



**HAL**  
open science

**Les amériques noires : regards croisés sur le mexique et  
la Colombie/ Américas Negras : miradas cruzadas a  
México y Colombia**

Odile Hoffmann, Adriana Naveda

► **To cite this version:**

Odile Hoffmann, Adriana Naveda. Les amériques noires : regards croisés sur le mexique et la Colombie/ Américas Negras : miradas cruzadas a México y Colombia. Manuel González de la Parra. Noires Lumières/Luces de Raiz Negra, CONACULTA-IRD-UV-IVEC, México, pp.16-36, 2004. halshs-00463391

**HAL Id: halshs-00463391**

**<https://shs.hal.science/halshs-00463391>**

Submitted on 12 Mar 2010

**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.

REFERENCIA: « Les amériques noires : regards croisés sur le mexique et la Colombie/ Américas Negras : miradas cruzadas a México y Colombia ». Texto bilingüe, pp 16-36 en Manuel González de la Parra (fotografías) *Noires Lumières/Luces de Raiz Negra, México-Colombia*, CONACULTA-IRD-UV-IVEC, México. 2004.

## **AMÉRICAS NEGRAS: MIRADAS CRUZADAS A MEXICO Y COLOMBIA**

**Odile Hoffmann (IRD) y Adriana Naveda (Universidad Veracruzana)**

Desde hace una década, en América Latina han aparecido términos “nuevos” para referirse a personas y grupos sociales que llevan aquí siglos pero que “no se veían”, otra forma de decir que la sociedad no los quería ver en sus peculiaridades y alteridades. Ahora, en un contexto de reivindicación identitaria generalizada, se menciona la presencia de “la tercera raíz” en México, las “comunidades negras” en Colombia, los “remanescentes de quilombos” en Brasil, aunque también se habla de afroamericanos, afrodescendientes o africanos. Todos estos términos y muchos otros (negros, mulatos, trigueños, morenos, etc.) se refieren a las personas de ascendencia africana y de fenotipo negro o mulato, cuyos ancestros llegaron a América en el contexto de la trata de esclavos. Pero esta unidad fundamental de procedencia se desvanece en la inmensa diversidad de situaciones y, sobre todo, de percepciones, espacial y temporalmente marcadas, que se tejen alrededor de ellas.

Hoy los negros son *african-american* en Estados Unidos; no todos los negros en Colombia se reconocen en las “comunidades negras”, y sólo una mínima proporción de negros brasileños puede pretender a la apelación de “remanescentes de quilombos”. De una época a otra, de un país a otro, pero también, en un mismo país, de una región a otra, las apelaciones cambian y las categorías no alcanzan a las mismas poblaciones ni les dan los mismos derechos. Así se van construyendo representaciones “del negro” que participan en, y a veces suscitan, nuevas dinámicas sociales y políticas.

Otra forma de representación, las imágenes, especialmente las fotográficas, muestran a individuos y contextos no como una realidad, sino como fruto de una construcción que en algún momento y lugar se elabora en la interacción del fotógrafo con el sujeto de la fotografía.

En particular en los retratos, la toma de una imagen implica la participación del otro, del que está frente a la cámara. Participación activa o pasiva, aceptada con reticencia o pedida con entusiasmo, la presencia en la fotografía resulta de la comunicación entre el artista y la persona retratada. En el caso de los grupos sociales y las personas que durante siglos fueron subordinados a una condición social asociada a rasgos físicos –con criterios por lo demás cambiantes según las épocas y los lugares: por el color de la piel, la forma de la boca o la nariz, el tipo de pelo–, la imagen tiene un peso muy especial. La apariencia “negra”, hoy reivindicada por muchos como marca de identidad cultural, social o política, fungió durante siglos como estigma. Sólo en este contexto se puede comprender por qué, hasta la actualidad, la representación de individuos y de escenas de la vida cotidiana de los negros, plasmada en fotografías, suscita reacciones fuertes que van del rechazo al entusiasmo. Imaginar un libro de fotografías sobre poblaciones negras en América Latina no es, pues, un simple ejercicio estético o académico. Implica asumir ciertas posturas frente y con las personas fotografiadas, aclarar con ellas los objetivos y las condiciones de las fotografías, sus destinos.

