

Etnicidad, mestizaje y diáspora: un marco analítico de la diferencia social para las poblaciones negras en Colombia

Inge Helena Valencia P.

Introducción

Veinte años después de que en muchos países de América Latina algunas poblaciones recibieran un reconocimiento especial, en razón de su diferencia cultural, asistimos a situaciones inéditas debido a la puesta en marcha de las políticas de reconocimiento de las constituciones multiculturales. Las reformas que varios países latinoamericanos aplicaron en la década de 1990 se sustentaron en el modelo etnicista de reconocimiento. De esta forma, poblaciones que antes habían sido excluidas y negadas aparecen ahora integradas a los nuevos proyectos nacionales bajo las categorías de *minorías* o *grupos étnicos*.

En este contexto, a la vez que el reconocimiento produce una “explosión” de organizaciones y movimientos sociales que luchan por la defensa de la identidad y de los derechos de las poblaciones reconocidas, se genera una fuerte producción discursiva con relación a la reafirmación y producción de identidades de corte étnico, sustentada en la búsqueda de muchas poblaciones por acceder a los derechos y ventajas que ofrece el reconocimiento constitucional. Así, a partir de la entrada en vigencia de las constituciones multiculturales en el contexto latinoamericano, asistimos a una proliferación de aproximaciones sobre las minorías, sus dinámi-

cas y los problemas que han tenido como enfoque de análisis del fenómeno de la etnicidad. Durante los últimos veinte años los fenómenos de reivindicación y organización étnica, desde los espacios locales, han tomado un inusitado auge en el marco de la multiculturalidad, y en el contexto Latinoamericano las poblaciones negras no han sido la excepción. Con respecto al caso particular de las poblaciones negras en América Latina, asistimos a una “movilización inédita” (Cunin, 2009: 23) ya que discusiones alrededor de la necesidad de reparación, iniciativas de patrimonialización de la cultura negra, así como discusiones alrededor de las acciones afirmativas están puestas sobre el debate público en muchos de los países latinoamericanos. En el caso particular de Colombia esta fuerte movilización y visibilidad contrasta con los grandes índices de desplazamiento, marginalidad y pobreza que estas poblaciones deben afrontar.

Como efecto del reconocimiento, también es posible percibir como hoy se han generado múltiples tensiones sociales debido a la puesta en marcha de diversos tipos de acciones que otorgan derechos sobre el gobierno y la administración de territorios colectivos a los grupos étnicos, marginando poblaciones que no se definen étnicamente.¹ Para el caso colombiano el reconocimiento otorgado a las poblaciones negras, se configuró bajo el modelo etnicista propuesto por la Ley 70 de 1993 o Ley de comunidades negras² que permitió la titulación colectiva de algunos territorios, sobre todo en contextos rurales. Este hecho ha permitido evidenciar cómo el reconocimiento opera sólo de acuerdo con el modelo comunitario y étnico territorial propuesto por esta Ley, el cual desconoce las realidades de poblaciones que habitan en contextos urbanos, que habitan en otras regiones diferentes al andén Pacífico (donde se hizo efectivo el reconocimiento), o que no se definen a través de una autoadscripción étnica. Situación bastante

¹ Algunas trabajos que pueden dar luces sobre el surgimiento de conflictos entre grupos sociales pueden ser: el trabajo de la antropóloga Margarita Chavez desarrollado en la Amazonia occidental Colombia sobre el enfrentamiento entre indígenas y campesinos (1998: 283-296) y el del sociólogo Jhon Jairo Rincón desarrollado en el departamento del Cauca sobre el enfrentamiento entre indígenas y campesinos (2008).

² “La presente ley tiene por objeto reconocer a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva, de conformidad con lo dispuesto en los artículos siguientes. Así mismo tiene como propósito establecer mecanismos para la protección de la identidad cultural y de los derechos de las comunidades negras de Colombia como grupo étnico, y el fomento de su desarrollo económico y social, con el fin de garantizar que estas comunidades obtengan condiciones reales de igualdad de oportunidades frente al resto de la sociedad colombiana”.

paradójica ya que un gran porcentaje de las poblaciones negras en Colombia habita en centros urbanos como las ciudades de Cali, Bogotá, o Medellín, en la región Caribe como Cartagena, y Barranquilla o el Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina.³

Este trabajo busca presentar un marco de análisis general de los fenómenos en los que confluyen tanto políticas de reconocimiento étnico, como aquellos debates relacionados al mestizaje y la creolización para el caso específico de las poblaciones negras en América Latina y el Caribe. En este sentido se fijará la mirada en algunos aspectos generales: i) los debates en torno a la identidades y fenómenos de etnización vividos por las poblaciones negras en Colombia y ii) los intercambios y mecanismos de creolización que hacen parte del registro diaspórico de algunas de estas poblaciones. Esta mirada busca evidenciar el enfrentamiento entre dos registros identitarios existentes en el caso particular de estas poblaciones negras: el diaspórico fruto de las migraciones e intercambios y el del encerramiento étnico como fruto del reconocimiento multicultural propiciado por la Constitución de 1991.

Trayectorias negras en América Latina

En los procesos de revitalización étnica en América Latina podemos observar que el lugar de algunas poblaciones y las demandas de integración al Estado nación, varían significativamente según la frecuencia del contacto de las poblaciones definidas étnicamente, con respecto a los centros políticos y económicos. Estas diferencias se traducen en los planos organizativos de los movimientos étnicos, impulsando diferentes trayectorias a las reivindicaciones de cada colectividad. En los países andinos, uno de los ejemplos más representativos de esta situación es la marcada diferencia que adquiere la organización y la movilización étnica entre las poblaciones indígenas y aquellas que hoy se definen como negras o afrodescendientes.

Para el caso particular de las poblaciones negras en América Latina, Anne Marie Losonczy (2002: 216) menciona que la presencia de las poblaciones negras en las Américas se caracteriza por su fragmentación multiterritorial

³ Según datos del DANE —Censo 2005— y Barbary, O. y Urrea, F. (2005).

y su diseminación en áreas rurales y urbanas, así como en medios urbanos y suburbanos. Esta fragmentación iniciada desde la trata, se cristaliza después de la independencia en procesos locales y regionales de movilidad territorial que alimentan la multiplicidad de formas de poblamiento y organización social de estos grupos. Desde el fin de la esclavitud, la presencia negra se fragmenta, dificultando la asignación de límites culturales e identitarios a estas poblaciones. Estas situaciones desde los albores de la República, imposibilitaron asignarles claramente un lugar, y por ello se habla de su inclusión ambigua en muchas sociedades latinoamericanas.

Por otro lado, las trayectorias de las poblaciones negras en América Latina han estado asociadas a través de dos hechos: i) la ocupación territorial aislada y marginada y ii) las características provenientes de su posición y relación con la sociedad nacional, en cuanto su marginación económica, el estigma racial y la invisibilidad. Estas dos situaciones han actuado como elementos constructores de una identidad colectiva heterogénea y con trayectorias diversas. Aun así es importante mencionar que si hoy estas poblaciones poseen un reconocimiento especial, es importante revisar su lugar y estatus social, el cual se ha transformado de acuerdo a la manera como se han articulado a la idea de lo nacional en América Latina.

Para el caso colombiano vale la pena remarcar que la gente negra permaneció excluida del proyecto de nación por muchos años, afirmando lo que muchos investigadores han denominado como la *invisibilidad de la gente negra* (Friedmann 1984: 507). La situación de las poblaciones negras después de la abolición de la esclavitud en 1851, se presentó como un problema de integración de poblaciones, como “mano de obra” que permanecían en el horizonte de la marginalidad y la exclusión. Bien sea por su aprehensión como mano de obra esclava, ligada a actividades productivas como la agricultura, al trabajo en la hacienda, o la minería. Su lugar fue asignado como una población que debía integrarse al proyecto de nación, sin tener en cuenta la diversidad de sus particularidades socioculturales, o la historia de despojo vivida durante la esclavitud.

