¹⁷⁰ Podríamos decir que existen dos “escuelas” para estos promotores étnicos: la primera, está conformada por autodidactas, independientes, con un fuerte compromiso personal, idealistas; la otra es más colectiva y más pragmática, se hace presente en la Oficina de Etnoeducación y querría imponerse como el único interlocutor institucional de los investigadores foráneos. La poca simpatía que se expresan recíprocamente los representantes de las dos tendencias informa sobre el reto al que se enfrentan para obtener el control del nuevo *status* de los palenqueros en Cartagena.

en Bogotá; Presidente del Proceso de Comunidades Negras, en Cartagena; representantes de las Comunidades “Negras” de la Costa Caribe para la Comisión Consultiva de Alto Nivel; Delegado de las Comunidades “Negras” ante el CARDIQUE, Sede Regional del Ministerio del Medio Ambiente; Directora del Programa de Etnoeducación del Departamento; Presidente de la Junta Asesora del Fondo Especial de Crédito para Estudiantes de la Costa Norte del ICETEX; Coordinadora del Programa Nacional de Etnoeducación para las Poblaciones “Negras”, en la ciudad de Bogotá, etcétera.

Hay que subrayar que las primeras iniciativas relacionadas con la reivindicación identitaria y el derecho a la diferencia, aparecieron en los años ochenta, tiempo antes de la Asamblea Constituyente y la instauración oficial del multiculturalismo: es decir, anteriores a la introducción formal de la discriminación positiva, y no una de sus consecuencias. El sistema establecido con la nueva Constitución no condujo a la emergencia de un nuevo modo de identificación, pero sí favoreció la transformación de la reivindicación identitaria en afirmación de una especificidad étnica. En otras palabras, las resoluciones constitucionales no modificarían tanto los medios materiales de que disponían los palenqueros, como su *status* y legitimidad. Por ejemplo, los miembros de la oficina de etnoeducación insisten sobre el carácter voluntario de su trabajo, la ausencia de nuevos recursos y la vetustez de sus despachos; palabras confirmadas por el encargado de la Oficina de Comunidades Negras de la Gobernación, al actuar como si la ausencia de presupuesto fuera un pretexto para no hacer nada. El impacto más fuerte de la Ley 70 sería finalmente el permitir la adquisición de un *status* legítimo para las reivindicaciones palenqueras y el transformar la defensa de la cultura de un pueblo en promoción vanguardista de la etnicidad.

2.2. Construcción de un territorio mítico

¿Cómo Palenque de San Basilio, antes olvidado, frecuentemente estigmatizado y visto como subdesarrollado, pudo transformarse en símbolo de una etnicidad afirmada y positiva? ¿Por cuáles elementos está compuesta dicha etnicidad? ¿Por qué San Basilio es considerado único mientras otros palenques parecen borrados del recuerdo y mantenidos en la penumbra? Si bien el discurso palenquero surge del cara a cara urbano que simboliza el reconocimiento y la reivindicación de la diferencia, también requiere la

construcción de un territorio imaginario, más sacralizado entre menos conocido, más unificador entre menos establecido. De este modo, Palenque de San Basilio se convierte para los palenqueros de Cartagena y, en general, para el conjunto de sus habitantes, en una especie de lugar mítico, donde se encontrarían todos los atributos de la autenticidad africana.

Palenque, tierra africana.

A través de la recuperación de la memoria, la valorización de un determinado número de rasgos culturales y el olvido de otros, y la puesta en escena de una historia común, Palenque de San Basilio es hoy en día considerado como un territorio africano en Colombia. No sorprende encontrar en las calles destapadas de Palenque extraños turistas, armados de cámaras fotográficas y grabadoras de mano, que ruidosamente intercambian almuerzos y botellas de gaseosa: tienen entre diez y quince años, y son los estudiantes de los poblados cercanos, a veces vienen también de Cartagena, en el marco de la salida cultural anual, organizada por sus profesores de historia. Entre octubre y diciembre de 1997, en cuatro estancias encontré tres grupos escolares diferentes. Había entre veinte y treinta estudiantes acompañados de varios profesores, de los colegios de Turbaco – ubicado a la salida de Cartagena en la vía a Palenque –, de Mahates –cabecera municipal a la que Palenque pertenece– y de Cartagena. En cierta forma, venían a mirar de cerca a los últimos descendientes de los esclavos, sobre los cuáles ya habían leído en los libros escolares pero no sabían que todavía existieran. Cuando tomaban fotos de la plaza principal, de las calles y de las casas –en todos sus aspectos idénticas a las de cualquier poblado de la región– y, tímidamente, de sus extraños habitantes, o mientras entrevistaban al consejero municipal, al maestro de la escuela o al músico más célebre de Palenque, indudablemente tenían en mente las últimas recomendaciones de sus profesores: llevar almuerzo porque no hay nada allá, observar el subdesarrollo del lugar, no burlarse de los nombres de los palenqueros ni imitar su manera de hablar, pedirles permiso para sacarles fotos¹⁷¹. Sólo así conseguirían buenas notas para su informe final de historia y cultura del país. Al final, partieron felices con algo claro: los “negros”, esos hombres y mujeres que no son totalmente iguales, aunque tampoco completamente

¹⁷¹ Entrevista con una profesora del colegio Crisanto Luque, Turbaco, 17 de octubre de 1997.

diferentes, viven en ese pueblo aislado, mientras que ellos, sin importar el color de su piel, no pueden ser “negros” puesto que no son palenqueros.

Herencia africana y reescritura de la historia

Entre los historiadores no hay acuerdo en cuanto a la localización, la fecha de fundación y la cronología de los palenques en la Costa Caribe. En cambio, los habitantes de Palenque de San Basilio sí saben qué decir: fue fundado a comienzos del siglo XVII por Benkos Biohó, héroe principal de la mitología palenquera. Para todos ellos, Benkos Biohó no sólo huyó de la esclavitud, también creó al Palenque de San Basilio para recibir a todos los esclavos fugitivos de la región y apoyar las luchas de los “negros” en Cartagena, entre otras cosas. Por supuesto, este personaje tenía que ocupar un lugar central en el pueblo: en la plaza central, una estatua enorme y totalmente negra representa el busto de Benkos Biohó, con un puño hacia el cielo, rompiendo las cadenas de la esclavitud y con el rostro deforme por el miedo y el dolor¹⁷². Pese a esto, varios historiadores lo consideran el fundador de otro palenque, el de La Matuna, hoy olvidado (Laffite, 1995: 184; Vila Vilar, 1987: 87). La lucha de los cimarrones termina entonces cambiando la imagen de lo “negro”: identificado por su relación con la esclavitud, lo malo, lo salvaje y lo inferior, gracias al cimarronismo, se convierte en símbolo de libertad e independencia. Y al mismo tiempo, cuando los habitantes de San Basilio se apropian de la herencia de Benkos Biohó, construyen y legitiman su propio discurso étnico, privando a los demás palenques de sus recursos identitarios.

Pero yendo más allá del héroe mítico, instigador de la revolución “negra” y fundador de la identidad afrocolombiana, los habitantes de San Basilio afirman que desempeñó un papel fundamental en la formación de Colombia y de América Latina. En este sentido, Palenque, al atribuirse el título de “Primer Pueblo Libre de América”, apelación recogida de la obra de Roberto Arrázola (Arrázola, 1970), le da la vuelta a la lógica de la historia y de la jerarquía social. Y efectivamente, en 1713, el obispo de Cartagena, Antonio María Cassiani, firmó un acuerdo con los habitantes de Palenque que garantizaba la ausencia de

¹⁷² En septiembre de 1998, antes de su instalación —era demasiado grande para el espacio previsto en la plaza—, la estatua descansaba en la Iglesia, donde había estado desde su llegada. La inesperada imagen de un inmenso busto de Benkos Biohó ocupando una buena parte del coro y que dejaba ver sólo una ínfima parte de la pequeña estatua del santo patrono del pueblo —San Basilio—, resultaba muy pintoresca.

toda intervención militar contra el pueblo fortificado a cambio de la promesa de no recibir nuevos esclavos fugitivos ni realizar más ataques contra los pueblos vecinos. De la aceptación recíproca del *status quo* al reconocimiento de la libertad por la Corona Española había un solo paso, y los palenqueros no vacilaron en darlo, gracias a lo cual Palenque se convirtió en el Primer Pueblo Libre de América, mucho antes que los colonos europeos soñaran con su independencia. Es justamente lo que recoge el *Himno de Palenque*, compuesto a finales de los años ochenta:

Palenque fue fundado
Fundado por Benkos Biohó (bis)
El esclavo se liberó
Hasta que llegó a famoso (bis)

Coro
África, África, África, África, África (bis)

Contra los blancos luchó
Con todos sus cimarrones (bis)
Y vencidos los españoles
La Libertad nos brindó (bis)

Coro
África, África, África, África, África (bis)

En la revista *Kusuto*, primera exclusivamente consagrada a las poblaciones “negras” de la Costa Caribe, los cimarrones y los palenques son presentados como personajes y sitios heroicos de la historia colombiana y latinoamericana. Si bien en su versión oficial esta historia “olvida” a las poblaciones “negras”, o las reduce a un papel de esclavos pasivos, el revisionismo de *Kusuto* se enorgullece de su asimilación con los cimarrones:

“Los cimarrones hablaban de conformar una gran república independiente, una gran nación libre, con todos sus hermanos africanos, que estaban en calidad de esclavos. De esa forma lograron formarse palenques en todo el continente americano, los cuales recibieron diferentes nombres, pero su esencia era una sola, la lucha por la libertad y organizar su propio

territorio. Las personas negras demostraron que a partir de su organización podrían salir adelante en cualquier medio, ningún español se pudo jactar de haber derrotado a los negros cimarrones” (*Kusuto*, 1998: 20).

Movilización de vectores de identificación

Durante el espectáculo ofrecido en el Teatro Heredia, un presentador¹⁷³ intervenía entre uno y otro grupo para dar informes sobre historia y cultura palenqueras. Este hacía énfasis en dos elementos: el idioma palenquero y Benkos Biohó. Para alcanzar el *status* de la comunidad afrocolombiana más representativa de la costa, los palenqueros supieron darle prioridad a ciertos elementos que contribuían a su caracterización e identificación, pero esta vez asociados a un significado positivo que no tenían anteriormente.

- El idioma

En las paredes de la Casa de la Cultura, gran edificio recientemente construido en la entrada de Palenque, se encuentran diferentes inscripciones en lengua palenquera: “por un futuro mejor y negro”, “esta tierra es como África”, “afrocolombiano, con orgullo”; en los documentos de presentación del Proceso de Comunidades Negras, aparece una invitación en lengua palenquera para vincularse a la Asociación; en las canciones de Anne Zwing, uno de los primeros grupos musicales palenqueros en alcanzar el éxito en Cartagena, hay textos enteros en lengua palenquera. De ser la más fuerte expresión de un estigma racial, de ser el principal signo negativo de diferenciación y distinción desde la perspectiva de los cartageneros, de ser símbolo de la incapacidad de los palenqueros para adaptarse a la cultura colombiana, el idioma se ha convertido actualmente en el principal vector de valorización. Anteriormente olvidada y rechazada por los palenqueros que emigraban –para trabajar en las plantaciones del Magdalena y hasta Venezuela– y que consideraban que el buen uso del español era un factor de integración y promoción sociales, la lengua fue, en adelante, enseñada en las escuelas de Palenque y hoy es la base del Programa de Etnoeducación. En Palenque es un honor afirmar que la lengua, como le llaman, no es ni una mala pronunciación del

¹⁷³ Yves Moñino, lingüista del Centro Nacional de Investigaciones Científicas, CNRS, Francia,, que trabajó durante seis años sobre Palenque.

español ni un dialecto, sino un verdadero idioma criollo, surgido del encuentro forzado entre los esclavos fugitivos. A este idioma se le denomina “Bantú¹⁷⁴”, sin conocer cuál es el verdadero significado del término ni saber si corresponde realmente al área geográfica originaria de los palenqueros, pero con el deseo de resaltar su origen africano.

- *La religión*

Considerado tradicionalmente como un surco de brujos, capaces de invocar a dioses tan poderosos como misteriosos, Palenque asusta y fascina tanto a los habitantes de los pueblos vecinos como a los de Cartagena. Actualmente, la conservación de las prácticas religiosas ancestrales, sobre todo en materia de la “novena” –ritual funerario– y “cosmovisión”, es presentada por los palenqueros como signo de respeto y de permanencia de sus tradiciones africanas, aunque también como testimonio de la autenticidad de su cultura. En un país que no deja de preguntarse por sus fundamentos y su legitimidad en relación con la unidad nacional, Palenque aparece como modelo de conservación y valorización de la cultura. Y lo que antes era considerado brujería, hoy en día es visto como un patrimonio nacional que merece ser conservado.

- *La organización social*

La solidaridad familiar, la función económica de la mujer, la unidad del pueblo a partir de su estructuración en *cuagros* (Simarra Torras y Douglas Martínez, 1986): varios elementos son estudiados por los investigadores colombianos y extranjeros y avanzados por los habitantes de San Basilio. Las asociaciones de palenqueros asentadas en Cartagena se organizan alrededor de diferentes grupos –mujeres, jóvenes, medio ambiente, etc.– conocidos como *cuagros*; la mujer palenquera, vendedora de frutas y verduras en los mercados y calles, es presentada como fundadora del sistema de microempresas, punto de encuentro entre la tradición, el neoliberalismo y el desarrollo, que representa una buena parte de la economía colombiana.

- *El boxeo y la música: rasgos culturales palenqueros*

¹⁷⁴ Según los lingüistas, sería más bien de origen kicongo.

Antonio Cervantes se ha convertido en uno de los símbolos de Palenque: en el combate contra Peppermint Frazer en Panamá, el 28 de octubre de 1972, dentro de la categoría *walters*, le entregó a Colombia su primer título mundial de boxeo y así dio a conocer a Palenque de San Basilio en todo el país; igualmente, en una escala más local, impulsó una nueva imagen del palenquero que contrastaba con la tradicional imagen de un individuo apenas civilizado, trabajando en las plantaciones y que no hablaba español. Desde entonces, “palenquero” fue sinónimo de victoria, orgullo nacional, identificación positiva. Antonio Cervantes, luego “Pambelequito”, Ricardo Cardona, “Rocky” Valdés, etc., existe una larga lista de boxeadores originarios de Palenque que conocieron la gloria nacional o internacional, y por ellos, el boxeo es frecuentemente presentado como un rasgo constitutivo de la “identidad palenquera”. Adicionalmente, el éxito obtenido en esta práctica deportiva fue rápidamente asociado con la historia belicosa de Palenque; cada victoria de uno de estos boxeadores evocaba las luchas de los cimarrones por su independencia:

“La rebeldía de un pueblo que nunca quiso identificarse con una cultura se simboliza a través de su historia, deportes agresivos para estar en guardia por si acaso sus enemigos quieren nuevamente capturarlos (...). Palenque se expresa en el boxeo” (Ávila, 1980: 7).

La “identidad palenquera” parece encarnarse también en la música (Rouxel, 1996). Especialmente el grupo Sexteto Tabalá, dirigido por José Simanca, también conocido como Simacongo, nació en los años treinta a partir del encuentro entre palenqueros y técnicos cubanos, en las plantaciones de la costa colombiana. Actualmente es también un símbolo palenquero, presentado y exhibido cada vez que se hace referencia a la “música negra” en Cartagena. Producido en Francia por el sello OCORA, el Sexteto Tabalá está directamente relacionado con África, con los cimarrones y con la preservación de una cultura tradicional. El libro de presentación del disco reproduce el discurso de los palenqueros, al mismo tiempo que lo difunde y legitima, revelando la tendencia a naturalizar su diferenciación étnica:

“El Sexteto Tabalá es originario del famoso pueblo cimarrón de Palenque de San Basilio, a sesenta kilómetros de Cartagena, que fue uno de los principales polos de resistencia de los esclavos negros durante los siglos

XVII y XVIII (...). Estos hombres, herederos de un largo proceso de toma de identidad elaborado en torno al movimiento cimarrón y a la rebelión contra los españoles, se inspiran en su autenticidad para interpretar el ‘son palenquero’” (Silva, Arria y Provansal, 1998: 32).

3. Marco étnico

“Por supuesto sucede que un marco se impone y permite responder inmediatamente a la pregunta: ‘¿Qué sucede aquí?’” (Goffman, 1991: 34).

El fenómeno palenquero nos coloca frente a la realización de este consenso implícito, como si una nueva regla de juego hubiera sido introducida. Este caso revela la adopción, en una escala nacional, de un nuevo marco –formal y limitado– que podría calificarse de étnico, y que rompe con la tradición de la asimilación homogeneizante y la igualdad republicana. La amplitud y la aceptación de la identificación étnica palenquera, informan sobre la convergencia entre un fenómeno local de subversión de la estigmatización racial y una lógica nacional de valorización del multiculturalismo. En otras palabras diríamos que los procesos de autoidentificación y heteroidentificación se superponen, fortaleciéndose mutuamente. Los diferentes actores –palenqueros aunque también el Estado y los antropólogos– cuyas prácticas dependen de una concepción específica de la etnicidad, contribuyen con sus acciones y discursos a producir, difundir y normalizar tal visión, dándole así el *status* de modelo legítimo y confiriéndole un cierto grado de realidad social. Para Bourdieu, el discurso sobre la etnicidad es performativo en la medida en que instituye al grupo étnico dibujando los contornos de la etnicidad:

“Las clasificaciones prácticas siempre están subordinadas a *funciones prácticas* y orientadas hacia la producción de *efectos sociales* (...). El acto de categorización, cuando consigue hacerse reconocer o cuando es ejercido por una autoridad reconocida, ejerce poder por sí mismo: las categorías ‘étnicas’ o ‘regionales’, al igual que las categorías de parentesco, instituyen una realidad usando el poder de *revelación* y de *construcción* ejercido por la *objetivación en el discurso*” (Bourdieu, 1980: 65-66. Texto en itálica resaltado por el autor).

A través del reconocimiento del multiculturalismo y la instauración de la discriminación positiva, la reivindicación étnica comienza a ser posible. Aunque no cualquier etnicidad. Al afirmarse, también se objetiva un modelo de etnicidad que se impone al adquirir autonomía respecto de las condiciones particulares en las que nació. Así mismo, ante la emergencia de los palenqueros sobre la escena pública, además de asistir a la aparición de un nuevo actor, también, con base en la legitimación directa o indirecta de científicos y del Estado frente a la etnicidad, y en la autoidentificación palenquera, se construye entonces un modelo de etnicidad “negra”, fuertemente inspirado en otro modelo existente y conocido: el de las comunidades indígenas. Por medio de este proceso de etnicización, los palenqueros no construyen un grupo étnico específico, sino que definen la etnicidad misma. Una especie de molde donde deberían entrar todos los individuos, si quieren ser considerados “étnicos”.

No obstante, el marco, al estructurar la manera en que los participantes definen e interpretan sus acciones, también determina la importancia del compromiso en una interacción: el marco étnico impide la entrada de quienes no comparten determinada definición de la situación. Al otorgarle un sentido a la acción de los individuos, también se define cuáles participantes serán ratificados, es decir, los individuos que van a confirmar, mentalmente y en sus actividades, las normas organizacionales. Al mismo tiempo, se verá cómo la mayoría de la población cartagenera interpreta su exclusión del nuevo marco étnico en otros términos: de una manera significativa, los palenqueros son descritos a partir de categorías principalmente raciales, siendo la referencia a la “raza” y al color los principales indicadores movilizados para calificarlos, y no sólo por los habitantes de Cartagena en general; también, lo que es más, por la pequeña elite “negra” de la ciudad. Así pues, en el momento en que parece imponerse un nuevo actor étnico, en realidad son los propios fundamentos de su legitimidad que se someten a duda y, más allá, la validez de un modelo alternativo de alteridad. Rechazando su ingreso en el marco étnico –para calificar a los palenqueros e identificarse a sí mismos– la población de Cartagena evita cualquier riesgo de rivalidad y despoja al movimiento palenquero de su significación.

3.1. Palenque de San Basilio, herencia nacional

Figura popular de la pantalla chica, cantante exitoso, Carlos Vives es una verdadera estrella en Colombia y, sobre todo, en la Costa Caribe. Desde hace algunos años reunió, a despecho de los guardianes de la ortodoxia, los instrumentos tradicionales del vallenato con los ritmos del *rock* anglosajón, abriendo la vía para una nueva generación de cantantes vallenatos. Con todo, el *playboy* de la costa no tuvo problemas para dedicar una de sus canciones, *Pambe*¹⁷⁵, a Palenque de San Basilio, y más exactamente a Antonio Cervantes, alias “Kid Pambelé”, primer colombiano campeón mundial de boxeo, originario de Palenque:

“Voy a contar una historia
de un héroe que tengo
todos vivimos la euforia
nos queda el recuerdo.
Lo conocí por la tele
Muy de madrugada
Y la inocencia de un niño
Que tira trompadas.
La gente le llama Pambe
Y él era alegría
Y la esperanza de un pueblo
Que nada tenía.
El tricolor en sus piernas
Bien fortalecido
Y en esos puños de hierro
Hay algo que es mío.
Ayer calor de la patria
De la gloria al frío
De todo lo que nos diste
Yo nunca me olvido.
Y aunque a lo lejos recuerde

¹⁷⁵ Tengo fe, Sonolux Colombia, 1997.

Que grito tu nombre
Cerca de Dios San Basilio
Y tan lejos del hombre.
Y el peleó
Y el soñó
Y ganó por eso
Y lo compró
Y lo engañó
Y era un niño
Y se aprovechó
Y el peleó
Y el ganó
Y se animó
Se metió en eso
Y el perdió
Y lo dejó
Ya era grande
Y no le importó.
Y hoy la vida
Nos pone contra cuerdas
Si me caigo
Seguro pierdo en la cuenta.
Nada pudo vencer a su corazón”.

No es gratuito que este cantante popular considere a Antonio Cervantes como uno de los héroes de su infancia, apropiándose de su herencia y reconociéndolo como uno de los grandes personajes de la nación colombiana: este homenaje acompaña, y también favorece la salida del estigma y la valorización actual del pueblo y de sus habitantes. Porque Palenque de San Basilio es y seguirá siendo un patrimonio nacional: la tierra africana de Colombia. De hecho, cuando en 1999, *El Tiempo* realizó una encuesta sobre los deportistas colombianos del siglo, Antonio Cervantes quedó en primer lugar; el diario precisaba que el Ministerio de Educación pensaba solicitarle al Secretario Perpetuo de la

Real Academia de la Lengua Española introducir el colombianismo “Pambelé” como sustantivo sinónimo de triunfo deportivo. Según *El Tiempo*, antes Colombia era, en el campo deportivo, un país de perdedores pero Antonio Cervantes mostró el camino del triunfo. El columnista, evocando a San Basilio, reprodujo la eterna imagen asociada al pueblo:

“Un olvidado pueblo bolivarenses, primer fortín guerrillero de negros esclavos en época de la Colonia. Allí, a mano limpia, aprendió a pelear como integrante del *cuagro* –grupo– del barrio abajo” (*El Tiempo*, 12 de diciembre de 1999).

3.2. De la ciencia y sus aplicaciones: modelo étnico y participantes ratificados

“Palenque de San Basilio vio la luz por primera vez en 1954, como separata de la revista *Divulgaciones Etnológicas*” (Escalante, ¿?).

Para Aquiles Escalante, a quien se atribuye el primer artículo científico dedicado a Palenque de San Basilio¹⁷⁶, su texto, además de abrirle el camino a múltiples investigadores, también dio a conocer a Palenque en toda Colombia. Ciertamente, el aporte de los escritos de Escalante en relación con la apertura de un nuevo terreno de análisis es aceptado por la mayor parte de investigadores, que no vacilan en reclamarse de su tradición. Así sucedió en el caso de Nina de Friedemann, quien reconoció que el artículo “Notas sobre el Palenque de San Basilio, una Comunidad Negra en Colombia”, fechado en 1954 y escrito por Escalante, fue una de las bases para su propia producción científica (Friedemann y Cross, 1979: 11). En cierta forma, al afirmarse como descubridor de Palenque, Escalante da un paso realmente simbólico: parecería que el pueblo hubiera comenzado a existir en tanto que objeto de estudios sociológicos y antropológicos para luego convertirse en una realidad.

¹⁷⁶ Se sabe que existe al menos una obra anterior a la de Escalante referida al origen africano de sus habitantes: es el relato de José Vicente Ochoa Franco, inspector de colegios del departamento de Bolívar, titulado *Palenque, un rincón de África en Colombia*. El único ejemplar que pudo ser consultado era fotocopiado, sin información sobre fecha y edición, por ende, no puede especificarse con plena certeza su fecha de aparición. El *Prólogo a la segunda edición* firmado por Aníbal Esquivia Vásquez aparece fechado en 1945, mostrando, en todo caso, la anterioridad –ya olvidada– de estos análisis en relación con los del “padre fundador” de la investigación afrocolombiana.

En el proceso de construcción de nuevas identidades que caracteriza la historia reciente de los palenqueros, debe prestarse una particular atención al papel desempeñado por el científico, antropólogo, lingüista, sociólogo o historiador, sea colombiano o extranjero. No sólo su presencia en Cartagena o en Palenque permite una reflexión sobre el lugar que ocupa el investigador en el campo, sino que también contribuye a promover y legitimar la emergencia del modelo étnico. El investigador es solicitado constantemente, tanto por los conocimientos que está destinado a generar y que son susceptibles de ser transmitidos y utilizados por los propios palenqueros, como por la legitimidad, directa o indirecta, explícita o involuntaria, que otorga al proceso de construcción identitaria. Mejor aún, como lo sugieren las palabras de Aquiles Escalante, habría que preguntarse si el objeto estudiado termina adaptándose al discurso científico.

El idioma es el factor de identificación más fácilmente movilizable, y tiene un poder federativo considerable; al mismo tiempo, constituye el rasgo de la cultura palenquera más estudiado por los científicos. Para convencerse de ello, basta con citar los nombres de algunos lingüistas que actualmente trabajan en el lugar: Mathias Perl, Alemania; Philippe Maurer, Suiza; Yves Moñino, Francia; Kate Green, Dereck Bickerton, Armin Schwegler, Thomas Morton, Estados Unidos; Nicolás del Castillo, Marianne Dieck, Carlos Patiño, Colombia. Adicionalmente, a propósito del coloquio sobre lengua palenquera titulado “Palenque, Cartagena y Afro-Caribe. Conexiones Históricas y Lingüísticas”, organizado por iniciativa del departamento de lingüística y literatura de la Universidad de Cartagena entre el 5 y 7 de agosto de 1997, se pueden decir ciertas cosas: al calificar la lengua palenquera como “único idioma criollo con base lexical española en toda América Latina”, al presentar a Palenque como “la comunidad latinoamericana donde más se siente la influencia africana¹⁷⁷”, los organizadores contribuyeron a la emergencia de la lengua palenquera en la escena pública de Cartagena, a su reconocimiento como objeto de interés científico, pero también, como elemento cultural notable, generando así su reapropiación por parte de los propios palenqueros.

Nacimiento de la antropología afrocolombiana: de los indígenas a los “negros”

¹⁷⁷ Folleto de presentación del Coloquio, agosto de 1996.

En el proceso de aparición de un marco étnico, es necesario subrayar el papel desempeñado por la antropología, en especial por el Instituto Colombiano de Antropología –en esa época ICAN, pero ahora, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH–, presente en los debates de la Asamblea Constituyente y encargado, en lo sucesivo, del Secretariado Técnico de la Comisión Especial para las Comunidades Negras. La ciencia tiene una influencia directa en la construcción de la sociedad, en virtud de la legitimidad que aporta a quienes se apropian de sus discursos:

“Los criterios llamados ‘objetivos’, los mismos que el sabio conoce, son empleados como armas (...)” (Bourdieu, 1980: 67).

Sobre todo cuando la ciencia se pone explícitamente del lado de la acción. Así pues, el foro organizado por el ICAN, el 26 de febrero de 1993, tuvo por objetivo determinar los criterios de definición de las “comunidades negras”, de manera que pudieran ser empleados por los mismos actores (América Negra, 1993: 81). De hecho, el modelo de etnicidad producido por los investigadores, claramente heredado del mundo indígena, sobrepasa los límites del marco universitario, para convertirse en un recurso y un apoyo para los actores que desean construir su alteridad a partir de rasgos equivalentes a los de los indígenas, principal “objeto” de estudio de los investigadores dedicados a analizar el lugar del otro.

El investigador colombiano Eduardo Restrepo se dedicó a este problema, interesándose en lo que llamaba, haciendo referencia explícita a los trabajos de Nina de Friedemann, procesos de “visibilización” / “invisibilización” de lo “negro” y de “indigenización” / “desindigenización” de la antropología: “¿Cuál ha sido el papel del discurso de expertos, específicamente de historiadores y antropólogos, en esta construcción?” (Restrepo, 1997: 281). Según él, la ausencia de estudios consagrados a las poblaciones “negras”, hasta su aparición en los años ochenta, es reflejo de la construcción del campo antropológico, que determina los objetos de investigación pertinentes y los que deberían ser excluidos. En el mismo sentido, Restrepo demuestra hasta qué punto la ausencia y la presencia del “negro” en la antropología colombiana revelan los criterios de validez y legitimidad propios de la comunidad científica, y en seguida, que estos delimitan el objeto de investigación, incluso, la propia etnicidad (Restrepo, 1997: 282).

Por su parte, las comunidades indígenas correspondían fácilmente al horizonte conceptual y metodológico de la antropología, mientras que el estudio de las poblaciones “negras” se inscribía difícilmente en dicha perspectiva. Como consecuencia, el desarrollo actual de la antropología de las poblaciones “negras” ha caído en una tendencia de “indigenización” de su objeto (Restrepo, 1999a: 224), basado en la construcción del “negro” a partir de “lo indio como espejo” (Restrepo, 1997: 285). Lo “negro”, a lo cual se aplica una noción de cultura esencialista heredada del mundo indígena, aparece entonces bajo el prisma antropológico de lo exótico y lo distante.

¿Es posible no ver en la búsqueda de “huellas de africanía” que marcó el nacimiento de la antropología afrocolombiana, en su intento por iluminar el aporte de las poblaciones “negras” o por rescatar los rasgos culturales provenientes de Africa, el reflejo de una misma concepción esencialista de la etnicidad? Es paradójico pues que, si bien Nina de Friedemann ayudó a romper el ciclo de la invisibilidad, sólo hubiera podido hacerlo invirtiendo la lógica identitaria en vigor –de la asimilación al multiculturalismo, de la invisibilidad a la visibilidad– y reproduciendo una concepción de la alteridad portadora de identidades aislables, circunscritas y autocentradas.

Más allá del encerramiento dentro del paradigma de lo indígena¹⁷⁸, el problema por resolver es el del modelo de etnicidad escogido. Parece entonces que el nacimiento de la antropología afrocolombiana fuera inseparable de una esencialización de lo “negro”, percibido como un otro ahistórico y singular, concepción que las investigaciones contemporáneas consideran como un objeto de estudio y no como resultado del discurso científico. Ahora la antropología se enfrenta al desafío de la desubstancialización:

“Deconstruir aquellas categorías de análisis que han posibilitado la invención de comunidades discretas, autocontenidas y explicables en sus propios términos es una tarea para la comprensión de las complejas y variadas dinámicas territoriales e identitarias en las poblaciones negras” (Restrepo, 1999a: 222).

¹⁷⁸ Igualmente, más allá de la simplificación de la realidad indígena que funda esta antropología tradicional –para aproximaciones más profundas y complejas sobre el caso colombiano, ver Gros, 1993, 1996, 2000; Cháves, 1998; Fajardo, Gamboa, Villanueva, 1999; Laurent, 1999; Vasco, 2002–.

En el caso de los palenqueros, asistimos a un proceso de construcción de la etnicidad que se inspira en el modelo indígena, esto es, que moviliza vectores de identificación – idioma, organización social, religión– similares a los que caracterizan a las comunidades indígenas. Por lo tanto, la etnicización de los palenqueros se beneficia “naturalmente” de la legitimidad que acompaña a la etnicidad indígena, reconocida y aceptada más amplia y antiguamente, y debe desarrollarse en este mismo marco paradigmático de la etnicidad. Como Palenque está ubicado en una región donde la población indígena está prácticamente ausente, el lugar del *otro* está vacío, lo cual facilita la emergencia de una comunidad “negra” con base en el modelo indígena. Y es justamente gracias a que Palenque corresponde a la imagen que tiene el *otro* étnico en Colombia que pudo obtener finalmente un lugar a parte sobre la Costa Caribe.

De la frontera a la barrera

Aquí, la particularidad de la identidad palenquera es que se construye haciendo referencia, no solamente a la sociedad colombiana en conjunto, sino también en la permanente relación con el resto de la población “negra”. Por lo tanto, no se trata simplemente de trazar su diferencia en tanto que grupo étnico en el seno de la nación colombiana, sino aparecer como actor “negro” en medio de una población “negra”. Si bien en el Pacífico los retos de la competición étnica son evidentes, en Cartagena, el reconocimiento de la etnicidad “negra” sigue siendo limitado: debilidad de la representación política, pocos cargos administrativos, carencia de presupuesto. Entonces es necesario hacerse reconocer como más étnico que el otro, incluso como único portador legítimo del atributo étnico. Estamos cerca de los análisis realizados por Susan Olzak que observa la etnicidad desde el ángulo de la competición étnica; cuando dos poblaciones –o más– intentan adquirir los mismos recursos valorizados –empleo, vivienda, compañero/a–, entonces las fronteras étnicas se intensifican (Olzak, 1992: 28).

En consecuencia, la construcción de la diferencia ya no se satisface con el establecimiento de una frontera entre el “nosotros” y el “ellos”: más bien impone una barrera, apoyada en algunos atributos esencialistas que justifican el distanciamiento. A modo de ejemplo, recordemos cuánto difería el empleo de la Ley 70 realizado por los palenqueros del modelo nacional. En efecto, sorprende constatar que, si bien la Ley 70 es

considerada como una ley sobre la propiedad de las tierras para los observadores (Hoffmann, 2000), esta dimensión es totalmente inexistente en el discurso palenquero, siendo la etnoeducación el punto de partida y la expresión más fuerte de su acción. De ahí a creer que el multiculturalismo es interpretado en el sentido más conveniente para los palenqueros, de tal manera que resulte inaccesible para el resto de la población, sólo hay un paso, y frecuentemente se está tentado a darlo. A diferencia de lo que sucede con el problema de la titulación de las tierras, que hubiera podido unir a una gran parte de la población “negra” de la costa y también de Cartagena¹⁷⁹ –por supuesto, en menor medida que en el Pacífico–, la etnoeducación, sobre todo desde el momento en que se concibe como un programa para la enseñanza de la lengua, es incapaz de despertar y sostener una reivindicación “negra”.

Escuchemos ahora a este líder de la nueva generación palenquera:

“Sí hay una diferencia entre los palenqueros y los no palenqueros. El palenquero es el prototipo, el arquetipo. Pero hay unos elementos presentes también en las otras comunidades, en una proporción menor. En otras comunidades, no son los elementos africanos que estructuran pero permiten identificarlas¹⁸⁰”.

Los palenqueros se perciben como los únicos depositarios de esta “cultura africana”, conformada por un conjunto de rasgos definidos y aislables que los demás “negros” sólo presentarían en una proporción menor. En este sentido, la pureza, sea biológica o cultural, es un elemento evidentemente expuesto en su autopresentación: pureza de la raza, la misma de los esclavos provenientes de África, y que se encontraría en los rasgos físicos y culturales de los palenqueros; pureza de la lengua, olvidando su origen criollo –y por ende profundamente mestiza– para conservar únicamente su carácter *bantú*, símbolo de africanía. Sólo así puede entenderse el alcance de la referencia permanente al pueblo de Palenque de San Basilio: no sólo la construcción de un territorio africano idealizado contribuye a la afirmación de una “identidad palenquera” fija y definida, sino que

¹⁷⁹ Cartagena cuenta con algunos corregimientos rurales –especialmente, La Boquilla, Barú e Islas del Rosario– donde el problema de la propiedad de las tierras se plantea con respecto al desarrollo de las infraestructuras turísticas ubicadas en pueblos cuyos habitantes “negros” son conocidos como nativos. En 1999, en La Boquilla, ya había quienes se referían a la Ley 70 para impedir la expulsión de los habitantes ante los proyectos hoteleros.