En México, estas imágenes son el fruto del encuentro de Manuel González con un pueblo del estado de Veracruz, Coyolillo. El fotógrafo multiplicó estancias y visitas, construyendo poco a poco relaciones de confianza y respeto con sus habitantes, unos descendientes de pobladores negros llegados a estas tierras desde la Florida en el siglo XVIII, otros descendientes de los esclavos africanos traídos durante los siglos XVI y XVII a trabajar en las haciendas azucareras pertenecientes al pueblo de Xalapa, principalmente en los ingenios de Nuestra Señora de la Concepción, La Concha, y Nuestra Señora del Rosario, Almolonga. En los asentamientos, los nexos de parentesco y compadrazgo entre indios, negros y blancos dieron forma a estos pueblos a los que ahora hemos denominado “pueblos de afroestizos”.

En Colombia el camino fue distinto. Las fotos cubren una amplia región de ríos y vegas, en el suroccidente del país, y se realizaron después de establecer acuerdos formales o informales entre

el fotógrafo y algunas organizaciones negras que reivindican el control de la producción cultural y científica de sus regiones. Después, en los viajes de canoa o *chiva* –esos autobuses típicos del paisaje rural colombiano–, entre pescadores y campesinos, es de nuevo la relación original y fundamental entre fotógrafo y fotografiado(a) la que permite –o no– reflejar el instante de la comunión entre ambos personajes.

Detrás de estas dos maneras de proceder se encuentran situaciones históricas, sociales, económicas y políticas muy distintas. Si en Colombia las comunidades negras no existían como tales hasta su reconocimiento por vía constitucional en 1991, la población negra de México, por su parte, sigue desconocida por la mayoría. Se menciona su historia peculiar, sus rasgos fenotípicos distintos y una que otra “huella” que recuerda a la lejana África, de donde salieron para abastecer la demanda de mano de obra en los ingenios azucareros de Veracruz y Morelos. Los esclavos y sus descendientes trabajaron en la ganadería, de sirvientes domésticos, y en una variedad de oficios que han sido estudiados por los especialistas, quienes muestran cómo se les utilizó en diversas economías en todo el territorio de lo que actualmente es México. Hoy los descendientes de estos esclavos originales son conocidos como *jarochos* en Veracruz, *guaches* en la tierra caliente de Morelia, o *costeños* en el litoral del Pacífico, específicamente en los estados de Guerrero y Oaxaca, apelaciones todas que remiten a cierta particularidad sin que ésta se reduzca a la esclavitud.

Con la trata y la esclavitud se negaba la existencia del negro en cuanto sujeto individual y colectivo capaz de protagonizar su propia historia, haciendo de los grupos negros unos “huérfanos de la Historia”, en un proceso que tardó en desaparecer: en México, Hidalgo y Morelos abolieron la esclavitud en 1810, y en 1829 el presidente Vicente Guerrero firmó el último decreto abolicionista. En Nueva Granada, por otra parte, el libertador Simón Bolívar prometió la emancipación a todos los esclavos, pero las leyes de manumisión no se decretaron sino hasta 1851 y comenzaron a aplicarse en 1852. Los Estados Unidos abolieron la esclavitud después de terminada la Guerra de Secesión, en 1865, y Cuba y Brasil tardaron en hacerlo hasta 1885 y 1888, respectivamente.

Pero las mujeres y los hombres de hoy ya no son los “mudos” y los “huérfanos de Historia”. Son individuos insertos en la modernidad, conforman grupos sociales más o menos diferenciados, en alianza u oposición con otros (negros y no negros), participan en sociedades en plena construcción, como en el Pacífico colombiano, o en mutación acelerada, como en el campo mexicano. En otras palabras, son ciudadanos universales cargados, como cualquier otro, de especificidades culturales, económicas y políticas.