Investigadores como Jaime Arocha (2010) y Claudia Mosquera (2007) plantean que la invisibilidad de las poblaciones negras en América Latina, está relacionada con la preponderancia que discursos como el del “mestizaje” y el “andinocen-

trismo” tuvieron en la construcción nacional. La ideología del mestizaje como una “mezcla racial armónica” fue orientada al blanqueamiento, ocultando las relaciones de subordinación que imponía la tríada blanco, afro e indígena. El andinocentrismo por su parte hizo que las zonas andinas fueran considerada como el centro civilizado de la nación. Tanto el mestizaje como el andinocentrismo permitieron que por muchos años, se negara la presencia tanto de poblaciones negras como indígenas en la construcción de la nación, al tiempo que se las viera como desprovistas de cultura. Para el caso de las poblaciones negras en Colombia, la socióloga Elisabeth Cunin resume muy bien la situación de estas poblaciones, cuando plantea que, posterior a la liberación hecha en 1851, no tuvieron la posibilidad de reclamar un lugar en la sociedad nacional:

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, no aceptaba los particularismos? (2003: 43).

Sin el reconocimiento de ciudadanía plena, sin derechos reales sobre propiedades o participación política, vemos que progresivamente la inclusión de las poblaciones negras fue ambigua, ya que este orden socio-racial tendió a incluir los individuos negros como ciudadanos comunes, aunque al mismo tiempo los excluyó del fundamento de la nacionalidad. De esta manera podemos ver cómo el lugar marginal de las poblaciones negras ha estado asociado al igualitarismo republicano que, en compañía del andinocentrismo y del mestizaje, logró reforzar un lugar marginal y una inclusión ambigua para estas poblaciones al constituirse como eje fundante de los nacientes proyectos de nación republicanos. Veamos a continuación como la adopción del discurso del mestizaje en algunas naciones latinoamericanas, define un lugar subalterno para las poblaciones negras.

Mestizaje, asimilación y configuración de jerarquías

En América Latina el mestizaje se constituye como principio de organización socio-racial, que se materializa en la racialización difusa del orden social

(Cunin, 2009: 121). Así en un primer momento podemos hacer referencia a la emergencia del mestizaje como resultado del proceso de encuentro fruto de la experiencia colonizadora en América Latina, donde la realidad social colonial se forja sobre clasificaciones socio raciales y jurídicas, a pesar de que existe una práctica social que desborda y flexibiliza los límites fijados por estas categorías (Gruzinsky, en: Losonczy, 2007: 271). Retomando a Anne Marie Losonczy (2007: 269) es importante mencionar que en la Nueva Granada este primer momento de mestizaje está referenciado a los encuentros, tensiones y conflictos establecidos entre las sociedades indígenas y los españoles colonizadores. A partir del siglo XVI se incluye la población de esclavizados africanos, que complejiza los intercambios, y que en su dinámica de estratificación da origen a una sociedad de castas. En este caso las poblaciones negras serían concebidas como no humanos debido a su condición de esclavizados, que da cuenta de su condición racial como taxonomía clasificatoria, y su relación con las relaciones de producción.

A partir del sistema productivo instaurado durante la colonización española —utilizando las haciendas— las poblaciones ubicadas en los Andes o en los valles interandinos, tanto negras como indígenas, tuvieron un mayor grado de incorporación en la dinámica cultural “*híbrida y mestiza*” (Gruzinski, 2000) desarrollada a lo largo del eje civilizatorio Norte-Sur de la colonización. Por esta razón, estas poblaciones sufrieron con un mayor grado de intensidad el desplazamiento de sus territorios y la incorporación forzada en los sistemas productivos dominantes, al tiempo, que vivieron intensos procesos de negociación, adaptación, e incluso apropiación cultural frente a la dominación cultural. Como producto de este proceso las poblaciones de los andes y en los valles interandinos experimentaron un fuerte proceso de incorporación dentro de las lógicas del mercado y en profunda simbiosis con esta cultura mestiza en formación.

En América Latina, luego de los procesos de independencia, el mestizaje se instauraría como el proyecto cultural nacional que garantizaría la cohesión y la integración nacional, inclusive en las apartadas regiones de frontera. Tal y como quedaría plasmado en la famosa Carta de Jamaica escrita por Simón Bolívar; el “dilema latinoamericano” radicaba en la indefinición identitaria debido precisamente a la existencia de lógicas de intercambio y mestizaje existentes:

“No somos ni indios ni españoles, somos una suerte de intermediario entre los legítimos dueños del país y los usurpadores españoles” (Bolívar, 1996: 112). Teniendo en cuenta esta heterogénea estructuración, el proceso de redefinición de muchas de estas naciones se dirigió a través de un intenso proyecto de cohesión y homogenización reflejado en la conocida frase: *una sola lengua, una sola raza, un solo Dios*.⁴ Puede decirse que existen dos versiones históricas con respecto a la manera como debía concretarse ese nuevo proyecto de nación. De un lado, desde el punto de vista *estatal* e institucional el reconocimiento debía realizarse tan solo en el campo de la “*cultura*”. Entendiendo por cultura, el conjunto de creencias de cada agrupación étnica, así como algunas de sus instituciones, siempre y cuando estas no estuvieran en contra de las leyes del estado-nación en la cual están circunscritas. De otro lado es posible observar como este proceso de integración se realizó a través de un intenso proceso de homogenización que se sustentó en el mestizaje, orientado al blanqueamiento, donde las poblaciones negras e indígenas al ocupar los lugares más bajos en la estratificación social, debieron acogerse a diversas políticas de incorporación, asimilación e integración cultural.

En este sentido la ideología del mestizaje se apoyó en la idea que la nación poscolonial se fundamentaba en la mezcla que se dio durante la época colonial entre africanos, indígenas y europeos. Así las nuevas naciones independientes llevarían más allá del proceso de mezcla hacia una nación cada vez más homogénea, lo cual puede ser visto en sus diferentes expresiones:

Por un lado, en algunas naciones o entre diferentes pensadores individuales se adoptó una actitud más positiva hacia el mestizaje. En Brasil y en México posrevolucionario se desarrollaron ideologías bastante positivas de la nación como una entidad mestiza. Se abrazó la identidad de ser mezcla como persona y nación, a veces con miras explícitas o tácitas hacia otras naciones —como Estados Unidos— donde la mezcla racial era un tabú y el racismo contra las poblaciones negras e indígenas era notorio. Celebrar el mestizaje se convertía en una aseveración de la supuesta democracia racial latinoamericana. En cambio otras naciones veían el mestizaje como una

⁴ Lema consagrado en la Academia Colombiana de la Lengua, en el cual se sintetiza el proyecto de Estado nación expresado en la constitución de 1886. Este proyecto de unificación e integración autoritaria solamente sería cuestionado hasta la Constitución de 1991.

tacha moral que no podía evitarse pero que podría eliminarse parcialmente por medio de políticas cuasi eugenésicas de inmigración (Wade, 2003: 273).

Aunque ambas perspectivas podían encontrarse en el seno de una misma nación, podemos inferir cómo la ideología del mestizaje en América Latina fue vista con frecuencia como un proceso que involucra la homogenización nacional y el ocultamiento de una realidad de exclusión racista detrás de una máscara de inclusión” (Wade, 2003: 273).