¹⁸⁰ Entrevista, 29 de septiembre de 1997.

también restringe el acceso de los no palenqueros a los mecanismos de etnicización, determina las características de los participantes ratificados y excluye a los demás. Entre tanto, la identificación territorial actúa como una fuente de etnicización legítima, y así, la categoría de “lo más negro” sólo se define a través de la afirmación de atributos esencialistas, y no a partir de una lógica relativista.

¿Será que la etnia sustancia fue creada de pies a cabeza por los científicos (Amselle y M'Bokolo, 1985; Gruénais, 1986; Bazin, 1991)? ¿Será que la sustancia constituye la etnicidad? En el caso de los palenqueros, las dos dimensiones son a tal punto interdependientes que una y otra se refuerzan. La “naturalización étnica de los hechos y gestos de los individuos y grupos humanos” (Gruénais, 1986: 359), inherente a un discurso antropológico que busca, desoladamente, una sustancia étnica que por lo demás sólo puede ser encontrada si ya ha sido pensada, no es una característica exclusiva de la ciencia; también es distintiva de la práctica de los palenqueros. Como ya quedó dicho, en las décadas de los ochenta y noventa se produjeron el nacimiento de la antropología afrocolombiana y la publicación de numerosos análisis sobre el tema. Los palenqueros no fueron ajenos a este proceso: al familiarizarse con la producción científica, al apropiarse de sus conceptos y conclusiones, al instrumentalizar la legitimación otorgada por el discurso académico, participaban en la distensión de la frontera entre “sabio” y “popular”, entre conocimiento y práctica. Incluso ya hay quienes la dejaron atrás, como Julia Simarra (1986) o Alfonso Cassiani Herrera (s.f.), que adelantan sus estudios universitarios interesándose por sus lugares de origen¹⁸¹.

3.3. Multiculturalismo y asignación identitaria

Es natural que la marginalización y la victimización características de la historia de las relaciones de los actores “negros” –y de los palenqueros en particular– con la sociedad colombiana haya engendrado un proceso de inversión de las etiquetas. Sin embargo, con su “entrada en etnicidad”, los palenqueros no reivindican únicamente una nueva

¹⁸¹ Así mismo, a nivel nacional, se asiste a una participación cada vez más importante de investigadores que se identifican a sí mismos como “negros” –en ocasiones militantes asociativos o encargados de programas gubernamentales–, lo cuál no ha dejado de provocar interesantes debates en cuanto a la proximidad/distanciamiento con respecto al objeto de estudio, la explotación de la investigación con fines no científicos, la interferencia entre discurso político y científico, la aparición de una “investigación étnica”, etc. Al respecto, ver los efectos del desarrollo del afrocentrismo en la ciencia (Fauvelle-Aymar, Chrétien, Perrot, 2000: 20-21).

definición de la alteridad: también se atribuyen el monopolio de la etnicidad legítima y dibujan los contornos del multiculturalismo naciente. Este último, a fuerza de darle valor a una comunidad palenquera imaginaria, además de parecerse a un comunitarismo excluyente, fundado en criterios de pertenencia esencializados, igualmente esconde la otra cara de la etnicización a los propios palenqueros. Puesto que “entrar en etnicidad” requiere sacrificios e inversiones, y supone excluidos y olvidados. Todo sucede como si la afirmación de la etnicidad palenquera dependiera de la existencia de un grupo real, basado en la asimilación entre identificación étnica y rasgos culturales o modos de vida. ¿Qué pasa entonces con el palenquero que no contrae matrimonio con una palenquera? ¿O con las palenqueras que no venden frutas en la calle? ¿O con los palenqueros que no residen en Nariño, San Francisco o Nelson Mandela? ¿O los que no quieren aprender la lengua? ¿O los que prefieren escuchar vallenato y no al Sexteto Tabalá? Y en nuestra propia presentación, ¿no es abusivo utilizar el vocablo genérico “los palenqueros” para calificar a un conjunto de individuos que no siempre tienen las mismas prácticas ni la misma acepción del término? ¿Acaso no es cierto que la elite palenquera tiende a adquirir autonomía respecto del conjunto social en que está situada? Y finalmente, ¿acaso la etnicización no termina rechazando otros elementos –edad, sexo, profesión, situación económica, etc.– que sirven para definir la identidad de un grupo o persona?

El *status* que tienen los palenqueros en Cartagena invita a pensar: si bien ahora ocupan un lugar a parte, definido y delimitado, también puede decirse que están acantonados en ese lugar. Es indudable que reivindican sus raíces africanas, que han revalorizado su cultura, que han obtenido reconocimiento en el resto del país, pero esto no supone necesariamente que hayan superado el ser símbolos políticos o turísticos de una ciudad y un país que buscan limpiar su consciencia. Aunque son vistos como representantes de la etnia “negra”, a la cual están destinados algunos cargos honoríficos, los medios financieros o materiales que se les otorga no son suficientes. En cierto modo, son el toque de exotismo de una ciudad que se enorgullece de ser caribeña y emplea todos sus medios disponibles para diferenciarse del interior andino. En últimas, la emergencia de Palenque en la escena pública no se produce en contra de la sociedad colombiana, como un movimiento de condena del lugar tradicionalmente reservado a las poblaciones “negras”, al contrario, corresponde a criterios de definición del *otro* ampliamente difundidos, calcados del

modelo indígena y que por tanto no están llamados a hacer un cuestionamiento de los principios fundamentales de la nación.

La aparición de la categoría “negro” y la construcción de un nuevo discurso étnico distan de ser neutros: son actos políticos. La afirmación del multiculturalismo exige interrogarse acerca del lugar que ocupa la diferencia y de la posibilidad de vivir juntos en una sociedad que admita su heterogeneidad. Así las cosas, el deseo de invertir el estigma que pesaba sobre los palenqueros, legítimo en sus postulados ¿no terminará transformándose en una nueva forma de discriminación que sustituiría la afirmación política de una alteridad común por el repliegue sobre una identidad cerrada y “a la defensiva” que instituye una nueva censura ontológica entre “negros” palenqueros y “negros” no palenqueros?

Etienne Tassin recuerda que, efectivamente, la identificación comunitaria no es sinónimo de acción política:

“... debemos reconocer, en primer lugar, que lo que se opone, en un orden político, a la *identidad* comunitaria o cultural, no es una identidad política sino una *actividad* ciudadana; segundo, que esta actividad, incluso si tiene como condición una pertenencia comunitaria, no la ve ni como un fin, ni como la promoción de una identidad cultural, confesional o nacional. Esto porque a la identificación cultural se opone la subjetivación política (...); y, finalmente, que esta subjetivación política requiere, para desplegarse, un espacio público de ciudadanía que se opone a cualquier lógica comunitarista y se organiza alrededor de principios ético-jurídicos irreductibles a simples valores culturales” (Tassin, 1997. *Texto en itálica del autor*)¹⁸².

Ahora bien, el hecho de que la existencia de un espacio público como condición para el ejercicio de la ciudadanía constituya un interrogante, en vista de la estructura misma de lo político y de la sociedad en Colombia, no debe hacernos olvidar que el multiculturalismo se construye aquí sobre la base de un desplazamiento de la publicidad hacia la comunidad, de la subjetivación hacia la objetivación, de la acción política hacia la identificación cultural.

¹⁸² Ver también Tassin, 1991 y Bayart, 1996.

Al mismo tiempo, dicho diferencialismo cultural es planteado como un proceso natural. Al preguntarle si sabía hablar en palenquero, un estudiante beneficiario de una beca del ICETEX, respondió con firmeza:

“Claro que puedo hablar la lengua. Eso es nativo. Todos los palenqueros sabemos hablar la lengua. El español tenemos que aprenderlo en Palenque¹⁸³”.

La lengua palenquera sería entonces una herencia común a los palenqueros, más allá de cualquier particularidad individual, dentro de una lógica que convierte el aprendizaje cultural en herencia biológica. No es gratuito que los palenqueros se identifiquen con la música y el deporte, movilizandolos estereotipos raciales y naturalizando los rasgos culturales. En este sentido, cuando quisiera tomar distancia, la lógica de la etnicización se queda prisionera de una concepción racial de la alteridad; la inversión del estigma, al transformar lo biológico en cultural, no impide una naturalización de la construcción identitaria. Nos topamos entonces con los análisis sobre el “racismo sin raza” (Balibar y Wallerstein, 1990) o el “neoracismo cultural” (Chebel, 1998), cuya problemática ya no sigue siendo la de la alteridad biológica, sino la irreductibilidad de las diferencias culturales. Paradójicamente, la cultura desempeña el papel de una verdadera naturaleza, imposible de compartir con el resto de habitantes de Cartagena.

A través de la etnicización, los palenqueros transformaron el estigma racial en valorización cultural: así fue como demostraron su competencia mestiza, por su capacidad para voltear el significado de las atribuciones identitarias. Lo “negro” que es afirmado, reivindicado, casi sacralizado, no tiene nada que ver con la apariencia física. Entonces, al ser transgredida, la convención de evitamiento es reemplazada por una regla de juego diferente. La categoría “negro” ya no se basa más en la identificación en situaciones de interacción; neutralizando el juego de las apariencias, los palenqueros se definen antes que nada en función de su ascendencia, dentro de una lógica que remite, finalmente, al modelo norteamericano, pero reemplazando la idea del origen biológico por la de autenticidad cultural. Aquí no hay acceso para el resto de la población. Ser “negro”, o más “negro” que los otros, solía ser un estigma, pero ahora es el

¹⁸³ Entrevista, 24 de septiembre de 1997.

salvoconducto, celosamente cuidado, de un *status* valorizado, con los beneficios que se esperan de la discriminación positiva.

3.4. Del otro lado de la frontera

Hablamos de empresarios étnicos para calificar a esta nueva generación de palenqueros que supo apropiarse del discurso de la discriminación positiva. Aquí, la referencia a Howard Becker puede ser ampliada: al instaurar la norma a partir de criterios de etnicidad que encuentran eco a nivel nacional, los palenqueros sumergen al resto de la población “negra” en la desviación, pues la mayoría de la población cartagenera se encuentra excluida de la lógica de la etnicización introducida por la Constitución. Por otra parte, la marginación de los habitantes de Cartagena plantea otro interrogante, ¿por qué su rechazo a entrar dentro de la lógica etnicizante? En efecto, el modelo étnico palenquero que prohíbe a los cartageneros reivindicar la discriminación positiva y el multiculturalismo, no impide que veamos en su desviación relativa, la marca de un rechazo ante cualquier objetivación identitaria (cf. capítulo 5).

En este sentido, la mirada de los cartageneros sobre los palenqueros es significativa: lejos de inscribirse dentro del nuevo marco étnico, se sigue privilegiando la identificación racial. Y si existe una especificidad palenquera, ella está relacionada, ante todo, con el hecho de ser físicamente “más negro” que los otros, y no con un particularismo cultural.

El dueño de una tienda de *souvenirs* y artesanías del centro histórico, ubicada frente a la catedral, a dos pasos de las murallas, decidió llamarla Palenque, pensando en hacerle homenaje a quienes, tanto en Cartagena como en el resto del departamento, han conseguido preservar sus tradiciones, y que forman parte de un movimiento para la conservación y valorización del patrimonio cultural nacional. Pero ¿cómo reconoce a los palenqueros?

“El palenquero es puro. Es el negro puro. No todos los negros son palenqueros. En la Boquilla son ‘boquilleros’. En Bocachica son ‘bocachiqueros’. Sí, a veces es difícil hacer la diferencia. Hay unos que no son tan negros y son palenqueros. Otros que son muy negros y no son palenqueros. Pero el palenquero es el más negro¹⁸⁴”.

¹⁸⁴ Entrevista, 25 de septiembre de 1997.

Nuevamente aparece la doble dimensión biológica y relacional de la identificación del palenquero, basada en los rasgos raciales, y que contrasta con la definición cultural y absoluta que los mismos palenqueros formulan.

¿Cómo reconocer a los palenqueros? ¿De qué manera diferenciarlos del resto de la población “negra”? Ya vimos que los palenqueros responden a estas preguntas definiéndose como un grupo étnico, con base en criterios culturalistas, a la vez esencialistas e instrumentalizados. Resulta interesante escuchar las respuestas de los no palenqueros, particularmente los que, en Cartagena, igualmente reivindican el nuevo discurso multicultural. En lugar de celebrar el éxito étnico de los palenqueros, estos anteponen su identificación racial. El presidente de la Asociación Cimarrón de Cartagena, evocaba, durante nuestro primer encuentro, la diferencia entre palenquero y no palenquero:

“Existe una situación especial en Cartagena. Hay algo que se llama el palenquero. Los palenqueros tienen las características físicas africanas. Solamente a ellos ayudan. Nosotros somos más mezclados. Ellos son como la raza pura¹⁸⁵”.

Días después, se sumergió en una extensa explicación:

“Hay tres tipos de negros. Primero el palenquero. Nosotros lo llamamos negro criollo. Son los que menos cruzan racialmente. Han pretendido mantener su casta negra. Es la raza pura. Luego viene el cruce racial con los indígenas. Son muy pocos aquí. Y en el tercer tipo soy yo. Son los negros mestizos. La mayoría. Ellos no se identifican como negros. Hay racismo contra el primer tipo. Decir ‘tengo los pies como un palenquero’ es algo peyorativo. El palenquero viene de una clase más baja que la suya”¹⁸⁶.

Entonces los palenqueros no son vistos a través del prisma valorizante de la etnicidad, pero sí con base en una clasificación racial, en la cuál el más “negro” ocupa los peldaños más bajos.

¹⁸⁵ Entrevista, 28 de septiembre de 1997.

¹⁸⁶ Entrevista, 24 de octubre de 1997.

Al poeta Pedro Blas le fascina hablar de la santería cubana y de los *orishas* brasileiros; en Cartagena, persigue incansablemente el menor signo de una religiosidad africana. Es considerado el poeta “negro” de la ciudad, y de hecho, en 1995 ganó el Premio Jorge Artel, que lleva el nombre del principal representante de la poesía “negra” en Colombia. A los palenqueros, los reprocha por ser “muy cerrados. Se casan sólo entre ellos. Quieren conservar intacta su raza”¹⁸⁷.

Al preguntarle sobre la diferencia entre músicos palenqueros y no palenqueros, el encargado de un pequeño kiosco en la entrada de la ciudad antigua, donde vende las novedades de la música champeta, y los inencontrables acetatos de música africana, respondió:

“Los palenqueros son los primeros que escucharon música africana. Es la sangre. O sea la genética”¹⁸⁸.

Para una antigua miembro de Cimarrón, animadora del Centro de Cultura Afrocaribe, programa iniciado por los padres jesuitas de la Iglesia de San Pedro Claver, actualmente suspendido, los palenqueros se caracterizan antes que nada porque el racismo pesa sobre ellos, más que sobre cualquier otro “negro”:

“... por ejemplo yo vi en un bus cómo, si se sentaba una palenquera, y al lado no se sentaba la gente de Cartagena. Era de pronto por el color de la piel sudada, la palenquera le iba a ensuciar. Y ellos también eran negros. Para la gente de Cartagena la peor ofensa que cree que le puede hacer a un palenquero es decirle ‘negro palenquero’. Es peor que negro. Decirte negro palenquero es como más grave la situación”¹⁸⁹.

¹⁸⁷ Entrevista, 5 de enero de 1997.

¹⁸⁸ Entrevista, 3 de septiembre de 1999.

¹⁸⁹ Entrevista, 2 de octubre de 1997.

Capítulo 5

La champeta: de la etiqueta racial a la proyección en el Caribe

Las situaciones raciales consideradas “normales” están, como ya lo hemos dicho, marcadas por una convención de evitamiento de las identificaciones raciales; cuando se destaca la raza, como en el caso de la victoria de una candidata negra en el Concurso Nacional de Belleza o en la presentación turística de la ciudad, queda inmediatamente neutralizada y eufemizada, y por lo tanto no representa una verdadera amenaza en la relación de interacción y en la descripción de una situación. No es el caso de la “champeta”, música moderna y urbana inspirada del *soukous* de la República Democrática del Congo¹⁹⁰. El viernes, el sábado, el domingo, de día y de noche, los barrios del sur y del norte de Cartagena se mueven al ritmo de la champeta. En estos barrios, donde las calles se vuelven caminos despavimentados sin transporte público, donde los cortes de agua y de luz hacen parte de la vida cotidiana, donde las personas que tienen un empleo fijo se cuentan con los dedos de una mano, cada casa tiene su equipo de sonido, una grabadora, una simple radio en las más modestas, y siempre hay “bafles” en la terraza, frente a la casa, para que la música sea escuchada por los vecinos, que además tienen sus propios equipos. Los fines de semana, vienen los “picós” más famosos de Cartagena, El Rey de Rocha, El Pibe o El Conde, para celebrar un cumpleaños, un matrimonio, el Concurso Nacional de Belleza o cualquier acontecimiento organizado en el barrio, por 500 mil pesos la noche.

Con la champeta, la categorización racial es movilizada en la designación del *otro*: celebrando el cuerpo, la sexualidad, el desorden, esta música invertiría el orden de los valores al situarse del lado del salvaje y no del civilizado, del lado de lo natural y no de lo cultural, del lado del “negro” y no del “blanco”. Cuando se dice que Vanessa Mendoza, la nueva reina de la belleza colombiana, es “negra”, el color devuelve la capacidad a la

¹⁹⁰ Encontramos la influencia del *soukous* en diferentes ritmos como el *zouk* antillano, el *world beat* de David Byrne o de Paul Simon y, en Colombia, el son caribeño de Joe Arroyo. Hay que precisar igualmente que el *soukous* fue a su vez influenciado por el son cubano en los años cincuenta y sesenta, dentro de un movimiento de vaivén entre África y América.

nación colombiana, ahora multicultural, de integrar la diferencia; cuando se describe la champeta como “música negra”, el color constituye una prueba de que las convenciones sociales no se respetan. La ruptura del evitamiento, de la cual serían responsables los protagonistas del mundo “champetúo”, es entonces empleada como una justificación de la marginalización y de la estigmatización de la música y de sus actores.

Sin embargo, estos no utilizan casi nunca el lenguaje étnico-racial, ni en su autoidentificación ni en la de su música, ni en su discurso, ni en su práctica, ni en sus canciones. La designación racial de los champetúos¹⁹¹ parece entonces responder a una lógica del “etiquetaje” de la desviación más que a una voluntad deliberada de romper el evitamiento. Si la champeta molesta, si incomoda a varios habitantes de los sectores populares, es porque constituye una amenaza de calificación racial de los actores. Reconocer su cercanía con esta música significa reconocerse como “negro”, lo cual explica el comportamiento ambiguo de la mayoría de los cantantes que apuntan a la reivindicación de una “música negra” al mismo tiempo que intentan escapar de la designación racial. En este sentido, la situación es muy diferente de la observada en el capítulo precedente. Los palenqueros, afirmando su etnicidad, buscan alcanzar un nuevo *status*, dentro de una lógica de autoidentificación étnica; con la champeta, este movimiento se invierte: los individuos a los cuales se asocia esta música intentan salir de la designación identitaria. Contra la asignación de una etiqueta racial de la que son objeto pero igualmente frente a una posible recuperación étnica o cultural, los champetúos demuestran un verdadero cimarronismo identitario, que rechaza su encierro en una categoría predefinida y de connotaciones negativas. Teniendo en cuenta el nuevo contexto multicultural colombiano, hubiéramos podido esperar el surgimiento de nuevos actores étnicos afirmando su identidad cultural, pero lo que encontramos es que la mayoría de los involucrados muestran la misma capacidad de evitamiento que el resto de la población cartagenera. La “ruptura del marco”, retomando la expresión de Goffman, es ante todo el resultado de un “etiquetaje” racial que busca interpretar una contracultura en términos raciales. Sabemos que la construcción de categorías raciales es un producto de

¹⁹¹ Champetúo podría ser escrito champetu’o, o champetudo, opción que sería más correcta en español. No obstante, se le concede privilegio a la forma en que es pronunciado en la costa pues, después de todo, es ahí donde surge el vocablo. Por lo tanto, en el presente texto se escribirá “champetúo”.

la ideología racista y no viceversa (Guillaumin, 1972): la champeta es una ilustración de este proceso de designación racial del otro.

Hay que recordar igualmente que la música en Colombia es tradicionalmente considerada como una de las expresiones más directas de la diferencia. La “música negra”, relacionada con la Costa Caribe y Pacífica, es objeto de un consenso no problemático que precede la afirmación oficial del multiculturalismo. Son muchos los ejemplos de promoción de la “música negra”, pero se ubican dentro de una lógica racializante que inferioriza al otro; en otras palabras, lo “negro” es aceptado, reconocido, valorizado pero igualmente naturalizado y estigmatizado, sin que esta designación racial sea percibida como una amenaza contra el orden social normal:

“Provechosa ha sido, para el folclore colombiano, la herencia africana. Parte de nuestra música actual y de nuestros bailes típicos se nutrieron de sus hijuelas rítmicas, hechas con melancolía de tambor; de sus contorsiones misteriosas, nacidas del tropel de los cuerpos; de las muecas indescifrables del liberto que le ponía ciencia en silbido de la gaita, y de la magia, en fin, del negro sudoroso y doliente, taciturno y hosco, que trajo consigo el embrujo de la jungla” (Villalba Bustillo, 1992: 20).

La asociación, planteada como evidente, entre el “negro” y la música es una mezcla de naturalización de la cultura y de referencia a una África inventada, que reconoce al otro dentro de un lugar delimitado y un *status* juzgado como inferior, devolviéndolo así a la periferia geográfica y cultural de la nación colombiana. Mejor aún: la aceptación de la “música negra” es utilizada por los habitantes del interior andino –únicos portadores legítimos de la identidad nacional– como una marca de diferenciación, y de manera más reciente, por todos los colombianos, como una “prueba” de la nueva cara multicultural de la nación. La música tradicional y popular, incluso folclórica, de la Costa Pacífica –bambuco, chirimía, currulao– y de la costa Caribe –cumbia, mapalé, porro– no genera dificultades, pues satisface el criterio de normalidad, tanto en una lógica esencialista que supone continuidad y autenticidad de la identidad africana como dentro de una perspectiva de legitimación de una relación jerárquica entre la costa y el interior, basadas ambas en la superposición de argumentos biológicos y culturales. Este no es el caso de la champeta que, privada de todo valor cultural, sólo es considerada dentro de una

dimensión biológica, racial. La champeta no corresponde a la imagen tradicional de la “música negra”: en ella, el tambor “batatá” es reemplazado por la caja de ritmos; el recuerdo de la esclavitud o del cimarronismo lo son por los relatos de la vida cotidiana; las danzas bien realizadas, por demostraciones sexuales sin ambages; el traje tradicional, por los *Nike* y los *jeans* descaderados; la sala de espectáculos, por un lote desocupado. Frente a las expresiones culturales tradicionales, aparece una nueva “música negra”, con la champeta a la cabeza¹⁹², que rompe con el marco habitual de la representación de la alteridad cultural. Y esta ruptura será racializada¹⁹³. Es entonces interesante que, aún convertida en un fenómeno masivo, la champeta siga siendo considerada marginal, en tanto que música del *otro*. De tal suerte que el uso de una etiqueta racial evita cualquier confrontación con una cultura urbana popular, transformándola en una práctica ontológicamente distinta, descrita en términos biológicos –movimientos corporales, sexualidad, contactos físicos–. Se acude a la raza para responder a la pregunta “¿qué es lo que pasa?”. Efectivamente, con la champeta “pasa algo”, algo que no corresponde a los criterios comunes de evaluación de la actividad musical. En lugar de “ubicar los eventos dentro de un nuevo marco” (Quéré, 1995: 16), es el significado del acontecimiento lo que va a ser modificado –de la cultura a la raza–, lo que termina por expulsarla del marco de las relaciones sociales normales. La estigmatización de la champeta hace aparecer una construcción social naturalizada –la raza y los atributos que le están asociados–, en tanto que fundamento “natural” de la marginalización de los champetúos. En el caso del concurso de belleza, el cuerpo es presentado como socializado, modelado, “culturalizado”, y las apariencias son portadoras de una cierta identidad nacional y regional, mientras que con la champeta, todo hace creer que la expresión cultural estuviera reducida a sus apariencias físicas.

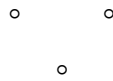
No obstante, el etiquetaje racial no conlleva ni a la desaparición de la champeta ni a un conflicto racial abierto: la movilización de la raza será neutralizada por la proyección de Cartagena sobre un nuevo espacio: el Caribe. Antes, la identificación racial era percibida dentro de una lógica de diferenciación e inferioridad en la confrontación entre el interior

¹⁹² Ver igualmente el fenómeno del *rap* en Cali.

¹⁹³ Anteponer los rasgos de continuidad con una cultura africana o afrocolombiana, como lo hacen la mayoría de las investigaciones sobre la champeta, contribuye a aminorar este proceso de hetero-designación racial estigmatizante, para convertirla en la expresión de una diferencia culturo-racial preexistente.

y la costa, pero ahora, desde la perspectiva de quienes exaltan sus raíces caribeñas, se ha convertido en una prueba de pertenencia. En efecto, en un comienzo, la champeta se mantuvo excluida del sistema normativo, pero luego, cuando dejó de ser la periferia nacional para convertirse en la puerta de entrada/salida del Caribe –testimonio de una redefinición de las relaciones raciales– fue posible recuperar la champeta, esta vez dentro de un nuevo marco normativo. Asistimos entonces a una transformación del significado de esta manifestación musical, con base en una evolución del contexto social, político, económico, cultural e intelectual en el cual se sitúa, y no en una nueva definición interna, aun cuando algunas de sus respectivas prácticas hayan alcanzado un cierto grado de “conveniencia”. Aun así, el paso del etiquetaje a la valorización, como ha sucedido en el Caribe, no rompe del todo con una lógica racializante. Al contrario, el que ahora se hable de una nueva “raza caribeña” confirma la fuerza de la interiorización y la reproducción del estereotipo, mientras que se reinventa y actualiza el mito de la armonía racial, nación mestiza ayer e identidad caribeña hoy, que los convierte en artífices de la desaparición de las diferencias.

En suma, veremos que aquí la competencia mestiza supone el rechazo de toda clase de asignación identitaria, la capacidad para transitar entre lo local y lo nacional, pasando por África y el Caribe, y por último, una proyección hacia un nuevo marco de la experiencia que autorice y valore la manifestación de las “identidades raciales”.



En el año 2001, Sony lanzó un CD de champeta con un título muy sugestivo: *La champeta se tomó a Colombia*¹⁹⁴. Difundido a nivel nacional y exitosamente comercializado, pareciera que este disco hubiera marcado un giro: actualmente ya es posible decir que la champeta ha sido aceptada, valorizada e incluso, institucionalizada y normalizada. En Bogotá, varias discotecas la incluyen en su programación, existen clases de baile y agrupaciones musicales; se escucha en la radio y en los almacenes de música, hay estudiantes que la escogen como tema para su tesis de pregrado. La champeta es presentada hoy como uno de los símbolos de la nueva cara multicultural de Colombia. Hay que destacar el importante papel que desempeñó la cartagenera Araceli Morales, en

¹⁹⁴ *La champeta se tomó a Colombia*, Sony Music Entertainment, 2001.

este proceso de reconocimiento nacional. El 26 de octubre del año 2000, siendo directora del Instituto Distrital de Cultura de la ciudad, organizó la primera presentación oficial de champeta: Champeta en la Plaza, en las calles del centro histórico de Cartagena, hasta ese momento alejado de esa música de los barrios populares. Algunos meses después, el 12 de diciembre de 2000, la propia Araceli Morales, siendo ministra de Cultura, presidió la organización de un evento similar en Bogotá en el teatro Jorge Eliécer Gaitán: “Bogotá se despelucó con la champeta”. De hecho, esta “toma” de la capital fue pensada como una revancha de la periferia sobre el centro, del dominado sobre el dominante, del “negro” sobre el “blanco”.

Pero el reconocimiento actual de la champeta no debe hacernos olvidar la estigmatización de la que fue víctima, a nivel local y nacional, hasta finales de los años noventa. Es útil recordar que, recientemente, en noviembre de 2001, en el momento en el que se llevaban a cabo las fiestas de Cartagena, el alcalde de la ciudad prohibió las presentaciones de champeta, provocando así una inesperada manifestación de protesta por parte de los cantantes, que reclamaban su derecho al trabajo frente al hotel Hilton¹⁹⁵. Accidentes como este obligaron a la champeta a buscar nuevos caminos, atajos que la llevaron hacia el resto del Caribe, Bogotá e incluso hacia París: irónicamente, fue así como alcanzó su legitimidad en Cartagena. Mundializada, comercializada, banalizada, la champeta pasó por un proceso de reidentificación tras del cual pudo, finalmente, llenar las expectativas que giraban a su alrededor.

Tanto en la versión estigmatizada de la champeta como en su promoción actual, hay una mezcla entre etiqueta racial e interiorización del estereotipo. Durante más de dos décadas —en los ochenta y noventa—, fue rechazada en nombre de la naturalización de una práctica cultural considerada incómoda y de una interpretación racial sobre todas las manifestaciones que no se acogían a las convenciones sociales. Paradójicamente, los actores de la champeta, únicos en rebatir tales argumentos, aunque tiendan a apartarse de toda evaluación racial, terminan por interiorizarla y reproducirla, siguiendo como portadores del estereotipo del cual son víctimas. En otras palabras, los discursos que aspiran a defender y promover la champeta también participan, y con frecuencia, en su

¹⁹⁵ En declaraciones posteriores, el alcalde de Cartagena denunció una mala interpretación de sus palabras, que no estaban encaminadas a prohibir la champeta, sino a un control de sus manifestaciones.

racialización, precisamente cuando pretenden detener la discriminación. En primera instancia, se analizarán los mecanismos de etiquetaje; aquellos mediante los cuales se asignan etiquetas a la desviación, que confunden lo cultural y lo biológico. Posteriormente, mostraré cómo este proceso con el que se estigmatiza lo más cercano, visto como una amenaza, viene acompañado de una proyección de la champeta en otros espacios de identificación –África y el Caribe– que permiten expresar la alteridad sin generar conflictos. Música de otras zonas geográficas y culturas que hacen del “negro” un ser exótico y pacificado, encarnación de una “identidad caribeña” que sobrepasaría, en una fusión renovada, los antagonismos raciales; la champeta se nutre de estos diferentes marcos normativos que le dan una significación múltiple.

1. De la valoración de lo prohibido a la asignación de una etiqueta racial

Con la champeta, podemos ver el proceso de designación racial de una cultura popular. Indudablemente, rompe con cierto número de normas –sociales, artísticas, sonoras, etc.– implícitas en Cartagena e inspiradas del modelo de la elite de la ciudad. Pero en las provocaciones propias de una contracultura popular, las evocaciones raciales y/o étnicas están ausentes, respetando así los mecanismos habituales del evitamiento. El que la raza sobresalga es, antes que nada, el resultado de una calificación exterior, como cuando se moviliza la categoría “negro” para justificar el rechazo de la champeta. Además, es importante aclarar que esta descalificación no proviene únicamente de los “hacedores de normas” (Hughes, 1996), sino también de ciertos sectores populares de Cartagena (Streicker, 1992): aquí, la raza aparece como un signo de distinción entre individuos que desde todo punto de vista son semejantes, y con la designación de “negro” se introduce una diferencia al interior de una población normalmente identificada en términos socioeconómicos. Los propios actores de la champeta retomarán una descripción naturalizante de su música, tanto en la enumeración de sus rasgos característicos –sexo, cuerpo, volumen sonoro, “despeluque”– como en la evocación de su origen. Lo “negro”, que marca un estigma, no es reivindicado ni tampoco invocado; en su lugar, se han interiorizado los atributos asociados a la “música negra”, un poco como si la originalidad de la champeta pudiera ser explicada con base en una lógica biologizante.

1. 1. En busca de la “música negra”: de la dificultad de la objetivación al rechazo de la asignación

Lograr una entrevista con los cantantes de champeta es una verdadera hazaña. Todo impide su realización: para comenzar, el contexto, generalmente el Mercado de Bazurto, considerado “La Meca de la Champeta”, además de poseer dificultades materiales –ruido, movimiento, multitud–, prácticamente transforma la entrevista en un espectáculo callejero, donde los transeúntes son el público que incansablemente se aglutina en torno al entrevistado, mientras que este se convierte en la estrella; luego, mi *status* de socióloga mujer, blanca y francesa intriga, divierte, preocupa, llama la atención, exaspera, repele a mis interlocutores masculinos, negros, provenientes de barrios populares, pero en ningún momento da cabida a la serenidad ni a la credibilidad necesarias para una entrevista; por último, los cantantes que tanta destreza suelen tener con las palabras cuando improvisan cantando, se quedaban cortos ante mis preguntas que, por su contenido y la manera en que eran formuladas esperaba comprendieran, invitándolos a reflexionar sobre sí mismos, a considerarse como “objetos” de investigación. La dificultad para entrar en este mundo, más que en cualquier otra situación de encuesta, me obligaba a negociar con mis interlocutores los términos de nuestro contrato implícito. Quería encontrar respuestas para mis preguntas, pero primero debía aprender el lenguaje champetúo; buscaba la “música negra” de Cartagena, pero los actores se rehusaban a interpretar el rol que les había sido asignado y que yo deseaba verlos interpretar. A diferencia de los palenqueros que buscan la compañía de científicos y saben que de ellos se espera que respondan a la búsqueda de la etnicidad, los contactos iniciales con los champetúos resultan muy decepcionantes: es como si se negaran a objetivarse o a ser objetivados en formas preconcebidas, en un nombre único, en un discurso reivindicativo o en una “identidad” que el investigador simplemente tendría que describir. Así pues, el que la champeta no se doblegue fácilmente ante la mirada de quienes tratan de analizarla, lejos de volver inútil la intención del investigador, incita a explorar la diferencia entre hetero y endo-identificación, entre visibilización e invisibilización, pero tomando en serio el discurso de los champetúos, y la ausencia en él de un vocabulario racial.

Cuando conversaba con los cantantes de champeta, si no abordaba los temas de la “raza” o de lo “negro”, entonces quedaban completamente por fuera de nuestras discusiones; cuando preguntaba directamente sobre la pertenencia racial de los cantantes, sobre la

existencia del racismo en Cartagena o sobre la satanización de este género musical, las respuestas eran evasivas y dudosas. En esos momentos mis preguntas parecían sorprendentes o incomprensibles. Por otra parte, aunque las canciones estén cada vez más comprometidas socialmente, sólo ocasionalmente abordan la cuestión racial. En su investigación sobre las formas de resistencia lingüística contra la discriminación racial (Díaz, s.f.), Carlos Díaz menciona sólo dos textos que hacen alusión directa a las categorizaciones raciales: “¿Por qué al negro?”, de Viviano Torres, cantante del grupo Anne Zwing y El Esclavo de *Mr. Black*.

“Mandela, Anne Zwing y América te veneran
Dionisio, Juan de Dios, Dorina, Oswaldo,
Hermanos acabemos con este racismo lingüístico
Y hagamos de cada pueblo un palenque
Y de cada hombre un cimarrón”.

“Mi madre nunca pensó que esto pasaría
Que cuando nacería yo un esclavo sería.
Primero a mi me robaron y me vendieron
Y fue al mejor postor al cual me hicieron siervo.
Ahora vivo como esclavo
Sirviéndole al amo
No sé si es mi color o si es mi suerte,
Pero antes de ser esclavo prefiero la muerte”.

La mayoría de las canciones respetan la convención de evitamiento de las identificaciones raciales, o porque no las abordan, o bien, porque recurren a desviaciones o asociaciones. En *La rubia de oro, bogaloo* evoca las relaciones hombre/mujer, el poder del dinero, la trampa, las falsas apariencias, pero igualmente la atracción por la mujer blanca presentada de manera eufemizada bajo el término “rubia”. Como en el lenguaje

ordinario, la diferenciación con fundamento racial está presente, sin que jamás sea mencionada directamente en la descripción de los problemas sociales.

“La rubia de oro parece una rosa

Yo me equivoqué

Me salió mentirosa

Me decía ‘papito’

Tu estás muy bueno

Me traicionó

Me tiró por el suelo

Parece un diamante

Parece un rubí

Con la rubia de oro

Yo me confundí

O rosa divina

Cuidado que te pica

Con las espinas

No crees en mujeres

Que son hermosas

Porque seguro

Sale mentirosa”.