### **Cruces y similitudes entre Colombia y México**

Para las poblaciones cuyos ancestros llegaron de África, la esclavitud es punto de partida obligado. Sin embargo, salvo contadas excepciones, ésta no se transformó en una referencia colectivamente asumida ni propició la elaboración de mitos de origen o de relatos fundadores. Imposibles de “decir” por los que la habían sufrido, imposibles de “oír” por los demás, los relatos de la esclavitud rara vez dieron lugar a una reconstrucción simbólica y a una apropiación social por parte de los grupos descendientes, y se quedaron durante mucho tiempo en el círculo reducido de académicos e historiadores interesados en el tema.

Alrededor de los años cuarenta del siglo XX, sin embargo, empezaron a escucharse autores negros y mulatos directamente involucrados en la atención a esa “falta de historia”: Fanon y Césaire en las Antillas, seguidos por Glissant, Constant y Chamoiseau; en África, por sólo nombrar a los más destacados, Senghor y Cheik Anta Diop; en Colombia, Zapata Olivella, Candelario Obeso y Jorge Artel; en México, un poco más temprano pero aislado y pronto olvidado, José Vasconcelos –curiosamente, homónimo del célebre defensor del mestizaje y la “raza cósmica”-, escritor que, a principios del siglo XIX, reivindicó su negritud a la vez que su mexicanidad. Sus obras, cargadas de sensibilidad política, etnológica y literaria, rompieron el silencio secular y suscitaban, entre sus contemporáneos y sucesores, una sed ardiente por comprender, hablar y contar.

No debemos olvidar las excepciones, que si bien no se generalizaron sí mostraron otras vías posibles. Así, los saramakas, descendientes de esclavos cimarrones de la costa norte de

Suramérica, en el actual Surinam, conmemoran ritualmente los “primeros tiempos”, la gloriosa época de la resistencia, la fuga y la construcción de palenques. En Ecuador, los campesinos negros de hoy recuerdan, cuatro siglos después, el naufragio de un barco negrero que dejó en las costas del Pacífico a los esclavos destinados al Perú. Así liberados, construyeron un reino o “república de zambos” alrededor del río Cayapas antes de negociar con la audiencia de Quito – representante de la Corona– su reintegración al imperio español.

En las costas caribes de América Central, los garifunas, descendientes de negros e indios, siguen conservando, por su parte, las costumbres y el idioma que los diferencian de sus conciudadanos. En Brasil, el quilombo de Palomares y su jefe Zumbi (siglo XVII) se volvieron emblemas del Movimiento Negro Unificado tres siglos después, mientras que en Colombia el Palenque de San Basilio y su héroe Benkos Bioho (siglo XVII) simbolizan hoy la resistencia y la identidad negra del Caribe. En México, la rebelión conducida por Yanga a principios del siglo XVII y, sobre todo, el levantamiento de 1735 en la región de Córdoba, en el estado de Veracruz, llevaron a la formación de “pueblos negros libres”. El primero fue fundado en 1640 como San Lorenzo de los Negros, y Nuestra Señora de los Morenos de Amapa fue fundado más de cien años después; ambos mantienen hoy en día cierta especificidad frente a sus vecinos inmediatos.

De estas verdaderas epopeyas, a veces efímeras y cruelmente reprimidas, se heredaron imágenes de guerras victoriosas y de orgullo colectivo. Otras experiencias similares, numerosas, se borraron de las memorias colectivas pero pueden resurgir si los contextos se prestan, es decir, si sirven para dar sentido al presente y al futuro de los que las vivieron y luego las olvidaron.