Para el caso latinoamericano vale la pena mencionar que muchas de las políticas que buscaron encontrar o materializar el mestizaje se sustentaron en la noción de raza: “a partir del “racialismo” definido por Todorov desde su origen en Europa occidental a mediados del siglo XVIII y cuyo desarrollo se amplió hasta los primeros cincuenta años del XX. Con una heterodoxa adaptación de las teorías racialistas europeas, los intelectuales positivistas de finales del siglo XIX convirtieron a la heterogeneidad étnica de muchos países latinoamericanos en centro de reflexión, hasta traducir el problema de la desintegración nacional en una suerte de “guerra racial”. De acuerdo con una adopción estratégica del evolucionismo spenceriano, sólo las razas mejor dotadas lograrían una lucha exitosa frente al medio. Desde allí, la constitución de la nación se piensa también a partir de un proceso de homogeneización racial, que tendió a unir “la patria” con “la raza”: sólo un pueblo racialmente homogéneo podría formar una nación capaz de sobrevivir e integrarse al concierto internacional” (Saade 2009: 34).

En el caso colombiano el discurso del mestizaje se adhirió como principio para dar orden a un proyecto de nación que en medio de un contexto caracterizado por sucesivas guerras regionales, decide adoptar este como discurso para su ordenamiento. En este caso el mestizaje surge como ideología civilizatoria, cuyos fundamentos serían el blanqueamiento racial, y la adopción ideológica del catolicismo. En este contexto tanto los componentes negros e indígenas se debían blanquear con el ánimo de “civilizarse” e integrarse a la nación. El discurso del mestizaje también instauró una regionalización racializada, donde las tres grandes unidades topográficas del país —los valles y cordilleras andinas, las costas del Pacífico y del Caribe y los llanos y bosques de la Amazonia— fueron marcadas por la presencia y el peso de diversos grupos socioraciales asociados al salvajismo, y donde, la zona

andina fue asociada con el lugar de la cultura y civilización. También es importante mencionar que si bien tanto las poblaciones indígenas, como las poblaciones negras sufrieron por el racismo y la exclusión, en parte debido a la estratificación que planteaba el mestizaje, su situación diverge en un punto esencial: mientras que las poblaciones negras no tienen lugar dentro de la nacionalidad colombiana, las poblaciones indígenas son vistas históricamente como el otro, lo que supuso una mayor visibilidad para estas.

La idealización de América Latina como cuna del mestizaje ocultó por muchos años una historia de racismo y exclusión hacia estas poblaciones y negó, durante siglos, sus aportes a la historia y la formación de las sociedades latinoamericanas. Muchos de los países latinoamericanos, durante siglos no reconocieron la presencia ni los aportes de las poblaciones negras en los procesos de consolidación de sus formaciones nacionales, y posterior a la abolición de la esclavitud, es la ciudadanía de las poblaciones negras, la que genera cuestionamientos alrededor de la integración al seno de las sociedades nacionales.

Además del lugar otorgado por la adopción del mestizaje como discurso nacional, es importante mencionar que las lógicas de estratificación y discriminación en que fueron sumergidas muchas de las poblaciones negras en América Latina, tienen que ver con el evolucionismo social imperante desde finales del siglo XIX. Durante este momento, las poblaciones negras fueron vistas como atrasadas, primitivas y salvajes sobre todo por los intelectuales latinoamericanos, que hicieron de las ideas evolucionistas y del progreso un discurso ideológico sobre el mejoramiento de la raza. Aunque algunas de las primeras investigaciones realizadas sobre estas poblaciones se apoyaron en perspectivas teóricas provenientes del evolucionismo social, otros trataron de refutar las ideologías racistas que caracterizaban las primeras investigaciones sobre las poblaciones negras en América Latina.

A este hecho debemos sumarle cómo, en las primeras décadas del siglo XX, veremos que el significado del mestizaje en América Latina da otro giro. De la ideología del blanqueamiento hay una transformación para reconocer el aporte de la presencia de poblaciones indígenas y negras en varios países de América Latina. Aquí es importante recordar a José Vasconcelos (1925) y su propuesta de la *raza cósmica* en el caso de México, la de Gilberto Freyre (1933)

quién en *Casa Grande y Zenzala* habla de la existencia de la “democracia racial” en Brasil, y de una manera más tardía Manuel Zapata Olivella con la triétnicidad colombiana. Este giro semántico o transformación en el significado del discurso mestizaje, al ser definido ahora como potencialidad sustentado en los intercambios entre poblaciones negras, indígenas y blancas, permite que tanto las poblaciones negras como indígenas comiencen a ser pensadas como portadoras de rasgos de particularidad cultural.

Es decir, la noción de diferencia cultural comienza a tener vigencia en aras de cuestionar las relaciones establecidas entre estos grupos al interior de las formaciones nacionales de América Latina. Pero se resalta de estas aproximaciones la carencia alrededor de una problematización sobre los intercambios entre estos grupos, que además rebasaran las lógicas de articulación de estas poblaciones al proyecto nacional.

También como lo plantea la socióloga Elisabeth Cunin, estos giros semánticos, nos demuestran que el mestizaje no debe ser pensado como la mezcla entre culturas herméticas, sino como negación de la lógica misma de aislamiento y separación, de pureza original de las culturas del contacto (Cunin 2003: 28). Este argumento es importante, ya que bajo la idea de mestizaje y su consecuente idea de “democracia racial”, el lugar de las poblaciones negras se presentó como un elemento más que hacía parte de estas sociedades pensadas como mestizas, cuando en realidad existía una profunda negación de su presencia, aportes y estatus de estas al seno de muchas naciones latinoamericanas. Es sólo cuando se comienza a criticar el evolucionismo social y la homogenización imperante en los discursos mestizos, cuando comienza a hacerse visible la particularidad cultural de las poblaciones negras asentadas en América Latina.

De la asimilación a la visibilización de la diferencia

Si bien hay una diferencia entre Latinoamérica y Estados Unidos al cuestionar las relaciones establecidas entre grupos diferentes, y sobre todo las relaciones entre grupos blancos y negros, es desde Estados Unidos y, particularmente desde el culturalismo norteamericano, donde se comienzan a producir las primeras reflexiones que criticaran el racismo existente alrededor de las poblaciones negras. Recordemos que Franz Boas y sus discípulos (Melville Herkovits, Ruth

Benedict, Margaret Mead entre otros) ocuparon un lugar destacado en las transformaciones de la epistemologías de la cuestión racial en la antropología del siglo XX.

Así para conceptualizar la diferencia particular de las poblaciones negras, es importante rescatar los aportes de Melville Herkovits quien produjo una gran cantidad de material sobre la cultura y la religiosidad negra en las Américas, particularmente de Brasil y de Guyana, comparando y analizando los rasgos culturales de la gente de origen africano en América del Sur con los del África Negra. Para este mismo momento desde el caribe francófono surge el movimiento de la negritud, que confronta la relación colonial que han los países europeos, especialmente Francia con sus colonias en el Caribe. Además de denunciar el colonialismo francés, el movimiento de la negritud en cabeza de Aime Cesaire revaloriza la identidad negra y la cultura antillesa exaltando los valores culturales de lo pueblos negros:

Nacido en las islas inglesas, desarrollado luego en Norteamérica, este movimiento encontró su expresión más acabada en las colonias francesas, con la corriente de pensamiento que se cristalizó alrededor de la idea de negritud. Este vuelque se ubica en realidad en el esquema colorista tradicional, que contribuye a alimentar invirtiendo los términos de la polarización. Existió entonces una tendencia a utilizar el color como un emblema identitario, y esto afectó a todo el debate cultural y político, en particular cuando se orientó hacia la búsqueda de las “raíces” y lo auténtico (Bounniol 2008: 146).

En el caso de Brasil, encontraremos los trabajos de Roger Bastide (1958), que analiza el lugar de las poblaciones negras brasileras a través del sincretismo entre manifestaciones religiosas brasileras y africanas.