En *El Metemongo*, *El Pupy*, con la despreocupación del pequeño relato, aborda temas como las divisiones entre clases, las relaciones dentro del barrio, la movilidad social, y termina su narración con una evocación implícita de la diferencia racial, a través de un juego de palabras en torno a la palabra “mona”, que significa a la vez “niña de piel clara” y “material de construcción”.

“Tremenda conmoción se formó un día en mi barrio
Porque unos vecinos nuevos se mudaron
El hombre salía temprano elegante
Y su corbata
Los muchachos del barrio comentaban y hablaban
Que el muchacho parecía publicista,
Abogado o primo del presidente
A las seis de la tarde venía elegante
El no miraba a nadie
Hasta que un día venía caminando
Por la calle bien estirada
El tipo venía caminando y se tropezó con una roca
Y el portafolio cayó abierto en la mitad de la calle
Le voy a decir lo que el tipo llevaba en el portafolio
Una llana, un cincel, una cimbra, un nivel,
un martillo, unos clavos
Oye amigo, si supiera que el otro día lo pillaron
Con una mona en la playa
Pero sudando partiendo la pared
Lo vio un pelao del barrio
Cuando el tipo llegó al barrio
El pelao le preguntó
‘Oye te pillé con una mona’
El le contestó ‘sí sí y le di un besito y la abrí’

Que tipo metemono!”.

Lejos de ejercer una militancia, de ser un *protest song* étnico o la encarnación de una “música negra”, la champeta simboliza el lugar otorgado a la dimensión racial en las prácticas de los habitantes de Cartagena: aunque omnipresente jamás es mencionada, es determinante e implícita a la vez. Digamos que no hace falta que lo hagan, pues está asociada con otros atributos sociales que la expresan sin romper las conveniencias. Lo que hay que subrayar es que no hay la menor intención de ligar su práctica con una categoría que sea sinónimo de inferioridad y marginalización. Este desfase remite al proceso de etiquetaje racial de una música que se complace en desviar las normas sociales y valorar lo prohibido: la marginalización de esta contracultura se explica entonces por una lógica racial en la que la asociación de la champeta con lo “negro” sería razón suficiente para despojarla de su legitimidad.

1.2. Una música naturalizada

De cierta manera, la perversión de las normas raciales es inherente a la champeta, como si organización y desorganización, orden y desorden estuvieran íntimamente ligados. La champeta está estructurada en tres tiempos fuertes: el comienzo, el “espeluque” y el final. Si generalmente el *soukous* africano comienza lentamente para ir acelerando poco a poco, su homólogo colombiano comienza con un ritmo acelerado pensado para atraer más bailarines. Después, a manera de coro, viene el espeluque, la parte másailable y más rítmica, interpretada únicamente con la guitarra y los instrumentos de percusión. Esta palabra proviene de una mala pronunciación de la expresión “despelucarse”, quitarse la peluca, que en el lenguaje popular de la costa también significa desorden, locura, felicidad. Así pues, cuando llega el espeluque el cantante invita a los bailarines a que se muevan más, a que se liberen totalmente. En ese momento fiesta y desorden se vuelven sinónimos. Incluso hay que decir que el desorden es inseparable de la forma misma de la champeta. Ciertamente la champeta es una contracultura, pero no por el contenido de sus textos, sino más bien por el hecho de cuestionar los modelos musicales establecidos. Aunque derivada de la tradición oral de la costa, logra sin embargo desviar su forma de manera radical.

Oscar Williams incluyó este tema en una de sus canciones, *La despelucada*: el desorden al cual apela “el espeluque” se encuentra aquí en el significado de las letras que presentan a una familia respetable, entregada repentinamente a los encantos prohibidos de la champeta. *La despelucada* efectivamente se despeluca, tanto por su ritmo como por su significado.

“Era una familia de la clase alta
Pero al menor le gustaba la terapia
La mama siempre lo regañaba
Porque la terapia, dice, no me gusta
Un día el muchacho se fue por la calle
La madre tomando
Llama la familia para una reunión
Y cuando el muchacho se devolvió
Ya todos bailando en su casa encontró
Y les dijo
‘Y eso que no les gustaba’ *Espeluque*: Ay mamá, ay papá,
despelucando
Ay mamá, ay papá, despelucando
Te bebiste unos traguitos
Y ahora estás despelucado”.

Es precisamente esta desviación la que será racializada. Es significativo que ni el *reggae*, ni el *rap* tuvieran acogida en Cartagena; el éxito de la champeta no es entonces el resultado de una demanda o de una oferta de “música negra”; su relación con el “negro” es producto de una etiqueta racial asociada a prácticas diferentes. La identificación racial habitualmente olvidada reaparece, aunque los términos “moreno”, “mulato”, y “mestizo” se mantienen apartados del lenguaje de la champeta. Joel Streicker (1992) estaba en Cartagena haciendo el trabajo de campo para su tesis entre 1988 y 1990, cuando la

champeta hizo su triunfal aparición. Según él, además de oponerse a los valores de la clase dominante, la champeta también contradice a la mayoría de la clase popular, que repudia la perversión del orden social que atribuye a quienes son calificados como “negros”, por oposición al “morenismo” convencional. El negro y el champetúo tienen ciertas características que las personas “respetables” admiran, como la fuerza física o la potencia sexual. Sin embargo, su supuesta incapacidad para controlar sus deseos y por consiguiente para producir un orden social justifica que sean asociados al animal, a lo que ha sido determinado de manera natural, a los individuos que no podrían saber cómo comportarse. Los champetúos cuestionan claramente la identidad de una clase popular “respetable” y las normas que la sostienen. Y al mismo tiempo se oponen a los valores de la elite. Este doble cuestionamiento de las normas de la clase popular y de la clase dominante desencadena, finalmente, una ruptura de la convención de evitamiento: la designación racial simboliza y permite poner a un lado a quienes la perturban.

El nombre “champeta” designa un largo cuchillo utilizado tradicionalmente por los pescadores y los vendedores ambulantes; por extensión, la champeta es ante todo un símbolo de violencia y delincuencia, signo de reconocimiento de las bandas que surcaban la ciudad a mediados de los años ochenta. Que la champeta llegara a Cartagena justo cuando la ciudad era azotada por una oleada de delincuencia urbana sin precedente, impulsada por los encapuchados, contribuye a que se le identifique con la desviación y contestación del orden social. El “champetúo” es el ladrón, el niño malo, el pendenciero que viene de los barrios pobres ubicados a la periferia de la ciudad, y también es el que escucha champeta. Se establece así una asociación directa, en la representación colectiva, entre música, violencia y poblaciones negras. Recientemente, un artículo de *El Tiempo* hablaba de esta amalgama –contribuyendo a su acreditación– asimilando, como si fuera evidente, identificación racial con comportamiento desviado:

“Muchos jóvenes de estrato popular tienen tan metido este ritmo en la sangre que su última voluntad es ser enterrados con esa música (...). En la marcha fúnebre, la gente tomaba licor y oía champeta sin cesar. A medida que avanzaba el cortejo por las calles, casi al mediodía, un puñado de acompañantes del muerto se dedicó a atracar a transeúntes, a arrancar carteras y aretes a mujeres, y a despojar de relojes a conductores

desprevenidos (...). Chicos de barriadas con puñales y revólveres hechizos, dispuestos a todo, viviendo en la miseria, donde sobrevive el más fuerte y donde la champeta con bazuco y licor se convierten en un derecho a la evasión, pero también a menudo en un cóctel letal” (*El Tiempo*, 14 de abril de 2002)¹⁹⁶.

Ahora bien, no es porque los champetúos antepongan su pertenencia racial que la champeta sea considerada como negra; es debido a que la champeta se expresa a través de la transgresión –social, cultural, regional– que sus características son racializadas. Haciendo énfasis sobre el cuerpo y los poderes sexuales, sobre la violencia de los sonidos y la nula articulación de las palabras, la champeta presenta prácticas que no se consideran respetables, situándolas deliberadamente en el campo de la inversión de las categorías asociadas con el “buen gusto” y la conveniencia. Su reducción a un cierto número de prácticas naturalizadas está apoyada en la referencia a la raza, como un factor explicativo que permite la comprensión de su carácter “salvaje” y que justifica su rechazo.

Es, sin duda alguna, en su evocación directa y a menudo sonora de la sexualidad que los textos de la champeta manifiestan su poder subversivo y su carga social de la manera más directa. Los cantantes se volvieron expertos en el manejo del doble sentido para describir su realidad cotidiana, compartida por la mayoría de los habitantes de Cartagena, coqueteando con la insolencia y la provocación al evocar verbalmente y de manera sonora sus proezas sexuales. En la canción *Dame el chiquito* de El Halcón, la palabra “chiquito” hace alusión a pequeño y también al orificio anal; *La Turbina* de Elio Boom, es más conocida como *Húndelo todo, nada afuera*; el coro de *El caramelo*, de Milton Mendoza, dice:

“tíralo, hálalo, chúpalo,
muérdelo, saboréalo,
castígalo,
estíralo por un lado,

¹⁹⁶ Igualmente, recordemos un editorial de Enrique Santos, uno de los periodistas más influyentes del país, que conmocionó a los amantes de la champeta por considerarla como un atentado en contra del arte y de la cultura, y más allá, contra las convenciones sociales: “Alego, además, que está científicamente demostrado que esta cacofónica algarabía (...), propicia comportamientos violentos y degenera en alteraciones del orden público” (*El Tiempo*, 7 de febrero de 1999).

estíralo por el otro”.

Sobre las pistas de baile improvisadas, la regla del “pegado, pegado” es inalterable, se busca la cercanía física, y los gestos y posiciones son bien sugestivos. No está de más evocar el lugar ocupado por las mujeres en la champeta: ausentes del escenario, pues no vemos ni cantantes, ni productoras, juegan un papel primordial alrededor de los “picós”. Mientras que la reputación de la champeta gira en torno a su carácter irrespetuoso y transgresor, sobre la mujer “champetúa”, considerada como una prostituta que deja a un lado sus responsabilidades familiares, pesa mucho más la estigmatización que para su homólogo masculino; algunas no dudan en encontrarse con otras mujeres en las casetas, afirmando así su libertad sexual, su independencia frente a los hombres, su autonomía financiera, pero igualmente su ruptura con respecto a un modelo tradicional de mujer. Por lo general, la champeta no es descrita en términos artísticos. Lo que se evoca siempre es el fuerte volumen en el cual se escucha, que permitiría una especie de transe. Un vendedor de *El rey*, afirma lo siguiente:

“... si tú escuchas la champeta suave, tú no te das cuenta. Ya estamos acostumbrados a un altavoz. Tu le escuchas y te das cuentas cómo es. El sonido que sale de un picó grande es como ‘*tun, tun*’. Te sientes como más emocionado. Un picó que no suena duro, no bailan con él. Van a bailar con lo que suena más duro¹⁹⁷”.

Todos los años, los habitantes del barrio residencial Manga esperan ansiosamente el mes de noviembre: no sólo hay más fiestas que de costumbre, además, durante las caravanas del concurso de belleza, se entorpece el tráfico, se lanzan petardos, harina, huevos y pintura; y sobre todo, porque hay una invasión de picós en Chambacú, situado al otro lado de la Laguna de San Lázaro. En las noches, habitualmente tan tranquilas, nadie duerme porque Manga vibra con el ruido de la champeta, que se pone como para ser escuchada hasta veinte kilómetros a la redonda. Promover una música que suene siempre tan estridentemente es, en sí, una provocación intolerable para una elite acostumbrada a reunirse alrededor de un piano de cola o de algunos suaves boleros. Y como si no fuera suficiente, los champetúos hacen escuchar a toda la ciudad el recital de sus picós, también conocidos como “tumbatechos”.

¹⁹⁷ Entrevista, 5 de noviembre de 1998.

Otro vendedor reconoció que la champeta no tiene suficiente calidad musical, aunque, por otra parte, considere inadmisibles que otros géneros musicales, con los mismos defectos, escapen de las críticas. Diferencia que únicamente puede explicarse por la estigmatización racial de la cual es víctima la champeta: sus características se vuelven negativas por el hecho de estar relacionadas con lo negro:

“La champeta no ha tenido casi publicidad a nivel internacional. Es porque es de negro de verdad. Es porque verdad yo reconozco que han sacado muchos discos feos. Que no valen ni la pena escucharlos. Pero si hubiera sido música de gente blanca, ya estuviera. La verdad que no sé explicarte. Pero creo que más maluca es la metálica. Esa música es más fea que la champeta. Y se escucha más en el mundo. Porque es de gente blanca¹⁹⁸”.

1.3. Interiorización del estigma

En el librito de presentación del CD *La Champeta se Tomó a Colombia* hay imágenes de un hombre y una mujer negros, prácticamente desnudos –ella en traje de baño y él en taparrabos–, entrelazados, expresando el carácter sensual y erótico asociado al baile. En segundo plano hay una muralla que simboliza a Cartagena, reuniendo así la referencia a un pasado heroico y patrimonial –en otros discos se privilegia el panorama de la Ciudad Histórica o uno de sus monumentos–, con la representación del cuerpo bajo sus rasgos más naturales, más primitivos. El contraste entre lo cultural y lo natural acentúa finalmente la racialización de la champeta¹⁹⁹. Al interior del cuadernillo, se encuentran fotos de dos bailarines negros que muestran diferentes pasos del baile, pero únicamente aquellos cuyas posiciones son más expresivas sexualmente, y a su lado, un texto que dice:

“... el baile de la champeta es una especie de juego erótico, frote de cuerpos en breves espacios, con movimientos de tinte sensual, casi lascivos”.

De esta manera, para promocionar la champeta a nivel nacional, se transmiten principalmente rasgos naturales –corporeidad, sensualidad, sexualidad–, dentro de una

¹⁹⁸ Entrevista, 3 de septiembre de 1999.

¹⁹⁹ Puede añadirse que esta escenificación permite ver dos imágenes ligadas a lo “negro” en Cartagena, pues las murallas, concebidas como símbolo del heroísmo de los habitantes de la ciudad y objeto de promoción turística, también están relacionadas con la mano de obra esclava.

lógica que, por un lado, cristaliza la dimensión biológica asignada para la champeta y, por el otro, actúa como una negación implícita de su contenido cultural.

Entonces se puede decir que la comercialización de la champeta, al explotar económicamente el etiquetaje racial, contribuye a la consolidación de los estereotipos vinculados tanto con la música como con la raza; además, es revelador constatar que los defensores de la champeta, aún tratando de difundir un discurso erudito que reúna historia y contenido musical, no son menos prisioneros de una visión racizante. En el Correo del Lector de *El Tiempo*, en respuesta a la prohibición de escuchar champeta, decretada por el alcalde de Malambo –un municipio costeño–, los lectores se expresaron de manera significativa:

“La champeta como género musical es expresión del alma negra universal. La que atiende al llamado de los tambores, la que embruja nuestros sentidos y nos hace vibrar al sentir el llamado de la Madre África”; “¿Cuál es el daño que provoca la champeta, un cadencioso y frenético ritmo africano que negros, zambos y mestizos del Caribe colombiano bailan con un deleite y una lujuria sin par?” (*El Tiempo*, 18 de febrero de 1999).

Algo similar aconteció durante un foro organizado al día siguiente de las declaraciones del alcalde de Cartagena, en las que amenazaba con prohibir la champeta durante las fiestas de noviembre de 2001. Los temas propuestos para el debate pretendían restablecer el valor cultural de la champeta, a través de discusiones sobre su historia, el contenido de sus canciones, su base musical, etc. No obstante, el folleto de presentación²⁰⁰ dejaba ver una confusión entre lenguaje cultural y lenguaje racial:

“La champeta siempre estuvo inmersa en los habitantes de Cartagena como herencia cultural, era un prurito, un cosquilleo, una ‘rasquiña’ que estaba por dentro, que hervía con la sangre”.

Aquí, no sólo el gusto por esta música se trata como si fuera evidente, pues el género musical, aparecido en la década de 1970, habría sido heredado genéticamente; además, la dimensión cultural de la champeta es evocada como si fuera una verdadera naturaleza que, hoy, simplemente estaría resurgiendo. Así pues, justo cuando una pedagogía histórica o culturalista se consagraba a la tarea de sacar a la champeta de su

²⁰⁰ I Foro “Hacia Dónde va la Champeta”, 11 de diciembre de 2001.

marginalización racial, el empleo de un vocabulario y una lógica propios de un discurso naturalizante, terminó generando confusión en los registros semánticos y contribuyendo, paradójicamente, al mantenimiento de los estereotipos raciales asociados a la champeta.

1.4. Contrasisistema

Que la champeta naciera en Cartagena y no en Barranquilla, considerada una ciudad innovadora y dinámica en el campo cultural, no es gratuito: en Cartagena, con una estructura social tan jerarquizada, donde no ha habido lugar para una creación cultural que no responda al modelo dominante, la champeta adquiere una forma radical y explosiva. El folclore aséptico y el exotismo bien pensante son aceptados; pero la champeta, rebajada al rango de ruido insoportable, vista como el motor de comportamientos violentos, no lo es. Entonces, al saberse estigmatizada, marginada y prohibida, la champeta tiende a desarrollar reglas propias de producción y difusión, a crear un contrasisistema cultural que se imponga sobre las normas sociales de la ciudad, y esto termina por alimentar el proceso de asignación de etiquetas sobre la desviación. En otras palabras, la designación racial de la champeta tiene como efecto su exclusión de los modos de producción y difusión habituales; en respuesta, es creado un verdadero sistema alternativo, mediante el cual se demuestra hasta qué punto la etiqueta “negro”, al estar asociada a una práctica, condiciona su expansión y su modo de expresión. Al mismo tiempo, el desarrollo paralelo de la champeta alimenta y legitima su relegación dentro de un movimiento circular y acumulativo de estigmatización.

Varias veces por semana, al final de la mañana, hora pico de los desplazamientos de cantantes, amantes y productores de champeta, visitaba una de las cinco tiendas musicales del Pasaje Colmenar, en el Mercado de Bazurto. Ya en el camino, en uno cualquiera de tantos buses que forman un embotellamiento permanente al frente del mercado, mi destino llegaba hasta mis oídos: sólo se escuchaba champeta, cantada, además, sin la más mínima vacilación y siguiendo su ritmo a la perfección, por el ayudante del conductor que, con la mitad de su cuerpo por fuera del vehículo, parecía un acróbata haciendo equilibrio en la puerta del bus. Después de pasar frente a El Rey, en la entrada del mercado, y de Chawala, se llega finalmente a *Piscis Records*. Ahí, tres personas ya eran muchas, pero frecuentemente éramos cinco o seis quienes ocupábamos

los cuatro o menos metros cuadrados de la pequeña tienda ubicada en el pasillo del mercado. Discusiones informales, variedad de preguntas y observaciones participantes eran los ingredientes en estas sesiones de champeta a todo volumen. Estando ahí, pude contactar a una buena cantidad de sus cantantes, productores, vendedores, compradores y amantes. Y aunque fueran mucho menos artificiales que como lo serían en una entrevista cualquiera, de todos modos estas interacciones eran limitadas por las circunstancias: improvisadas, incontrolables y nunca acabadas. En la pequeña tienda, al otro lado del montón de discos de acetato con o sin carátulas, embutidos en cartón, exhibidos en el único entrepaño existente o a veces por el suelo, se detenían algunos jóvenes para escuchar una canción, solicitar otra, y comentar animosamente el más reciente éxito de El Pupy. De los llamativos amplificadores, que ocupaban todo el frente de la tienda, se escapaba una música cuyo volumen sobrepasaba, por mucho, las normas más permisivas sobre control auditivo:

“Y el viejito le decía: échate por acá, que te voy a enseñar la receta.
Viagra. El levanta muerto”.

Entre más fuerte se escuchaba, más eran los curiosos que se agolpaban, bloqueando el pasillo del mercado. Las delgadas paredes del local temblaban peligrosamente, sin que fuera posible determinar si se debían a la música o a los movimientos de la gente. Y al terminar la canción, un silencio inesperado –pero corto– invadía todo el Mercado de Bazurto, tan ruidoso de ordinario. Durante todo el día desfila gente frente a la tienda. Hay quienes sólo acuden para ver, discutir, escuchar y, sobre todo, estar al corriente de las últimas novedades. Otros, como cierta señora y su hija, vinieron a comprar un casete para las fiestas próximas. Un joven con botas deportivas negras con blanco, abiertas, imitación de lo nuevo de *Nike* y de *Adidas*, un *jean* largo y ancho, escuchó una canción que le gustó y quiso tenerla. En lugar de comprar el disco, trajo un casete para que se la grabaran por unos cuantos pesos. Tal vez no sepa el título de la canción ni quién es el intérprete, pero desde las primeras palabras que comenzó a tararear, mientras su cuerpo parecía bailar, todos gritaron al unísono: *El viagra*.

Es preciso recordar que la champeta nació, entre la informalidad y la ilegalidad, de un pirateo mundializado de música africana, comprada en París, Londres y Nueva York. Uno

de los primeros productores que incursionó en la industria de la champeta, cuenta lo siguiente:

“... la primera etapa del mercado clandestino viene con el disco de pasta, el *LP* de doce pulgadas. Hicieron copias de los éxitos que se imponían acá a través de los picós. Eran los marineros quienes les trajeron aquí. Luego se escuchaba en los picós, en los equipos de sonido. Y luego era difundido. Todavía no existían productores. Había un mercado de cinco o seis picós muy grandes. Era la época de los discos exclusivos traídos de África, de París, de Londres. Al principio, era una piratería clandestina. Pero era de mala calidad. Los discos no tenían presentación, no tenían buen sonido. Luego viene la piratería abierta. Los productores franceses saben que llevo dólares a Francia para comprar música. Trabajo con una empresa como *Sono Disk* en París, que tiene música africana. Pero es música comercial, no es como *OCORA* que hace una música étnica tradicional. O también solicito licencia. Pero *Sono Disk* representa apenas 20 por ciento del mercado africano. Tengo que piratear los otros artistas. Hice mi primer viaje en el año 1988. En esa época, había sólo dos piratas. Ahora son más de diez. Viajo todos los años a Francia, a Londres, a África, a buscar material. Luego lo vendo a los picós²⁰¹”.

Actualizando la vieja tradición del contrabando y del tráfico, omnipresente en la historia de Cartagena, los productores de champeta son ahora los nuevos piratas del siglo XX; aprovechan la mundialización para cometer sus pillajes culturales impunemente, haciendo de cada ritmo proveniente de África un verdadero tesoro. Pero esta mundialización²⁰² —que pasa por África y el Caribe, por los Estados Unidos y Europa, y finalmente por Cartagena y la Costa Atlántica colombiana en general— no debe interpretarse como un sinónimo de uniformización y estandarización; por el contrario,

²⁰¹ Entrevista, 20 de octubre de 1998.

²⁰² El fenómeno que se observa en Cartagena debe ser reubicado en el marco del desarrollo de la *world music* de los años ochenta, que viene junto con iniciativas similares en otros países del Cono Sur, como las de Bob Marley, el precursor: el dominicano Juan Luis Guerra readaptó el éxito centroafricano *Dede Priscilla*; el zaireño Labi Soso compuso salsas africanas; Lucky Dube hizo reggae en África del Sur (logrando gran acogida en el Caribe). En Cartagena, el salsero Joe Arroyo también ha formado parte de estos ires y venires entre África y América, retomando el *soukous*, el *zouk* y el *mbaganga*, para darle nacimiento a lo que él denomina “Son Caribeño” o “Joe Son”.

surge un proceso creativo original y novedoso, hecho de bricolaje e informalidad, con una eficacia proporcional a su ilegalidad. En efecto, aquí los ritmos africanos y caribeños son modificados, se añaden letras en español y se rediseñan las carátulas de los acetatos. Mejor aún: la música llegada de África es a tal punto reapropiada por productores y cantantes que de ella nace el fenómeno de los “exclusivos”, esas canciones que nadie más posee y sobre las cuales se conservará la exclusividad durante varios meses. De esta manera, la dificultad de procurarse música africana es resuelta y explotada, la rareza se transforma en un recurso local para alcanzar el éxito. Los acetatos, los cassettes y los *CD* llegan a Cartagena, son copiados sin que sea mencionado su título, ni el nombre de su autor, y luego son difundidos por los picós que tienen la exclusividad, y luego en la radio, para finalmente ser vendidos en el Mercado de Bazurto. El pirateo, la difusión anárquica, la renta derivada de los exclusivos, pero también las producciones de mala calidad logran compensar la exclusión de la champeta del mercado legal de la música. Esta es la gran época de los exclusivos, ejemplares únicos de una canción, realizados a partir de la transformación de un original africano. Y entre más exclusivos disponga un picó, más importante será su éxito. Esto explica porqué los casetes o los discos para la venta no tienen ninguna información, porqué todo se hace para ocultar el origen de la música que se escucha: lo que está en juego es la posibilidad que pudieran tener otros para remontarse a la fuente, descubrir los cantantes o las agrupaciones africanas y, finalmente, difundir las mismas canciones, destruyendo el monopolio de los exclusivos. Al mismo tiempo, esta lógica contribuyó a mantener la champeta –durante los ochenta y noventa– en una modalidad de producción y difusión alternativa, escapándose de las formas normales de la comercialización.

La champeta está asociada con un lugar: el Mercado de Bazurto, considerado la “Meca de la Champeta”, en palabras de los propios champetúos. Espacio caótico e insalubre, acorralado entre la principal avenida de la ciudad y una laguna que alcanza niveles de polución inquietantes, es a la vez expendio de frutas y verduras, matadero y pescadería gigante, centro de la economía informal, terminal de transportes y zona de gran congestión del tráfico urbano: así, el mercado reúne los obstáculos y las contradicciones de la ciudad, de esta Cartagena popular y desordenada, que la Cartagena turística e internacional quisiera borrar del mapa. El centro administrativo, político, turístico e

histórico está ubicado al norte, a lo largo de la costa, favoreciendo el desequilibrio de la ciudad; por su parte, el Mercado de Bazurto que sí queda en el centro, parece como si hubiera sido desplazado hacia el sur, hasta otra ciudad conformada por los barrios populares y los pueblos cercanos. Cuando se habla de Bazurto, resulta difícil pensar en un espacio de identificación: al contrario, habría que considerarlo dentro de una situación de “desespacialización”. Los territorios de la champeta se reducen a cinco tiendas ubicadas en un centro comercial –el Pasaje Colmenar–, y se ven como locales o mostradores de dimensiones materiales extremadamente pequeñas. Son pocas las personas –el productor y uno o dos *DJ*-vendedores-empleados– que permanecen en la tienda, mientras que el público, algunas veces numeroso, que llega sobre todo para escuchar las novedades y no para comprarlas, se queda afuera, en el pasillo. Perdidos en medio del comercio de otros productos –telas, ropa, electrodomésticos–, estas “tiendas” no sólo trabajan con discos de champeta, y ofrecen producciones de vallenato, salsa y merengue.

Normalmente, los conciertos de champeta se realizan en lotes ubicados a lo largo de una de las avenidas principales de la ciudad, en una cancha de fútbol o en una calle destapada. Ahí se instalan los picós, elemento central de la champeta: enormes *sound system* –equipos de sonido–, heredados de la época en que la salsa reinaba en la costa, las también llamadas “máquinas” son los principales canales de transmisión de la champeta. Son animados por uno o dos *disc-jockeys*, y están decorados con colores escogidos por su propietario –que también suele ser productor de champeta–, y poseen varios *baffles*, grandes y pequeños, dispuestos hasta a cincuenta metros a la redonda. Cuando sale una nueva canción, cuando llega un exclusivo, para festejar un cumpleaños o un matrimonio, se cierra la calle con vallas y así queda transformada en caseta. El principio del sistema de picós es justamente que cada máquina pueda desplazarse hacia cualquier lugar de la ciudad o hacia los pueblos de alrededor. En ocasiones se reúnen hasta tres o cuatro picós para hacer una competición, conocida como la “guerra de picós”, quizá por el parecido que tienen con una batalla acordada entre los seguidores de cada picó, y que concluye con una especie de muerte de los picós menos poderosos. Instaladas entonces sobre un terreno desocupado, en Chambacú, en la Casa del Ritmo o en otros lugares, especialmente frecuentes en los meses de octubre y noviembre, cuando el Concurso Nacional de Belleza está en su furor, estas competiciones atraen a los amantes de la champeta que, desde la

mitad de la tarde, bajo un sol inclemente, siguen paso a paso la instalación de su *sound system* favorito, aunque los primeros duelos de golpes de decibeles sólo comienzan hasta entrada la noche, en un ambiente electrizado por la espera. La regla del juego es simple, aunque nunca sea formulada explícitamente: el ganador es quien haya mezclado la mayor cantidad de fragmentos musicales, mejor si son exclusivos, y en un volumen superior al de sus contendores. El árbitro es infalible, ya que es la gente que, desplazándose entre uno y otro picó autoriza al cambio de disco y a que se aumente el volumen. El domingo 11 de enero de 1998, en la Casa del Ritmo, fue organizado el primer “*Picóconcierto interdepartamental*”. Fueron invitados cuatro picós: El Capo, del departamento de Magdalena, Los Melódicos de Barranquilla, El Rey y Walditruddy de Cartagena. Durante dos horas, los picós se turnan, atrayendo sucesivamente a la masa de bailarines. Luego, cuando Los Melódicos comienzan su tercera tanda, El Rey también pone su música, al principio suavemente, y después va aumentando el volumen. Tratando de resistir, Los Melódicos también suben el volumen y se lo juegan todo colocando un exclusivo con tendencia *tecno*. Pero El Rey, el picó más popular de Cartagena, responde inmediatamente aumentando nuevamente el volumen de la música y lanzándole un reto a su rival:

“... la música de Los Melódicos está bien, pero estamos en Cartagena. Nuestra música es la champeta”.

El ambiente, ya sobrecargado al frente de El Rey, se intensifica aún más: la gente agolpada canta, baila, grita y ríe; el *DJ* de El Rey saborea su victoria con unos cuantos decibeles suplementarios y complace a su público colocando el último éxito del momento, *La guapa*, sobre la cual tiene la exclusividad, evidentemente. El picó de Los Melódicos, primera víctima de la noche, había callado definitivamente, y frente a él, como testimonio, quedaba un campo de batalla totalmente vacío.

Para explicar el funcionamiento de las competiciones, uno de los *disc-jockeys* contó la historia del picó de El Rey:

“El sistema de los exclusivos es éste, que el picó tiene un disco, por ejemplo cuando El Conde tenía ‘*La Muñe*’. Ponían cinco picós a competir. Uno ponía tres discos, el otro tres discos, y así con los cinco picós. Uno pone tres discos y se le acaba el turno. Luego otro pone sus discos. El que

más ponga sin repetir, gana. El mejor disco en esa época era *'La Muñe'*. Cada vez que El Conde ponía esa *'Muñe'*, ganaba. Por eso era el mejor picó. Era el único que tenía *'La Muñe'*. Hasta que compitió con El Rey y El Rey puso *'La Muñe'*. El Rey es manejado por Yamilo y Chawala. Fueron a África, donde consiguieron *'La Muñe'*. El Conde empezó con *'La Muñe'* y El Rey la repitió. Y entonces se acabó El Conde. El picó gana a través del público. O sea acá circulaban más los comentarios, 'ganó éste, no, el otro'. Anteriormente ponían jueces, pero los quitaron. Porque a veces al público no le gustaba la decisión. El picó gana según la alegría de la gente. Cuando la gente se desplaza para acercarse al picó. Este es el que gana. Por eso se forman muchas peleas. Dentro de los mismos "picóteros". El Conde prende y si el otro suena más duro, allí se forma la pelea. Porque lo ahoga²⁰³”.

Aunque es descrita como una música anárquica, violenta, desordenada, en realidad la champeta inventa nuevas reglas, y por no parecerse a las conocidas, entonces son despreciadas y rechazadas. Sobre todo si se considera que el modo de expresión de la champeta parece resistir a todas las fijaciones, situándose en la frontera entre lo legal y lo ilegal, lo formal y lo informal, lo local y lo global. Así pues, ni la inscripción territorial de las prácticas, ni la atribución de significados ni la apropiación de los actores nunca son inmediatas, definitivas y rígidas. El champetúo es alguien cuya presencia desafía la pretensión de actores e investigadores para asignar identidades, pues escapa a todas las definiciones y borra las fronteras. Con el mestizaje

“... nunca hay algo definitivo, absoluto, estabilizado, fijado en un territorio determinado o en el marco de un código que permita 'descodificar' el comportamiento de los otros (...). Estamos ante la presencia de un proceso infinito de desencantamiento y desterritorialización” (Laplantine y Nouss, 1997: 81-82).

Elaborada a partir de elementos dispares, desviados de su empleo tradicional o inventados en la relación que se establece con África y el Caribe, la champeta se resiste a toda

²⁰³ Entrevista, 11 de enero de 1998.

objetivación, y paradójicamente, hace que asignarle una etiqueta sea, al mismo tiempo, una tarea urgente y vana.

2. Los marcos fluctuantes de la identificación racial

La champeta es incomprensible hasta en su apelación. Aunque frecuentemente es designada con tal nombre, también remite a otros dos términos: la “terapia” y la música africana. Gran parte de los cantantes encontrados califican indistintamente su música como “terapia” o como “champeta”. Por su parte, la música africana, además de ser considerada el ancestro de las otras dos, también constituye su base musical –esto explica que en ocasiones el adjetivo “criolla” esté junto a la champeta y la terapia, para resaltar su raíz local–. Según un vendedor de Bazurto

“... aquí le llaman champeta a la música africana. La diferencia es que aquella es la original. La champeta de aquí la sacan de allá. Echando los pianos esos modernos, le sacan las bases y de allí se forma la champeta. La base musical es la misma entre la música africana y la de aquí. Luego le ponen las palabras de los cantantes. Toda la música viene de África. Aquí hicieron unos primeros discos, con los cantantes y los músicos pero se dejaron de eso. No has visto que en las carátulas nada más mencionan el que hizo el arreglo que es Álvaro Cuéllar, que graba en el estudio. Y nada más el cantante²⁰⁴”.

Ahora bien, estas variaciones semánticas distan de ser neutras. La diferencia entre música africana, terapia y champeta se encuentra ante todo en su *status* social. Más precisamente en la dimensión racial de una música cuya asociación con lo “negro”, si no pudiera ser borrada, de todos modos es susceptible de ser matizada. Todo sucede pues como si la música revelara una identificación racial con una geometría variable y una carga social fluctuante. Así, la competencia mestiza de los champetúos es iluminada por la coexistencia de diferentes denominaciones y, todavía más, por la de prácticas y significaciones múltiples para una misma manifestación musical y unos mismos actores, permitiendo entonces la aceptación de la designación racial de la champeta.

²⁰⁴ Entrevista, 3 de septiembre de 1999.

Entre la estigmatización, el exotismo sublimado y el multiculturalismo soñado, la identificación racial de la música cambia de significación según como sea llamada – champeta, música africana o terapia– y también, según el lugar que ocupe en la ciudad. Distanciada geográficamente, la música africana autoriza la expresión de la diversidad, beneficiándose al mismo tiempo de los efectos del evitamiento; al aproximarse a la ciudad, se convierte en champeta, y la diversidad inicial se transforma en etiquetaje y exclusión. La champeta, música del *otro* amenazante, exótico o idealizado, aunque también música del semejante y del cercano, encarna este vaivén entre proximidad y distancia, entre aceptación y rechazo, entre identidad y alteridad.