La mención de las resistencias heroicas de la población esclava no debe llevarnos, por lo tanto, a una visión reduccionista de la historia, viéndola solamente como la confrontación brutal entre esclavos y amos. La esclavitud nunca fue un fenómeno único, ni las resistencias asumieron todas una misma forma de enfrentamiento. Al lado de las rebeliones colectivas, los archivos también dan cuenta de resistencias cotidianas e individuales que iban desde la desobediencia o el robo hasta, incluso, la automutilación o el suicidio. Pero en el otro extremo se sabe también de casos de connivencia instaurada entre amos y esclavos –en general esclavas– doméstico/as, o de convivencia de trabajadores esclavos y libres al lado de pequeños empresarios y artesanos. La

segregación no era total ni sistemática. Algunos amos liberaban a sus esclavo/as bajo condición, cuando otros aceptaban que compraran su libertad y la de sus parientes con el fruto de su labor en horas “extra”. Las relaciones de los negros con los indios, aunque siempre marcadas por un antagonismo latente y una mutua desconfianza, se dieron bajo la modalidad de vecindad (sobre todo en las ciudades), de unión matrimonial (rara vez en Colombia y más frecuente en México) o de compadrazgo (común en ambos países). Se complicó así el dispositivo socio-racial legalmente establecido, mientras los amores prohibidos hacían más borrosos los límites impuestos.

De estas dinámicas cruzadas resultan, hoy en día, unas configuraciones extremadamente variadas de población y de poblamiento negros: de población, ya que la definición misma de “negro” o “mulato” responde a lógicas nacionales que varían de país a país; de poblamiento, en el sentido de que la distribución geográfica inicial (la correspondiente a las regiones en las que con mayor intensidad se practicó la esclavitud) se vio profundamente trastornada por los procesos de movilidad geográfica y social de estas poblaciones.

### **Poblaciones y poblamiento negros: la cuestión del mestizaje en México y Colombia**

En tiempos de la Colonia, con el sistema de castas, categorías extremadamente precisas intentaban distinguir a unas personas de otras, asociándoles derechos y prohibiciones específicos (territorios para los indígenas, prohibición de llevar joyas para los negros, prohibición de uniones entre negros e indios, etc.). La famosa clasificación de castas -cuya representación se puede ver en el Museo Nacional de Antropología e Historia de la ciudad de México- es un buen síntoma de esta locura nominalista que afectó a la sociedad colonial frente a estas nuevas identidades que desconocía. Los nombres de *lobos*, *coyotes*, *moriscos*, *tente en el aire*, *saltapatrás*, aun cuando nunca fueron realmente utilizados, ilustran los esfuerzos de los blancos para distinguir, nombrar, ordenar y, finalmente, alejar al “otro”, el no blanco.

Después de los procesos independentistas y emancipadores, que ocurrieron en momentos distintos según los países, las legislaciones especiales fueron abolidas, y en el transcurso del siglo XIX las menciones a la “raza” desaparecieron de los censos y los informes oficiales. Esto no

significó, con todo, el fin de las distinciones raciales, pero sí determinó su evolución bajo el efecto conjugado de fuerzas contradictorias: por un lado, la dominación y el racismo cotidiano siguieron alimentando las representaciones y prácticas de discriminación anteriores; por otro, mecanismos demográficos y geopolíticos las modificaron a fondo, por lo menos en ciertas regiones.

En México, algunas regiones introdujeron más esclavos que otras, ya sea por la vía legal (a través del puerto de Veracruz, principalmente) o de contrabando; pero la presencia de esclavos está confirmada en todos los estados actuales. Hoy, sin embargo, sólo una pequeña región de la costa pacífica, la Costa Chica, concentra grupos de población conocidos como “negros” o “morenos”. En las otras regiones del país, los antiguos pueblos negros se fundieron en el seno de la sociedad global, aun cuando a veces siguen conservando particularidades culturales -fiestas, danzas, música- que imprimen identidades regionales específicas, como por ejemplo en Veracruz, donde la música y el baile con influencia andaluza y africana son representativos del *jarochero*. También nos habla de ello la sonoridad de vocablos que en el estado de Veracruz nos remiten a África, como Mandinga, Mocambo, Mozombo o Yanga, que son sólo algunos nombres de pueblos donde los esclavos cimarrones dejaron huella. En México, desde el siglo XVI los africanos se casaron con indígenas y, en algunos casos, con españoles, y a partir del siglo XVIII se dio un intenso mestizaje entre negros e indios. De hecho, desde esta época el término “negro” desaparece de los textos para dejar lugar al de “mulato” o “pardo”, y hoy de “afromestizos”.