Les travaux de Robert Bastide⁵ ont établi les religions afro-américains comme des processus de syncrétisme dans la mesure où il existerait une équivalence structurelle, culturelle et sociologique entre les systèmes « américaines » et celles d'origine africaine. Un des apports plus importants de Bastide c'est l'appellation des « Amérique noires » qui fait référence aux cultures qui se sont réorganisées dans des modalités sociales et culturelles

⁵ *Le candomblé de Bahia* (1958), *Les religions africaines du Brésil* (1960), *Etat actuel et perspectives d'avenir des recherches afro-américaines* (1969) y *Americas Negras* (1973) entre otros.

qui sont éloignées un peu de l'héritage africain, mais qui restent spécifiques face aux sociétés indiennes autochtones et à la société des blancs” (Losonczy, 1997: 220).

Aun así, a pesar de los aportes de Herkovitz buscando rescatar la relación entre África y América, o de Bastide para comprender las particularidades de las poblaciones negras en el “nuevo continente” y su diferencia con relación a las poblaciones indígenas y mestizas de las sociedades americanas, con el transcurso del tiempo fue evidente la necesidad de profundizar en la pervivencia de aquellos rasgos culturales que evidenciaban la relación África-América. Así al tratar de profundizar en el conocimiento de poblaciones negras en América, se planteó una pregunta por la relación entre África y América, consolidando lo que ha sido denominado como el *modelo afroamericanista*. En este modelo Sidney Mintz y Richard Price⁶ criticaron la mecánica concepción de cultura y el poco énfasis en los procesos de cambio y diversificación, asociadas a la escuela del particularismo histórico, y representada en la clasificación de aspectos culturales.

Más específicamente ellos dudaron de la existencia de un legado africano homogéneo en los términos que Herkovitz lo asumía. Así estos autores argumentaban que si se parte de definir la cultura como el cuerpo de creencias y valores socialmente adquiridos y estructurados, era imposible considerar que existiera una homogeneidad entre los esclavizados dadas sus variadas procedencias. En otras palabras, no partían del supuesto de una cultura africana homogénea en términos en que lo hacía Herkovitz.

Por eso, continuaban Mintz y Price: “el creciente conocimiento de la complejidad cultural de Africa Occidental sugiere que muchos de estos extendidos o universales *elementos, rasgos o complejos* no son, después de todo, tan extendidos como Herkovitz suponía”. En este sentido, concluían que “el problema con el modelo tradicional temprano de historia cultural afro-americana radica en su visión de cultura como una suerte de indiferenciada totalidad” (Restrepo, 2005: 81). Aun así:

⁶ Sidney Mintz y Richard Price ambos antropólogos norteamericanos realizan investigaciones sobre poblaciones negras, sobre todo a través de un acercamiento a sociedades en el Caribe. Entre sus trabajos se pueden destacar: *An anthropological approach to the Afro-American Past: A Caribbean Perspective* (1976), *Comment on the socio-historical background to pidginization and creolization* (1969), *The Caribbean as a socio-cultural area* (1971), *L’Afrique en Amérique Latine* (1984) y *Les Premiers temps: la conception de l’histoire des Marrons Saramaka* (1994).

La fecunda obra de Sidney Mintz y Richard Price, estableció ciertos puntos de partida para comprender los estudios de poblaciones negras que buscando procesos de continuidad y discontinuidad dieron los primeros pasos para comprender los procesos de sincretismo, y mestizaje de las poblaciones negras en las Américas” (Agudelo, 2008: 27).

No obstante, fue solo hasta los años de 1950 que algunos autores latinoamericanos, apoyados en la orientación académica y epistemológica del culturalismo norteamericano, desarrollaron sus primeros trabajos y empezaron a promoverse los estudios sobre estas poblaciones en el continente. En esta fase, la diferencia de tiempo marcaría la distancia entre la amplia y elaborada producción intelectual en países como Cuba o Brasil y el interés tardío con que se desarrollarían en otros lugares como Colombia, Ecuador y Venezuela. De esta manera es posible ver cómo las perspectivas afroamericanistas finalmente se constituyeron en un campo que, de acuerdo con diferentes presupuestos teóricos y metodológicos, hicieron un énfasis en las continuidades y rupturas de los legados africanos, en su explicación de las expresiones culturales de los descendientes africanos en el nuevo mundo así como de su contribución en la constitución de diversas sociedades (Restrepo, 2007: 43).

En Colombia, algunos autores, apoyados en esta orientación académica, desarrollaron sus primeros trabajos y empezaron a promoverse investigaciones sobre gente negra en el país, tratando de combatir la llamada invisibilidad de estas poblaciones. Entre ellos se encuentran Rafael Arboleda (1950), Thomas Price (1954) y a Aquiles Escalante (1954, 1964). quienes serían los inmediatos fundadores de las investigaciones sobre la gente negra en Colombia, llamando la atención sobre sus formas de vida y la historia de la cultura de la gente negra (Hurtado, 2008: 34) Por su parte Manuel Zapata Olivella, escritor, etnólogo y pensador negro de la costa atlántica trato de visibilizar la existencia de un sujeto negro problematizando la idea de mestizaje. En su obra *El hombre colombiano* concibe el mestizaje como fusión triétnica, proceso biológico y sobre todo cultural, de aculturación y sincretismos recíprocos continuos entre todos los componentes de la población. Su concepción revaloriza el aporte cultural negro e indio y explica la diversidad de perfiles culturales africanos, indígenas y españoles. Lejos de un anclaje fenotípico del mestizaje afirma la presencia actual y futura

de la colombianidad cultural y en el caso colombiano de una cultura sincrética, englobando a toda la población del país” (Losonczy, 2007: 284).

Sin embargo, de la mano de estas aproximaciones culturalistas, es importante mencionar los posteriores aportes elaborados por intelectuales y académicos negros, a partir de los años sesenta y setenta, provenientes de la influencia combinada de los movimientos por los derechos cívicos y de las expresiones del *Black Power* en Estados Unidos, de la descolonización y de la lucha *antiapartheid* en África, van a darle a estas poblaciones una imagen con la capacidad de influir en diferentes sectores de la población (Agudelo, 2009: 117). En Brasil surge el Movimiento Negro Unificado y se multiplican las organizaciones afrobrasileras político-culturales (Agiar, 1992: 53-81). En Colombia y en Ecuador se forman también grupos negros centrados en la lucha contra el racismo, la reivindicación de la memoria del papel de las poblaciones negras en los procesos de construcción nacional y la denuncia sobre la situación de miseria en que vivía la mayoría de poblaciones negras en esos países (Whitten y Friedemann, 1974). En América Central se inician igualmente procesos de organización política autónoma de parte de grupos de poblaciones negras en Honduras, Panamá y Costa Rica (Hernández, 1999). Un mayor acceso a la educación universitaria para los jóvenes negros hará parte de los cambios en el período. Ellos serán los líderes de los nuevos movimientos negros (Agudelo, 2009: 117).

No obstante, fue sólo hasta la tardía década de 1970 cuando se hacen visibles las expresiones organizativas políticas de la gente negra en Colombia, que serán influenciadas por las luchas por la defensa a los derechos civiles y las luchas antiracistas que nacen en Estados Unidos y Suráfrica. Así el visibilizar la realidad y el lugar de estas poblaciones en la sociedad nacional estuvo relacionado no sólo con dar cuenta de las particularidades socioculturales de estos grupos, sino con abordar la discriminación racial como la principal forma de privación de libertades y de oportunidades para la gente negra.

Esta visibilidad tardía hace que partiendo de orientaciones teóricas distintas y vocabularios muy diferentes, varios autores lleguen a una conclusión muy parecida: la invisibilidad o el no estatus de las poblaciones negras. Esta negación produjo tres posturas teóricas divergentes para el caso de la gente negra en Colombia: la primera sería planteada por Nina S. de Friedemann (1984) quién se

esforzó por visibilizar la relación África-América a través de la noción de "huellas de africanía";⁷ la segunda, defendida por algunos científicos sociales, como Peter Wade⁸ (1997) y Elisabeth Cunin (2003), quienes evocan 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. Y, la tercera en la Anne Marie Losonczy (1974) plantea la importancia de leer las relaciones interétnicas como eje fundamental de la identidad de estas poblaciones.