2.1. África inventado: un “negro” cercano y lejano

Retomando la expresión de Jean-Loup Amselle, África será considerado como un “universal particularizable” (Amselle, 2001), que permite conciliar universalismo y relativismo: en este sentido, la globalización no inhibe las diferencias sino que constituye un marco privilegiado para su expresión. Inicialmente, la champeta adquiere en Cartagena la forma de la música africana; sus actores –cantantes y productores– y sus conocedores (Pacini, 1993; Streicker, 1997a; Silva y Arria, 1998; Mosquera y Provencal, 2000), están de acuerdo en que emergió durante los años setenta, y que fue traída de las costas africanas, pero también de Francia, Inglaterra y los Estados Unidos por los marineros de la ciudad. Por supuesto, esto no significa que las influencias musicales africanas no estuvieran presentes desde antes, a través de músicas y danzas tradicionales como la cumbia, el mapalé, el porro o expresiones musicales más recientes como la correspondiente a Totó la Momposina, Joe Arroyo o el Sexteto Tabalá, por citar sólo las más cercanas de Cartagena. Pero el caso del *soukous* venido del Congo –con influencias del *mbaqanga* y del *highlife*–, género musical que originó la música africana, la champeta y la terapia, sólo aparece en los setenta. Al principio fue marginal pero, rápidamente, esta música fue objeto de una importante difusión, especialmente en el seno de los barrios populares, donde muy pronto fue posible encontrar copias piratas de los originales africanos (Pacini Hernández, 1993; Streicker, 1997b; Silva y Arria, 1997). Hoy, la expresión “música africana” designa la música importada de África, más frecuentemente por las vías de París y de Londres. Conserva entonces un toque extraño, y por ello, sigue

siendo asociada al *otro* venido de África. Al respecto, es interesante constatar que casi todas las letras de las canciones resultan incomprensibles –por ser una mezcla entre francés, inglés y lenguas africanas–, como si su extrañeza fuera una prueba de africanidad. La ininteligibilidad de sus textos, la lejanía geográfica de su fuente de producción, el misterio que gira en torno a su llegada y su difusión en Cartagena contribuyen a que esté relacionada con un fuerte anclaje racial, y también con el de un mundo que, por quedar lejos, resulta ser poco amenazador. En Cartagena, la música africana es tolerada en tanto que expresión de un exotismo étnico y símbolo de un más allá geográfico, poco propensos a alterar la jerarquía social. Y como era de esperarse, tal distancia neutralizante ha tenido efectos sobre la champeta en general: es estigmatizada cuando se presenta como una música cercana y amenazadora, pero en la medida en que su identificación con el África es movilizada, dicha carga racial disminuye. En este contexto, dos antologías recientes con los títulos que obtuvieron mayor acogida en Cartagena, aparecieron en Francia: en los respectivos librillos se presenta a la champeta como una música globalizada. Su anclaje africano es privilegiado por el empleo de un lenguaje que moviliza los símbolos mundializados de la “cultura africana” en América – los *picós* son tambores, los cantantes son cimarrones y la música, una expresión de los orishas– y hace hincapié en la continuidad que existe entre África y Colombia: Una Nueva Música Africana desde Colombia, Desde África Occidental hasta Cartagena²⁰⁵. Navegando sobre los efectos de la moda, jugando sobre un sincretismo idílico, esta presentación es el reflejo de una proyección hacia África bien palpable en Cartagena. Existen varios estudios que se han trazado el objetivo de iluminar la permanencia de una herencia africana. Deborah Pacini Hernández (1993), en uno de los primeros estudios consagrados a la champeta²⁰⁶, se sorprendía al ver el carácter precursor del *world-beat*²⁰⁷ en Cartagena, precedente de su explosión en los Estados Unidos o en Europa, insistiendo sobre la especificidad ligada a su anclaje en los medios populares:

²⁰⁵ Es importante subrayar que estos discos no están dirigidos únicamente a los amantes de la música latina, caribeña o afroamericana, sino también a los africanos, dentro de un movimiento de retorno hacia su origen.

²⁰⁶ Los trabajos científicos sobre champeta, escasos hasta finales de la década de los noventa, hoy despiertan un gran entusiasmo, confirmando y legitimando su reconocimiento actual.

²⁰⁷ Llamado también *world music*, este movimiento musical nacido en los años ochenta en Londres, París y Nueva York, reactualiza y moderniza los ritmos provenientes de los países del Tercer Mundo, y especialmente de África.

“El público de la *world-beat* en los Estados Unidos y Europa tiende a ser bien educado y culturalmente cosmopolita; en contraste, los negros de Cartagena forman parte de los sectores más pobres, menos educados y más marginales de la sociedad cartagenera, razón por la cual resulta sorprendente su conocimiento y su predilección por la música *afrobeat*” (Pacini, 1993: 70).

La investigadora se dedica a resaltar la especificidad africana de la champeta. Interesada por la decoración de los enormes *sound systems* con los que se difunde la champeta, los picós, en los cuales se producen verdaderas obras de arte, evoca la evolución de las temáticas, que pasaron de la representación de personajes familiares o héroes de televisión hasta motivos más abstractos. Ese trabajo artístico reflejaría la preferencia estética por los colores vivos, las superficies brillantes y los dibujos geométricos característicos de la estética africana (Pacini Hernández, 1993: 94). Con respecto a los mensajes emitidos por los *DJ* para llamar la atención de los bailarines en torno a su picó y poner dudas sobre la capacidad de sus rivales, recuerda que constituyen variaciones de esa “tradición oral proveniente de África sobre el intercambio de insultos” (Pacini Hernández, 1993: 97). Como esta, hay varias investigaciones más, destinadas a anclar la champeta dentro del repertorio de la música afrocolombiana característica de la Costa Caribe, de la cumbia al porro, del fandango al vallenato, del mapalé al bullerengue. También se ha recordado que el picó, principal vector de difusión de la champeta, no nació con ella: ya en los años cincuenta, los primeros picós se comenzaban a desarrollar en la costa, permitiendo la difusión de los ritmos afrocubanos –son, mambo, rumba– y después, especialmente, la de la salsa.

La identificación de la champeta con la cumbia del siglo XXI, de las casetas con los palenques urbanos o de los picós con los tambores africanos, se inscriben dentro de una lógica de retorno hacia África, una África que sería al tiempo exótica y familiar. Así, esta asociación refleja el discurso tradicional que gira en torno a lo “negro”, apoyado en la referencia a una herencia africana presente en la música y en la danza, o cuando se rememora la continuidad de las prácticas de resistencia. Todo sucede como si la alteridad sólo pudiera ser pensada con base en la proyección hacia una África idealizada, o como una reducción a categorías familiares. La diferencia, acentuada hasta el punto de

convertirse en una verdadera ruptura ontológica, o neutralizada al ser interpretada dentro de una lógica anticuada, no plantearía ninguna dificultad en particular.

No sorprende entonces que la música africana sea inmediatamente asociada al Palenque de San Basilio. Más precisamente, es la transición entre música africana y champeta lo que tiene lugar en Palenque. Justo Valdéz y su grupo Son Palenque, Viviano Torres con Anne Zwing, Hernando Hernández con Kussima, todos originarios de Palenque de San Basilio, fueron los primeros en añadirle textos en lengua palenquera a los ritmos venidos de África. De acuerdo con Manrebo, presentador de programas musicales en la radio:

“... en la segunda mitad de los años ochenta, se hacen algunas grabaciones de un grupo de Palenque, Son Palenque. Todavía esa música no tenía nombre determinado, no la llamaban. Nació en Palenque porque la influencia africana es la más grande que tenemos. No tocaron en Cartagena sino que es una grabación que ellos hicieron. Luego viene Anne Zwing con Viviano Torres. Tenía una ventaja y era que manejaba la lengua de su tierra que es bantú. Pero realmente trataba de hacer una imitación de la música africana²⁰⁸”.

Todavía hoy los palenqueros Luis Towers, Charles King y Melchor el Cruel forman parte de los grandes de la champeta. No hay por lo tanto nada de raro en la relación que se establece entre la transición de música africana a champeta y Palenque: el pueblo es considerado la tierra africana de la costa, el último bastión de la autenticidad racial. En palabras de uno de los asistentes a un concierto de champeta, además de Palenque de San Basilio, la champeta está asociada, naturalmente, con los cimarrones:

“... para mí los palenqueros son los mejores. Porque cantan con más sentimiento. Como el Rasta, Charles King. Esa gente canta bonito. Mira Nando Hernández, es como un brasileño con el fútbol. Elio Boom también es de la raza palenquera. Lo que pasa es que él viene de Turbo. Turbo es otro Palenque. Porque un palenque es un conjunto de negros. De donde yo soy, Bocachica, también²⁰⁹”.

²⁰⁸ Entrevista, 7 de septiembre de 1999.

²⁰⁹ Entrevista, 3 de septiembre de 1999.

Recordemos también que el sello que reúne un picó, una casa de producción y un punto de venta es, en realidad, El Rey de Rocha, nombre de un antiguo palenque ubicado a pocos kilómetros de Cartagena, lugar de origen de los Chawala, Yamilo y otros empleados que además son hermanos, primos o sobrinos de sus propietarios. Por ello, la champeta ha sido asociada desde sus primeros días, con los individuos definidos directamente como negros, y ha estado relegada a las márgenes de Cartagena, tanto geográfica como socialmente. La música africana no es exactamente una música de Cartagena: identificada con África y Palenque, producida en el exterior e importada ilegalmente, aún no ha obtenido el éxito popular, ni tampoco ha padecido el rechazo que podría conferirle su llegada a Cartagena.

2.2. Proyección hacia el Caribe

Jacques Gilard, en un artículo escrito en 1980, emplea los términos “costa” y “costeño” para calificar a la región del Atlántico y sus habitantes: las palabras “caribeño” y “Caribe” aún no forman parte del lenguaje cotidiano. Y no sobra recordar que la región se define, antes que nada, en su oposición frente al interior andino, oposición que indudablemente no constituye una ventaja para la costa:

“Como costeños, sus miembros podrían sentir que su región era aún, para el resto del país, una incógnita, o una realidad mirada con tanta indiferencia que llegaba a no tener existencia real (...). La evocación de la costa quedaba estancada en imágenes de palmeras, cumbias y gentes morenas llenas de alegría” (Gilard, 1984: 231-233).

Años más tarde, los términos “caribeños” y “Caribe” reemplazaron a los de “costeño” y “Costa”. El Caribe apareció entonces como el nuevo espacio de identificación de Cartagena. Un espacio donde la raza ya no sería ni evitada ni estigmatizante, sino valorizada, simbolizando la especificidad del anclaje caribeño de Cartagena. Así las cosas, cuando las oposiciones binarias centro/periferia, desarrollado/subdesarrollado y también negro/blanco han sido superadas, el mestizaje comienza a ser pensable.

De la costa al Caribe: inversión de perspectivas

La referencia al Caribe no es algo nuevo en Cartagena. De hecho, el desarrollo de la ciudad, durante la época colonial, ya giraba en torno de su anclaje en el espacio Caribe –

trata de esclavos, comercio internacional, fuerte militar—, pero su ocaso, sucedido después de 1815, se inscribe al contrario dentro de una lógica de la ruptura con respecto al mundo caribeño y de la dominación ejercida desde el interior andino. En efecto, hacia finales del siglo XVIII, Cartagena era una ciudad próspera y dinámica, tornada hacia el Mar Caribe, cosa que le permitía mantener relaciones comerciales con Europa y África, y en consecuencia, aceptar con una creciente reticencia la tutela de Bogotá. Como se dijo anteriormente, cuando el 11 de noviembre de 1811 la ciudad declaró unilateralmente su Independencia, tal acto estaba dirigido tanto contra la Corona Española como contra Bogotá (Múnera, 1998). De la represión sangrienta que provocó, Cartagena guardaría una huella profunda: el siglo XIX y el comienzo del XX marcarían su declive. La República simboliza la expulsión de Cartagena hacia las márgenes de un país definido ante todo por su carácter andino y continental, y que veía en sus dos zonas costeras la encarnación del subdesarrollo socioeconómico y de una urbanidad de segunda clase, inspirándose para ello en la composición racial de su población (López de Mesa, 1934). Por el contrario, la renovación de Cartagena, su autonomía reafirmada, la valorización de su imagen, su desarrollo económico con base en las actividades portuarias y turísticas, serían concomitantes de su identificación con el espacio Caribe.

Sólo sería gracias a Gabriel García Márquez que el Caribe recuperaría su fuerza en la escena nacional, convirtiéndose en un vector de contestación regional (Gilard, 1988). El “Grupo de Barranquilla” fue entonces uno de los primeros en promulgar una cierta identidad caribeña, en otorgarle valor a la especificidad de la región y en reclamar su originalidad cultural. En ese entonces, la música constituía un sedimento favorable a la emergencia de una reivindicación identitaria y de una valorización del Caribe a nivel nacional:

“Desde comienzos de la década de los cuarenta, el disco y la radio ayudaron a la difusión de la música mestiza del Caribe colombiano”
(Meisel Roca, 1994: 321).

El porro, la cumbia y posteriormente el vallenato, fueron ritmos musicales identificados con una contracultura regional, que se impondría sobre el resto del país (Wade, 1997b: 76). Y para convencerse de ello, basta con citar el éxito popular conseguido por Carlos

Vives, el cantante *play-boy* que cambió la balada tradicional por el vallenato, típico de la costa, quien compuso letras inspiradas de la vida cotidiana y de las leyendas locales. La imagen despreciada que había recaído sobre la Costa Atlántica colombiana pudo finalmente ser revertida gracias a su anclaje en el espacio Caribe. Al convertirse o reconvertirse en caribeña, Cartagena escapaba de la relación entre centro y periferia, ocupando una nueva posición geográfica, un nuevo lugar en un mundo donde los Andes sólo constituyen uno de los márgenes. Así pues, el Caribe no sólo es un espacio geográfico; también es la oportunidad para proyectarse hacia un futuro más próspero y cuya suerte queda en manos de sus propios habitantes. A menudo, el referirse al Caribe toma los visos de una predicación, entre visión futurista y encantamiento místico. Se habla entonces de “Caribe y iniversalidad”, del “Sueño que queremos alcanzar”, del “Sueño del Caribe”, de “Una región optimista ante su futuro”, de “El Caribe que Colombia necesita”, del pasaje “De la pobreza al bienestar”, de “La unión del Caribe para el progreso”, como rezan los títulos de los artículos reunidos en una obra con un título igualmente significativo: “La costa que queremos” (López Montaña y Abello Vives, 1998).

Ahora bien, la falta de claridad respecto de las fronteras de este espacio ha dado pie a un proceso de identificación múltiple, en el que cada actor tiene la posibilidad de lanzar las interpretaciones que más le convienen. Camino hacia el progreso, milagro social, redención nacional: el Caribe es el foco de todas las utopías, y no cabe duda de que esto se explica justamente porque no es un lugar simbólico, y así, queda por construir su materialidad, como una encarnación del “realismo mágico” garcíamarquiano.

Además de inestable e inacabado, fuera de que los actores que contribuyen a su elaboración no siempre coinciden en el momento de otorgarle una significación o un alcance, el anclaje en el territorio caribeño permite igualmente un vuelco del modo de identificación que pasa de estigmatizado a valorizado. En efecto, la región Caribe había sido hasta entonces designada por medio de expresiones tales como “Costa Atlántica” o “Costa Norte”, por oposición al “Interior Andino”. La región sólo era una imagen en negativo de la región andina, única portadora de los atributos de la nacionalidad colombiana. Y si la marginalización del Caribe se manifestaba en la reducción de los costeños a unos cuantos estereotipos culturales y raciales, su actual revalorización reposa

precisamente en la inversión de tales estereotipos. Hacia ya mucho tiempo que Manuel Zapata Olivella consideraba la trietnicidad como una característica de la región Caribe (Zapata Olivella, 1992), y es precisamente esta valoración racial la que se ha hecho presente en la actual multiplicación de los discursos sobre el Caribe, desde la economía hasta la política, desde el turismo hasta la cultura. Entonces hoy, la identificación con el Caribe es un movimiento generalizado que se expresa a través de múltiples actores, con distintos intereses, y que no encuentran inconveniente alguno en el hecho de reclamar su pertenencia racial. Es más, el Caribe integra la dimensión racial como un elemento que justifica su existencia.

Legitimidad científica

Cuando los académicos cartageneros mencionan el tema del Caribe, no sólo lo convierten en el objeto de sus discusiones, ni se contentan con construir nuevos objetos científicos: además contribuyen a su difusión y a su apropiación por parte de los habitantes de Cartagena, incluso, a la legitimación de esta nueva categoría de pertenencia. El 2 de agosto de 1999, después de la inauguración del IV Seminario Internacional de Estudios sobre el Caribe, el eje de las preocupaciones había quedado claro: Cartagena era la ciudad Caribe por excelencia, y el principal objetivo de los debates era definir esta “caribeidad”. Moisés Álvarez, director de los Archivos Históricos de Cartagena y organizador del coloquio, fue el primero en tomar la palabra: a su juicio, la organización del evento tenía como justificación “la condición esencial que nos caracteriza en tanto que personas del Caribe”. Por su parte, Alfonso Múnera, ex decano del departamento de ciencias humanas de la Universidad de Cartagena, se preguntaba por la razón de ser del coloquio:

“¿Por qué el seminario nació en Cartagena? Porque, antes que nada, Cartagena es un centro simbólico del Caribe. Aquí existe una sociedad caribeña que no es ni una sociedad europea ni una sociedad africana”.

En fin, Gustavo Bell Lemus, entonces vicepresidente de la República, cerró su presentación diciendo que

“... en Colombia, afirmar nuestra dimensión caribeña, al lado de una identidad andina tradicional, refleja nuestra profunda multiplicidad”.

Siguiendo el ejemplo de precursores del movimiento como Orlando Fals Borda o Adolfo Meisel Roca, varios intelectuales, especialmente académicos, hacen hoy del Caribe el centro de sus actividades científicas e institucionales. Con el significativo título de su tesis doctoral “El Fracaso en la Construcción de la Nación Colombiana: raza y clase en el conflicto entre los Andes y el Caribe, 1717-1816” (retomada en Múnera, 1998), Alfonso Múnera simboliza la renovación en la investigación colombiana que, en adelante, comenzaría a afirmar las especificidades regionales, especialmente la caribeña. El final de los años noventa se destaca por una cantidad importante de iniciativas y la creación de centros de investigación, destinados al estudio del Caribe en Cartagena. Además del ya evocado Seminario Internacional de Estudios del Caribe, cuya primera versión tuvo lugar en agosto de 1993 –y después cada dos años–, también es importante mencionar el Primer Simposio sobre la Economía de la Costa Caribe, realizado en octubre de 1998. En cuanto a las estructuras de educación e investigación, el Instituto de Estudios Internacionales del Caribe surgió gracias a la iniciativa de Alfonso Múnera. Cada tres meses se organizan seminarios en la Casa Rafael Nuñez, lugar donde además ha sido instalada su oficina permanente. Luego aparece, en 1997, el Observatorio del Caribe Colombiano, dirigido por Alberto Abello Vives, con el objetivo de consagrarse “al análisis de la realidad y del desarrollo social y económico de la Costa Caribe colombiana” (Observatorio del Caribe Colombiano, 1997: 5). Finalmente, el Observatorio formó parte de la creación, en 1999, de la primera Cátedra del Caribe Colombiano, programa de formación universitaria especializada sobre la Costa Caribe colombiana, con el apoyo de las universidades de Cartagena, Atlántico y la Nacional de Bogotá.

Es preciso insistir sobre el mecanismo de construcción identitaria que, a mayor escala, ha acompañado tal fenómeno. No es únicamente el eje de una discusión académica, reservada a un círculo de expertos: también constituye, y antes que nada, el motor y la legitimación de la reivindicación de una identidad específica. Hablar del Caribe, especialmente en el momento de reunir a especialistas internacionales y embajadores de diferentes países caribeños, y con el apoyo de la Presidencia de la República y las autoridades locales, como sucedió en el coloquio de agosto de 1999, es participar de un proceso de creación identitaria que, aún siendo una vanguardia, traspasa el nivel de los círculos universitarios y afecta a la sociedad colombiana en su conjunto.

Valorizador turístico

A partir del 3 de noviembre de 1987, Cartagena disfruta de un *status* especial, único en Colombia: el de Distrito Turístico y Cultural. Con él, la ciudad se beneficia de un régimen fiscal y administrativo especial, diseñado para favorecer su desarrollo económico, social y cultural. Sólo Bogotá, en su calidad de capital del país poseía hasta entonces un *status* diferente. Posteriormente, es de anotar que otras dos ciudades alcanzaran regímenes específicos: Barranquilla –por razones comerciales– y Santa Marta –Distrito Turístico, Cultural e Histórico–, ambas igualmente ubicadas en la Costa Caribe colombiana.

Sin duda, el turismo en Cartagena es un desafío de importancia considerable: vector de dinamismo económico, testimonio de apertura al exterior, expresión de autonomía con respecto a Bogotá, etc. Fue gracias al desarrollo turístico que la ciudad pudo superar el letargo en que estaba sumergida. Durante los sesenta se instalaron los primeros hoteles en el sector de Bocagrande, península rodeada de playas que recuerdan las de Miami. En la misma época, la ciudad recupera el dinamismo que prácticamente había perdido desde comienzos del siglo XIX, excepto durante la notable época de la Regeneración, gracias a la inauguración de nuevas estructuras portuarias, la apertura hacia el exterior, y a la valorización de sus riquezas históricas y culturales. Ahora que ya ha sido clasificada como Patrimonio Mundial de la Humanidad por la UNESCO –desde 1984–, Cartagena quiere ser la nueva “Perla del Caribe”, el nuevo destino turístico de moda, combinando el encanto de sus calles antiguas y de sus casas coloniales con el ambiente de sus playas y sus sitios nocturnos.

A los grupos de turistas norteamericanos les falta poco para que organizados en fila detrás de su guía, cuando hacen escala en Cartagena durante un crucero por el Caribe, olviden que están en Colombia. Cosa que muestra acertadamente el objetivo de los encargados del Cartagena de Indias Convention and Visitors Bureau²¹⁰, CICA VB,

²¹⁰ El CICA VB, inaugurado el primero de agosto de 1997, reúne al Fondo Mixto de Promoción Turística, antigua Agencia Pública de Planeación Turística, y a la empresa privada –compañías de aviación, hoteles, agencias de viajes, etc.–. Ubicado por un tiempo en el nuevo Centro de Convenciones y luego en el sector turístico de Bocagrande, hoy en día es el organismo oficial de promoción turística, dotado con un presupuesto importante –dos y medio millones de dólares en

primero de su género en Colombia, cuyo nombre en inglés refleja la voluntad de mantener un anclaje internacional: hacer de Cartagena una ciudad caribeña antes que una ciudad colombiana. Por un lado, García Márquez, el folclore multi-racial, el pasado heroico; por el otro, Pablo Escobar, el rechazo internacional, el conflicto armado, la crisis económica y social. Por un lado, la postal de un asoleado remanso de paz; por el otro, una condensación de todos los males que aquejan al Tercer Mundo. En este contexto, los encargados del CICA VB, cuando transcurría el mes de septiembre de 1999, previendo la temporada turística 1999-2000 que comienza en octubre con la llegada de los primeros cruceros, convocaron a varios ministros colombianos y a representantes de la Embajada americana, para discutir acerca de la posibilidad de excluir a Cartagena de la lista roja que prohíbe el establecimiento de relaciones normales entre Colombia y el resto del mundo: su argumento giraba en torno de su pertenencia al territorio caribeño, más que sobre la correspondiente al territorio andino.

El director de Caribe *Tours*, agencia especializada en el turismo de cruceros, en una carta abierta al periódico *El Universal* –8 de junio de 2000–, se oponía a la idea de la Gobernación de Bolívar de cobrar un dólar de impuesto para todos los visitantes que llegaran a Cartagena en cruceros. Sus palabras dejan ver la estrategia turística basada en un anclaje en el área caribeña:

“Con mucho esfuerzo se ha conseguido posicionar a Cartagena como un destino dentro del Caribe para los buques de turismo, manifestado en el creciente incremento del flujo de pasajeros. Esto en contra de la mala propaganda que desafortunadamente el país tiene”.

Argumento político

su primer año de funcionamiento– y concebido dentro de un ambicioso programa: convertir a Cartagena en uno de los principales destinos turísticos del Caribe.

“Fueron los cabildos²² del Caribe (...) los sitios desde donde se alzaron las voces de rebeldía que nos condujeron a la Independencia” (*El Universal*, 19 de octubre de 1997).

Con estas palabras comienza un artículo dedicado al “papel determinante del Caribe en la política colombiana”, publicado en el Suplemento Dominical del periódico de Cartagena, *El Universal*. Estas mismas palabras son sintomáticas del proceso que se libra actualmente en Cartagena: el Caribe ya no es la región subdesarrollada de Colombia, ni el lastre económico, social y cultural con el que el resto del país debía cargar. Todo lo contrario: desde ahora tiene un rol determinante en la historia colombiana, y tiende a posicionarlo no sólo como el polo de desarrollo de la Colombia del mañana, sino también como uno de los pilares del Caribe.

Lo que más llamó la atención de los encargados políticos de la costa Caribe, dentro de la Constitución del 91, fueron los textos relativos a las medidas de descentralización que confirmaban el proceso iniciado a mediados de los años ochenta. A partir de 1981, en la costa se organizó el Foro del Caribe Colombiano, cuya quinta versión tuvo lugar en Barranquilla, en 1993 –luego de dos ocasiones en Cartagena–. En este foro se reúnen todos los gobernadores de la región, apoyados por casi todos aquellos que tienen altos cargos en la costa: directores de compañías de telecomunicación –Telecaribe, Caracol, *El Tiempo*–, de la Cámara de Comercio Regional, del Consejo de Planeación, CORPES, profesores universitarios, etc. En esta versión, el eje de los debates fue el eslogan: “¡Región, siempre! ¡Región legal, ahora!” –V Foro del Caribe Colombiano, 1993–, junto con diferentes ponencias sobre la identidad caribeña, la unidad y diversidad de la región, la necesidad de trabajar en la construcción de una entidad territorial, etc. Entonces, el proceso de descentralización iniciado hace unos cuantos años le ofrece garantías al proceso de regionalización y de redistribución del poder político, encontrando en la pertenencia al Caribe un vector de identificación con mayor capacidad de movilización y de significación que las viejas referencias a la “Costa Atlántica” o a la “Costa Norte” del país. El título de la ponencia del periodista Armando Benedetti es esclarecedor: “La

²¹¹ En Cartagena y América Latina, el Cabildo tenía dos significados durante la época colonial: organización de la elite política local durante la Colonia –como en este caso–, o bien, espacio destinado a los esclavos para ejercer sus prácticas –danza, música, religión–. Más recientemente (1988), y en el caso colombiano en particular, el Cabildo es una entidad pública especial, encargada de representar legalmente a su comunidad.

Identidad: un instrumento de autonomía”. Al reivindicarse en tanto que caribeño, al reescribir la historia de la región, al darle la espalda a los clichés, también se proporcionan los medios para reivindicar legítimamente un control cada vez más fuerte sobre la región, ejercido por sus propios habitantes. A juicio de Amylkar Acosta Medina, ex senador de La Guajira:

“... la generación de líderes del Caribe a la que pertenezco, se ha forjado no solamente para la lucha por el progreso, la igualdad, la participación y la democracia de nuestro país, sino también para abrirle paso a la idea de que la región Caribe tiene derecho a ser partícipe del desarrollo nacional” (López Montaña y Abello Vives, 1998: 73).

Reescribiendo la historia para transformarla en una serie de luchas heroicas por la libertad –contra los piratas, contra las flotas francesas e inglesas, contra la Corona Española, contra el centralismo republicano–, reactualizando los índices de una extensa tradición independentista –Declaración de Independencia de 1811, apoyo a la Independencia de Panamá a comienzos del siglo XX–, la nueva generación de políticos de la región ha encontrado en la referencia al Caribe una legitimación y un horizonte para sus reivindicaciones.

Desafío económico

Al estudiar el Caribe colombiano de la segunda mitad del siglo XX, Adolfo Meisel Roca se pregunta por los motivos del retraso económico de la región²³. El diagnóstico se parece a una condena de las épocas colonial y republicana, que habían favorecido el abandono y marginación de la costa. Implícitamente, una eventual recuperación económica debe entenderse como una ruptura frente al interior andino y, consecuentemente, un mayor vínculo con el espacio caribeño:

“En lo que ha sido el desarrollo económico de nuestro país, a raíz de la Conquista de los españoles, la zona del Caribe se ha caracterizado por un permanente rezago con respecto a las zonas andinas. Ello se vio acentuado

²¹² El autor recuerda, por ejemplo, que el PIB de la región representaba el 73,8 por ciento del PIB nacional (1992: 12), que el índice NBI –Necesidades Básicas Insatisfechas– es de un 60 por ciento en la región, contra un 45,6 por ciento en todo el país, que la tasa de analfabetismo en la región es del 18,5 por ciento, mientras que en la región central es del 10,8 por ciento, en la región oriental del 13,4 por ciento y en la región Pacífico es del 12,7 por ciento (1992: 31).

durante el siglo XIX, que fue de estancamiento para esta región costeña”
(Meisel Roca, 1992: 5).

En el Plan Estratégico Cartagena Siglo XXI, que tiene el respaldo de la Alcaldía de Cartagena y la Gobernación de Bolívar, hay un claro mensaje de la Cámara de Comercio de Cartagena: el objetivo es

“... fortalecer las condiciones de Cartagena de Indias para mejorar la calidad de vida de sus habitantes, haciéndola una ciudad más atractiva y competitiva económicamente, y situándola como centro productivo y de servicios del área del Caribe” (Cámara de Comercio, 1996: 8).

Por lo tanto, Cartagena debe convertirse en “un centro internacionalmente reconocido en el Caribe”, “ser líder en la prestación de servicios y en la promoción del desarrollo de la costa Caribe” (Cámara de Comercio, 1997: 14-15).

Así pues, el anclaje territorial en el Caribe es, para los detentores del poder económico en la ciudad, un sinónimo de modernización, de desarrollo del comercio exterior y de mejoramiento de las infraestructuras y los servicios. Y lo que es más: permitiría un progreso en lo relativo a la calidad de vida y al acceso a la ciudadanía. Quizá sean estas unas promesas vanas, pero lo interesante aquí es que muestran lo que en Cartagena se entiende por “caribeñidad”: al mismo tiempo, un distanciamiento de la crisis que afecta al país y un signo de competitividad y dinamismo económico.

2.3. La “terapia” o la nueva música caribeña de Cartagena

En este contexto caribeño, la referencia a la raza deja de ser una calificación del irrespeto hacia las convenciones sociales; al contrario, se convierte en un elemento de identificación sobre el cual está basada la autonomía renovada de toda una región, justificando su proyección hacia un nuevo espacio. Así, la champeta se transforma, se convierte en “terapia”, música caribeña con el mismo rango que el *reggae* o el *zouk*, y que integra las diferencias en lugar de estigmatizarlas o absolutizarlas.

- Trayectoria radiofónica

“¡Óyelo! ¡Tómatelo! ¡Puro Medellín efectivo! ¡*Rrrrrrumba* Caribe, el programa que a todos los vuelve locos! ¡*Carrrrrtagenaaaaaa*. El champú musical del *Carrrrrribe*!”.

El presentador estrella de la emisora de radio local Rumba Estéreo, de la cadena RCN, comienza así su programa semanal consagrado a la música africana y caribeña. A su lado, Manrebo interviene entre uno y otro fragmento para dar informaciones sobre los grupos, su origen, su historia, empleando un discurso militante a la vez que pedagógico:

“Amigos de los barrios de Cartagena, tenemos que defender esa cultura nuestra que todos llevamos por dentro, que es nuestra africanidad. Es la idiosincrasia de nuestro Caribe²⁴”.

Ahora la palabra es para Manrebo que, cuando narra su trayectoria radiofónica, también cuenta la historia de la champeta:

“El primer programa que hice en Colombia, hace más de diez años, se llamaba ‘*Soweto African Beat*’. Era en una emisora de A.M. Este programa lo pagamos nosotros de nuestro bolsillo. Pero se escuchaba mucho. No existía champeta ni terapia. Sólo la música africana. Era la música que traía la gente que viajaba, los marineros. Un amigo en Nueva York me mandaba la música. En esa época Mandela estaba preso todavía. Fue un programa revolucionario en Cartagena. Tuvo mucho éxito. Porque nadie a nivel de radio tenía el conocimiento sobre esa música. Después viajé a los Estados Unidos. Tenía la inquietud de la música africana. Regresé a mediados de los ochenta. Ya en Cartagena se escuchaba música africana, pero la gente no sabía los nombres. Ponían nombres de acuerdo a lo que oían. Hice una propuesta a otra emisora A.M dependiente de Caracol, Radio Reloj. Teníamos que pagar el espacio pero ya comercialmente la gente nos conocía. Era más fácil para conseguir dinero para el patrocinio. Se llamaba Farándula Caribe. Para hacer la diferencia entre música africana y caribeña. Para que la gente sepa. Todavía sólo se hablaba de música africana. En esa época, la champeta tenía mala imagen. La tocaban los picós en los barrios populares. Se originó en el mismo mercado, con fiestas en los barrios con los picós, con los exclusivos. Habían peleas, la gente llevaba champeta. Pero la champeta es del pueblo nuestro, de la gente nuestra. Es el único movimiento musical nacional

²¹³ *Rumba Estéreo*, 24 de enero de 1998.

nacido en los barrios, por la influencia de la raza, del Festival de Música del Caribe, la influencia externa de algunos productores y nuestro trabajo en las emisoras. Nuestro objetivo era eso, cambiar esa mala imagen. No es tan vulgar, tan despectivo. El Festival lo ayudó, sirvió para que esta música penetrara en otros estratos sociales, en los noventa. Cuando se termina el festival me voy para Calamarí Estéreo, hoy Tropicana, con el programa ‘Caribe Son’. Luego en Olímpica con ‘Arriba Caribeño’. Es uno de los programas más famosos que han existido en Cartagena. Es en esa época que se empieza a hablar de ‘terapia’. Lleva este nombre porque cuando la gente baila parece estar en trance. También porque querían minimizar la otra palabra que era bastante despectiva. Es lo mismo, terapia, champeta, no hay ninguna diferencia. La terapia viene después, precisamente para minimizar el significado negativo. La champeta era para ofender a la gente. El ‘champetúo’. Pero ahora la terapia la escucha todo el mundo. Es el resultado del Festival y de las emisoras. La terapia es como una nueva música caribeña colombiana²⁵”.

Manrebo es la imagen por excelencia del intermediario: suficientemente cercano de los habitantes de los barrios pobres como para haber tenido contacto con la música africana, hizo estudios universitarios, enseña inglés –gracias a lo cual tiene acceso directo al universo norteamericano, especialmente a través de las revistas de *world music*, programas de televisión y, más recientemente, el internet–, y ha viajado a Estados Unidos y a África. Siempre ha trabajado en dar a conocer la champeta, contribuyendo directamente a sacarla de la marginalidad y del estigma, gracias a que le ha otorgado una respetabilidad inédita y que le ha abierto nuevos espacios. Como lo demuestra su discurso, este proceso requiere la adhesión a un anclaje en el Caribe cada día más sólido, como si fuera un elemento esencial para revalorizar el *status* de la champeta, llamada en adelante terapia.

- *Festival de Música del Caribe*

²¹⁴ Entrevista, 7 de septiembre de 1999.

En 1982, fue inaugurado el primer Festival de Música del Caribe en Cartagena, con el propósito de convertirse en la vitrina de la música africana y caribeña. El festival ha desempeñado un papel fundamental, tanto en la difusión y el reconocimiento de esta música en Cartagena, como en la transformación de su imagen. Sus iniciadores, Francisco Onís y Antonio Escobar, han tomado partido en pro de la música afrocaribeña y no vacilan en defender su versión local, la champeta. Y cuán simbólico es que los picós sean regularmente invitados al festival para la “Muestra Picótera” y la “Parada Picótera”. El Festival tiene una faceta pedagógica explícita: no sólo el *soukous*, la música africana y la champeta tienen derecho a ocupar los escenarios públicos de Cartagena, pues parte de la idea es informar sobre sus orígenes, reflexionar acerca de la cultura musical afrocaribeña, dentro de un proceso que contribuye al mismo tiempo a transformar una subcultura marginada y despreciada en un fenómeno de carácter mundial, digno del interés de los intelectuales y los universitarios:

“Para el hombre de la calle, cultor de los bailes champeta, significó el saber que la música que tanto le gusta viene de mamá África y de las Antillas mayores y menores, que se llama *calipso*, *socca*, *ska*, *yum-yum*, *afrosocca*, *soweto* y *fuel*” (Contreras Hernández, s.f.).

Mientras repasaba el contexto en que nació el Festival de Música del Caribe, Antonio Escobar recuerda cómo fue su acogida para su primera edición:

“En las primeras noches no va casi gente de la ciudad, La Serrezuela se llena de gente de Canadá y Europa, que saben que allí se presenta alguien llamado Freddie Mc Gregor; todo porque la gente de los barrios Lemaitre, Olaya y San Diego, por ejemplo, decían que aquella era una fiesta de etiqueta, y los de Castillo y Bocagrande, que era una fiesta champetúa, ordinaria. Al final y en los años siguientes, como no había cama pa’ tanta gente, se hace necesario en 1985, para la cuarta versión, trasladar la rumba a la monumental Plaza de Toros²¹⁵”.