En 1946, Aguirre Beltrán proponía una explicación a esta integración –que él da por acabada, excepto en las áreas ya mencionadas de la costa pacífica– de los “negros y sus mezclas” al interior de la sociedad nacional mexicana. Dicha integración sería el resultado de dos procesos que diferencian a estos últimos de los demás grupos subordinados, en particular de los indios. Por un lado, los rasgos culturales de los negros no habrían sido lo suficientemente distintivos para servir como instrumentos de identificación étnica, y los rasgos raciales “típicos negros” casi desaparecieron por el mestizaje. No habiendo base objetiva sobre la cual construir la diferencia, ésta se desvaneció entre la sociedad global mexicana.



Por otro lado, en la sociedad colonial el sistema de castas asigna un lugar subordinado pero reconocido a los indios, quienes seguirán en un mundo separado después de la Independencia. Por el contrario, la población afro-mestiza y mestiza, que no constituía una verdadera casta en el seno del sistema colonial, se vuelve la base indispensable del nuevo dispositivo independiente y, como tal, se “integra” plenamente a la nueva identidad nacional. Los mecanismos político-estructurales –la necesidad de integrar a los grupos populares para constituirse en “sociedad nacional”– y socio-culturales –la mezcla de rasgos raciales y culturales– se conjugaron para dar lugar a una “integración” casi completa de las poblaciones negras y mulatas, y a su consecuente “desaparición” como grupo específico al interior de la sociedad contemporánea.

Algunos pueblos actuales, por ejemplo Veracruz, siguen siendo considerados –y a veces estigmatizados– como pueblos “negros” por parte de sus vecinos. Yanga, en el litoral jarocho, cerca de Córdoba, es uno de ellos y lleva el nombre del famoso esclavo rebelde. El Coyolillo es otro, cerca de Xalapa, y es donde fueron tomadas las fotos de este libro. Las migraciones de población de origen africano, esta vez proveniente del Caribe –en particular de Cuba–, siguieron llegando a Veracruz. Durante el siglo XIX compañías inglesas y francesas trajeron trabajadores de la construcción, y a principios del siglo XX las compañías petroleras estadounidenses incluían en su planta de trabajadores a negros y mulatos que implantaron rasgos caribeños.

En Colombia, los procesos siguieron otro camino. Si bien los inicios de la trata fueron similares, se dieron con mucho mayor intensidad que en México: primero traídos de España, después directamente de África y luego de las otras colonias españolas, los esclavos eran comprados en Cartagena, en la costa caribe, para luego dirigirse hacia las haciendas, minas y plantaciones del interior o de las llanuras. El contrabando suministraba también contingentes importantes de esclavos, y el tráfico hacia las colonias del sur (Ecuador, Perú) alimentaba una intensa circulación de hombres y mujeres. Mercancía a veces explotada hasta la muerte, los esclavos eran, en algunos casos, mejor tratados, y los mecanismos de automanumisión y liberación funcionaron para propiciar diferencias al interior del grupo negro.

Pero el déficit de mano de obra, permanente en la Nueva Granada, impulsaba siempre la trata. La población indígena era menos numerosa que en México, y la segregación entre las castas resultó

más eficaz, por lo menos en las partes centrales y andinas del país. El siglo XIX, con las guerras de independencia y las leyes de emancipación, marca una ruptura profunda: a partir de ese momento se diferencian las dinámicas geodemográficas en el interior del país, y en los márgenes se dan procesos contradictorios de los que emergen sociedades regionales originales.