Podemos inferir entonces que, en cuanto al proceso a las trayectorias de las poblaciones negras en América Latina, se pueden diferenciar tres momentos que fortalecen la relación entre su consideración como sujetos poseedores de derechos y la manera en que se articulan a las formaciones sociales nacionales. Un primer momento marcado por la adopción de discursos homogenizantes, la configuración de jerarquias y la asignación de un lugar subalterno en la sociedad. Un segundo momento marcado por la adopción del mestizaje y el reconocimiento a la diferencia cultural de las poblaciones negras y, un tercer momento, que se caracteriza por reconocer a estas poblaciones como grupos étnicos al seno de las reformas multiculturales.

El nacimiento de un multiculturalismo etnizado

Entre la década de 1980 y 1990 varias naciones latinoamericanas ratificaron el Convenio 169 de la OIT⁹ y se comprometieron a adaptar la legislación nacional

⁷ "El término huellas de africana define la identidad recreadora de culturas, que se fundamentó primero en recuerdos de sentimientos, formas estéticas, sistemas sociales y sobrenaturales propios de las diversas regiones africanas; y que fue después re-elaborada continuamente, como reacción de los afrodescendientes ante los cambiantes contextos sociales y ambientales a los que han tenido que enfrentarse en América (Arocha, 2001: 3). En síntesis Arocha plantea que en África hay africanidad pero no hay africanía. Esta última designa la reconstrucción de la memoria que —con muy diversas intensidades— tuvo lugar en América, a partir de recuerdos de africanidad que portaban los cautivos (Restrepo, 2005: 83). "La relevancia de la herencia afro surge para resaltar una historia, más no un fenotipo, que sin lugar a dudas comienza en África, y que es necesario tener en cuenta como una particularidad y aporte de estas poblaciones a la sociedad colombiana, para que no se diluyan completamente en el discurso de la hibridez o el mestizaje" (Restrepo, 2005: 82 y 83).

⁸ Peter Wade 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.

⁹ Básicamente el Convenio 169 de la OIT plantea el reconocimiento de los derechos étnicos en dos cuerpos de disposiciones. El primero se refiere a los derechos individuales, entre los cuales presentan la posibilidad de gozar de libertades y derechos fundamentales, ejercicio y goce de los derechos ciudadanos, la toma en cuenta de las características culturales y socioeconómicas de aquellos sujetos que incurran en conductas antisociales,

a los marcos establecidos por el convenio, fundamentados en el reconocimiento de derechos a pueblos indígenas y tribales dentro de los Estados nacionales. De esta manera doce países latinoamericanos, en el lapso de menos de diez años, reforman sus constituciones a fin de reconocer la composición pluriétnica y multicultural de sus naciones, dejando atrás la anterior concepción homogenizante del Estado nación. Este hecho significó que poblaciones marginadas o excluidas dentro de los procesos de construcción nacional, como el caso de las poblaciones indígenas y negras, fueran incluidas a la vez que algunos derechos especiales les fueran otorgados.

Un primer elemento que vale la pena señalar para comprender el surgimiento de los procesos de etnización de muchas poblaciones en América Latina es la relación indudable entre el nacimiento de las constituciones multiculturales y la adopción de un modelo de desarrollo estatal, fundamentado en el libre mercado. Gran parte de estas reformas se realizan en Latinoamérica durante la década de 1990, período marcado por grandes transformaciones económicas y políticas como la reunión del Consenso de Washington,¹⁰ donde se establecieron directrices para generar mayor “estabilidad” y crecimiento económico en Latinoamérica.¹¹ Este hecho será determinante para entender el surgimiento a la par del reconocimiento multicultural, de la implementación de políticas

prohibición de la esclavitud, garantía de una contratación justa en cargos públicos y privados y el derecho a la formación profesional. El segundo se refiere a los derechos colectivos de las comunidades, entre los cuales se encuentran el derecho a la conservación de su patrimonio físico y cultural, a mejorar sus condiciones de vida y recibir cooperación para este fin, a la participación y decisión de su propio futuro, a la cooperación del estado en la protección de su vida, su cultura y del medio ambiente de sus territorios, a la conservación de sus tradiciones e instituciones, a la demanda y obtención de justicia, a la tierra.

¹⁰ En 1989 se elaboró, con fundamento en un balance de las experiencias neoliberales de las décadas precedentes, lo que hoy se conoce como el Consenso de Washington. Tal consenso se convirtió en la plataforma política de los proyectos neoliberales a escala mundial. La virtud del Consenso consistió en sintetizar y sistematizar en una especie de programa político la agenda de reformas neoliberales (estructurales). Las condiciones de un capitalismo más transnacionalizado abrieron nuevas posibilidades para la pretensión de una homogenización de la política, al menos en los países de la periferia capitalista, como parte de un proyecto más integral y complejo: la construcción de un nuevo sistema de poder transnacional (Estrada, 2004).

¹¹ De acuerdo con el modelo neoliberal —impuesto a los países periféricos— las economías nacionales deben ser abiertas al comercio internacional y los precios internos deben ser conformes a los precios del mercado internacional. Igualmente las políticas fiscales y monetarias deben ser orientadas hacia el control de la inflación y el déficit público y hacia la estabilidad de la balanza de pagos. Los derechos de propiedad están en consecuencia claramente protegidos contra las nacionalizaciones, las empresas nacionalizadas tienen que ser privatizadas, la legislación laboral debe ser flexibilizada y, en general, es necesario que la regulación estatal de la economía y del bienestar social sea reducida.

de descentralización, de participación democrática desde la sociedad civil, de liberalización del mercado y privatización de las funciones estatales.

En síntesis, el neoliberalismo no fue solamente un proyecto económico, también planteo un proyecto cultural que reformularía profundamente la idea del ciudadano y su participación en la democracia. La crítica neoliberal del estado nacional-desarrollista argumentó, entre otras cosas, que este estado había producido ciudadanos “dependientes” que esperaban que el estado resolviera todos sus problemas. En el marco de la crisis de los Estados nacionales desarrollistas, que en buena parte fue una crisis fiscal, el argumento neoliberal invocó una “ética de responsabilidad”. Los Estados debieron deshacerse de su actitud “paternalista” con relación a los ciudadanos y devolverles la responsabilidad por su bienestar. Lo anterior se reflejó en una transformación de las políticas sociales. Se dejaron atrás las intenciones universalistas, aunque nunca realizadas, de emular los Estados de bienestar occidentales para reemplazarlas con políticas de focalización, individualización y privatización.

Un segundo elemento a resaltar es que en el contexto de afirmación de la diversidad cultural de los países de la región, se observó una dinámica de visibilización política creciente de las poblaciones negras e indígenas. Hay que señalar que lo que se podría llamar el “modelo indígena” de politización se constituyó en punto de referencia importante para estas nuevas dinámicas de reconocimiento para los grupos negros. Se trataba de aprender de las experiencias exitosas de luchas indígenas que lograron el reconocimiento de derechos en varios países de la región poniendo en el centro de su discurso su diferencia cultural, articulándolo con las exigencias de derechos territoriales y otras reivindicaciones sociales y políticas, y teniendo como argumento central el definirse ahora como grupos étnicos.

En Brasil, Colombia y, más recientemente, en Ecuador y Honduras se encuentran las movilizaciones políticas más significativas de movimientos negros, que se unen a la emergencia de intelectuales negros. Procesos similares, aunque de menor envergadura, se registran en todos los países con poblaciones negras de la región (Wade, 1999). Algunas de los aspectos más relevantes en esta dirección fueron la concepción de estas poblaciones a través del lente étnico, una sola concepción de sus territorios (bajo dos modelos paradigmáticos: la

reserva indígena y el palenque negro), la necesidad de una juridicidad especial, y la exigencia de inventarse o de adaptar al lenguaje estatal a las formas organizativas étnicas. Visto de esta manera, podría decirse que es solo a finales de la década de 1980 que los estudios y procesos de movilización de poblaciones negras se transforman de manera significativa, y se harán más visibles de la mano de los procesos de movilización social, y de la etnización de estas poblaciones bajo el marco otorgado por las constituciones multiculturales.