En esta declaración, encontramos de nuevo la oposición entre la urbanidad y lo champetúo, entre el orden social aristocrático y la contracultura portadora de nuevas normas. Pero entonces el éxito ulterior del festival muestra hasta qué punto se había

²¹⁵ Entrevista, 15 de enero de 1998.

convertido en un generador de nuevas prácticas, participando en un cambio de las relaciones raciales con base en una identificación común con el Caribe.

Parte de su evolución se manifiesta en que el festival se iba diversificando e institucionalizando; cada vez, el anclaje caribeño se hacía más presente, contribuyendo así a la valorización de la dimensión africana de la cultura caribeña. En 1984 fue organizado el Primer Foro de la Cultura del Caribe, con intervenciones de Nina de Friedemann sobre “Raíces”, Esperanza Biohó con “La Danza Negra”, Lacides Moreno Blanco con las “Costumbres y Cocina en el Caribe” y Fanny Augiac –de la Martinica– con la “Evolución Cultural del Caribe”. En lo sucesivo, las actividades se multiplicaron, reflejando la buena salud de la que gozaba el festival, así como la afirmación de su dimensión cultural: en 1988 surgen la Muestra de Pintura Caribe, la Muestra de Fotografía Caribe, la Exposición del Libro Caribe, el Concurso de Cuento del Caribe; en 1990, el Premio de Literatura del Caribe; en 1991, el Primer Encuentro de Periodistas de Música del Caribe, La Primera Muestra de Comida Caribeña; en 1992, el Primer Recital del Caribe; en 1993, la Primera Muestra del Disco; y en 1995, la Chica del Caribe. En 1991, como signo de su consagración y reconocimiento, el festival recibió la Medalla al Mérito Cultural que otorga el Ministerio de Educación, y el Certificado a la Excelencia Turística ofrecido por el Ministerio de Economía.

En 1995, con motivo de su XXIV versión, se organizó por primera vez la “Peregrinación Afrocaribeña hacia Getsemani”. Este evento tenía los elementos de un desfile colectivo, dirigido por Pedro Blas Julio Romero, poeta oficial de la negritud que para la ocasión, había sido elevado al rango de maestro de ceremonias, y estaba rodeado de músicos provenientes de África, emisarios de un mensaje de solidaridad hacia los habitantes de Cartagena, sin olvidar el ambiente de ánimo generado por los grupos folclóricos de la ciudad. La peregrinación era una verdadera marcha política con la que se reapropiaba la historia, mientras se hacía todo un recorrido por la ciudad:

“Así como los musulmanes van en peregrinación a La Meca, los judíos a Jerusalén, los indostanos al Ganges y los católicos a Roma, era imperativo constituir un destino y un propósito que consolidaran los lazos de sangre de la raza negra con el sentimiento religioso y cultural de nuestra estirpe afrocaribeña” (Festival de Música del Caribe, 1995).

El punto de llegada no podía ser otro que Getsemaní, uno de los barrios más antiguos de la ciudad,

“... barrio a donde fue destinada la desmembrada, humillada y avasallada población africana que luego, en respuesta noble al castigo impío, le esculpiera a Cartagena su heráldico escudo de piedra con la furia de su sangre y el ardor de su piel morena” (Festival de Música del Caribe, 1995).

- Nacimiento de la terapia: del blanco y negro al color

A partir del segundo año de existencia del festival, hizo su primera aparición en un evento oficial y en el centro de la ciudad, al lado de la música tradicional de la Costa Caribe colombiana, del *reggae*, del *calypso* y del *zouk*, la agrupación Son Palenque, dirigida por el palenquero Justo Valdéz, precursor de la champeta. Esta presentación fue considerada como “un testimonio de la esencia de nuestros cantos y danzas africanos” (Festival de Música del Caribe, 1984). En 1991 Viviano Torres y su grupo Anne Zwing, con motivo del X festival, fue considerado un

“... auténtico monarca afrocaribe, identificado como el ‘Rey de la Terapia’, la expresión de la madurez interpretativa para acercar herencias musicales hermanas y para otorgarle una dignidad perentoria. Anne Zwing ha grabado tres discos de larga duración, todos ellos sobre ritmos africanos y caribeños, con los que resplandece la riqueza de los ancestros” (Festival de Música del Caribe, 1991).

Fueron casi diez años de diferencia entre la presentación de Justo Valdéz y la de Viviano Torres, diez años durante los cuales el Caribe irrumpió, para reemplazar paulatinamente la referencia que se hacía al África. Diez años en los que la champeta se transformó en terapia.

Aunque no se sepa realmente de dónde proviene esta palabra, ni a quién atribuirle su paternidad, es innegable la relación del término con una terapia tanto física como moral. Al mismo tiempo, su carácter socialmente conveniente contrae la identificación con un “negro” cada vez más descolorido. El nuevo término adquiere un uso frecuente desde finales de los años noventa; no obstante, no sustituye al de champeta. La terapia hizo su

aparición no sólo dentro del lenguaje cotidiano, sino también dentro del lenguaje correcto: Javier Cáceres, senador del departamento de Bolívar, defendió este nuevo género musical durante un debate político en el Concejo (*El Universal*, 25 de marzo de 1999); en el Cuarto Festival del Marisco, realizado en agosto de 1999, fue todo un honor recibir a los “Reyes de la Terapia”, Charles King, Melchor y Bogaloo; las entrevistas a los cantantes publicadas en la prensa local se multiplican; en la presentación de la Tercera Jornada Cultural de *El Universal*, se dice que “la terapia criolla no podía faltar dentro de esta muestra cultural”.

“Todo eso me dice que más allá de las fronteras, tal vez arbitrarias, existe un solo país con la misma política cultural, que baila, goza, se expresa con la música de la misma manera casi; que va desde el Golfo de México hasta el Brasil, abarcando los archipiélagos mayores y menores, que pese a no hablar el mismo idioma en algunos casos, comparte una misma mitología con Changó, Babalú, Yamayá, Elagua y San José. Es el pueblo ‘negroblancoindio’, con raíces indígenas, africanas, holandesas, hispanas, inglesas y francesas, y este país, este mundo mágico, es el CARIBE”
(Contreras Hernández, s.f.).

Más allá del pasaje de la champeta a la terapia, del anclaje en el Caribe, es la significación misma de las categorizaciones raciales lo que cambia. Para Antonio Escobar

“... la terapia es la nueva música caribeña de Colombia, capaz de enfrentarse al *reggae*, al compás o al merengue. La esencia del Festival de Música del Caribe se encuentra en el mundo Caribe, ese mundo indisciplinado, ilógico, simple, tenaz, turbulento, sincero y feliz. Su escenario es la vitrina donde los grupos se muestran y dan a conocerse, dentro del entorno Caribe y dentro del resto del mundo. Con la terapia, se supera la era del blanco y negro para ingresar a la época moderna, la del color. En Cartagena, todos somos un poco negros, esa es la raza Caribe²¹⁶”.

En otras palabras, puede que la champeta represente el peligro de una afirmación racial incontrolable e invasora, mientras que en la música africana, cada quien, blanco o negro,

²¹⁶ Entrevista, 15 de enero de 1998.

ocupa un lugar bien determinado; la terapia, por su parte, al reivindicar su anclaje en el espacio Caribe, se convierte en la expresión de un multiculturalismo en donde la diferenciación queda aplacada. En efecto, el espacio caribeño ofrece una variedad y una diversidad que, además de tener reconocimiento, también son factores de promoción y valorización a nivel nacional e internacional. Es así como la champeta se convierte en terapia, la madre África en hermana Caribe y la música africana, en música caribeña. Y precisamente ahí es cuando actúa la caribbeanidad: permite pasar del antagonismo racial a la multiplicidad, de la polarización a la armonía: del blanco y negro al color. Sin que sea peligrosa o conflictiva, pues en el imaginario colectivo “Caribe” significa multiculturalismo, mestizaje, herencia africana, indígena, inglesa, española, francesa y holandesa, todo aquello que le esté asociado se beneficia de una racialización con una carga social mucho más blanda. *Colombia Caribe*, el himno del festival, es un testimonio de este fenómeno de sincretismo musical –referencia a todos los ritmos del Caribe–, religioso –San José entre Changó y Yemayá–, y lingüístico –mezcla entre español, inglés, francés, un supuesto africano, y el costeño–, propio de una región definida como multicultural y con identidades múltiples e inacabadas.

Colombia Caribe

–compuesto por Francisco Zumaqué–

Vey’ yelo jé

Wey jé

Olé le và

Olé le vé

Coro: Sí Sí Colombia

Sí Sí Colombia (bis)

La música del Caribe

Ya tiene su festival

En Cartagena de Indias

Lo vamos a celebrar

Y llegan de todas partes

Con música y alegría

Presentándonos su arte
Con amor y simpatía
Que sabroso está, el Caribe en festival
Vamos a gozar, el Caribe en festival Negrita vamos a bailar, el Caribe en
festival
¡Hey, chico! Vamo'a celebrar, el Caribe en festival
Jamaica trajo el *reggae*
Panamá su tamborito
Trinidad nos da el *calypso*
Y la bomba, Puerto Rico
Merengue dominicano
De Cuba, rumba y el son
La *beguine* de Martinica
Alegran el corazón
Cumbia pá' gozar, el Caribe en festival
Plena pá' bailar, el Caribe en festival
Vamos a vacilá'
el Caribe en festival
He, música y sabó'
el Caribe en festival
La gaita margariteña
Y la cadencia de Haití
El *soca* de Monserrat
Todo eso es para ti
Viva Eleguá y Changó
Y que viva San José
Babalú y Yemayá
Y el culto Mayombé
El Caribe en festival
Hey yeh, cadance maman
¡Come on, get down now!

¡Shake your boom, boom, now!
Oye Rastaman, ¿te gusta Colombia Caribe?
¡Yeah, man!
Vey Yelo Jé
Vey Jé
Olé ie Ja
Olé ie Jé.

La terapia aparece como una tentativa para conciliar las diferencias, para hacer salir a la champeta del ghetto y volverla aceptable para el resto de la población, especialmente aquella que posee los medios para difundirla y comercializarla. No en vano ha sucedido que, a partir del momento en que la champeta se convirtió en terapia, han aparecido varios *CD*'s, su venta en las tiendas del centro de la ciudad ha comenzado a desarrollarse, y las radios locales aceptaron difundirla. Desde que la champeta se vistió de gala, desde que la música palenquera o la música africana se transformaron en “música caribeña”, ellas han adquirido un nuevo *status* y, por la misma razón, un nuevo público, complacido en desenfrenarse con este ritmo, cuyo toque africano, depurado y domesticado por su anclaje caribeño, sigue siendo atractivo e inquietante. Uno de los productores decía que

“... la champeta es consumida por el pueblo pobre. Ahora llega a otras capas sociales, pero que no quiere escuchar champeta. La terapia es la champeta vestida con saco y corbata. La clase media puede entrar a almacenes para pedir terapia. Si se parece a un champetúo, siente vergüenza. Así cuando llega el *CD*, hay una mayor distribución, una mejoría comercial. La terapia ya se ofrece en tiendas del centro, y ha sido producidas por casas disqueras del interior²⁸”.

En este contexto, la terapia adquiere rostro humano, el anonimato pierde su lugar contra el estrellato. Elio Boom es prueba de ello:

“... no se ha hecho nada para los artistas, no hay inversión, no hay promoción. Pero eso está cambiando. Antes se presentaba la canción. La

²¹⁷ Entrevista, 20 de octubre de 1998.

gente conocía la canción, pero nadie conocía al cantante. Mira en las carátulas, que no tenían foto de él. Ahora todos me reconocen²⁹” _.

En la actualidad, desde Luis Towers hasta Elio Boom, pasando por Álvaro el Bárbaro y Lucho Man, los cantantes han llegado a hacerse un nombre propio, dentro de una lógica de la personalización que contrasta con la ignorancia de los actores, y que tiende a humanizar la alteridad.

2.4. ¿Una nueva “raza caribeña?”.

Frente a la identificación con el Caribe, es necesario preguntarse por el lugar que ocupa el atributo racial. ¿Acaso la promoción de una identidad regional no supone la domesticación de lo negro a partir de los rasgos apaciguados del caribeño? ¿Una vez aceptado, el elemento racial no quedaría privado de toda significación relativa a la alteridad al mismo tiempo que pierde su carácter amenazador? ¿Permite acaso la reivindicación de la caribeñidad que la elite de Cartagena retire su atención de las desigualdades raciales? No cabe duda de que la emergencia de nuevas “identidades caribeñas” contrae mecanismos que, ellos también, distan de escapar a la tentación del estereotipo y de la esencialización. El individuo caribeño es descrito como alguien simpático, caluroso, alegre, ruidoso, un poco desordenado, extrovertido, honesto, buena vida, simple y pacífico. A partir de ahora, la asignación de etiquetas tiene un carácter positivo, aunque reproduce la misma lógica de la reducción de la alteridad a unos cuantos atributos predefinidos, y con frecuencia, implica hacer referencia explícita a la “raza caribeña”.

En efecto, la valorización de la que el Caribe es actualmente objeto, tiende a favorecer la apología de una nueva versión del mestizaje, imprimiéndole un nuevo impulso al mito de la democracia racial. Así pues, detrás de la exaltación de la trietnicidad y de la hibridación, también se esconde una estrategia de dominación que rechaza, una vez más, cualquier posibilidad de afirmación de una alteridad potencialmente conflictiva:

“La diferencia racial es, de este modo, transformada en una identidad regional supuestamente común a todos los cartageneros. Dado que la identidad caribeña ha sido concebida como un híbrido culturo-racial, esta

²¹⁸ Entrevista, 28 de octubre de 2000.

maniobra permite además que las elites preserven el acuerdo tácito entre la mayoría de los cartageneros, sobre que la raza ya no es central en las desigualdades sociales de Cartagena. En este sentido, el discurso de la hibridez hace parte de una estrategia de dominación más que de liberación” (Streicker, 1997a: 525).

La cantidad de discursos relativos al Caribe muestra claramente que este espacio es el resultado de una convergencia entre diversos intereses, una convención que no impide la existencia de relaciones de poder y dominación. La referencia a la nueva “identidad caribeña”, concebida como fusión de la diferencia, reconciliación entre el otro y el semejante, tiende a reproducir la lógica del sobrepaso de lo heterogéneo por lo homogéneo, de lo múltiple por lo único, evocada anteriormente a propósito del mestizaje. Al final, la permanencia de jerarquías sociales pareciera debilitada frente al mito de la unificación, contribuyendo así al mantenimiento de una ideología racializante que, desde hace algún tiempo, ha tomado la forma de la referencia a la “raza caribeña”.

CONCLUSIÓN

Tomando en cuenta la actual tendencia de realizar estudios en términos de pertenencias culturales, en esta investigación se ha llevado a cabo una aproximación centrada en el rol social de las apariencias físicas; frente a los análisis que toman como punto de partida la existencia de una “etnicidad afrocolombiana”, como si la idea de que toda sociedad estuviera compuesta por grupos étnicos diferenciables fuera evidente, nuestro objeto de estudio ha sido, antes que nada, la raza, considerada una categoría cognitiva a mediante la cual es posible descifrar el entorno social pasado y presente. Aunque la raza esté fundada en una ficción, las prácticas que genera son bien reales; por ende, las formas en que el hombre clasifica al hombre y la emergencia y cristalización de las normas sociales que orientan sus actividades cotidianas pueden y deben ser reflexionadas. Aquí, la noción de competencia mestiza de los actores, entendida como una capacidad para adaptarse a los diferentes marcos de la experiencia e interactuar de la manera más adecuada, se convierte en un concepto fundamental.

Al ocupar el espacio público, aquel que produce apariencias, busca tomar control sobre la categorización hecha por los otros a partir de la orientación de sus interpretaciones; justamente por eso, el juego goffmaniano sobre el rostro se expresa en la ciudad con mayor nitidez que en otros terrenos, y por lo tanto, no es sorprendente constatar que Ulf Hannerz calificara al *homo goffmani* de ciudadano (Hannerz, 1980: 290). Los contactos que tienen lugar en la ciudad son superficiales y efímeros: por eso, ahí la primacía de la apariencia individual es más contundente que en otros espacios. Y más exactamente los rasgos físicos, que saltan inmediatamente a la vista durante la interacción, constituyen la primera base de inferencia en el momento de categorizar a las personas y sus actividades:

“En un medio donde los contactos se caracterizan por la cercanía física y la distancia social, cada quien tiende a ser sensible al uniforme de su interlocutor, más que al interlocutor en sí mismo” (Hannerz, 1980: 88).

Así pues, en lugar de plantear *a priori* la existencia de grupos étnicos o raciales, hay que preguntarse por las normas que rigen las relaciones ordinarias y, en particular, la

evaluación de sí y del otro que se basa en diferencias físicas a las cuales el pasado colonial otorgó un significado preciso, que hoy, convertido en estereotipo sigue imponiéndose:

“No es el hecho de que los grupos étnicos o raciales convivan lo que permite comprender analíticamente las relaciones sociales en esos contextos –los espacios mixtos–, sino las atribuciones de categorías fundadas sobre la marca racial” (Poutignat y Streiff-Fénart, 1995: 4).

La identificación racial no es esencial ni opcional²¹⁹: es situacional. Por esto, he estudiado aquí tres situaciones que ponen en juego las relaciones entre personas de rasgos raciales diferentes. Siguiendo a Goffman (1991), construí la hipótesis consistente en que al estudiar situaciones ordinarias, uno hace la pregunta: “¿Qué sucede aquí?”, pregunta que permite analizar y esbozar un marco general susceptible de ofrecer una respuesta. Las diferentes escenas –representación de la ciudad a través del turismo y los concursos de belleza, aparición de un nuevo espacio multicultural y de actores que reivindican su etnicidad, marginalización y transformación de una cultura popular– permiten aclarar diferentes modos de gestión de las apariencias y de los etiquetajes raciales. En una ciudad dominada por una especie de “convención de evitamiento” de la dimensión racial que hace posible sustraerse de la incomodidad incluso antes de que tenga lugar, la intención ha sido indagar sobre los mecanismos de difusión y de respeto de dicha convención y sobre las situaciones de ruptura del orden socio-racial.

Ciudad en imágenes, ciudad en fiesta, ciudad mediática: me interesé primero por la puesta en escena de la ciudad, que no debe considerarse una simple ambientación: en su propia representación, Cartagena hace visible los mecanismos, las ambigüedades y las contradicciones de las relaciones raciales. En sus calidad de capital turística de Colombia y Patrimonio Mundial de la Humanidad, Cartagena debe tener el aspecto más bello posible. Por eso se dibujan retratos imaginarios de mujeres-estatua, cuyos rasgos aumentados y estereotipados reflejan los principios normativos que regulan las interacciones. Sin duda, la imagen pública de una ciudad afecta la manera en que sus habitantes identifican el espacio y en que se identifican a sí mismos: los concursos de

²¹⁹ Al asignarle a los individuos una “identidad”, se los encierra “en la alternativa entre una identidad dura” que les sienta mal y una retórica blanda de la hibridez, de la multiplicidad y de la fluidez, que no puede ofrecerles ni comprensión ni tranquilidad” (Brubaker, 2001: 81).

belleza no son eventos superficiales y puntuales, sino que confrontan dos modos de identificación de la mujer y dos formas de apropiación del espacio urbano. Incluso cuando fue elegida una reina negra en el año 2001, se había activado una “convención de evitamiento” en la asignación de categorías raciales: la competencia mestiza es movilizada en situaciones ordinarias y convenientes, para restarle toda connotación racial a diferencias cuya marca racial es, sin embargo, más visible por estar inscrita en el cuadro de presentación de la belleza física.

Por el contrario, en el capítulo siguiente se evoca una ruptura de las normas ordinarias vehiculada por un proceso de etnicización de una parte de la población cartagenera, los palenqueros, insertos dentro de un movimiento de afirmación del multiculturalismo y de instrumentalización de la diferencia. La práctica de los palenqueros se ubica claramente dentro de una lógica de entrada-salida: salida de la estigmatización racial y de la biologización de lo “negro”; entrada en el comunitarismo étnico y establecimiento de una frontera. Como fenómeno urbano nacido de la aculturación y de la opacidad, alimentado por los encuentros y la incertidumbre, la conversión de los palenqueros se apoya sobre la referencia a un territorio exhibido como la tierra africana, auténtica, fija e inmediata que legitima las reivindicaciones basadas en el postulado de un patrimonio permanente y no negociable. Al salirse de su asignación habitual, los palenqueros tienden a evitar la confrontación, encerrándose bajo un nuevo rol, perfectamente ajustado, como una ilusión de identidad. Aquí pues, la competencia mestiza movilizada significa atravesar un verdadero abismo normativo, que se encarna en la transformación del significado del término “negro”, y bajo un principio de irreversibilidad, de ida sin regreso.

En cambio, en el caso de los champetúos –capítulo 5–, cantantes y amantes de la champeta, el movimiento de entrada-salida no es voluntario: la asignación identitaria es asumida a la fuerza como un signo de desviación, pero no es buscada ni reivindicada. Lo “negro” es el resultado de un etiquetaje que rompe con el acuerdo tácito del evitamiento de la identificación racial, y por ello, el champetúo es inmediatamente asociado a su apariencia racial. En la acumulación de calificativos despreciativos se encontraría la justificación de tal asignación. Pero, aunque la capacidad de negociación de los champetúos parecía limitada, ellos reinterpretaron la categorización racial para escaparse de una determinación identitaria. La música, arte de la multiplicidad en la

contemporaneidad, no es compatible con las clasificaciones simples, con la búsqueda de unidad, con las divisiones en partes, como lo demuestra la coexistencia de múltiples designaciones para el mismo fenómeno: champeta, terapia, música africana. La competencia mestiza de que hace gala el champetúo se expresa en el pasaje, de ida y vuelta sucesivos, desde un marco normativo hasta otro, sin que este vaivén resulte doloroso o conflictivo. Al contrario, gracias a que escapa del encierro dentro de cualquier universo cerrado y que se mueve de un mundo ecológico a otro –Cartagena, África, el Caribe– y de un mundo moral a otro –folclorización, estigmatización, integración, internacionalización– puede evitar la violencia de las asignaciones.

En los mejor intencionados de los discursos que jalonan y celebran el nacimiento de una política multicultural, que insiste sobre la “riqueza de la diversidad”, mestizaje e identidad siguen dándose la espalda, como dos símbolos antagónicos de la asimilación y del diferencialismo:

“Nuestra peculiaridad ‘mestiza’ ha traído un lastre: la pérdida de la memoria colectiva sobre los orígenes y la carencia de identidad que producen la ausencia de mirada hacia el futuro” (Jimeno Santoyo, 1992: XVIII).

En la medida en que disuelva las “identidades” dentro de un proceso de homogeneización nacido de la dominación, el mestizaje sería condenado por un discurso que, con la fachada de una valorización culturalista, no dejará de recordar la lógica naturalista de los científicos europeos del siglo XIX y su “repulsión contra el mestizaje” (Taguieff, 1991). El otro dejó de ser biológico para ser cultural; paradójicamente, la diferencia cultural funciona como una verdadera naturaleza que despoja del *status* étnico a todos aquellos –y no son pocos– que no pueden valerse de las “huellas de africanía”. De hecho, gracias a que detenta el discurso autorizado, que legitima una concepción de la cultura entendida como una entidad discreta y originalmente separada, una parte de la investigación afrocolombiana actual, construye la “identidad negra” y de paso, su propio objeto de análisis. En este sentido, la invención de “identidades” no sólo corresponde a la lógica de unos actores que buscan expresar sus reivindicaciones étnicas o culturales: también le da una razón de ser al trabajo de los investigadores. Habría que explicitar las características culturales de los “afrodescendientes” y determinar de cuáles regiones de África

proviene, aplicando un procedimiento teórico en el que identidad y origen se confunden, y en el que los elementos y procesos que deberían deconstruirse, se encuentren esencializados. En el campo de los estudios afrocolombianos, este desfase ha tomado la forma de una confrontación animada entre “esencialistas” y “postmodernistas”, categorías que, por cierto, han resultado de un proceso simultáneo de hetero-designación del otro. Que hoy, en Colombia, África sea un referente fuerte en el discurso de determinados actores –pero no de todos– no significa que el investigador necesariamente deba participar de este movimiento en busca de la autenticidad, sino al contrario, que debe estudiar sus formas y mecanismos. En efecto, al valerse del prefijo “afro” para caracterizar una historia que comenzaría en África y no un fenotipo (Arocha, 1999: 27), se tiende a transformar una designación no necesaria y socialmente construida en una continuidad “evidente”, excluyendo del campo de investigación tanto a las formas de alteridad que no responden a una visión naturalizante de la cultura, como a las que están basadas sobre un prejuicio racial heredado de la Colonia. Es por eso que la búsqueda de África en Colombia y la afirmación de una “etnicidad afrocolombiana”, aunque bien dispuestas a denunciar la “invisibilidad” de las poblaciones negras, terminan generando una nueva forma de invisibilización del papel que desempeñan las apariencias en las relaciones sociales y, para completar, aminoran la problemática del racismo.

Esta problemática no logra llegar al corazón de las reflexiones científicas y políticas. En Colombia, el discurso científico tiene eco en las aspiraciones políticas: el desarrollo de los estudios africanistas es concomitante con la institucionalización del multiculturalismo, y el vaivén de personas e ideas marca la convergencia entre los campos político y científico de la afrocolombianidad. Esto explica porqué, para el dirigente de una de las organizaciones afrocolombianas fuertemente implicada en el proceso de titulación de tierras, preguntarse científicamente por la noción de “identidad negra” equivale a cuestionar políticamente las reivindicaciones étnicas diferencialistas, oponerse a ellas, e incluso, favorecer la permanencia de la ideología racista²²⁰. Pero entonces, ¿debe adoptarse una lógica de investigación que, so pretexto de ser más “útil” para las asociaciones en su lucha –perfectamente justificada– por el reconocimiento y la igualdad, renunciaría a su vocación primera: su validación al interior mismo del campo

²²⁰ Entrevista, 15 de julio de 2002.

científico?

Justo cuando las ciencias sociales tienden a adoptar una postura deconstructivista, relativista e interaccional, los actores se reclaman con mayor fuerza como parte de esas “identidades” locales o nacionales, étnicas o culturales. El investigador, incesantemente solicitado por actores “étnicos” y “no étnicos”, no podrá evitar preguntarse por ese rol de sepulturero de ilusiones que, al fin y al cabo, terminará desempeñando. Recordemos primero que toda investigación tiene como objetivo disipar todas las clases de “ilusiones identitarias” (Bayart, 1996), ya sea que provengan de los actores que exhiben una autenticidad étnica reinventada o de los antiguos mitos fundadores de una ciudadanía indiferenciada,

“... mostrando (...) que las culturas específicas sobre las cuales las minorías fundan sus pretensiones de reconocimiento no son ni más ni menos imaginarias que los mitos fundadores sobre los cuales los Estados universalistas fundan sus pretensiones de integrarlas” (Poutignat y Streiff-Fénart, 1998: 766).

En este sentido, el problema rebasa la “identidad afrocolombiana”, y se posa sobre el principio mismo de identidad, sea negra o blanca, racial o étnica, del militante o del científico.

Si para el investigador resulta difícil escudarse en una frontera impermeable sólo en virtud de una “ilusión identitaria” suplementaria, ¿entonces no sería mejor que estudiara – como en el caso del mestizaje– los mecanismos de establecimiento, transformación y movilización de la frontera? Sin duda, hay que desistir de analizar los procesos de producción de la alteridad sin participar de ellos:

“En tanto que manipulador de un lenguaje sabio, el investigador se encuentra del lado del poder y participa en los procedimientos de designación del otro” (Hovanessian, Marzouk y Quiminal, 1998: 9), contribuyendo así a objetivar las categorías que utiliza.

Y en el mismo sentido, cuando los miembros de la nueva “elite negra” se reapropian e instrumentalizan los discursos de los investigadores, asumiendo el doble rol de actores y teóricos, de militantes y antropólogos, afectan un poco más la frágil distinción entre categorías prácticas y científicas. Es así como la aparición de una “investigación étnica”

abre un espacio de reflexión sobre las relaciones entre ciencia y política, sobre la dimensión social de la ciencia y sobre la reivindicación de una mayor competencia y legitimidad para trabajar en “lo que es propio”. Hoy, más allá de los desafíos políticos, está en marcha una verdadera sociología del conocimiento, que reflexiona en torno a las condiciones sociales de producción del discurso científico (Teele, 2002), coincidiendo con lo que Franklin Frazier proponía en los años cuarenta, cuando veía el surgimiento de una nueva generación de profesores negros, frecuentemente militantes.

Nunca faltarán los actores políticos o asociativos que acusen a los investigadores de no tomar posición, o de tomar posición sin saberlo. A ellos podría replicársele empleando el mismo argumento: no tanto para formular acusaciones en su contra por instrumentalizar el discurso científico, sino para cuestionar el verdadero impacto de este discurso en las prácticas y representaciones sociales.

BIBLIOGRAFÍA

América Negra, 1993, N°. 6, diciembre.

Boletín Historial de la Academia de Historia de Santa Cruz de Mompox, 1995, N°. 20-21, año XXXIX, julio de 1995.

Cartagena ayer y hoy, 1995, Cartagena: Museo del Oro - Banco de la República.

“Cartagena de Indias. Ciudad de las mil maravillas”. *Guía turística*. “City of a thousand wonders”. Tourist guide, sin fecha, Bogotá: Cosmoguías, Cartagena: Proturismo.

Censo de Bolívar, 1780, carpeta “Población”, Archivo de Cartagena.

Censo General de la República de Colombia, 1912, Bogotá: Imprenta Nacional.

Colombia. Paso a paso. Guía turística, 1992, Bogotá: Grupo Editorial Norma.

Esprit, 1995, “Le Spectre du Multiculturalisme Américain”, N°. 212, junio.

Esprit, 1999, “Quand la Ville se Défait”, N°. 258, noviembre.

Kusuto. Revista formativa e informativa del Proceso de Comunidades Negras de la Costa Caribe, 1998, N°. 1.

Ley 70, agosto de 1993. “Mecanismos para la Protección de la Identidad Cultural y de los Derechos de las Comunidades Negras de Colombia”, 1995, Bogotá: Ministerio del Interior.

Population, 1998, N°. 3, mayo-junio, (número especial sobre la Categoría Estadística “Etnia”), pp. 537-630.

Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas. Cali: 1997, 1998, Bogotá: UNESCO - ECOE.

Problèmes d'Amérique Latine, 1999, “Populations Noires: nouveaux droits et stratégies d'affirmation au Brésil et en Colombie”, N°. 32, enero-marzo, págs. 3-73.

Revista *Foro*, 1993, “Dos Años de Constitución”, N°. 21, septiembre.

ABELLO GÓMEZ Claudia Eugenia, 1999, "Historia del Pie de la Popa". En, *Encanto de un barrio cartagenero*, Medellín: Editorial Lealón.

ABELLO VIVES Alberto, GIAIMO Silvana, 1999, "Cartagena de Indias, Sobrellevando la Crisis". Relatoría del taller "¿Cómo es Cartagena al Final del Siglo XX?", Cartagena, Observatorio del Caribe Colombiano, *Cuadernos Regionales*, N°. 7, octubre.

ABU-LUGHOD Janet, 1997, "The specificity of the Chicago Ghetto: comment on Wacquant's", "Three pernicious premises", *International Journal of Urban and Regional Research*, vol. 21, N°. 2, junio, págs. 357-362.

AGENCIA ESPAÑOLA de COOPERACIÓN INTERNACIONAL, 1996, Programa de Preservación del Patrimonio Cultural en Iberoamérica 1984-1996, Madrid: AECL.

AGIER Michel, 1996, "Les Savoirs Urbains de L'anthropologie", *Enquête*, N°. 4, 2nd semestre, págs. 35-58.

AGIER Michel, 1999 a, "Etnología y Compromiso", en J. CAMACHO E. RESTREPO (éd.), *De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*, Bogotá: Fundación Natura - Ecofondo - ICAN, págs. 335-349.

AGIER Michel, 1999 b, *L'invention de la ville: banlieues, townships, invasion et favelas*, Amsterdam, Paris: Editions des Archives Contemporaines.

AGIER Michel, 2000, *Anthropologie du carnaval. La ville, la fête et l'Afrique à Bahia*, Marseille: Editions Parenthèse - IRD.

AGIER Michel, 2000, "La Antropología de las Identidades en las Tensiones Contemporáneas", *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 36, enero-diciembre 2000, págs. 6-19.

AGIER Michel, HOFFMANN Odile, 1999 a, "Le Particularisme 'Noir' au Risque de la Violence Territoriale", *Le Monde Diplomatique*, vol. 46, N°. 539, febrero, págs. 22-23.

AGIER Michel, HOFFMANN Odile, 1999 b, “Les Terres des Communautés Noires Dans le Pacifique Colombien. Interprétation de Loi et Stratégie D’acteurs”, *Problèmes d’Amérique Latine*, N°. 32, enero-marzo, págs. 17-42.

AGUDELO Carlos Efrén, 1998, “Política y Organización de Poblaciones Negras en Colombia”, Comunicación en el marco del Seminario Identidades y Movilidades en el Pacífico Colombiano, UNIVALLE - ORSTOM, Cali, 9-10-11 diciembre.

AGUDELO Carlos Efrén, 1999 a “Populations Noires et Participation Politique en Colombie”, *Documents de l’ERSIPAL*, N°. 3.

AGUDELO Carlos Efrén, 1999 b, “Colombie: Changement Constitutionnel et Organisation des Mouvements Noirs”, *Problèmes d’Amérique latine*, N°. 32, enero-marzo, págs. 43-51.

AGUILERA Miguel, 1965, *Historia extensa de Colombia. La legislación y el derecho en Colombia* (vol. XIV, capítulo XII. La Esclavitud ante la Ley), Bogotá: Editorial Lerner, Academia Colombiana de Historia.

AHUMADA ZURBARÁN Régulo, 2002, *Chambacú*, Barranquilla: Editorial Antillas.

ALBER Jean Luc, BAVOUX Claudine, WATIN Michel (coord.), 1992, “Métissages. Linguistique et Anthropologie”, Actes du Colloque International de Saint-Denis de la Réunion, 2 au 7 avril 1990, Paris: L’Harmattan.

ALCALDÍA MAYOR de CARTAGENA de INDIAS, 1978, Plan de Desarrollo del Municipio de Cartagena, 1978-1990. La Memoria del Plan (tomo 1), Cartagena: Alcaldía Mayor de Cartagena de Indias.

ALCALDÍA MAYOR de CARTAGENA de INDIAS, 1998, Plan de Desarrollo. “Cartagena Siempre Nuestro Compromiso”. 1998-2000, Cartagena: Alcaldía Mayor de Cartagena de Indias, Distrito Turístico y Cultural.

ALTHABE Gérard, FABRE Daniel, LENCLUD Gérard (dir.), 1992, *Vers une ethnologie du présent*, Paris: Editions de la MSH, Collection Ethnologie de la France, Cahier 7.

ÁLVAREZ MARÍN Moisés, 1990, “La Historiografía Cartagenera”, *Cuadernos de Historia*, 4ème année, N°. 2, juin-décembre, págs. 5-14.

AMSELLE Jean Loup, 1990, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris: Payot.

AMSELLE Jean Loup, 1996, *Vers un multiculturalisme français*, Paris: Aubier.

AMSELLE Jean-Loup, 2001, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris: Flammarion.

AMSELLE Jean Loup, M'BOKOLO E., (éd.), 1985, *Au coeur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et Etat Afrique*, Paris: Ed. La Découverte.

ANDERSON Benedict, 1991, *Imagined Communities*, London: Verso (1983).

ANDERSON Elijah, 1990, *Street Wise. Race, class and change in a urban community*, Chicago and London: The University of Chicago Press.

ANDRADE MONZÓN Ernesto, 1946, "Apuntes para un Paisaje. Cartagena", *Revista de América*, vol. 8, N°. 23, noviembre, págs. 181-188.

ANGULO PIZARRO Raimundo, 1998, "La Ciudad que Integra a Colombia en Torno de la Belleza", en C. MENDOZA DE RIAÑO, A. LEJONA, *Así es Cartagena*, Ediciones Gamma, págs. 217-218.

APRILE-GNISET Jacques, 1971, *Colombie*, Paris: Editions du Seuil, Petite Planète.

ARBOLEDA Rafael, 1952, "Nuevas Investigaciones Afrocolombianas", *Revista Javeriana*, mayo, págs. 5-15.

ARBOLEDA Santiago, 1998, *Le dije que me espere. Carmela no me esperó*. El Pacífico en Cali, Cali: Cfonds.