Al norte, en la costa caribe, hasta entonces punteada de enclaves portuarios, zonas insalubres rodeadas por pantanos e inmensas haciendas ganaderas, la ciudad de Cartagena aparece como la joya del imperio colonial español en el Caribe. Codiciada por los piratas, su riqueza se inscribe en las lógicas comerciales de la Colonia. La ciudad es el puerto de entrada al país y ostenta el monopolio oficial de la trata. Un mundo de funcionarios de la Corona, hacendados y negociantes convive con los sectores populares, conformados por marineros, artesanos, empleados de las grandes casas de la ciudad, esclavos, trabajadores libres negros, indios y mestizos. La ciudad hereda de esta época un patrimonio urbanístico y arquitectónico único en Colombia. La circulación intensa de mercancías y hombres propicia el mestizaje que se acelera después de la Independencia y las leyes de emancipación. Hasta hoy, “la costa” (como se le nombra a la costa atlántica, como si no existiera otra en el país) se distingue del resto del país por una configuración étnico-racial particular –predominio de población negra y mulata– y por sus características históricas y culturales (la ciudad de Cartagena, la música, la danza), que le confieren una identidad propia, tanto a ojos de los de afuera como a los de sus habitantes (revaloración de la “cultura afro” y la “cultura caribe”).

Al contrario, la costa pacífica conoce un aislamiento crónico que perdura después de la Independencia. Incluso hoy, solamente dos carreteras comunican el litoral del Pacífico con el interior del país, desde las dos ciudades-puertos de Buenaventura y Tumaco. Hasta las décadas de 1980-90, prácticamente no hubo inversiones de la sociedad nacional, sean públicas o privadas, con excepción de los enclaves de plantación agroindustrial de plátanos/bananos y de palma africana al norte (Uraba) y al sur (Tumaco) de la costa.

En la parte sur –región de Tumaco, donde se tomaron las fotos que aquí se presentan–, la costa está bordeada por manglares y zonas inundables, a los que suceden unas colinas suaves que vienen a empatar con los piedemontes andinos. En esta franja del litoral, hoy ocupada por una

población negra en su mayoría –90%–, decenas de ríos corren perpendiculares a la costa y paralelos entre sí. Con un clima cálido y muy húmedo, los bosques tropicales exuberantes cubren suelos frágiles y delgados, poco aptos para una explotación agrícola intensiva. En estas tierras despreciadas por los colonos españoles y legalmente consideradas como “Tierras de la Nación”, los esclavos libertos y cimarrones llegaron a partir del siglo XVII, fueron alcanzados por los emancipados después de 1852, y encontraron ahí un espacio “libre”.

Las migraciones no cesaron en todo el siglo XIX. Provenientes de los valles interandinos o de las zonas mineras de los piedemontes, los migrantes negros se apropiaron estas tierras bajas, provocando el retiro de las poblaciones indígenas hacia las cabeceras de los ríos. Desarrollaron entonces unos sistemas complejos de actividad que combinaban agricultura, pesca, caza, minería artesanal y recolección. Hasta los años cincuenta del siglo XX, la única ciudad de esta región sur, Tumaco, contaba con 13 000 habitantes (hoy, con cerca de 80 000) y, a excepción de la carretera a Pasto, terminada en 1996, los ríos y el mar constituyen las únicas vías de comunicación.

Sin embargo, estas imágenes de un litoral pacífico rural y marginal, con una economía y un hábitat sumamente precarios, no pueden ocultar otro aspecto del Pacífico, el relativo a las relaciones múltiples y antiguas que la población mantiene con la sociedad global. Desde la segunda mitad del siglo XIX, aventureros y negociantes de diversas nacionalidades –europeos en su mayoría– controlaron la extracción de productos silvestres y su posterior exportación a Europa y los Estados Unidos. Fue así como la madera, los taninos elaborados con la corteza del manglar, el caucho o la tagua, en función de sus auges y caídas (dependiendo del grado de agotamiento de los recursos silvestres y de los precios internacionales), decidieron gran parte del desarrollo urbano de Tumaco. A partir de los años cuarenta del siglo XX estos negocios decayeron debido al desarrollo de la petroquímica que reemplazó al caucho y la tagua. Unos años más tarde, empezaron a llegar del interior nuevos empresarios, no negros, que instalaron estancias de ganadería y plantaciones de palma africana en las tierras que desde hacía décadas poseían, sin título legal, los campesinos negros.