Un tercer elemento a tener en consideración es que el reconocimiento otorgado, si bien ha significado una ganancia, también ha acarreado la generación de tensiones étnicas y sociales debido a la puesta en marcha de diversos tipos de legislación. Estas en su gran mayoría otorgan derechos de carácter étnico sobre el gobierno y la administración de territorios colectivos a algunas poblaciones (en su gran mayoría poblaciones indígenas y negras que responden a los modelos etnicistas), marginando a otras poblaciones que no se definen étnicamente (como poblaciones campesinas, mestizas o poblaciones negras que habitan en contextos urbanos). Esta situación ha tendido a manifestarse tanto por las vías del conflicto, como en la competencia por recursos, liderazgos y territorialidades comunes y fronterizas en diferentes lugares. De manera paradójica, el reconocimiento multicultural a la par que reconocía ciertas formas de colectividad y asociación humana, marginó otros sujetos y colectividades igualmente presentes en las formaciones sociales latinoamericanas. Estos enfrentamientos pueden enmarcarse como conflictos inter-étnicos en la competencia por los derechos y los privilegios emanados de la nueva juridicidad. Sin embargo, en el marco de una legalidad que atraviesa y define los usos de la etnicidad, parece conveniente adicionar a la categoría interétnica, una segunda clasificación entre: conflictos jurídicamente simétricos, si ambas colectividades son beneficiarias del reconocimiento multicultural; y conflictos híbridos o cultural y jurídicamente asimétricos (entre sujetos definidos o recreados bajo la matriz étnica) y aquellos sujetos que no se definen ni son reconocidos como sujetos étnicos y que más bien forman parte de una configuración mestiza (Losonczy 2002: 235).

Ahora, para el caso colombiano la Constitución de 1991, reconoció las poblaciones indígenas, negras, gitanas rom y raizales como expresiones de la diversidad de la nación. Como era de esperarse teniendo en cuenta la influencia de las organizaciones y movilizaciones indígenas, en la nueva constitución colombiana, este

reconocimiento etnicista se configuró bajo el modelo andino de las poblaciones indígenas. Para las poblaciones negras, la adaptación de dicho modelo se realizó utilizando como referencia los casos de las poblaciones negras del Pacífico reconocidas bajo el modelo de comunidad, así como el caso de Palenque de San Basilio en el Caribe continental. Estos casos permitieron acomodar el reconocimiento de las poblaciones negras de un modo equiparable al de las poblaciones indígenas, alejando el reconocimiento de los centros urbanos y situándolo en las márgenes del estado nación. En todo caso el reconocimiento multicultural para las comunidades negras en Colombia se plasmaría en el Artículo Transitorio 55, y luego en la Ley 70 de 1993, permitiendo a un número considerable de comunidades negras acceder a la titulación de territorios colectivos en contextos rurales.

Pero como ya lo hemos mencionado, el modelo de reconocimiento etnicista planteado por la Constitución 1991 produjo lo que algunos autores llama un cerramiento conceptual y político de la etnicidad, aquella históricamente encarnada en el Pacífico y en el modelo de comunidad establecido por la Ley 70 de 1993 (artículo 2, párrafo 5):

Comunidad negra ha sido definida como 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 conservan conciencia de identidad que las distingue de otros grupos étnicos.

Aunque demográficamente los afrodescendientes se encuentran localizados en contextos urbanos —en ciudades del Pacífico como Quibdó, Buenaventura y Tumaco; del interior del país como Cali, Bogotá y Medellín o de la costa Caribe como Cartagena o Barranquilla—, son relativamente escasos los estudios que exploran las dinámicas culturales e históricas de estas poblaciones desde una perspectiva comparativa. No obstante, a casi dos décadas de su gestación, y debido al entramado institucional que la ha sedimentado: “el reconocimiento ha significado un paulatino cerramiento conceptual y político al obturar otras modalidades de etnicidad que no pasen por esta ruralización, pacificalización, exotización y comunalización de estas poblaciones” (Restrepo, 2005: 134).

Más allá de la etnicidad

Para Anne Marie Losonczy (2002) la lógica de la etnización que llega con fuerza en la década de 1990 y los estudios que se derivaron de ella, a pesar de ampliar el panorama con relación a grupos históricamente excluidos, produjo también una especie de sesgo ya que otros campos de estudio u otras perspectivas de análisis como los estudios de las relaciones e intercambios entre grupos étnicamente diferenciados, no tuvieron la misma pertinencia y atención. Así los cambios legislativos sobre el estatus de estas poblaciones, suscitaron una reconstrucción identitaria tras lo que subyace una nueva bipolaridad: nación versus comunidad étnica. Así los análisis derivados del modelo multicultural privilegiaron aproximaciones dirigidas a comprender las poblaciones reconocidas, a través de su reafirmación étnica en su relación con el estado. Este énfasis, a su vez produjo una visión excesivamente homogenizadora, que pretendió leer las particularidades de estas poblaciones a través de los procesos de articulación a las sociedades nacionales blancas-mestizas, desde los registros de la marginalidad, los procesos de confrontación y resistencia, o el reconocimiento desde las acciones realizadas a partir del campo de la política formal y de la instrumentalización de la etnicidad.

Por otro lado, frente a la escasez de aproximaciones que se salen de las lecturas etnicistas y comunitaristas, las perspectivas planteadas desde el mestizaje se fundamentaron en abordar la configuración de ideologías nacionalistas en búsqueda de la homogenización nacional. En ambas se puede resaltar una ausencia de una perspectiva que permita comprender la construcción de sociabilidades por fuera de la articulación con el Estado nación. Además las aproximaciones realizadas desde el mestizaje, se concentran en la relación de sectores subalternos con la sociedad nacional, pero donde no ha existido una reflexión más profunda sobre los fenómenos de intercambio horizontal entre diferentes grupos poblaciones (Losonczy, 2006), o la configuración de sociabilidades que se salen de la lectura etnicista, y que muchas veces, no tienen ni al estado, ni a la sociedad nacional como único interlocutor .

De esta manera existe un déficit con relación a las perspectivas de análisis que ponen en relación la condición étnica afro con la mestiza caribe. Esta última diáda (afro/étnico - caribe/mestizo) constituye un punto ciego en los debates

teóricos sobre lo “negro” en Colombia, ya que en el recuento que hacemos tanto de la historia de los procesos organizativos, como de la consolidación del campo académico en torno a estos problemas, es notable la escasez de las referencias en torno a las poblaciones negras asentadas en la región Caribe (tanto insular como continental) y en torno a perspectivas analíticas que se configuran alrededor de nociones como diáspora y creolización, saliéndose de las aproximaciones etnicistas. Así, en el desarrollo de investigaciones sobre poblaciones negras realizadas en Colombia, con excepción de los trabajos de Losonczy (1997, 2002, 2004), hay una notable ausencia de una perspectiva que dé cuenta de los procesos de sincretismo, intercambio o creolización, entre grupos negros y otras poblaciones en el escenario colombiano, para comprender la formación de identidades y sociabilidades, que se distancian de algunas de las aproximaciones anteriormente planteadas.