ARCHILA NEIRA Mauricio, 1998, "Comentarios", in H. CALVO STEVENSON, A. MEISEL ROCA (éd.), *Cartagena de Indias y su historia*, Bogotá: Universidad Jorge Tadeo Lozano Seccional del Caribe - Banco de la República, págs. 176-184.

AROCHA Jaime, 1989 a, "Democracia Ilusoria: el PNR entre Minorías Étnicas", *Análisis Político*, N°. 7, mayo-agosto, págs. 33-44.

AROCHA Jaime, 1989 b, “Hacia una Nación para los Excluidos”, *El Espectador*, Magazin Dominical, N°. 329, 30 julio, págs. 14-21.

AROCHA Jaime, 1992, “Los Negros y la Nueva Constitución Colombiana de 1991”, *América Negra*, N°. 3, junio, págs. 39-54.

AROCHA Jaime, 1998, “Etnia y Guerra: Relación Ausente en los Estudios sobre las Violencias Colombianas”, in J. AROCHA, F. CUBIDES, M. JIMENO, *Las violencias: inclusión creciente*, Bogotá: Centro de Estudios Sociales, págs. 205-235.

AROCHA Jaime, 1999, Ombligados de Ananse. *Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*, Facultad de Ciencias Humanas UN – Colección CES.

AROCHA Jaime, de FRIEDEMANN Nina (éd.), 1984, *Un siglo de investigación social. Antropología en Colombia*, Bogotá: COLCIENCIAS-FES.

AROCHA Jaime, de FRIEDEMANN Nina, 1986, *De sol a sol*, Bogotá: Planeta.

AROCHA Jaime, de FRIEDEMANN Nina, 1993, “Marco de Referencia Histórico-cultural para la Ley sobre Derechos Étnicos de las Comunidades Negras en Colombia”, *América Negra*, N°. 5, junio, págs. 155-171.

ARRÁZOLA Roberto, 1967, *Secretos de la historia de Cartagena*, Cartagena: Tipografía Hernández.

ARRÁZOLA Roberto, 1970, *Palenque, primer pueblo libre de América*, Cartagena: Editorial Hernández.

ARROM José, 1983, “Cimarrón: apuntes sobre sus primeras documentaciones y su probable origen”, *Revista Española de Antropología Americana*, vol. XIII, págs. 47-57.

AUGE Marc, 1992, *Non-lieux: introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris: Editions du Seuil.

ÁVILA Abel, 1980, *Palenque, semillero de negros*, Barranquilla: Grafitalia.

BABY Virginie, 1998, “Les Marginaux et la Mille, à Caracas et à La Paz”, Communication au Colloque PRISMA, Toulouse, enero.

BABY Virginie, 2000, “Marginaux et Citadins. Construire une Urbanité Métisse en Amérique Latine. Etude Comparée des Barrios de Caracas (Venezuela) et des Villas d’El Alto de La Paz (Bolivie)”, Tesis de doctorado en geografía (dir. C. Bataillon et J. Monnet), Université de Toulouse 2, 19 diciembre 2000.

BADEL Dimas, 1999, *Diccionario histórico-geográfico de Bolívar*, Bogotá: Gobernación de Bolívar - Instituto Internacional de Estudios del Caribe - Carlos Valencia Editores, 1943.

BÁEZ Javier Eduardo, CALVO STEVENSON Haroldo, 1999, “Cartagena en la Segunda Mitad del Siglo XX: diversificación económica y rezago social”, Communication au Segundo Simposio Sobre la Historia de Cartagena, 7 et 8 octubre.

BÁEZ Javier Eduardo, CALVO STEVENSON Haroldo, 2000, “La Economía de Cartagena en la Segunda Mitad del Siglo XX: diversificación y rezago”, in H. Calvo Stevenson, A. Meisel Roca (ed.), *Cartagena de Indias en el siglo XX*, Bogotá: Universidad Jorge Tadeo Lozano Seccional del Caribe – Banco de la República, págs. 71-118.

BAEZ Javier Eduardo, PINTO María Eugenia, 2000, *Mercado laboral, participación y desempleo en la Costa Caribe. Los casos de Barranquilla y Cartagena*, Cartagena: Universidad Jorge Tadeo Lozano, Seccional del Caribe - Observatorio del Caribe Colombiano.

BALIBAR Etienne, WALLERSTEIN Immanuel, 1990, *Race, nation, classe. Les identitiés ambiguës*, Edition La Découverte.

BALLERINO COHEN Colleen, WILK Richard, STOELTJE Beverly (éd.), 1996, *Beauty queens on the global stage: gender, contents and power*, New York, London: Routledge.

BANTON Michael, 1971, *Sociologie des relations raciales*, Paris: Payot, (1967).

BANTON Michael, 1986, “Epistemological Assumptions in the Study of Racial Differentiation”, in J. REX, D. MASON, *Theories of race and ethnic relations*, Cambridge: Cambridge University Press, págs. 42-63.

BARBARY Olivier, 2001, “Segmentación Socio-racial y Percepción de Discriminación en Cali: una encuesta sobre la población afrocolombiana”, *Desarrollo y Sociedad*, N°. 47, marzo, págs. 89-149.

BARBARY Olivier, RAMÍREZ Héctor Fabio, URREA Fernando, 2003, “Identidad y Ciudadanía Afrocolombiana en la Región Pacífica y Cali: elementos estadísticos y sociológicos para el debate de la

‘cuestión negra’ en Colombia”, próximo a aparecer en *Estudios Afro-Asiáticos*, UCAM (Universidade Cândido Mendes), Río de Janeiro, enero-febrero, 2003.

BARBOZA DÍAZ Fernando Enrique, 1994, *Cartagena de Indias. Monumentos históricos nacionales. Legislación y concordancias*, Barranquilla: Editorial Antillas.

BARRIOS Ricardo, 1990, “Joe Arroyo y la ‘Salsa’ Colombiana”, *Revista Universidad de Antioquia*, N°. 222, diciembre, págs. 105-108.

BARTH Frederik, 1969, *Ethnic groups and boundaries: the social organization of cultural difference*, Berger-London: Universitets Forlaget-George Allen and Unwin.

BASTIDE Roger (dir.), 1974, *La femme de couleur en Amérique Latine*, Paris: Editions Anthropos.

BASTIDE Roger, 1996, *Les Amériques noires*, Paris: L’Harmattan.

BASTIDE Roger, MORIN Françoise, RAVEAU François, 1974, *Les haïtiens en France*, Paris, La Haye: Mouton.

BASZANGER Isabelle, 1992, “Les Chantiers d’un Interactionniste Américain”, introduction à A. STRAUSS, *Miroirs et masques. Une introduction à l’interactionnisme*, Paris: Métailié, págs. 11-63.

BAYART Jean François, 1996, *L’illusion identitaire*, Paris: Fayard.

BEAUD Stéphane, WEBER Florence, 1997, *Guide de l’enquête de terrain*, Paris: Repères, La Découverte.

BECKER Howard S., 1985, *Outsiders. Etudes de sociologie de la déviance*, Paris: Métailié, (1963).

BECKER Howard S., 1998, “La soi-disant Ecole de Chicago”, Colloque Université de Versailles Saint Quentin en Yvelines, 3 de abril de 1998.

BECHARA Omar, s.d., “Cartagena de Indias. Ciudad de las Mil Maravillas”. *Guía turística*, Bogotá, Cartagena: Cosmoguías - Empresa de Turismo de Cartagena de Indias

BEHAGUE Gerard (éd.), 1992, *Music and black ethnicity. The Caribbean and South America*, University of Miami, North South Center.

BENOIST Jean, BONNIOL Jean-Luc, 1994, "Hérités Plurielles. Représentations Populaires et Conceptions Savantes du Métissage", *Ethnologie Française*, janvier- mars, tome 24, págs. 58-69.

BENSA Alain, 1995, "De la Rethnographie. A la Recherche de la Juste Distance", *Enquête*, N°. 1, premier semestre, págs. 131-140.

Van Den BERGHE Pierre, 1967, *Race and racism: a comparative perspective*, New York: John Wiley.

Van Den BERGHE Pierre, 1987, *The ethnic phenomenon*, Wetsport: Praeger.

BERNAND Carmen, GRUZINSKI Serge, 1993, *Histoire du nouveau monde: les métissages (1550-1640)*, Paris: Fayard.

BERTOSSI Christophe, 1999, "Le Code, les CODAC et la Citoyennet Européenne", *Hommes et Migrations*, N°. 1219, mayo-junio, págs. 18-26.

BETANCOURT ÁLVAREZ Fabio, 1994, "Confluencias Étnico-musicales en el Caribe. Una Hipótesis", *Huellas*, N°. 42, diciembre, págs. 17-23.

BLANQUER Jean Michel, GROS Christian (coord.), 1996, *La Colombie à l'aube du troisième millénaire*, Paris: Editions de l'IHEAL.

BODNAR Yolanda, 2000, "Los Grupos Étnicos en los Censos: el caso colombiano", Todos Contamos: los grupos étnicos en los censos, Primer Encuentro Internacional, Cartagena, 8-10 de noviembre de 2000.

BOLÍVAR Simón, 1979, *Obras completas*, Bogotá: FICA-Tiempo presente.

BOLÍVAR Ingrid Johanna, ARIAS VANEGAS Julio, DE LA LUZ VÁSQUEZ María, 2001, "Estetizar la Política: lo nacional de la belleza y la geografía del turismo, 1947-1970", en I. Bolívar, G. Ferro Medina, A. Dávila Ladrón de Guevara (coord.), *Cuadernos de la nación. Belleza, fútbol y religiosidad popular*, Bogotá: Ministerio de Cultura, págs. 45-84.

BONNIOL Jean-Luc, 1990, "La Couleur des Hommes Comme Principe D'organisation Sociale", *Ethnologie Française*, octobre-diciembre, tomo 20, págs. 410-418.

BONNIOL Jean-Luc, 1992, *La couleur comme maléfice. Une illustration créole de la généalogie des Blancs et des Noirs*, Albin Michel.

BONNIOL Jean-Luc (dir.), 2001, *Paradoxes du métissage*, Paris: Editions du Centre de Travaux Historiques et Scientifiques.

BORDA MARTELO Jaime A., DURÁN Guillermo J., 1991, *Cartagena industrial*, Cartagena: Inversiones Borda Caldas.

BORENSTEIN Richard, 1987, “Les ‘Gens de Couleur’ au Pays de la Différence Obligatoire”, in *Vers des sociétés pluriculturelles: études comparatives et situation en France*, Paris: Editions de l’ORSTOM, págs. 116-121.

BORREGO PLA María del Carmen, 1994, “La Conformación de una Sociedad Mestiza en la Época de los Austrias 1540-1700”, in A. MEISEL ROCA (éd.), *Historia económica y social del Caribe Colombiano*, Bogotá: Ediciones Uninorte-ECOE, págs. 59-108.

BOSSA HERAZO Donaldo, 1967, *Cartagena independiente: tradición y desarrollo*, Bogotá: Tercer Mundo Editores.

BOTERO Horacio, sin fecha, *San Pedro Claver. El servidor de los esclavos*, Cartagena: Compañía de Jesús.

BOURDIEU Pierre, 1980, “L’identité et la Représentation: Éléments pour une Réflexion Critique sur L’idée de Région”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, N°. 35, novembre, págs. 63-72.

BOURDIEU Pierre, 1998, *La domination masculine*, Paris: Seuil, collection Liber.

BOUYSSSE CASSAGNE Thérèse, 1994, “Incertitudes Identitaires Métisses: l’éloge de la bâtardise”, *Caravelle*, N°. 62, págs. 111-134.

BRUBAKER Rogers, 2001, “Au-delà de l’ ‘Identité’”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, N°. 139, septembre, págs. 66-85.

BRUN Jacques, 1994, “Essai Critique sur la Notion de Ségrégation et sur son Usage en Géographie Urbaine”, in J. BRUN, C. RHEIN, *La ségrégation dans la ville. Concepts et mesures*, Paris: L’Harmattan, págs. 21-57.

BUELVAS ALDANA M., 1994, "Identidad y Región" en Gran Foro Cultural, Crear es Vivir, Barranquilla: Ministerio de Cultura, Presidencia de la República.

BUENAHORA Giovanna, ORTIZ Javier, QUIROZ Patricia, ROMÁN Raúl, 2001, *Desorden en la plaza. Modernización y memoria urbana en Cartagena*, Cartagena: Instituto Distrital de Cultura.

BURIN des ROZIERES Philippe, 1995, *Cultures mafieuses. L'exemple colombien*, Paris: Stock.

De BUSTAMANTE Francis, 1977, *Cartagena de Indias. Ciudad heroica. Historial de 1533 a 1830*, Cartagena: Editorial Bolívar.

CABELLOS BARREIRO Enrique, 1991, *Cartagena de Indias. Mágica acrópolis de América*, Madrid: Colegio de Ingenieros de Caminos, Canales y Puertos-Centro de Estudios y Experimentación de Obras Públicas-CEDEX-CEHOPU.

De CALDAS Francisco José, 1966, "Del Influjo del Clima sobre los Seres Organizados" (1808) en *Obras completas*, Bogotá: Imprenta Nacional.

CALVO STEVENSON Haroldo, MEISEL ROCA Adolfo (éd.), 1998, *Cartagena de Indias y su historia*, Bogotá: Universidad Jorge Tadeo Lozano Seccional del Caribe-Banco de la República.

CAMACHO Juana, RESTREPO Eduardo (éd.), 1999, *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de la gente negra en Colombia*, Bogotá: Fundación Natura-Ecofondo-ICAN.

CÁMARA de COMERCIO de CARTAGENA, 1997, *Estadísticas básicas de Cartagena 1996*, Cartagena: Cámara de Comercio.

CÁMARA de COMERCIO de CARTAGENA, 1998-99, *Estadísticas básicas de Cartagena 1998*, Cartagena: Cámara de Comercio.

CÁMARA de COMERCIO de CARTAGENA, 1995-1999, *Revista*, Cartagena: Cámara de Comercio, N° 2 a 9.

CAPRON Guénola, MONNET Jérôme (éd.), 2000, *L'urbanité dans les Amériques. Les processus d'identification socio-spatiale*, Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, Villes et Territoires N°. 14.

CASAS ORREGO Álvaro León, 1994, “Expansión y Modernidad en Cartagena de Indias. 1885-1930”, *Historia y cultura*, 2ème año, N°. 3, diciembre, págs. 39-67.

CASSIANI HERRERA Alfonso, sin fecha, *Las comunidades afrocolombianas de la Costa Caribe. Africanos, esclavos, palenqueros y comunidades negras en el Caribe colombiano*, Bogotá: ICAN.

CASTEL Robert, COSNIER Jacques, JOSEPH Isaac (coord.), 1989, *Le parler frais d’Erving Goffman*, Paris: Les Editions de Minuit.

CATSELLS Manuel, 1969, “Y a-t-il une Sociologie Urbaine?”, *Sociologie du Travail*, N°. 4, págs. 72-90.

CASTELLS Manuel, 1972, *La question urbaine*, Paris: François Maspero.

Del CASTILLO MATHIEU Nicolás, 1981, *La llave de las Indias*, Bogotá: Ediciones El Tiempo.

Del CASTILLO MATHIEU Nicolás, 1982, *Esclavos negros en Cartagena y sus aportes léxicos*, Bogotá: Publicación del Instituto Caro y Cuervo, LXII.

CENTRO de ESTUDIOS FRANZ FANON, 1986, “El Negro y el Carácter de las Relaciones Interétnicas en Colombia”, en Alexander CIFUENTES (compil.), Seminario Internacional sobre la Participación del Negro en la Formación de las Sociedades Latinoamericanas, Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.

CEPEDA ESPINOSA Manuel José, 1995, “Colombie: la nouvelle Constitution, un bilan provisoire”, *Problèmes d’Amérique Latine*, N°. 16, enero-marzo, págs. 3-26.

CETINA Eccehomo, 1994, *Jaque a la Reina. Mafia y corrupción en Cartagena*, Bogotá: Planeta.

CHAPOULIE Jean Michel, 1996 a, “Everett C. Hughes et la Tradition de Chicago”, in E. C. HUGHES, *Le regard sociologique. Essais choisis, Textes rassemblés et présentés par J. M. Chapoulie*, Paris: Ed. de l’EHESS, págs. 13-57.

CHAPOULIE Jean Michel, 1996 b, “La Conception de la Sociologie Empirique d’Everett Hughes”, in Actes de la ‘Journée Hughes’ organisée à l’Ecole Normale Supérieure Fontenay Saint-Cloud le 25 mars 1996, Centre de Recherches Sociologiques et Historiques sur l’Education.

CHAPOULIE Jean Michel, 1997, "Le Travail de Terrain Après Hughes: continuités et changements", *Sociétés Contemporaines*, N°. 27, págs. 39-48.

CHARIER Alain, 1995, "L'action de la Société Civile dans le Barlovento. Une Décennie au Service d'une Communauté Afro-vénézuélienne", *Espace Caraïbe*, N°. 3, págs. 49-67.

CHÁVES Margarita, 1998, "Identidad y Representación entre Indígenas y Colonos de la Amazonía Colombiana", en M. L. Sotomayor (ed.), *Modernidad, identidad y desarrollo*, Bogotá: ICAN - COLCIENCIAS.

CHEBEL D'APPOLLONIA Ariane, 1998, *Los racismos cotidianos, La Biblioteca del ciudadano*, Barcelona: Ediciones Bellaterra.

CHIVALLON Christine, 1997, "De Quelques Préconstruits de la Notion de Diaspora à partir de L'exemple Antillais", *Revue Européenne des Migrations Internationales*, N°.13, pp.149-160.

CHIVALLON Christine, 1998, *Espace et identité à la Martinique: paysannerie des mornes et reconquête collective (1840-1960)*, Paris: CNRS Editions.

CHIVALLON Christine, 2002, "La Diaspora Noire des Amériques. Réflexions sur le Modèle de L'hybridité de Paul Gilroy", *L'Homme*, N°.161, enero-marzo, págs. 51-74.

CIFUENTES Alexander (compil.), 1986, Seminario Internacional sobre la Participación del Negro en la Formación de las Sociedades Latinoamericanas, Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura-ICAN.

CIMARRÓN, 1993, "Movimiento Nacional Cimarrón: esperanza del pueblo negro afrocolombiano", Pereira: *Cuadernos del Cimarrón*.

CLAVER TÉLLEZ Pedro, 1994, *El lado oscuro de las reinas. Sus amores, sus pasiones, sus intimidades*, Bogotá: Intermedio Editores.

CLUB CARTAGENA, sans date, *Cien años de historia. 1891-1991*, Cartagena: Espitia Impresores.

COLLAZOS Oscar, 2001, *Cartagena en la olla podrida. Crónicas de la corrupción*, Bogotá: Contraloría General de la República-Alfaomega.

COLMENARES Germán, 1990, “El Tránsito a Sociedades Campesinas de Dos Sociedades Esclavistas en la Nueva Granada. Cartagena y Popayán, 1780-1850”, *Huellas*, N°. 29, agosto, págs. 8-24.

COMISIÓN ESPECIAL PARA LAS COMUNIDADES NEGRAS, 1993, “Conceptos Sobre Identidad Cultural en las Comunidades Negras”, *América Negra*, N°. 6, diciembre págs. 173-195.

COMISIÓN PEDAGÓGICA PROVISIONAL de COMUNIDADES AFROCOLOMBIANAS, 1996, “Lineamientos Generales para la Educación en las Comunidades Afrocolombianas”, Bogotá: Ministerio de Educación Nacional, Proyecto de Etnoeducación, Serie Documentos de Trabajo.

CONCURSO NACIONAL de BELLEZA, 1994, *¡Las más bellas! Historia del Concurso Nacional de Belleza*, Bogotá: Consuelo Mendoza Ediciones.

CONDE CALDERÓN Jorge, 1996, “Castas y Conflictos en la Provincia de Cartagena del Nuevo Reino de Granada a Finales del Siglo XVIII”, *Historia y Sociedad*, N°. 3, diciembre, págs. 83-101.

CONDE CALDERÓN Jorge, 1999, *Espacio, sociedad y conflictos en la Provincia de Cartagena 1740-1815*, Barranquilla: Ediciones Universidad del Atlántico.

CONTRALORÍA GENERAL DEPARTAMENTO de BOLÍVAR, 1946, *Monografía de Cartagena*, Cartagena: Imprenta Departamental.

CONTRERAS HERNÁNDEZ N., sin fecha, “Festival de Música del Caribe: de la idea al hecho”, Cartagena, fotocopias.

CORPES, 1990, “Plan de Desarrollo Regional Costa Atlántica”, Santa Marta: Lineamientos Básicos.

CORPES, 1993, Quinto Foro del Caribe Colombiano. Región, Siempre !Región legal, ahora!, Barranquilla: Memorias CORPES, Costa Atlántica.

CORREA REYES Juan, 1990, Industriales y comerciantes en Cartagena (1918-1951), Universidad de Cartagena, agosto.

COX Oliver C., 1970, Caste, class and race. A study in social dynamics, Modern Reader Paperbacks, (1948).

COVO, 1985, *Cartagena de Indias... una historia*, Cartagena: Editorial Bolívar.

CUCHE Denys, 1981, *Pérou nègre. Les descendants d'esclaves africains du Pérou des grands domaines esclavagistes aux plantations modernes*, Paris: L'Harmattan.

CUNIN Elisabeth, 1999, "Buscando las Poblaciones Negras", *Aguaita, Cartagena*, N°. 2, noviembre, págs. 82-98.

CUNIN Elisabeth, 2000, "La Champeta: musique noire, relations interethniques et espace urbain à Carthagène (Colombie)", in Borrás G. (dir.), *Musiques et sociétés en Amérique Latine*, Rennes: Presses Universitaires de Rennes, págs. 283-294.

CUNIN Elisabeth, 2000, "Les Concours de Beauté à Carthagène (Colombie): deux modèles de femme, deux modes d'identification territoriale", in Membrado M., Rieu A. (dir.), *Sexes, espaces et corps*, Toulouse: Presses Universitaires du Sud, págs. 77-93.

CUNIN Elisabeth, 2000, "Etnicidad, Género y Territorio en Cartagena de Indias", *Virajes*, Universidad de Caldas, segundo año, N°. 2, marzo, págs. 6-20.

CUNIN Elisabeth, 2000, "Relations Interethniques et Processus D'identification à Carthagène", *Cahiers des Amériques Latines*, N°. 33, págs. 127-153.

CUNIN Elisabeth, 2001, "La Compétence Métisse. Chicago sous les tropiques ou les vertus heuristiques du métissage", *Sociétés Contemporaines*, N°. 43, págs. 7-30.

CUNNINGHAM GRAHAM Robert B., sin fecha, *Cartagena y las riberas del Sinú*, Publicaciones del Departamento de Córdoba.

D'ADESKY Jacques, 2001, *Racismes et antiracismes au Brésil*, Paris: L'Harmattan, Collection Recherches et Documents-Amériques Latines.

DAGER NIETO Juan, 1992, *Flores de papel*, Cartagena: Editorial Bolívar.

DANE, XIII Censo Nacional de Población y II de Vivienda 1964.

DANE, XIV Censo Nacional de Población y III de Vivienda 1973.

DANE, XV Censo Nacional de Población y IV de Vivienda 1985.

DANE, XVI Censo Nacional de Población y V de Vivienda 1993. Bolívar.

DANE, Censo 1993. Resumen Nacional.

DANE, 1999, Los Grupos Étnicos de Colombia en el Censo de 1993. Resultados.

DANE, 2000, “Todos contamos: los grupos étnicos en los censos”, Cartagena: Primer Encuentro Internacional, 8-10 noviembre.

DANE, 2000, “Los Grupos Étnicos en los Censos: el caso colombiano”, Cartagena de Indias: Coloquio organizado por el DANE, el Banco Mundial y el BID.

DANE, 2001, Encuesta Nacional de Hogares, Tabulado preliminar para las trece áreas metropolitanas del módulo de percepción socio-racial; etapa 110, diciembre del 2000.

DARRE Alain (dir.), 1996, *Musique et politique. Les répertoires de l'identité*, Rennes: Presses Universitaires de Rennes.

DEBARBIEUX Bernard, 1996, “Le Lieu, Fragment et Symbole du Territoire”, *Espaces et Sociétés*, N°. 82-83, págs. 13-35.

DEGLER Carl N., 1971, *Neither black nor white. Slavery and race relations in Brazil and the United States*, Madison: The University of Wisconsin Press.

DELAPORTE Yves, 1986, “L'objet et la Méthode. Quelques réflexions autour d'une enquête d'anthropologie urbaine”, *L'Homme, XXVIe année*, N°. 97-98, enero-junio, págs. 155-170.

DEMAZIERE Eve, 1994, *Les cultures noires d'Amérique centrale*, Paris: Karthala.

DEPARTAMENTO NACIONAL de PLANEACIÓN, 1997, El Salto Social. Programa de Apoyo para el Desarrollo y Reconocimiento Étnico de las Comunidades Negras, Bogotá: Documento CONPES 2909-MININTERIOR-Consejería para la Política Social- Comisión Consultiva de Alto Nivel.

DEPARTAMENTO NACIONAL de PLANEACIÓN, 1998, Plan Nacional de Desarrollo de la Población

Afrocolombiana. Hacia una Nación Pluriétnica y Multicultural. 1998-2000, Bogotá: DNP-Programa BID-Plan Biopacífico.

DÍAZ Carlos, 1997, “Palabras que Hieren. Análisis del Racismo Hacia la Persona Negra en Frases Proverbiales, Locuciones, Dichos y Refranes”, Trabajo de grado, Universidad de Cartagena, Facultad de Ciencias Humanas, Programa de Lingüística y Literatura (publicado bajo el título *Palabras que hieren. Lenguaje cotidiano y racismo hacia la persona negra*, Cartagena: FUNSAREP, Colección Educación y Comunidad N°. 3, 1998).

DÍAZ Carlos, sin fecha, “Cimarronaje Lingüístico”, fotocopias, sin publicar.

DÍAZ Hernán, 1972, *Cartagena morena en fotografías*, Cartagena: Italgraf.

DÍAZ Israel, DÍAZ Carlos, NOGUERA Edilberto, SEPÚLVEDA Candelaria, 1998, *La niña negra y el niño negro en Cartagena. Diagnóstico testimonial de Colombia*, Cartagena: FUNSAREP, Colección Educación y Comunidad, N°. 2.

DÍAZ de PANIAGUA Rosa, PANIAGUA Raúl, 1989, El Bienestar Social y el Patrimonio Cultural en un Plan de Desarrollo para el Barrio Getsemaní en una Prospectiva Hacia el Año 2000, Barranquilla: Universidad del Norte, Maestría en Proyectos de Desarrollo Social.

DÍAZ de PANIAGUA Rosa, PANIAGUA Raúl, 1993, Getsemaní. *Historia, patrimonio y bienestar social en Cartagena*, Cartagena: Colección Barrio-Ciudad N°1- COREDUCAR.

DÍAZ de PANIAGUA Rosa, PANIAGUA Raúl, 1994 a, *San Diego. Historia, patrimonio y gentrificación en Cartagena*, Cartagena: Colección Barrio-Ciudad n °2 - COREDUCAR.

DÍAZ de PANIAGUA Rosa, PANIAGUA Raúl, (coord.) 1994 b, *Cartagena popular. Aproximación al análisis socio-cultural*, Cartagena: Centro de Cultura Afrocaribe- COREDUCAR.

DILTHEY Wilhelm, 1992, *Critique de la raison historique: introduction aux sciences de l'esprit et autres textes*, Paris: les Editions du Cerf (1883).

DILTHEY Wilhelm, 1998, *Critique de la raison historique: l'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, Paris: les Editions du Cerf (1910).

DIOUF-KAMARA Sylviane, 1993, "USA: à la Recherche d'une Troisième Voie", *Hommes et migrations*, N°. 1161, enero, págs. 29-33.

DIRECCIÓN de ASUNTOS PARA LAS COMUNIDADES NEGRAS, 1997 a, Decreto 1745 de 1995, Bogotá: Ministerio del Interior.

DIRECCIÓN de ASUNTOS PARA LAS COMUNIDADES NEGRAS, 1997 b, Visión, Gestión y Proyección. 1995-1996, Bogotá: Ministerio del Interior-DACN.

DIRECCIÓN de ASUNTOS para las COMUNIDADES NEGRAS, 1998, *Las comunidades negras. Nuevos espacios para la democracia participativa*, Bogotá: Ministerio del Interior-ISA.

DODIER Nicolas, BASZANGER Isabelle, 1997, "Totalisation et Altérité Aans L'enquête Ethnographique", *Revue Française de Sociologie*, XXXVIII, págs. 37-66.

DOMINGO ROJAS Manuel, sans date, *Memorias Primera Alcaldía Popular de Cartagena de Indias, Distrito Turístico y Cultural 1988-1990*, Cartagena: Indugraf.

DOUCET Vincent, 1989, *Musiques et rites afro-américains*, Paris: L'Harmattan.

DOUGLASS William, LYMAN Stanford, 1976, "L'ethnie: Structure, Processus, saillance", *Cahier International de Sociologie*, vol. LXI, págs. 197-220.

DOYLE Bertram Wilbur, 1937, *The etiquette and race relations in the South: a study in social control*, Chicago (Illinois): University of Chicago Press.

DRAKE St. Clair, CAYTON Horace R., 1945, *Black metropolis. A study of negro life a horthern city*, New York: Harcourt, Brace and Company.

EASTMAN Jorge Mario, 1993, *Constitucionalismo Latinoamericano: tablas comparativas de las cartas políticas de los países de América del Sur*, Bogotá: Fondo de Publicaciones Cámara de Representantes.

ELBAZ Mikhaël, HELLY Denise, 1995, "Spectres et Pouvoirs de L'ethnicité", *Anthropologie et sociétés*, vol. 19, N°. 3, págs. 5-14.

ELLISON Ralph, 1969, *Homme invisible, pour qui chantes-tu?*, Paris: Les Cahiers Rouges, Grasset, (1947).

EMERSON R., 1997, "Le Travail de Terrain Après Hughes: continuités et changements", *Sociétés Contemporaines*, N°. 27.

ESCALANTE Aquiles, 1979, *Palenque de San Basilio. Una comunidad de descendientes de negros cimarrones*, Barranquilla: Ediciones Editorial Mejoras.

ESCALANTE Aquiles, 1964, "El Negro en Colombia", *Monografías Sociológicas*, N°. 18, Bogotá: Universidad Nacional, Facultad de Sociología, julio.

De la ESPRIELLA R., 1992, "El Caribe, una Condición Humana de Paz", en A. ZABARAÍN, V. MARTÍNEZ EMILIANI (éd.), *Costa 2000. Evocación y destino del Caribe*, Bogotá: Nuestro Mundo.

ESSED Philomena, 1991, *Understanding everyday racism: an interdisciplinary theory*, Newbury Park-London-New Delhi: Sage.

FAJARDO Luis Alfonso, GAMBOA Juan Carlos, VILLANUEVA Orlando, 1999, *Manuel Quintín Lame y los guerreros de Juan Tama (Multiculturalismo, magia, resistencia)*, Madrid: Nossa y Jara Editores (Madre Tierra).

FALS BORDA Orlando, 1980, *Historia doble de la Costa*. Tomo 1. *Mompox y Loba*, Bogotá: Carlos Valencia Editores.

FALS BORDA Orlando, 1993, "Los Constituyentes de 1991 También Defendimos a los Afrocolombianos", *América Negra*, N°. 6, diciembre, págs. 221-226.

FANON Frantz, 1975, *Peau Noire masques blancs*, Paris: Editions du Seuil.

FASSIN Didier, 1996, "L'expérience des Villes. Des Périphéries de Dakar et de Quito aux Banlieues de Paris", *Enquête*, N°. 4, 2nd semestre, págs. 71-92.

FAUVELLE-AYMAR François-Xavier, CHRETIEN Jean-Pierre, PERROT Claude-Hélène, 2000, *Afrocentrismes. L'histoire des Africains entre Egypte et Amérique*, Paris: Karthala.

FAVRET-SAADA Jeanne, 1981, "Journal" in J. FAVRET-SAADA, J. CONTRERAS, *Corps pour corps. Enquête sur la sorcellerie dans le bocage*, Paris: Témoins/ Gallimard.

FERNANDES Florestan, 1976, *Ensaio de sociologia geral e aplicada*, Sao Paulo: Livraria Pioneira.

FESTIVAL DE MÚSICA DEL CARIBE, "Programas de 1984 à 1995", Cartagena: Archivos de la Casa del Marqués de Valdehoyos.

FIGUEROA MUÑOZ M. B., SAN MIGUEL P. E. (ed.), 2000, *¿Mestizo yo? Diferencia, identidad e inconsciente*, Facultad de Ciencias Humanas UN – Colección CES.

FINDJI María Teresa, 1993, "Movimiento Social y Cultura Política: apuntes para la Historia del Movimiento de Autoridades Indígenas en Colombia", en Armando Guerrero (comp.), *Cultura política, movimientos sociales y violencia en la Historia de Colombia*, Bucaramanga.

FOREMAN R. E., 1971, *Black ghettos, white ghettos, and slums*, Englewood Cliffs-NJ: Prentice Hall.

FRAZIER E. Franklin, 1944, "A Comparison of Negro-White Relations in Brazil and the United States", Transactions of the New York Academy of Sciences, series II, vol. VI, mayo, págs. 251-269.

FRAZIER E. Franklin, 1949, *The Negro in the United States*, New York: The Mac Millan Company.

FREYRE Gilberto, 1997, *Maîtres et esclaves: la formation de la société brésilienne*, Paris: Gallimard.

de FRIEDEMANN Nina, 1984, "Estudios de Negros en la Antropología Colombiana", en J. AROCHA, N. de FRIEDEMANN (éd.), *Un siglo de investigación social. Antropología en Colombia*, Bogotá: Colciencias-FES, págs. 509-572.

de FRIEDEMANN Nina, 1992, "Negros en Colombia: identidad e invisibilidad", *América Negra*, N° 3, junio, págs. 25-35.

de FRIEDEMANN Nina, 1993 a, *Presencia africana en Colombia*, Bogotá: Instituto de Genética Humana, Pontificia Universidad Javeriana.

de FRIEDEMANN Nina, 1993 b, "La Antropología Colombiana y la Imagen del Negro", *América Negra*, N° 6, diciembre, págs. 161-172.

de FRIEDEMANN Nina, 1992, “África y los Negros en la Construcción de América” en C. A. URIBE TOBÓN (éd.), *La construcción de las Américas*. Memorias del VI Congreso de Antropología en Colombia, Universidad de los Andes, julio, Bogotá: Universidad de los Andes, 1993c.

de FRIEDEMANN Nina, 1995, “Puente África-América en La Ruta del Esclavo”, *América Negra*, N°. 10, diciembre.

de FRIEDEMANN Nina, 1996, “Diablos y Diablitos: huellas de africanía en Colombia”, *América Negra*, N°. 11, junio.

de FRIEDEMANN Nina, 1997, “Diego Luis Córdoba: la voz de un pueblo sin voz (mayo 1, 1989)”, *América Negra*, N°. 13, junio, págs. 151-157.

de FRIEDEMANN Nina, Richard CROSS, 1979, *Ma Ngombe: guerreros y ganaderos en Palenque*, Bogotá: Carlos Valencia Editores.

de FRIEDEMANN Nina, PATIÑO Carlos, 1983, *Lengua y sociedad en el Palenque de San Basilio*, Bogotá: Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo.

FUNCICAR, ALCALDÍA MAYOR DE CARTAGENA DE INDIAS, SECRETARÍA de EDUCACIÓN DISTRITAL, 1994, *Historia de Cartagena de Indias*. Primer Concurso de Historia de Cartagena. Premio Eduardo Lemaitre, texto de Eduardo LEMAITRE, dibujos de Javier Covo Torres, Cartagena: Tiempo Editores.

FUNDACIÓN GIMANI CULTURAL, 1997, “Propuesta para la Realización del IX Cabildo en Getsemaní. El Carnaval” 1997. En tu Santo San Martín, Cartagena, fotocopias.

GADAMER Hans Georg, 1996, *Vérité et méthode: les grandes lignes de l'herméneutique philosophique*, Paris: Editions du Seuil.

GALAP Jean, 1993, “Phénotypes et Discrimination des Noirs en France: question de méthode”, *Migrants-Formation*, N°. 94, septiembre, págs. 39-54.

GANS Herbert J., 1966, *The urban villagers: group and class in the life of Italian-Americans*, New York: Free Press, London: Collier-Macmillan.