Los conflictos que esta situación provocó, y que hasta la fecha continúan, ven enfrentarse lógicas totalmente encontradas. Por un lado está el derecho individual y privativo, amparado en un

aparato legal inalcanzable para los campesinos y que es ejercido por empresarios que adquieren la tierra por medio de compras más o menos forzadas, cuando no mediante amenazas o la violencia misma; por otro lado, las poblaciones negras de la región reivindican el derecho de ocupación tradicional y ancestral combinando modalidades de uso individual, familiar y colectivo -derecho que, con todo, carece de base jurídica.

En parte para responder a estas situaciones conflictivas, Colombia inscribió en su nueva Constitución, en 1991, un artículo que defiende los derechos de las comunidades negras (el Artículo Transitorio 55), lo que a la vez llevó a la redacción de una “Ley de Negritudes” en 1993 (ley 70) y a su posterior reglamentación, en 1995. Estos textos reconocen, entre otros, derechos territoriales para las poblaciones negras instaladas en las riberas de los ríos del Pacífico, bajo la forma de territorios colectivos otorgados a los “Consejos comunitarios” elegidos por las poblaciones y encargados de administrar dichos territorios. A partir de este momento –principios de los años noventa–, los habitantes del Pacífico se organizan para reivindicar sus territorios y constituir sus nuevas instancias de negociación y administración, los “Consejos comunitarios”. Ahora “visibles” en la escena nacional, los individuos y las organizaciones negras del Pacífico pretenden así asumir su parte de la historia como sujetos y ciudadanos.

\* \* \*

Cualquier reflexión sobre poblaciones o comunidades negras lleva a manejar nociones ambiguas como *identidad, particularismos culturales, raza y nación*. Cada país trata la cuestión de manera distinta, y en el pasado la vivió según configuraciones muy disímiles. A pesar de haber compartido ambos la esclavitud y la llegada de africanos para trabajar tierras americanas, México y Colombia pronto conocieron evoluciones diferentes. Hoy los dos países aparecen como modelos casi opuestos. En el primero, apoyada en un Estado fuerte, la identidad nacional funge como el precepto indiscutible que pretende absorber a los demás componentes, los cuales subsisten como “aportes históricos y culturales” a la identidad nacional. Si la relativa poca importancia numérica de los esclavos negros contribuyó a su integración y, así, a la eficacia de tal representación, éste no es el caso de los indígenas. De hecho, esta visión está cambiando bajo las

presiones conjugadas de las movilizaciones indígenas de la última década (en particular el levantamiento neozapatista de 1994), por un lado, y de las tendencias internacionales a revalorar los derechos de las minorías nacionales, por otro. De esta manera, la revisión constitucional, en particular en su artículo 4, reconoce la naturaleza multiétnica de la nación mexicana; sin embargo, este reconocimiento no se ha podido reglamentar hasta la fecha.

En contraste, el Estado colombiano se caracteriza por la debilidad de sus instituciones y la fragilidad de una identidad nacional que muchos cuestionan. Esta situación, en los contextos nacionales e internacionales ya mencionados, permitió que se desarrollaran espacios políticos específicos para las “minorías” negras (entre 15% y 20% de la población, según las estimaciones) e indígenas (alrededor del 2%).

Esto nos devuelve a las preguntas iniciales acerca del porqué y el cómo definir grupos específicos de población negra sin arriesgar una fragmentación más en las sociedades nacionales. Si la cuestión sigue pendiente en México, en Colombia ya se “resolvió”: el individuo tiene que reivindicarse como negro para lograr un reconocimiento mínimo por parte del Estado y de la sociedad en materia de derechos económicos, políticos y sociales, derechos que le fueron negados durante siglos. Sin embargo, también en este terreno surgen otras preguntas: si la Constitución colombiana reconoce derechos a las poblaciones negras hoy organizadas en “comunidades negras” sobre la base de su territorialidad en una región específica del país, el Pacífico, ¿qué pasa entonces con las personas negras migrantes o instaladas desde siglos atrás en las ciudades y otras regiones del país, incluyendo la costa caribe? ¿Seguirán la lógica mexicana de integración –no exenta de discriminación, por supuesto– o construirán otras maneras de “ser negro” sin reducir la identidad al territorio?