Por ejemplo, para el caso particular de las poblaciones que la habitan el Caribe continental, podríamos afirmar que la memoria geográfica de esta región, “[...] ocupa un lugar muy especial dentro de la topografía cultural racializada del país, por sus características ambiguas étnico raciales y por el contraste entre una rica producción cultural, una fuerte expresión política y un débil desarrollo económico” (Viveros: 2009). Esta región que podríamos caracterizar geográficamente como costas, ciénagas y grandes sabanas que limitan al Norte con el mar Caribe (departamentos de Chocó, Antioquia, Córdoba, Sucre, Bolívar, Atlántico, Magdalena, Cesar y Guajira), ha sido habitada por poblaciones de distinta pertenencia étnica (indígenas, negras, mestizas) las cuales, debido a procesos de intenso mestizaje, manifiestan la ambigüedad étnico-racial de su configuración (Fals Borda, 1986).

En el caso del Caribe insular, podríamos plantear que las poblaciones que habitan las islas, tanto la isleña raizal, originaria de las islas, de religión protestante y anglófona, como la población inmigrada originaria de la costa Caribe, de religión católica y lengua española, hacen parte del espectro de poblaciones negras, a pesar que la Constitución de 1991 solo otorga derechos especiales a la población isleña-raizal. Además en el contexto de la región Caribe la definición identitaria de muchas poblaciones se hace más compleja, ya que los procesos de intercambio y mestizaje hacen difícil la definición de una frontera étnica para responder al modelo establecido por la Constitución de 1991.

Siguiendo este orden de ideas, algunos recientes trabajos realizados en la región Caribe, debido a las lógicas de intercambio y mestizaje, se han concentrado en prestar atención a la emergencia de lógicas identitarias, sobre todo desde una perspectiva racializada. En este contexto vale la pena señalar el aporte que hace Elisabeth Cunin (2003) al conceptualizar las lógicas del mestizaje desde lo que ella llama la competencia mestiza, es decir aquella competencia social o la capacidad de conocer, movilizar, aplicar las reglas para pasar de un marco normativo a otro, y definir el papel de sí mismo y el de los otros en un contexto de mestizaje, en una sociedad fuertemente estratificada como Cartagena ubicada en el Caribe continental colombiano. Lo que podemos inferir de estas situaciones es que a partir de los fenómenos de etnización y los nuevos mestizajes se ha logrado una mayor visibilidad de las poblaciones negras. Pero más allá de indagar por la constitución de identidades y etnicidades desde las lógicas del mestizaje y la etnización, valdría la pena preguntarse por las sociabilidades de poblaciones que se salen de estos dos marcos de análisis. Aquí puede ser interesante incluir algunas reflexiones que realiza Anne Marie Losonczy alrededor de las implicaciones de la etnización y el mestizaje:

La refundación de la legitimidad del estado y del proyecto nacional a través de la Constitución de 1991, que intenta integrar la periferia cultural y territorial mediante el reconocimiento jurídico de identidades étnicas territorializadas, proyecta sobre la escena nacional, regional y local nuevas categorías socio-étnicas, sostenidas, alimentadas y negociadas en movilizaciones identitarias cuyo idioma es etnicista. Este proceso que tiende a borrar y homogenizar la legitimidad territorial y cultural de la población sin referente étnico ni genérico distintivo, induce entonces a la necesidad de recodificar la pertenencia cultural de los grupos producidos por los mestizajes biológicos y culturales (Losonczy, 2007: 284).

Las situaciones anteriormente descritas nos permiten comprender la discusión planteada por investigadores como Michel Agier y Odile Hoffman quienes han llegado a cuestionar la naturaleza del reconocimiento multicultural en Colombia, y el carácter étnico de la Ley 70 de 1993:

Más allá de la instauración del multiculturalismo, de las 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 ¿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? (Hoffman 1999: 79).

El gran problema del reconocimiento multicultural a las poblaciones negras, es que las dinámicas de sus identidades, más que responder a una identidad de origen o a una etnicidad, responden a configuraciones heterogéneas y multisituadas. Esta fisura en el discurso multicultural se encuentra a diversos niveles, de un lado los reconocimientos y la autonomía son más discursivos que efectivos, y se encuentran fuertemente limitados bajo las políticas económicas agenciadas por los nuevos estados neoliberales. Por otra parte el reconocimiento tiene lugar bajo un modelo etnicista en el que solamente aquellas poblaciones que encajan en el modelo de cultura, lengua y territorio propio son las que se benefician de ciertos derechos. Como resultado de la combinación de los factores señalados, el reconocimiento multicultural ha privilegiado los referentes de ciertos lugares y regiones, invisibilizando otros, como sucede con las poblaciones del caribe insular y continental y los fenómenos dinámicos de diásporas y mestizajes

La diáspora como herramienta para pensar las poblaciones negras en Latinoamérica

Siguiendo este recorrido para el caso de las poblaciones negras en América Latina, encontraremos que estas se dispersan desde el Caribe insular hasta varios lugares del continente desde México, Centramérica, hasta Brasil. En el Pacífico estas poblaciones llegaron a poblar la costa de países como Colombia, Ecuador, y Perú. Las poblaciones negras en América Latina se relacionan de manera distinta en cada lugar, dependiendo de las poblaciones y territorios puestos en contacto. Esta situación nos obliga a reconocer que la realidad de estas poblaciones se caracteriza por su diversidad y heterogeneidad interna. De allí que la utilización de la noción de diáspora planteada por Paul Gilroy en *Black Atlantic*, como hito en los estudios sobre las identidades de poblaciones nacidas en situaciones coloniales sea necesaria adecuarlo a este contexto de heterogeneidad y prevalencia de la etnicidad en el contexto latinoamericano. Así en el contexto del giro multicultural, la noción

de diáspora, como referencia globalizada, antes que reivindicar el carácter subalterno de una realidad poscolonial, como lo hace Paul Gilroy (1993) favorece las reivindicaciones étnicas: “*la référence globalisée á une “diaspora noire” favorise actuellement la mobilisation autour de revendications ethniques aux niveaux locaux et nationaux ainsi que la mise en place de politiques tournées vers les “populations afro-descendentes”*” (Cunin, 2009: 116).

Por lo tanto las identidades de estas poblaciones, son como lo diría Hall, identidades de la diáspora. No la diáspora esencial y pura de esas tribus esparcidas cuya identidad sólo se puede afianzar con relación a una patria sagrada. Sino, la diáspora en términos de la heterogeneidad y la forma particular de hibridación. Un crisol en el que las identidades se construyen:

[...] a partir de una dinámica sincrética que se apropia, de manera crítica, de elementos provenientes de códigos maestros de la cultura dominante y los ‘creoliza’ desarticulando los signos presentes, y re-articulando su significado simbólico. [...] Esa forma particular de apropiación, la creolización, es lo que constituye la especificidad y a la vez la paradoja de la identidad caribe: “tratar de representar un pueblo diverso con una historia diversa, a través de una identidad ‘única’ y hegemónica (1999: 349).

Así las reflexiones realizadas por Gilroy se nutren de las reflexiones realizadas por Stuart Hall (1999: 349), quien plantea una nueva manera de reflexionar alrededor de la noción de “diáspora negra” o “diáspora afroantillana”. Ambos términos plantean una nueva manera de comprender las identidades de estas poblaciones a partir de la experiencia de la trata trasatlántica y de la esclavitud, donde el sentido de diáspora cobra sobretodo un significado diferente a su acepción tradicional:

La noción clásica de diáspora, se apoya sobre la idea de definir el sentido a partir de un pueblo disperso cuya conciencia unitaria se habría mantenido más allá de los efectos devastadores de la separación. Esta unidad se construirá gracias al vínculo real o imaginario mantenido con el lugar de origen del pueblo exiliado. Este modelo se asocia entonces con los principios de la comunidad unidad y solidaria, mientras los relaciona con la temática del territorio y la memoria. La segunda interpretación, que se puede calificar de “hibrida” es la que proponen Gilroy y Hall. Ya no se trata de considerar a la diáspora como unitaria, sino por el contrario, aprehender su carácter social mediante el movimiento, la interconexión y las referencias mixtas. Desarro-

llada en el corazón de la modernidad occidental, la experiencia negra de las Américas estaría apta para revelar esta identidad forjada sobre el principio de la asociación de los contrarios, ni moderna ni tradicional, sino ambas cosas a la vez. De esta manera la *Black Atlantic* se vuelve ejemplar de las culturas viajeras que rompen con el esencialismo de la tradición antropológica porque muestra a las identidades como diversas y deslocalizadas. Con la diáspora híbrida se afirma entonces fuertemente el principio de movilidad, mientras que la concepción clásica tiende a polarizarse sobre constancias comunitarias mantenidas a través del tiempo y del espacio (Chivallon, 2008: 167).