GANS Herbert J., 1979, "Symbolic Ethnicity: the future of ethnic groups and cultures in America", *Ethnic and racial studies*, vol. 2, Nº. 1, enero, págs. 1-20.

GARCÉS César (dir.), 1974, "Planificación y Reglamentación de Áreas de Uso Turístico". Informe final, vol. 1, Cartagena: Corporación Nacional de Turismo.

GARCÍA CANCLINI Néstor, 1990, *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México: Editorial Grijalbo.

GARCÍA MÁRQUEZ Gabriel, 1985, *El amor en los tiempos del cólera*, Bogotá, Editorial La Oveja Negra.

GARCÍA USTA Jorge, 1988, "El Portal de los Dulces. Donde Cartagena es una Gran familia", *Hilton Colombia*, Nº. 7, enero-marzo, págs. 33-35.

GEERTZ Clifford, 1986, *Savoir local. Savoir global. Les lieux du savoir*, Paris: Presses Universitaires de France, (1983).

GILARD Jaques, 1984, "Lo Regional en la Cultura Colombiana. A propósito del 'Grupo de Barranquilla'", en J. GILARD, *García Márquez et le groupe de Barranquilla*, tesis de Doctorado de Estado, Université Paris 3, tomo 1 (artículo publicado en *Vanguardia Dominical*, Nº. 449, 26 octubre 1980).

GILARD Jacques, 1987, "Crescencio ou Don Toba? Fausses Questions et Vraies Réponses sur le 'Vallenato'", *Caravelle*, Nº. 48, págs. 69-80.

GILARD Jacques, 1988, *Veinte y cuarenta años de algo peor que la soledad*, Bogotá: Centro Cultural Colombiano.

GILARD Jacques, 1994, "La Débat Identitaire dans la Colombie des Années 1940 et 1950", *Caravelle*, Nº. 62, págs. 11-26.

GILBERT Liette, 2000, "La Variable 'Ethnique' dans la Ville et dans L'ethnographie Urbaine", in Prisma, Préactes, Séminaire PRISMA 3, Toulouse, 23 de marzo, págs. 41- 48.

GIRALDO Enrique, 1974, *Un hombre libre que se hizo esclavo*, Cartagena: Centro San Pedro Claver.

GIRAUD Michel, 1979, *Races et classes à la Martinique. Les relations sociales entre enfants de différentes couleurs à l'école*, Paris: Editions Anthropos.

GIRAUD Michel, 1994, "Les Identités Antillaises entre Négritude et Créolité", *Cahier des Amériques Latines*, N°. 17, págs. 141-155.

GLAZER Nathan, 1975, *Affirmative discrimination: ethnic inequality and public policy*, New York: Basic Books.

GLAZER Nathan, Daniel MOYNIHAN Patrick, 1970, *Beyond the melting-pot: the negroes, Puerto Ricans, jews, italians and irish of New York City*, London: MIT Press.

GLEASON Philip, 1983, "Identifying Identity: a semantic history", *The Journal of American History*, vol. 69, N°. 4, marzo, págs. 910-931.

GLELE-AHANHANZO Maurice, 1997, *Aplicación del Programa de Acción para el Tercer Decenio de la Lucha Contra el Racismo y la Discriminación Racial. Misión en Colombia*, Naciones Unidas, janvier.

GOFFMAN Erving, 1973 a, *La mise en scène de la vie quotidienne*, tome 1: *la présentation de soi*, Paris: Les Editions de Minuit.

GOFFMAN Erving, 1973 b, *La mise en scène de la vie quotidienne*, tome 2: *les relations en public*, Paris: Les Editions de Minuit.

GOFFMAN Erving, 1974, *Les rites d'interaction*, Paris: Les Editions de Minuit.

GOFFMAN Erving, 1970, *Ritual de la interacción*, Buenos Aires: Editorial Tiempos Contemporáneos.

GOFFMAN Erving, 1975, *Stigmaté. Les usages sociaux des handicaps*, Paris: Les Editions de Minuit, (1963).

GOFFMAN Erving, 1979, *Gender advertisement*, New York: Harper Torchbooks.

GOFFMAN Erving, 1988, *Les moments et leurs hommes, textes recueillis et présentés par Yves Winkin*, Paris: Seuil, Minuit.

GOFFMAN Erving, 1989 a “On fieldwork”, entretien avec L. H. Lofland, *Journal of Contemporary Ethnography*, vol. 18, N° 2, julio, págs. 123-132.

GOFFMAN Erving, 1989 b, “Réplique à Dezin et Keller” in R. CASTEL, J. COSNIER, I. JOSEPH (coord.), *Le parler frais d’Erving Goffman*, Paris: Les Editions de Minuit.

GOFFMAN Erving, 1991, *Les cadres de l’expérience*, Paris, Les Editions de Minuit, (1974).

GOFFMAN, Erving, 1991, *Los momentos y sus hombres, Textos seleccionados y presentados por Yves Winkin*, Barcelona-Buenos Aires-México: Ediciones Paidós.

GÓNZÁLEZ PÉREZ Marco, 1984, *Francisco José de Caldas y la ilustración en la Nueva Granada*, Bogotá: Tercer Mundo Editores.

GOSSELIN Gabriel, OSSEBI Henri (dir.), 1992, “Les Sociétés Pluriculturelles”, Table Ronde, XIVème Congrès de l’AISLF, Lyon, 6-10 de julio, “Les nouveaux mondes et l’Europe”, Paris: L’Harmattan, 1994.

GOSSIAUX Jean-François, 1997, “Ethnie, Ethnologie, Ethnicité”, *Ethnologie française*, tome XXVII, juillet-septembre, págs. 329-334.

GRAFMEYER Yves, JOSEPH Isaac, 1990, *L’Ecole de Chicago. Naissance de l’écologie urbaine*, Paris: Aubier-RES, (1979).

GRAFMEYER Yves, 1994, *Sociologie urbaine*, Paris: Nathan Université, Collection 128.

GRAHN Lance, 1995, *Political corruption and reform in Cartagena Province 1700-1740*, Maquette University: Discussion Paper N°. 88.

GROS Christian, 1993, “Derechos Indígenas y Nueva Constitución en Colombia”, *Análisis Político*, N°. 19, mayo-agosto, págs. 8-24.

GROS Christian, 1994, “Noirs, Indiens et Créoles en Amérique Latine et aux Antilles: identité sociale et action collective”, *Cahier des Amériques Latines*, N°17, págs. 53-64.

GROS Christian, 1996, “Un Ajustement à Visage Indien”, in J. M. BLANQUER, Ch. GROS (coord.), *La Colombie à l’aube du troisième millénaire*, Paris: Editions de l’IHEAL, págs. 249-275.

GROS Christian, 1997 a, "L'indien est-il Soluble dans la Modernité? Ou de Quelques Bonnes Raisons de Traiter des Amazonies Indiennes", *Cahier des Amériques Latines*, N°. 23, págs. 60-72.

GROS Christian, 1997 b, "Indigenismo y Etnicidad: el desafío neoliberal", en V. URIBE, RESTREPO Eduardo (éd.), *Antropología en la modernidad: identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*, Bogotá: ICAN, págs. 15-59.

GROS Christian, 1998, "Projet Ethnique et Citoyenneté: le cas latinoaméricain", communication au Colloque Identidades y Movilidades en el Pacífico Colombiano, UNIVALLE-ORSTOM, Cali, 9-10-11 de diciembre.

GROS Christian, 1999, "Ser Diferente por (para) ser Moderno o las Paradojas de la Identidad", *Análisis Político*, N°. 36, págs. 3-20.

GROS Christian, 2000, *Políticas de la etnicidad: identidad, estado y modernidad*, Bogotá: ICANH.

GRUENAIIS M.E., 1986, "Quelles Ethnies pour Quelle Anthropologie?", *L'Homme*, vol. XXVI, N°. 1-2, janvier-junio, págs. 355-364.

GRUZINSKI Serge, 1999, *La pensée métisse*, Paris: Fayard.

GUERLAIN Pierre, 1997, "Une Ruse de la Dérison: l'action positive américaine", *L'homme et la société*, N°. 125, págs. 5-16.

GUERRERO GARCÍA Clara Inés, 1996, "Palenque es un Pueblo a donde los Locos son Amados", *Boletín Americanista*, año XXXVI, N°. 46, págs. 183-186.

GUERRERO GARCÍA Clara Inés, 1998, "Palenque de San Basilio: una propuesta de interpretación histórica", Tesis doctoral, Universidad de Alcalá, Facultad de Filosofía y Letras, marzo.

GUERRERO Luis Guillermo (coord.), 1996, *Identidad cultural y espacios de socialización de la mujer en los barrios populares de Cartagena*, Cartagena: CINEP-Fe y Alegría.

GUILLAUMIN Colette, 1972, *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Paris, La Haye: Mouton.

GUILLAUMIN Colette, 1992, *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de nature*, Paris: Côté-femmes éditions.

GUILLON Michelle, TABOADA LEONETTI Isabelle, 1986, *Le triangle de Choisy. Un quartier chinois à Paris*, Paris: CIEMI, L'Harmattan.

GUIMARAES Antonio Sérgio Alfredo, 2002, *Clases, Raças e Democracia*, Sao Paulo: Editoria 34 – FUSP.

GUMPERZ J., 1989, *Engager la conversation*, Paris: Editions de Minuit.

GUTIÉRREZ AZOPARDO Ildelfonso, 1980, *Historia del negro en Colombia*, Bogotá: Ed. Nueva América.

GUTIÉRREZ AZOPARDO Ildelfonso, 1983, “Los Libros de Registro de Pardos y Morenos en los Archivos Parroquiales de Cartagena de Indias”, *Revista Española de Antropología Americana*, vol. XIII, págs. 121-141.

GUTIÉRREZ AZOPARDO Ildelfonso, 1996, *Los afroamericanos. Historia, cultura y proyectos*, Bogotá: Editorial El Búho.

GUTIÉRREZ Ramón, 1986, “Informe sobre Cartagena de Indias. Políticas y Propuestas para la Puesta en Valor de las Zonas Históricas”, fotocopias.

GUTIÉRREZ MAGALLANES Juan, 2001, *Chambacú, a la tiña, puño y patá*, Cartagena: Instituto Distrital de Cultura.

GUTIÉRREZ de PINEDA Virginia, 1987, “La Familia en Cartagena de Indias”, *Boletín Cultural y Bibliográfico*, vol. XXIV, Nº. 10, págs. 35-47.

HALEY Alex, 1991, *Roots*, London: Vintage, (1977).

HALL Stuart, 1996, “Introduction: who needs ‘identity’?”, en, S.Hall, P. Du Gay (ed.), *Questions of cultural identity*, Londres: Sage Publications, págs. 1-17.

HANNERZ Ulf, 1980, *Explorer la ville. Eléments d'anthropologie urbaine*, Paris: Les Editions de Minuit.

HANNERZ Ulf, 1997, "Frontières", *Revue Internationale des Sciences Sociales*, N°. 154, diciembre, págs. 597-608.

HELG Aline, 2000, "Raíces de la Invisibilidad del Afrocaribe en la Imagen de la Nación Colombiana: Independencia y Sociedad, 1800-1821", en, G. Sánchez Gómez, M.E. Wills Obregón (comp.), *Museo, memoria y nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*, Bogotá: Ministerio de Cultura-Museo Nacional de Colombia-PNUD-IEPRI-ICANH, págs. 221-251.

de HEUSCH Luc, 1997, "L'ethnie: les vicissitudes d'un concept", *Archives Européennes de Sociologie*, tomo XXXVIII, N°. 2, págs. 185-206.

HOETINK Harry, 1967, *The two variants in the Caribbean race relations: a contribution to the sociology of segmented societies*, London, New York and Toronto: Oxford University Press.

HOETINK Harry, 1985, "'Race' and Color in the Caribbean", in S. W. MINTZ, S. PRICE, *Caribbean Contours*, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, págs. 55-84.

HOFFMANN Odile, 1998 a, "Políticas Agrarias, Reformas del Estado y Adscripciones Identitarias: Colombia y México", *Análisis Político*, N°. 34, págs. 2-24.

HOFFMANN Odile, 1998 b, "La 'política' versus lo 'político'? La Estructuración del Campo Político Contemporáneo en el Pacífico Sur Colombiano", communication au Colloque Identidades y Movilidades en el Pacífico Colombiano, UNIVALLE-ORSTOM, Cali, 9-10-11 de diciembre.

HOFFMAN Odile, 1999, "Territorialidades y Alianzas: construcción y activación de espacios locales en el Pacífico" en J. CAMACHO, E. RESTREPO (éd.), *De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*, Bogotá: Fundación Natura-Ecofondo-ICANH, págs. 75-93.

HOFFMANN Odile, 2000, "Jeux de Parole et de Mémoire Autour des Mobilisations Identitaires (Colombie)", in *Autrepart*, N°. 14, "Logiques Identitaires, Logiques Territoriales", Editions de l'Aube - IRD, págs. 33-51.

HOLLINGER D.A., 1995, *Postethnic America. Beyond multiculturalism*, New York: Basic Books.

HOVANESSIAN Martine, MARZOUK Yasmine, QUIMINAL Catherine, 1998, "La Construction des Catégories de L'altérité", *Journal des Anthropologues*, N°. 72-73, págs. 7-10.

HUGHES Everett Cherrigton, 1994, "Dilemmas and Contradictions of Status", *The American Journal of Sociology*, julio, vol. L, N°. 1, págs. 353-359.

HUGHES Everett Cherrigton, 1996, *Le regard sociologique. Essais choisis, textes rassemblés et présentés par J. M. Chapoulie*, Paris: Editions de l'EHESS.

HYMES Dell H., 1984, *Vers la compétence de communication. Langues et apprentissage des langues*, Paris: Hatier-Credif.

INSTITUTO COLOMBIANO DE LA REFORMA AGRARIA, 1998, "Tierras de las Comunidades Negras. Guía para la Constitución de Consejos Comunitarios y Formulación de Solicitudes de Titulación Colectiva de las Tierras de las Comunidades Negras", Bogotá: INCORA.

INSTITUTO DE CRÉDITO TERRITORIAL, 1970, *Mercado de vivienda en Cartagena*, Cartagena: ICT-Vivienda y Desarrollo urbano.

INSTITUTO GEOGRÁFICO AGUSTÍN CODAZZI, 1965, "Plan Piloto de Desarrollo Urbano". Cartagena, Bogotá: Departamento de Catastro, Sección de Planeamiento Urbano.

IRIARTE Alfredo, 1984, "Carta Abierta a la UNESCO", *Nueva Frontera*, N°. 494, págs. 19-20.

JARAMILLO URIBE Jaime, 1994, *Ensayos de historia social*, tomo 1. *La sociedad neogranadina*, Bogotá: Tercer Mundo Editores-Ediciones Uniandes.

JARGOWSKY Paul A., 1997, *Poverty and place: ghettos, barrios and the American city*, New York: Russel Sage Foundation.

JARGOWSKY Paul A., 1998, "Response to Loïc J. D. Wacquant's "Three Pernicious Premises in the Study of the American Ghetto", *International Journal of Urban and Regional Research*, vol. 22, N°. 1, págs. 160-163.

JENCKS C., PETERSON P. E. (ed.), 1991, *The urban underclass*, Washington D. C.: The Brookings Institution.

JIMENO SANTOYO Myriam, 1992, "La Diversidad es Riqueza", en *Diversidad es riqueza*, Bogotá:

Instituto Colombiano de Antropología-Instituto Colombiano de Cultura-Consejería Presidencial para los Derechos Humanos.

JOHNSON Charles, 1994, "Introduction", en R. ELLISON, *Invisible Man*, New York: The Modern Library, (1947).

JOLIVET Marie-José, 2000, "Espace, Mémoire et Identité", in *Autrepart*, N°. 14, *Logiques identitaires, logiques territoriales*, Editions de l'Aube-IRD, págs. 165-175.

JOLIVET Marie-José, REY-HULMAN Diana (dir.), 1993, *Jeux d'identité. Etudes comparatives à partir de la Caraïbe*, Paris: L'Harmattan.

JOSEPH Isaac, 1981, "Eléments Pour une Analyse de L'expérience de la vie publique", *Espaces et Sociétés*, N°. 38-39, págs. 57-76.

JOSEPH Isaac, 1984, "Urbanité et Ethnicité", *Terrain*, N°. 3, octobre, págs. 20-31.

JOSEPH Isaac, 1989, "Erving Goffman et le Problème des Convictions", in R. CASTEL, J. COSNIER, I. JOSEPH, *Le parler frais d'Erving Goffman*, Paris: les Editions de Minuit.

JOSEPH Isaac, 1995, "Reprendre la Rue", in Colloque de Cerisy (textes réunis par I. Joseph), *Espace public et culture dramaturgique*, Paris: Editions Recherches - Plan Urbain, págs. 11-35.

JOSEPH Isaac, 1998 a, *Erving Goffman et la microsociologie*, Paris: PUF - Philosophies.

JOSEPH Isaac, 1998 b, *La ville sans qualités*, Paris: Editions de l'Aube.

KHITTEL Stefan, 1999, "Territorio y Clientelismo Político: el ejemplo del municipio de Quibdó" en J. CAMACHO, E. RESTREPO (éd.), *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de la gente negra en Colombia*, Fundación Natura-Ecofondo-ICAN, Bogotá, págs. 177-191.

KHITTEL Stefan, 2000, "La Comedia Real. Mundo Gay, Estrellas Divinas y el Resto del Universo Bello: discursos y prácticas alrededor de los reinados de belleza en Colombia y en Quibdó (Chocó, Colombia)", *Diplomarbeit zur Erlangung des Magistergrades*, Universidad de Viena.

KOROSEC-SERFATY Parla, 1995, "Etrangeté et Différence dans L'espace Public. Le Cas de Montréal", in Colloque de Cerisy (textes réunis par I. Joseph), *Espace public et culture dramaturgique*, Paris: Editions Recherches-Plan Urbain, págs. 221-234.

LACORNE Denis, 1997, *La crise de l'identité américaine. Du melting-pot au multiculturalisme*, Paris: Fayard.

LAFFITE Christiane, 1995, *La Costa colombiana del Caribe (1810-1830)*, Cartagena: Banco de la República.

LAPLANTINE François, 1994, *Transatlantique. Entre Europe et Amériques Latines*, Paris: Payot, Essai.

LAPLANTINE François, 1999, *Je, nous et les autres. Etre humain au-delà des apparences*, Paris: Editions Le Pommier, Manifestes.

LAPLANTINE François, NOUSS Alexis, 1997, *Le métissage*, Paris: Dominos, Flammarion.

LAURENT Virginie, 1999, "Stratégies, Pratiques et Discours Politiques Indiens en Colombie. Au Croisement de L'espace Communautaire et de L'espace National", *Documents de l'ERSIPAL*, N° 2.

LAVALLE Bernard, 1992, "De la Créolité Coloniale Envisagée Comme Métissage", in J.L. Alber, C. Bavoux, M. Watin (coord.), *Métissages. Linguistique et anthropologie*, Actes du colloque international de Saint-Denis de la Réunion, 2 al 7 de abril de 1990, Paris: L'Harmattan.

LEAL F., ZAMOSC L., 1990, *Al filo del caos*, Bogotá: Tercer Mundo-Universidad Nacional.

LE BOT Yvon, 1992, *La Guerre en terre maya*, Paris: Karthala.

LE BOT Yvon, 1994, *Violence de la modernité en Amérique Latine*, Paris: Karthala.

LE BOT Yvon, 1997 a, *Le rêve zapatiste*, Paris: Seuil.

LE BOT Yvon, 1997 b, "Le Temps des Guerres Communautaires", in Michel WIEVIORKA (dir.), *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*, Paris: La Découverte, págs. 173-197.

LE BRAS Hervé, 1998, *Le démon des origines; démographie et extrême droite*, La Tour d'Aigues: Editions de l'Aube.

LEMAITRE Alberto H., 1994, *Estampas de la Cartagena de ayer*, Cartagena: Grafiláser, (1990).

LEMAITRE Daniel, 1988, *Soledad Román de Núñez. Recuerdos*, Cartagena: Abraham Ibarra-Almacenes Magali Paris.

LEMAITRE Eduardo, 1983, *Historia general de Cartagena* (cuatro tomos), Bogotá: Banco de la República.

LEMAITRE Eduardo, 1998, *Breve historia de Cartagena*, Bogotá, Medellín: Editorial Colina, (3a edición).

LEMAITRE María Clara, PALMETH Tatiana, 1999, “El Siglo XX en Getsemaní: la metamorfosis trágica”, *Aguaita*, N°. 1, marzo, págs. 78-95.

LEMAITRE María Clara, PALMETH Tatiana, 2001, *Getsemaní. El último cono donde desembocan los vientos*, Cartagena: Instituto Distrital de Cultura.

LENCLUD Gérard, 1986, “En être ou ne pas en être. L’anthropologie sociale et les sociétés complexes”, *L’Homme*, vol. XXVI, N°. 97-98, enero-junio, págs. 143-153.

LEPETIT B., 1996, “La Ville: cadre, objet, sujet”, *Enquête*, N°. 4, segundo semestre, págs. 11-34.

LEWIS Oscar, 1991, *Les enfants de Sánchez: autobiographie d’une famille mexicaine*, Paris: Gallimard.

LÓPEZ MONTANO Cecilia, ABELLO VIVES Alberto (compil.), 1998, *La Costa que queremos. Reflexiones sobre el Caribe colombiano en el umbral del 2000*, Bogotá: Departamento Nacional de Planeación-Universidad del Atlántico-Observatorio del Caribe Colombiano.

LÓPEZ de MESA Luis, 1934, *De cómo se ha formado la nación colombiana*, Bogotá: Librería Colombiana.

LOSONCZY Anne-Marie, 1993, “Almas, Tierras y Convivencia”, en Astrid ULLOA (éd.), *Contribución africana a la cultura de las Américas*. Memorias del Coloquio Contribución Africana a la Cultura de las Américas, Bogotá: Proyecto Biopacífico-ICAN, págs. 185-191.

LOSONCZY Anne-Marie, 1997 a, *Les saints et la forêt. Rituel, société et figures de l’échange avec les Indiens Emberá chez les Négro-Colombiens du Chocó*, Paris, Montréal: L’Harmattan.

LOSONCZY Anne-Marie, 1997 b, “Hacia una Antropología de lo Inter-étnico: una perspectiva negro-

americana e indígena”, en M. V. URIBE, E. RESTREPO (ed.), *Antropología en la modernidad: identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*, Bogotá: ICAN, págs. 253-278.

LOSONCZY Anne-Marie, 1999, “Memorias e Identidad: los Negro-colombianos del Chocó”, en Juana CAMACHO, Eduardo RESTREPO (éd.), *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de la gente negra en Colombia*, Bogotá: Fundación Natura-Ecofondo-ICAN, págs. 13-24.

LOVELL Peggy A., 1994, “Race, Gender and Development in Brazil”, *Latin American research review*, vol. 29, N°. 3, págs. 7-35.

LUCENA GIRALDO Manuel, 1993, “Las Nuevas Poblaciones de Cartagena de Indias, 1774-1794”, *Revista de Indias*, vol. LIII, N°. 199, págs. 761-781.

LYMAN Stanford M., 1972, *The black american in sociological thought: a failure of perspective*, New York: Capricorn Books G. P. Putnam’s Sons.

LYMAN Stanford M., 1994, *Color, culture civilization. Race and minority issues in American Society*, Chicago: University of Illinois.

MAFFESOLI Michel, 1990, *Au creux des apparences. Pour une éthique de l’esthétique*, Paris: Plon.

MARIENSTRAS Elise, 1976, *Les mythes fondateurs de la nation américaine. Essai sur le discours idéologique aux Etats Unis à l’époque de l’indépendance (1763-1800)*, Paris: François Maspero.

MARTIN Denis-Constant , 2001, “‘Chanter L’amour’. Musique, Fierté et Pouvoir”, *Terrain*, N°.37, septiembre, págs. 89-104.

MARTÍNEZ EMILIANI Vicente, 1991, “Variaciones sobre el Fogón Cartagenero”, *Credencial*, N°. 60, noviembre, págs. 80-82.

MARTÍNEZ EMILIANI Vicente, 1992, “Prólogo”, en A. ZABARAÍN, V. MARTÍNEZ EMILIANI (éd.), *Costa 2000. Evocación y destino del Caribe*, Bogotá: Nuestro Mundo.

MARTÍNEZ PAREJA Edgardo, 1980, “Proyectos Zona Suroriental y Chambacú” en Cartagena de Indias. Simposio para el Desarrollo, Cartagena: Sociedad de Mejoras Públicas, págs. 109-123.

MARTÍNEZ RODRÍGUEZ Edwin, NORIEGA MORENO Ledy, 1992, “Arquitectura Verde y Espacio

Público en Zona de Transición Turística”, Tesis de grado, Cartagena: Universidad Jorge Tadeo Lozano, Facultad de Arquitectura.

MARTINIELLO Marco, 1995, *L’ethnicité dans les sciences sociales contemporaines*, Paris: PUF-Que sais-je ?

MARTUCCELLI Danilo, 1999, *Sociologies de la modernité*, Paris: Folio Essais.

MAYA Luz Adriana, 1999, “Sorcellerie et Reconstruction des Identités Parmi les Africains et Leurs Descendants dans la Nouvelle Grenade, XVIIème Siècle”, tesis de doctorado de historia, Universidad París I.

MEISEL ROCA Adolfo, 1980, “Esclavitud, Mestizaje y Haciendas en la Provincia de Cartagena: 1533-1851”, *Desarrollo y sociedad*, N°. 4, julio, págs. 260-264.

MEISEL ROCA Adolfo, 1992, *Economía regional y pobreza. El caso del Caribe colombiano. 1950-1990*, Barranquilla: CERES, Universidad del Norte.

MEISEL ROCA Adolfo (ed.), 1994, *Historia económica y social del Caribe colombiano*, Bogotá: Ediciones Uninorte-ECOE Ediciones.

MEISEL ROCA Adolfo, AGUILERA DIAZ María, 1997, “Cartagena de Indias en 1777: un análisis demográfico”, *Boletín Cultural y Bibliográfico*, vol. XXXIV, N°. 45, págs. 21-57.

MELLAFE Rolando, 1974, *Negro slavery in Latin America*, Berkley: University of California Press.

MEMMI Albert, 1994, *Le racisme*, Paris: Gallimard-Folio Actuel.

MENDONCA C. P., 1994, “Pluriculturalisme, Société et Etat. Blancs et Noirs au Brésil”, in G. GOSSELIN et H. OSSEBI (dir.), *Les sociétés pluriculturelles*, Paris: Editions L’Harmattan.

MERLEAU-PONTY Maurice, 1964, *Le visible et l’invisible*, Paris: Gallimard.

MESCLIER Evelyne (coord.), 1999, *Dinámicas socioeconómicas del espacio colombiano*, Manizales: CRECE, Bogotá: DANE, Paris: IRD.

MESURE Sylvie, 1990, *Dilthey et la fondation des sciences historiques*, Paris: PUF.

MINAUDIER Jean-Pierre, 1992, *Histoire de la Colombie de la conquête à nos jours*, Paris: L'Harmattan, Horizons Amériques Latines.

MISSAOUI Lamia, 1999, "Les Fluidités de L'ethnicité ou les Compétences de L'Etranger de L'intérieur. Tsigane et Santé, Jeunes des 'honorables familles locales' Trafiquants de Psychotropes, Maghrébins des Économies Souterraines", Tesis de sociologia, Université de Toulouse le Mirail.

MONINO Yves, 1998, "Palenque, la Terre D'ici C'est Comme L'Afrique", in Patrick SINGH, Patric CLANET, Julien MOLINO, *Palenque de San Basilio*, Pézenas: Editions Domens, págs. 7-22.

MONNET Jérôme, 1993, *La ville et son double. La parabole de Mexico*, Paris: Nathan.

MONNET Jérôme, 1998, "Du Local au Global en Passant par l'Amérique Latine et l'Etat-Nation: quelles territorialités pour les 'latinos' de Los Angeles?", Table Ronde Nouvelles Territorialités en Amérique Latine et au Mexique: comment penser aujourd'hui l'ancrage de l'Etat-Nation?, Paris: Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine, 27 et 28 de mayo.

MONNET Jérôme, 1999 a, *Ville et pouvoir en Amérique: les formes de l'autorité*, Paris: L'Harmattan.

MONNET Jérôme, 1999 b, "Images de L'espace à Los Angeles: éléments de géographie cognitive et vernaculaire", communication présentée au Colloque Espace(s), Institut Universitaire de France, Toulouse, 6 y 7 de mayo.

MONNET Jérôme, 2000, "La Ville Comme OSSI (Objet Socio-Spatial Identifiable). Les Catégories de L'expérience et de la Connaissance de L'espace Urbain" in Guénola CAPRON, Jérôme MONNET (éd.), *L'urbanité dans les Amériques. Les processus d'identification socio-spatiale*, Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, Villes et Territoires N°. 14, págs. 19-39.

MONTOYA MÁRQUEZ J., 1927, *Cartagena. Su pasado, su presente, su porvenir*, Cartagena: Talleres Mogollón.

MORENO SALAZAR Valentin, 1995, *Negritudes*, Cali: Editorial XYZ.

MORIN Françoise, 1974, "La Femme Haïtienne en Diaspora", in R. BASTIDE (dir.), *La femme de couleur en Amérique Latine*, Paris: Editions Anthropos, págs. 211-220.

MORIN Françoise, 1979, "Identité Ethnique et Ethnicité: une analyse critique des travaux anglo-saxons", in P. TAP (éd.), *Identités collectives et changements sociaux*, Toulouse: Privat, págs. 55-58.

MORIN Françoise, 1993, "Entre Visibilité et Invisibilité: les aléas identitaires des haïtiens de New York et Montréal", *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 9, N° 3, págs. 147-176.

MORNER Magnus, 1967, *Race mixture in the history of Latin America*, Boston.

MOSQUERA Claudia, 1998, "Acá Antes no se Veían Negros. Estrategias de Onserción de la Población Negra en Santafe de Bogotá, Bogotá: Observatorio de Cultura Urbana-Instituto Distrital de Cultura y Turismo, *Cuadernos del Observatorio*.

MOSQUERA Claudia, 2000, "Las Familias de los Sectores Populares de Cartagena", *Aguaita*, N° 2, marzo, págs. 56-71.

MOSQUERA Claudia, PROVENSAL Marion, 2000, "Construcción de Identidad Caribeña Popular en Cartagena de Indias a Través de la Música y el Baile de Champeta", *Aguaita*, N° 3, págs. 98-114.

MOSQUERA Claudia, PARDO Mauricio, HOFFMANN Odile (ed.), 2002, *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias Sociales e Identitarias. Ciento Cincuenta Años de la Abolición de la Esclavitud en Colombia*", Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Instituto Colombiano de Antropología e Historia-Institut de Recherche pour le Développement-Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos.

MOSQUERA RENTERIA José Eulicer, 1996, *El movimiento socio-político afrocolombiano. Caracterización y fundamentos*, Quibdó: Editorial Licher.

MOSQUERA Juan de Dios, 1991, "Breve Síntesis de la Historia del Movimiento Nacional Cimarrón", *Cuadernos del Cimarrón*, Bogotá.

MOSQUERA Juan de Dios, 1992, "Cimarronismo, Educación Afrocolombiana y Etnoeducación", *Cuadernos del Cimarrón*: Bogotá, diciembre.

MOSQUERA Juan de Dios, 1993 a, *Las comunidades negras de Colombia. Pasado, presente y futuro*, Bogotá: Movimiento Nacional por los Derechos de las Comunidades Negras de Colombia-Cimarrón.

MOSQUERA Juan de Dios, 1993 b, *Cuadernos del Cimarrón*, Bogotá.

MOSQUERA Juan de Dios, 2000, *Racismo y discriminación racial en Colombia*, Bogota: Docentes Editores.

MOVIMIENTO NACIONAL AFROCOLOMBIANO CIMARRÓN, sans date, *Manual para comprender y difundir la Ley 70/93, ley de las comunidades negras*, Bogotá: Cimarrón.

MUHUTU Jocelyne, 1998, "Soukous, Version Latine", *L'autre Afrique*, 7 de enero, p. 95.

MÚNERA Alfonso, 1998, *El fracaso de la nación. Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1810)*, Bogotá: Banco de la República-El Áncora Editores.

MUNÓZ MUÑOZ Jairo, 1990, *Antropología cultural colombiana*, Bogotá: Ministerio de Educación Nacional, Unidad Universitaria del Sur de Bogotá.

MURILLO MURGUEITIO Antonio José, 1997, *Soy afro-colombiano*, Bogotá: Editorial Linotipia Bolívar.

MYRDAL Gunnar, 1994, *An american dilemma. The negro problem and modern democracy*, vol. 1, New York and London: Harper and Brothers publishers.

NAVARRETE María Cristina, 1995 a, *Historia social del negro en la Colonia. Cartagena siglo XVII*, Cali: Universidad del Valle.

NAVARRETE María Cristina, 1995 b, *Prácticas religiosas de los negros en la Colonia. Cartagena siglo XVII*, Cali: Universidad del Valle - Editorial Facultad de Humanidades.

NOGUEIRA Oracy, 1995, "Preconceito Racial de Marca e Preconceito Racial de Origem", *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas*, Sao Paulo: Ed. Anhembi, vol. I, págs. 409-434.

OBSERVATORIO del CARIBE COLOMBIANO, 1997, "Presentación", Cartagena.

OBSERVATORIO del CARIBE COLOMBIANO, 1999, *Cartagena de Indias, sobrellevando la crisis*. Relatoría del taller "¿Cómo es Cartagena a final del siglo XX?", *Cuadernos Regionales*, N°. 7, octubre.

OCAMPO VILLEGAS Francisco Javier, 1996, *Derecho territorial de las comunidades negras*, Bogotá: Editorial Nueva América.

OCHOA FRANCO José V., 1945, *Consideraciones generales sobre costumbres y lenguaje palenqueros*, Cartagena: Dirección de Educación Pública de Bolívar, Biblioteca Pedagógica, vol. 1.

OLIVIER de SARDAN Jean Pierre, 1995, "La politique du terrain", *Enquête*, N°. 1, primer semestre, págs. 71-112.

OLZAK Suzan, 1992, *The dynamics of ethnic competition and conflict*, California: Stanford University Press.

OOSTINDIE Gert (Ed.), 1996, *Ethnicity in the Caribbean*, London: Macmillan Education - Warwick University Caribbean Studies.

ORTIZ CASSIANI Javier, 2001, "Modernización y Desorden en Cartagena, 1911-1930: amalgama de ritmos", en BUENAHORA Giobanna, ORTIZ Javier, QUIROZ Patricia, ROMAN Raúl, *Desorden en la plaza. Modernización y memoria urbana en Cartagena*, Cartagena: Instituto Distrital de Cultura, págs. 83-117.

ORTIZ Fernando, 1991, *Estudios etnosociológicos*, La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

de la OSSA Ketty Lucía, DUARTE Elda Milena, DIAZ Luz Miriam, 1998, "El Turismo de Cartagena de Indias en el Periodo 1990-1997", Cartagena: ANDI, *Cuadernos de Industria*, N°. 3.

OUDGHIRI R., SABBAGH D., 1999, "Des Usages de la 'Diversité': éléments pour une généalogie du multiculturalisme américain", *Revue Française de Sciences Politiques*, vol. 49, N°. 3, junio.

PACINI HERNÁNDEZ Deborah, 1993, "The Pico Phenomenon in Cartagena, Colombia", *América Negra*, diciembre, N°. 6, págs. 69-115.

PADRÓN RAMÍREZ César S., sin fecha, *Reseña histórica "Isla de Manga"*, sin editor.

PALACIO PRECIADO Jorge, 1988, *La esclavitud de los africanos y la trata de negros. Entre la teoría y la práctica*, Túnja: UPTC - Publicaciones del Magister en Historia, Nuevas Lecturas de la historia, N°. 2.

PARDO Mauricio (ed.), 2001, *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*, Bogotá: ICANH-COLCIENCIAS.

PARK Robert Ezra, 1950, *Race and Culture, the collected papers of Robert Ezra Park*, vol. 1, Glencoe (Illinois): The Free Press.

PARK Robert Ezra, 1955, *Society. Collective behavior, news and opinion, sociology and modern society* (tome 3), Glencoe (Illinois): The Free Press.

PARK Robert Ezra, 1967, "Introduction", in D. PIERSON, *Negroes in Brazil. A study of race contact at Bahia, Carbondale and Edwardsville*: Southern Illinois University Press, London and Amsterdam: Feffer and Simons Inc., (1942).

PARK Robert Ezra, Ernest BURGESS W., 1969, *Introduction to the science of sociology*, Chicago: The University of Chicago Press, (1921).

PASTRANA Andrés, 1998, "Discurso" in Departamento Nacional de Planeación, Plan Nacional de Desarrollo de la Población Afrocolombiana. "Hacia una Nación Pluriétnica y Multicultural" 1998-2002, Bogotá: DNP-Programa BID-Plan Pacifico.

PATÍÑO Carlos, 1997, "El Lenguaje de los Afrocolombianos y su Estudio", *América Negra*, junio, págs. 101-116.

PENEFF Jean, 1995, "Mesure et Contrôle des Observations dans le Travail de Terrain. L'exemple des Professionnels de Service", *Sociétés Contemporaines*, N°. 21, marzo, págs. 119-138.

PERETZ Henri, 1998, *Les méthodes en sociologie: l'observation*, Paris: La Découverte, Repères.

PETONNET Claudette, 1982, "L'observation Flottante. L'exemple d'un Cimetière Parisien", *L'Homme*, XXII, N°. 4, octobre-diciembre, págs. 37-47.

PETONNET Claudette, 1986, "La Pâleur Noire. Couleur et Culture aux Etats-Unis", *L'Homme*, XXVIe année, N°. 97-98, enero-junio, págs. 171-190.

PETRUCELLI José Luis, 2002, "A Declaração de Cor/raça no Censo 2000: um estudo comparativo", Rio de Janeiro: IBGE.

PIERSON, Donald 1967, *Negroes in Brazil. A study of race contact at Bahia, Carbondale and Edwardsville*: Southern Illinois University Press, London and Amsterdam: Feffer and Simons Inc., (1942).

PIERSON Donald, 1972, "Brazilians of Mixed Racial Descent", in N. P. GIST, A. G. DWORKIN, *The blending of races. Marginality and identity in world perspective*, New York: Wiley Interscience, págs. 237-263.

PITT-RIVERS Julian, 1973, "Race in Latin America: the concept of raza", *Archives Européennes de Sociologie*, tomo XIV, Nº. 1, págs. 3-31.

POIRIER Jean, RAVEAU François (coord.), 1976, *L'autre et l'ailleurs. Hommage à Roger Bastide*, Paris: Berger-Levrault.

de POMBO José Ignacio, 1986, *Comercio y contrabando en Cartagena de Indias*, Bogotá: Nueva Biblioteca Colombiana de Cultura Popular.

de POMBO PAREJA Augusto, 1999, *Trazados urbanos Hispanoamérica. Cartagena de Indias*, Bogotá: ICFES.

POMBO Manuel Antonio, GUERRA José Joaquín, 1951, *Constituciones de Colombia*, Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana.

PORRAS TROCONIS Gabriel, 1954, *Cartagena hispánica. 1533 a 1810*, Bogotá: Biblioteca de Autores colombianos - Editorial Cosmos.

PORRAS TROCONIS Gabriel, 1965, *La magna epopeya de Cartagena. El sitio del año 1815*, Bogotá: Editorial Temis.

PORTACCIO FONTALVO José, 1995, *Colombia y su música*, volumen 1. *Canciones y fiestas de las llanuras del Caribe y Pacífica y las islas de San Andrés y Providencia*, Bogotá: Logos Diagramación.

PORTO de GONZÁLEZ Judith, sans date, *Acta de Independencia 1811*, Cartagena: Ediciones la Baranda.

PORTO del PORTILLO Raúl, 1997, *Plazas y calles de Cartagena de Indias*, Barranquilla: Saenz Impresores del Caribe, (1945).

POSADA CARBÓ Eduardo, 2000, "El Regionalismo Político en la Costa Caribe de Colombia", *Aguita*, Nº. 2, marzo, págs. 9-23.

POUTIGNAT Philippe STREIFF-FENART, Jocelyne, 1995, *Théories de l'ethnicité*, Paris: PUF, (1969).

POUTIGNAT Philippe, STREIFF-FENART Jocelyne, 1995, "Catégorisation Raciale et Gestion de la Co-présence Dans les Situations 'Mixtes'", *Les Cahiers du SOLIIS*, N°. 1, junio, págs. 22-32.

POUTIGNAT Philippe, STREIFF-FENART Jocelyne, 1998, "Assimilation Républicaine et Gestion de la Différence Culturelle", *Critiques*, noviembre, págs. 755-766.

PREMDAS Ralph, 1993, *The enigma of ethnicity: an analysis of race in the Caribbean and the world*, St. Augustin (Trinidad and Tobago): University of the West Indies.

PRESCOTT Laurence E., 1985, *Candelario Obeso y la iniciación de la poesía negra en Colombia*, Bogotá: Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, LXX.

PRESCOTT Laurence E., 1996, "Remembering Jorge Artel (1909, Cartagena-1994, Barranquilla)", *Afro-Hispanic Review*, vol. 15, N°. 1, primavera, p. 1-3.

PRISMA, 2000, "Préactes", Séminaire PRISMA 3, Toulouse, 23 de marzo.

PROCESO de COMUNIDADES NEGRAS, 1995, "Comunidades Negras y Derechos Humanos en Colombia", Buenaventura, (presentación).

PROGRAMA ETNOEDUCACIÓN PALENQUE, sans date, *Etule a sina, pa o kele lo ke o ten. Etnoeducacion, una educación para la identidad*, Cartagena: Fundo de Educación Regional, Area Educación Bilingüe.

PROVENSAL Marion, 1998, "Le Mouvement Afro-Colombien", *Sociétés africaines*, N°. 11, septembre, págs. 121-145.

PUERTA Victoria, 1990, "Otra Vez en Cartagena", *El mundo vuelo*. Avianca, N°. 138, julio, págs. 12-18.

QUERE Louis, 1995, "La Valeur Opératoire des Catégories", *Les Cahiers du SOLIIS*, N°. 1, junio, págs. 6-21.

QUERE Louis, BREZGER Dietrich, 1992-1993, "L'étrangeté Mutuelle des Passants. Le Mode de

Coexistence du Public Urbain”, *Les Annales de la Recherche Urbaine*, N°. 57-58, diciembre-marzo, págs. 88-99.

QUINTERO RIVERA Angel, 1997, “Los Modales y el Cuerpo. Clase, ‘Raza’ y Género en la Etiqueta de Baile”, *Historia y Cultura*, 4ème año, N°. 5, págs. 231-286.

RECLUS Elisée, 1992, *Viaje a la Sierra Nevada de Santa Marta*, Bogotá: Biblioteca V Centenario COLCULTURA, Viajeros por Colombia, (1861).

REDFIELD Robert, 1958, “Race as a Social Phenomenon”, in E.T. THOMPSON, E.C. HUGHES (éd.), *Race. Individual and collective behavior*, Glencoe: The Free Press, p. 66-71.

REICHEL-DOLMATOFF Gerardo (éd.), 1955, *Diario de viaje del Padre Joseph Palacios de la Vega. Entre los indios y negros de la provincia de Cartagena en el Nuevo Reino de Granada. 1787-1788*, Bogotá: Editorial ABC.

REICHEL-DOLMATOFF Inès, 1974, “Aspects de la Vie de la Femme Noire dans le Passé et de nos Jours en Colombie (Côte Atlantique)”, in R. BASTIDE (dir.), *La femme de couleur en Amérique Latine*, Paris: Editions Anthropos, págs. 247-265.

RENO Fred (dir.), 1995, *Identité et politique. De la Caraïbe et de l’Europe multiculturelles*, Paris: Economica.

RENO Fred, POULIGNY Béatrice, 1996-97, “Les Ressorts Sociaux de la Construction Régionale dans la Caraïbe”, *Pouvoirs dans la Caraïbe*, N°. 8-9, págs. 127-142.

RESTREPO Eduardo, 1997, “Afrocolombianos, Antropología y Proyecto de Modernidad en Colombia”, in V. URIBE, E. RESTREPO (ed.), *Antropología en la modernidad: identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*, Bogotá: ICAN, págs. 279-319.

RESTREPO Eduardo, 1999 a, “Territorios e Identidades Híbridas”, en J. CAMACHO, E. RESTREPO (éd.), *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de la gente negra en Colombia*, Fundación Natura-Ecofondo-ICAN, Bogotá, págs. 221-244.

RESTREPO Eduardo, 1999 b, “Poblaciones Negras en Colombia (Compilación bibliográfica)”, CIDSE-*Documentos de Trabajo*, N°. 43, junio.

RESTREPO Jorge Alberto, 1989, "Personajes de la Vida Económica, Política y Social de Cartagena a Finales del Siglo XIX", *Huellas*, N°. 26, agosto, págs. 25-39.

RESTREPO Jorge Alberto, RODRÍGUEZ Manuel, 1986, "La Actividad Comercial y el Grupo de Comerciantes de Cartagena a Fines del Siglo XIX", *Estudios Sociales*, vol. 1, N°. 1, septiembre, págs. 43-109.

RESTREPO Laura, 1995, *Dulce compañía*, Bogotá: Editorial Norma, colección La Otra Orilla.

RETREPO LINCE Pastor, 1993, *Genealogías de Cartagena de Indias*, Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

REX John, 1986, "Préface", in J. Rex, D. Mason, *Theories of race and ethnic relations*, Cambridge: Cambridge University Press.

REX John, 1992, *Race and ethnicity*, Buckingham: Open University Press, Milton Keynes, (1986).

REX John, MASON David, 1986, *Theories of race and ethnic relations*, Cambridge: Cambridge University Press.

REY SINNING Edgar, 1996, *Procesos comunicativos en siete grupos culturales del Territorio Nacional-Comunidad negra de Cristo Rey-Santa Marta*, Santa Marta: Cimarrón, UNISUR.

REY SINNING Edgar, 1998, *Cristo Rey. Un espacio para permanecer en el tiempo*, Bogotá: Editorial Magisterio.

RIBART Franck, 1997, "Le Carnaval Noir de Bahia. Ethnicité, Identité et Fête Afro à Salvador", Thesis de doctorado en sociología, Universidad Paris IV.

ROBERT Nicole, 1992, *La pistolera. Consul de France en Colombie*, Paris: J. C. Lattès.

ROMÁN Raúl, 2001, "Memoria y Contramemoria: el uso público de la historia en Cartagena", en BUENAHORA Giobanna, ORTIZ Javier, QUIROZ Patricia, ROMÁN Raúl, *Desorden en la plaza. Modernización y memoria urbana en Cartagena*, Cartagena: Instituto Distrital de Cultura, págs. 7-30.

ROMERO JARAMILLO Dolcey, 1994, "Cimarronaje y Palenques en la Provincia de Santa Marta", *Huellas*, N°. 42, diciembre.

ROMERO JARAMILLO Dolcey, 1997, *Esclavitud en la provincia de Santa Marta, 1791-1851*, Santa Marta: Instituto de Cultura y Turismo del Magdalena.

de ROUX G., 1995, "Prólogo", in M. C. NAVARRETE, *Historia social del negro en la Colonia. Cartagena siglo XVII*, Cali: Universidad del Valle.

ROUXEL Stéphanie, 1994, "Résistance, Identité et Intégration: le marronnage en Colombie. Etude du Palenque de San Basilio", Mémoire de diplôme de l'IHEAL, Université de Paris III - IHEAL.

ROUXEL Stéphanie, 1996, "Organisation Sociale et Aspects de L'investissement Identitaire dans la Production Musicale à San Basilio de Palenque (Colombie)", Mémoire de DEA, Université Paris III - IHEAL.

De RUDDER Véronique, 1998, "Identité, Origine et Étiquetage. De l'ethnique au racial, savamment cultivés...", *Journal des Anthropologues*, N°. 72-73, págs. 31-47.

De RUDDER Véronique, POIRET Christian, VOURET François, 2000, *L'inégalité raciste. L'universalité républicaine à l'épreuve des faits*, Paris: P.U.F.

RUIZ SALGUERO Magda Teresa, BODNAR CONTRERAS Yolanda, 1995, *El carácter multiétnico de Colombia y sus implicaciones censales*, Bogotá: DANE.

SABOGAL Hugo, 1991, "Un Álbum de Memorias Negras", *Credencial*, N°. 60, noviembre, págs. 10-17.

SACKS Harvey, 1972, "An Initial Investigation of the Usability of Conversational Data for Doing Sociology", in D. SUDNOW, *Studies in social interaction*, New York: The Free Press, London: Collier-MacMillan Limited, págs. 31-74.

SALA-MOULINS Louis, 1992, *L'Afrique aux Amériques. Le Code Noir espagnol*, Paris: PUF.

SALCEDO VÁSQUEZ Enedis (dir.), 1989, *El clima, la vivienda y el espacio en Cartagena de Indias, Colombia*, Cartagena: Habitat-Universidad Jorge Tadeo Lozano-Edurbe-Editorial Bolívar.

SÁNCHEZ Enrique, ROLDÁN Roque, SÁNCHEZ María Feranda, 1993, *Derechos e identidad. Los pueblos indígenas y negros en la Constitución política de Colombia de 1991*, Bogotá: Disloque Editores.

De SANDOVAL Alonso, 1987, *Un tratado sobre esclavitud*, Madrid: Alianza Editorial.

SANTANA Pedro, 1987, "Cartagena: las primeras elecciones en el Nuevo Régimen Municipal", *Revista Foro*, N°. 4, noviembre, págs. 75-82.

SCHNAPPER Dominique, 1994, *La communauté des citoyens*, Paris: Gallimard.

SCHNAPPER Dominique, 1998, *La relation à l'Autre. Au cœur de la pensée sociologique*, Paris: Gallimard, Essais.

SCHWARTZ Olivier, 1993, "L'empirisme Irréductible. La Fin de L'empirisme?", in N. ANDERSON, *Le Hobo. Sociologie du sans abris*, Paris: Editions Nathan, Essais et Recherches.

SECRETARÍA de PLANEACIÓN DISTRITAL, 1997, *Cartagena en Síntesis 1997*, Cartagena: Secretaría de Planeación Distrital.

SEGOVIA Rodolfo, 1996, *Las fortificaciones de Cartagena de Indias. Estrategia e historia*, Bogotá: El Áncora Editores.

SENNETT Richard, 1992, *La ville à vue d'œil. Urbanisme et société*, Paris: Plon, (1990).

SILVA Lucas, 1998, "Le Soukous Colombien à L'assaut du Monde et de l'Afrique", *Afrique Horizon Magazine*, N°. 13, enero-febrero, p. 21.

SILVA Lucas et ARRIA Sergio, 1997, "Les rois créoles de la champeta", film documentaire, La Huit Production.

SILVA Lucas, ARRIA Sergio, PROVENSAL Marion, 1998, *El Sexteto Tabalá*, Paris: OCORA, Radio France, presentación.

SIMARRA TORRES DOUGLAS MARTÍNEZ Julia, S., 1986, "El Cuagro como Forma de Organización Social y su Relación con la Familia Palenquera", Tesis de grado para obtener el título de trabajadoras sociales, Universidad de Cartagena, Facultad de Trabajo Social.

SIMON Arthur, 1980, "Consideraciones sobre Cartagena de Indias", *Revista Javeriana*, tomo XCIII, N°. 465, junio, págs. 441-455.

SIMON Gérard, 1988, *Le regard, l'être et l'apparence dans l'optique de l'Antiquité*, Paris: Editions du Seuil.

SIMON Patrick, 1997, "Les Usages Sociaux de la Rue dans un Quartier Cosmopolite", *Espaces et Sociétés*, N°. 90-91, págs. 43-68.

SIMON Patrick, 2001, "L'évaluation des Discriminations par la Statistique en France" in *De l'égalité formelle à l'égalité réelle: la question de l'ethnicité dans les sociétés européennes*, Paris: L'Harmattan.

SKIDMORE Thomas, 1972, *Black into White: race and nationality in Brazilian thought*, New York.

SKIDMORE Thomas, 1993, "Bi-racial USA versus Multi-racial Brazil: is the contrast still valid?", *Journal of Latin American Studies*, vol. 25, part 2, mayo, págs. 373-386.

SMITH Susan J., 1984, "Negotiating Ethnicity in an Uncertain Environment", *Ethnic and racial studies*, vol. 7, N°. 3, julio, págs. 360-373.

SMITH CÓRDOBA Amir, 1986, *Visión sociocultural del negro en Colombia*, Serie sociocultural, vol.1, Bogotá: Centro para la investigación de la cultura negra en Colombia.

SOCIEDAD de MEJORAS PÚBLICAS, 1980, *Cartagena de Indias*. Simposio para el Desarrollo, Cartagena: Editorial Bolívar.

SOCIEDAD PORTUARIA REGIONAL de CARTAGENA, 1999, "Turismo de Cruceros en Cartagena de Indias. Plan de Acción Temporada 1998-1999", septiembre, fotocopias.

SOLANO Sergio P., 1996 a, "El Artesanado en el Caribe Colombiano 1850-1900. Su Formación Social", *Historia y pensamiento*, vol. 1, N°. 1, págs. 5-21.

SOLANO Sergio P., 1996 b, "Trabajo y Ocio en el Caribe Colombiano 1880-1930", *Historia y cultura*, 4ème année, N°. 4, diciembre, págs. 61-76.

SOLANO Sergio P., 1998, "Un Siglo de Ausencia: la historiografía de Cartagena en el siglo XIX" in H.

CALVO STEVENSON, A. MEISEL ROCA (ed.), *Cartagena de Indias y su historia*, Bogotá: Universidad Jorge Tadeo Lozano-Banco de la República, págs. 217-232.

SOLAÚN Mauricio, KRONUS Sidney, 1973, *Discrimination without violence. Miscegenation and racial conflict in Latin America*, New York, London, Sidney, Toronto: John Wiley and Sons.

SOURDÍS de de la VEGA Adelaida, 1990, *El Consulado de Comercio de Cartagena de Indias. Reflejo del final de una época*, Cartagena: Cámara de Comercio.

SOURDIS NÁJERA Adelaida, 1994, “Ruptura del Estado Colonial y Tránsito hacia la República 1800-1850”, in A. MEISEL ROCA (éd.), *Historia económica y social del Caribe colombiano*, Bogotá: Ediciones Uninorte-ECOE Ediciones, págs. 155-226.

STANFIELD John H. (éd.), 1993, *A history of race relations research. First generation recollections*, Newbury Park-London-New Delhi: Sage Publications-International Educational and Profesional Publisher.

STONEQUIST Everett V., 1965, *The marginal man. A study in personality and culture conflict*, New York: Russell and Russell, (1937).

STRASSMANN P., 1979, *Basic shelter in an urban framework. The experience of Cartagena, Colombia*, Washington: Urban Project Department of the World Bank.

STRAUSS Anselm, 1992 a, *La trame de la négociation*, Paris: L’Harmattan.

STRAUSS Anselm, 1992 b, *Miroirs et masques. Une introduction à l’interactionnisme*, Paris: Métailié, (1989).

STREIFF-FENART Jocelyne, 1994, “A Propos D’ ‘assimilation’ et de ‘Multiculturalisme’: quelques réflexions sur les catégorisations de l’altérité dans les sociétés d’immigration”, in I. Simon Barouh et V. de Rudder, *Migrations internationales et relations interethniques*, Paris: L’Harmattan.

STREICKER Joel, 1992, *Sentiment and self-interest: constructing class and gender identities in Cartagena, Colombia*, Ph. D., Stanford University.

STREICKER Joel, 1995, “Policing Boundaries: race, class, and gender in Cartagena, Colombia”, *American Ethnologist*, vol. 22, N°. 1, págs. 54-74.

STREICKER Joel, 1997 a, "Remaking Race, Class and Region in a Tourist Town", *Identities*, vol. 3, N°. 4, págs. 523-555.

STREICKER Joel, 1997 b, "Spatial Reconfigurations, Imagined Geographies and Social Conflicts in Cartagena, Colombia", *Cultural Anthropology*, vol. 12, N°. 1, págs. 109-128.

STREIFF-FENART Jocelyne, POUTIGNAT Philippe, 1995, *Théories de l'ethnicité*, Paris: Presses Universitaires de France.

TABOADA LEONETTI Isabelle, 1987, *Les immigrés des beaux quartiers. La communauté espagnole dans le 16ème arrondissement*, Paris: CIEMI, L'Harmattan.

TABOADA LEONETTI Isabelle, 2000, "Editorial", *Cahiers de l'URMIS*, N°.6, pp3-6.

TAGUIEFF Pierre-André, 1987, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris: La Découverte.

TAGUIEFF Pierre-André, 1991, *Face au racisme. Le moyens d'agir* (tome 1), Paris: Editions la Découverte.

TAGUIEFF Pierre-André, 1991, "Doctrines de la Race et Hantise du Métissage. Fragments d'une histoire de la mixophobie savante", *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, N°. 17, págs. 53-100.

TAGUIEFF Pierre André, 1995, *Les fins de l'anti-racisme*, Paris: Michalon.

TAGUIEFF Pierre-André, 1997, "Universalisme et Racisme Évolutionniste: le dilemme républicain" (entrevista), *Hommes et Migrations*, N°.1207, 1997.

TAP Pierre, (dir.), 1986, "Identités Collectives et Changements Sociaux", Actes du colloque international de Toulouse, septembre 1979, Toulouse: Privat.

TASSIN Etienne, 1991, "Espace Commun ou Espace Public. L'antagonisme de la Communauté et de la Publicité", in *Hermes*, N°. 10, págs. 23-37.

TASSIN Etienne, 1997, "Qu'est-ce qu'un Sujet Politique ? Remarques sur les Notions D'identité et D'action", *Esprit*, N°. 230-231, marzo-abril, págs. 132-150.

TAYLOR Charles, 1994, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris: Aubier.

TEELE James (ed.), 2002, *E. Franklin Frazier and Black Bourgeoisie*, Columbia and London: University of Missouri Press.

TEJADO FERNÁNDEZ Manuel, 1954, *Aspectos de la vida social en Cartagena de Indias durante el seiscientos*, Seville: Escuela de Estudios hispano-americanos de Sevilla.

THERSTROM S., ORLOV A., HANDLIN O. (éd.), 1980, *The Harvard Encyclopedia of American ethnic groups*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

THIBAUT Clément, 2002, “‘Coupé Yêtes, Brûlé Cazes’: peurs et désirs d’Haïti dans l’Amérique de Bolívar”, pendiente de publicación en Les Annales.

TOLEDO Hugo, 1984, *Origines du préjugés racial aux Amériques*, Paris: Robert Laffont, Chemins d’identité.

TONO LEMAITRE Rafael, 1966, “Proyecto de Reglamento para la Conservación de la Cartagena Antigua”, Tesis, Facultad de Arquitectura, Universidad Javeriana de Bogotá.

TORIBIO MEDINA José, 1978, *La inquisición en Cartagena de Indias*, Bogotá: Carlos Valencia Editores, (1952).

TOURAINÉ Alain, 1992, *Critique de la modernité*, Paris: Fayard.

TOVAR PINZÓN H., 1998, “La Historiografía sobre Cartagena de Indias en el Siglo XVIII”, en Haroldo CALVO STEVENSON, Adolfo MEISEL ROCA (éd.), *Cartagena de Indias y su historia*, Bogotá: Universidad Jorge Tadeo Lozano Seccional del Caribe-Banco de la República, p. 21-78.

TRIBALAT Michèle, 1995, *Faire France*, Paris: La Découverte.

TRIBALAT Michèle, 1996, avec la participation de Patrick SIMON et Benoît RIANDEY, *De l’immigration à l’assimilation. Enquête sur les populations d’origine étrangère en France*, Paris: La Découverte/INED.

TRIPPIER Maryse, 1999, “De L’usage de Statistiques “Ethniques””, *Hommes et Migrations*, N°. 1219, mayo-junio, págs. 27-31.

ULLOA Astrid (éd.), 1993, *Contribución africana a la cultura de las Américas*. Memorias del Coloquio Contribución Africana a la Cultura de las Américas, Bogotá: Proyecto Biopacífico-ICAN.

URIBE María Victoria, RESTREPO Eduardo (ed.), 1997, *Antropología en la modernidad: identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*, Bogotá: ICAN.

URREA Fernando, 1999, “Algunas Características Sociodemográficas de los Individuos y Hogares Afrocolombianos en Cali”, en: “Afrocolombianos en el Área Metropolitana de Cali”. Estudios sociodemográficos, *Documentos de trabajo* N°. 38, CIDSE-IRD, Cali: Universidad del Valle, pp.63-98.

URREA Fernando, 2000, “Relaciones y Clases en la Construcción de Ciudadanía: el caso de Cali (Colombia)”, en: “Relaciones Interraciales, Sociabilidades Masculinas Juveniles y Segregación Laboral de la Población Afrocolombiana en Cali”, Documento de trabajo N° 49, CIDSE-IRD, Cali: Universidad del Valle, págs. 2-35.

URREA Fernando, RAMÍREZ Hector Fabio, 2000, “Cambios en el Mercado de Trabajo de Cali (Colombia): reestructuración económica y social del empleo de la población negra en la década del noventa. Un análisis de segregación socio-racial a partir de las transformaciones más recientes del mercado de trabajo”. En VV.AA “Relaciones Interraciales, Sociabilidades Masculinas Juveniles y Segregación Laboral de la Población Afrocolombiana en Cali”, Documento de trabajo N°.49, CIDSE-IRD, Cali: Universidad del Valle, págs. 54-83.

URREA Fernando, VIÁFARA Carlos, 2000, “Informe sobre la Población Afrocolombiana en Contextos Regionales y Urbanos y los Organismos Multilaterales y Afines en la Región Pacífico”. Documento preparado para el Gobierno Británico, septiembre, Cali; 35 págs.

URREA Fernando, RAMÍREZ Hector Fabio, VIAFARA Carlos, 2001, “Perfiles Sociodemográficos de la Población Afrocolombiana en Contextos Urbano-regionales del País a Comienzos del Siglo XXI”, ponencia presentada en la celebración de los veinticinco años del CIDSE (Centro de Investigación y Documentación Socioeconómica, Facultad de Ciencias Sociales y Económicas, Universidad del Valle), Cali, noviembre del 2001.

URICOECHEA Fernando, 1999, “Resabios Tribales y Cosmopolitismo Periférico: Bogotá y Cartagena en 1900”, *Revista Colombiana de Sociología*, vol. 1, Nº. 1, enero-junio, págs. 89-101.

VALLADAO Alfredo, 1996-97, “Le Métissage Comme Identité”, *Projet*, Nº. 248, invierno.

VALTIERRA Angel, de HORNEDO Rafael M., 1985, *San Pedro Claver. Esclavo de los esclavos*, Madrid: Biblioteca de los Autores Cristianos.

VANEGAS de ÁVILA Jenny, 1997, *Directorio cultural de Cartagena de Indias*, Medellín: Editorial Lealón.

VARELA Francisco, THOMPSON Evan, ROSCH Eleanor, 1993, *L'inscription corporelle de l'esprit. Sciences cognitives et expérience humaine*, Paris: Seuil.

VASCO Luis Guillermo, 2002, *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando a la lucha india*, Bogotá: ICANH.

VASCONCELOS José, 1992, *Obra selecta*, Caracas: Biblioteca Ayacucho.

VASQUEZ Miguel A. (compil.), 1994, *Las caras lindas de mi gente negra. Legislación histórica para las comunidades negras de Colombia*, tomo 1, Bogotá: PNR-PNUD-ICANH.

VÁSQUEZ Miguel A. (compil.), 1997, *Las caras lindas de mi gente negra. Legislación nacional para comunidades negras*, tomo 2, Bogotá: Red de Solidaridad Social.

VERAN Jean-François, 1999, “Brésil: la Découverte du Quilombo. La Construction Hétérogène d'une Question Nationale”, *Problèmes d'Amérique latine*, Nº. 32, enero-marzo, págs. 53-72.

VILA VILAR Enriqueta, 1987, “Cimarronaje en Panamá y Cartagena. El Costo de una Guerrilla en el Siglo XVII”, *Caravelle*, Nº. 49, págs. 77-92.

VILLABA BUSTILLO Carlos, 1992, “Tres Épocas de Cartagena”, en G. Arciniegas, C. Villaba Bustillo, *Cartagena de Indias*, Ediciones de Cultura Hispánica, Colección Ciudades Iberoamericanas, Agencia Española de Cooperación Internacional.

VILLALBA BUSTILLO Carlos, 1983, “Cartagena Industrial”, *Lampara*, vol. XXI, Nº. 88, págs. 30-33.

VILLADIEGO GAMARRA Olga, 1998, "Síndrome de Blanqueamiento Exigido", Tesis de grado, Universidad de Cartagena, Facultad de Ciencias Humanas, Programa de Lingüística y Literatura, Cartagena.

VILLEGAS ANGEL Camilo, 1948, *Antología poética de Colombia*, Barranquilla: Editoría Nacional.

VIVEROS Mara, 2000, *Dyonysos noirs: sexualité, corporalité et ordre racial en Colombie*, document photocopié.

VIVEROS Mara, 2002, *De quebradores y cumplidores. Sobre hombres, masculinidades y relaciones de género en Colombia*, Bogotá: CES-Universidad Nacional de Colombia-Fundación Ford-Profamilia Colombia.

WACQUANT Loïc J. D., 1991, "Portrait d'une Nation Inachevée. La 'Nouvelle Immigration' Américaine", *Hommes et Migrations*, N°. 1149, diciembre, págs. 3-9.

WACQUANT Loïc, 1996, "(Re)poser le Problème Noir Américain", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, N°. 111-112, marzo, p. 122-124.

WACQUANT Loïc J. D., 1997, "Three Pernicious Premises in the Study of the American Ghetto", *International Journal of Urban and Regional Research*, vol. 21, N°. 2, junio, págs. 341-353.

WACQUANT Loïc, 1997, "For an Analytic of Racial Domination", *Political Power and Social Theory*, N°. 11.

WADE Peter, 1990, "El Chocó: una región negra", *Boletín Cultural del Museo del Oro*, N°. 29.

WADE Peter, 1991, "The Language of Race, Place and Nation in Colombia", *América Negra*, N°. 2, págs. 41-66.

WADE Peter, 1993 a, "La Construcción de 'El Negro' en América", en *La construcción de las Américas. Memorias del VI Congreso de Antropología en Colombia*. Julio 1992, Bogotá: Universidad de los Andes, págs. 141-158.

WADE Peter, 1993 b, "El Movimiento Negro en Colombia", *América Negra*, N°. 5, junio, págs. 173-203.

WADE Peter, 1993 c, “Respuesta a los Comentarios de Orlando Fals Borda”, *América Negra*, N°. 6 diciembre, págs. 227-230.

WADE Peter, 1993 d, “‘Race’, nature and culture”, *Man*, vol. 28, N°.1, marzo, págs. 17-34.

WADE Peter, 1994, “Identités Noires, Identités Indiennes en Colombie”, *Cahier des Amériques Latines*, N°. 17, págs. 125-139.

WADE Peter, 1997 a, *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*, Bogotá: Editorial Universidad de Antioquia-ICAN-Siglo del Hombre Editores-Ediciones Uniandes.

WADE Peter, 1997 b, “Entre la Homogeneidad y la Diversidad: la identidad nacional y la música costeña en Colombia”, en V. URIBE, E. RESTREPO (ed.), *Antropología en la modernidad: identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*, Bogotá: ICAN, págs. 61-91.

WADE Peter, 1998, “Población Negra y Cuestión Identitaria en América Latina”, Communication au Colloque, Las Dinámicas Identitarias en un Contexto de gran Movilidad: reflexiones a partir del Pacífico colombiano, Univalle-ORSTOM, Cali, 8-11 diciembre.

WADE Peter, 1999, “La Population Noire en Amérique Latine: multiculturalisme, législation et situation territoriale” , *Problèmes d'Amérique Latine*, N°. 32, enero-marzo, págs. 3-17.

WAGLEY Charles (dir.), 1953, *Race et classe dans le Brésil rural*, UNESCO: Race et Société.

WAGLEY Charles, 1994, “On the Concept of Social Race in the Americas”, in Jorge I. Domínguez, *Essays on México, Central and South America. Scholarly debates from the 1950s to the 1990s*, New York-London: Garland Publishing Inc.

WATERS Mary, 1990, *Ethnic options*, Berkeley: University of California Press.

WEBER Max, 1995, *Economie et société*, tomo 2, Paris: Plon.

WHYTE William Foote, 1995, *Street Corner Society. La structure sociale d'un quartier italo-américain*, Paris: Editions la Découverte, (1943).

WIEVIORKA Michel, 1991, *L'espace du racisme*, Paris: Seuil.

WIEVIORKA Michel, 1992, *La France raciste*, Paris: Editions du Seuil.

WIEVIORKA Michel, 1993 a, *La démocratie à l'épreuve. Nationalisme, populisme, ethnicité*, Paris: La Découverte, Essais.

WIEVIORKA Michel (dir.), 1993 b, *Racisme et modernité*, Actes du colloque "Trois Jours Sur le Racisme", Créteil, juin 1991, Paris: Editions la Découverte.

WIEVIORKA Michel, 1997, *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*, Paris: La Découverte.

WILLIAMS Patrick, 1987, "Les couleurs de L'invisibilité: Tsiganes dans la Banlieue Parisienne", in J. GUTWIRTH, C. PETONNET (dir.), *Chemins de la ville. Enquêtes ethnologiques*, Paris: Editions du CTHS, págs. 53-72.

WILSON William J., 1978, *The declining significance of race. Blacks and changing American Institutions*, Chicago and London: The University of Chicago Press.

WILSON William J. (éd.), 1993, *The ghetto underclass: social science perspectives*, Londres, Newbury Park: Sage.

WINANT Howard, 1992, "Rethinking Race in Brazil", *Journal of Latin American Studies*, vol. 24, part 1, págs. 173-192.

WIRTH Louis, 1946, *The ghetto*, Chicago: University of Chicago Press, (1928).

ZABALETA PUELLO Alberto, 1986, "Breviario de la Arquitectura Republicana en Cartagena", Tesis de grado, Cartagena: Universidad Jorge Tadeo Lozano, Facultad de Arquitectura, septembre.

ZABARAÍN Armando, MARTÍNEZ EMILIANI Vicente (éd.), 1992, Costa 2000. *Evocación y destino del Caribe*, Bogotá: Nuestro Mundo.

ZAPATA OLIVELLA Delia, 1962, "La Cumbia, Síntesis Musical de la Nación Colombiana. Reseña Histórica y Coreográfica", *Revista Colombiana de Folclore*, vol. III, N°. 7, págs. 187-205.

ZAPATA OLIVELLA Juan, 1985, *Mundo Poético. Dinámica de la nueva poesía multi-racial*, Bogotá: Editorial Grancolombia.

ZAPATA OLIVELLA Juan, 1987, “El 11 de Noviembre. Añoranza del Viejo Carnaval”, *Hilton Colombia*, N°. 6, octubre-décebre, p. 44-45.

ZAPATA OLIVELLA Manuel, 1989, *Las claves mágicas de América*, Bogotá: Plaza & Janés Editores.

ZAPATA OLIVELLA Manuel, 1990 a, *Chambacú. Corral de negros*, Bogotá: Rei Andes, (1962).

ZAPATA OLIVELLA Manuel, 1990 b, *¡Levántate mulato! Por mi raza hablará el espíritu*, Bogotá: Rey Andes.

ZAPATA OLIVELLA Juan, 1992, “La Alegría del Caribe”, en A. ZABARAÍN, V. MARTÍNEZ EMILIANI (éd.), *Costa 2000. Evocación y destino del Caribe*, Bogotá: Nuestro Mundo.

ZAPATA OLIVELLA Manuel, 1997, *La rebelión de los genes. El mestizaje americano en sociedad futura*, Bogotá: Altamis Ediciones.

ZAPATA OLIVELLA Manuel, 1999, *El fusilamiento del diablo*, Bogotá: Plaza & Janés Editores, (1986).

ZAPATERO Juan Manuel, 1979, *Historia de las fortificaciones de Cartagena de Indias*, Madrid: Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación y Dirección General de Relaciones Culturales del Ministerio de Asuntos Exteriores.

De ZUBIRÍA Ramón, 1983, *Breviario del Libertador. Un esquema documental básico*, Medellín: Editorial Bedout.

ZUNIGO de ÁNGEL Gonzalo, 1996, *San Luis de Bocachica. Un gigante olvidado en la historia de Cartagena de Indias*, Cartagena: Punto Centro-Forum.