El concepto de “diáspora híbrida” enunciada hace referencia, no a una diáspora esencial y pura, sino a aquella que se hace en el contacto entre grupos diferentes, que se va reacomodando en los sucesivos intercambios, y que puede ser muy útil, para pensar los procesos identitarios de poblaciones en el Caribe, donde a partir de las sucesivas migraciones encontramos una constante de mestizaje e hibridación. Además de la presencia de la diáspora negra en esta región han confluído migraciones provenientes de diferentes orígenes: inglés, francés, holandés, chino, indio, sirio, libanés, haciendo que las poblaciones originarias de estos territorios fueran fusionadas dentro de estas olas migratorias de muy diversa filiación cultural, lingüística y étnica que han hecho de la creolización y el sincretismo formas simbólicas propias del Caribe: “a través de un amplio rango de formas culturales, hay una dinámica sincrética, que se apropia, de manera crítica, de elementos provenientes de códigos maestros de la cultura dominante y los creoliza desarticulando los signos presentes y rearticulando su significado simbólico (Hall, 2010: 360).

Por eso: “ningún registro sobre la diáspora negra en las Américas es puro, todos se inspiran de diversas fuentes nacidas del contacto entre los mundos africanos, europeos y americanos. Se vislumbra de esta manera una cultura profundamente intercultural que toma contrapié de los nacionalismos y etnicismos” (Chivallon, 2008: 173). Desde esta perspectiva lo que pretendemos ejemplificar es cómo el encuentro de migraciones, determina la construcción de identidades con base en las confrontaciones culturales o en los procesos de creolización, los cuales afirman el sentido de híbrido con el que Gilroy caracteriza a la *Black Atlantic*.

Para Gilroy la trata trasatlántica y la esclavitud forman parte de la experiencia de la *Black Atlantic* pero no para encerrarse a las categorías étnicas, políticas y

territoriales de la modernidad, a partir de una noción de diáspora que debe volver al territorio y al origen primigenio:

Así la *Black Atlantic* no se liga ni a corrientes afrocentristas, ni nacionalistas negras, ni aquellas que buscan restaurar una única herencia africana. Su diáspora contradice una cultura africana auténtica, donde surgen dos conjuntos conceptuales e ideológicos: el ilustrado por el cronotopo de la ruta (pureza, autenticidad) y el figurado por aquel de los cruces o del rizoma (de la interculturalidad y la hibridez) (Chivallon, 2008: 173).

De la permanencia del origen común de la trata, se pasa a un patrón de dispersión, para dar origen a la mezcla, la hibridez y la creolización. El viaje entre dos concepciones identitarias, la una remitiendo a la simbólica de la unidad y la continuidad, la otra privilegiando la movilidad y el cambio de los referentes es omnipresente en el libro de Gilroy. Entonces notamos un cambio: el término de diáspora suele ser utilizado en una aceptación cercana a la noción clásica, valorizando la idea de una dispersión desde un territorio original (África) y la permanencia de una comunidad específica identificable por su herencia cultural. Pero en su más reciente aceptación, la de Gilroy, el término de diáspora reviste otro sentido. Una diáspora que no se sustenta en un origen primordial, sino sobre todo una diáspora sincrética, híbrida y abierta.

Pero la riqueza del marco analítico propuesto por Gilroy, reproduce algunas de las críticas que planteamos al comienzo. La idea de diáspora, que resalta su condición de híbrido y no de pureza, cae nuevamente bajo el esquema de la bipolarización, al convertirse en una alternativa analítica para las poblaciones negras en el mundo, pero tal y como lo plantea Losonczy: “[...] aparte de reproducir el exclusivismo reductor de paradigmas anteriores, ocultaría la existencia histórica y presente de formas relacionales horizontales entre conjuntos locales abiertos (negros, mestizos e indígenas)” (2002: 220). Además, esta perspectiva analítica le resta importancia al referente territorial y:

[...] tampoco permite descubrir modos de territorialización construidos entre puntos de anclaje y redes, y sus repercusiones sobre formas de organización social, política, conflictivas y plurilocales, entre lo rural y lo urbano, cuyo trasfondo histórico parecen ser formas individualizadas y no comunitarias de cimarronaje (Losonczy, 2002: 220).

Entonces, parece necesario reconocer las lógicas identitarias de estas poblaciones en su diversidad y heterogeneidad cotidiana, en los intercambios horizontales, a partir de una noción de lo interétnico, planteada por Anne Marie Losonczy.

De la etnización a las lógicas interétnicas y de intercambio

Anne Marie Losonczy invita a reflexionar sobre la importancia de elaborar marcos de análisis alternativos que permitan problematizar, más que las diferencias, los espacios sociales donde grupos diferentes se encuentran. Para Losonczy existen varios elementos que pueden ser útiles para develar estos procesos. Primero, el comprender la existencia de relaciones entre grupos que no necesariamente se definen a partir de una frontera étnica cerrada. En esta medida para Losonczy es necesario tener en consideración, una perspectiva interétnica que:

[...] permite conceptualizar la existencia histórica de formas relacionales horizontales que se establecen entre diferentes conjuntos sociales locales, cuya autoidentificación es múltiple y contextual, sin requerir exclusivamente una categorización identitaria cultural o racial. En esta perspectiva amplia los procesos culturales y las políticas de etnización se ubican como una figura, entre muchas otras posibles, de la relación entre grupos que se viven diferentes (Losonczy, 2006: 342 y ss).

Así la construcción y la visibilización de fronteras identitarias contrastantes dejan de aparecer como evidencia de identificación y, por ende, como único horizonte de los grupos culturales que puede incluir igualmente el análisis de los intersticios e intersecciones culturales entre colectivos que no se definen ni a ellos mismos ni a los otros en términos étnicos. Entonces, parece necesario reconocer las lógicas identitarias de estas poblaciones en su diversidad y heterogeneidad cotidiana, en su interacción con otros grupos, a partir de una noción de lo interétnico, planteada por Anne Marie Losonczy:

“El término interétnico no apunta solamente a la exploración de la interrelación sistemática que puede ser constructora de lo propio, entre grupos culturales que representan su particularidad con un marcador discursivo de tipo étnico. Puede incluir igualmente el análisis de los intersticios e intersecciones culturales entre colectivos que no se definen ni a ellos mismos ni a los otros en términos étnicos. Una perspectiva interétnica pretende

integrar, en este horizonte analítico de inspiración culturalista, los armazones y competencias sociales y políticas internas y autónomas de estos grupos, que al tejer continuos intercambios con otros cercanos construyen sociabilidades interdependientes, anclajes sociológicos de la hibridación cultural” (Losonczy, 2006: 17).

En suma, estas formas sociales se construyen sobre estrategias que diluyen de manera permanente los límites identitarios sin renunciar a la dimensión territorial como uno de los símbolos y lugares de la presencia colectiva. Al mismo tiempo que constituyen espacios sociales multipolares que tienden a la invisibilización comunitaria e identitaria, donde la nación y lo blanco no son un polo referencial movilizado. Así, el tipo de sociabilidades y regímenes de memoria multipolares que solicitan simultáneamente territorio y redes transfronterizas de relación, lejos de constituir el margen y lo “no dicho” de una política y antropología de asignaciones identitarias, puede convertirse en objeto de análisis privilegiado para trazar el perfil de un tipo original de sociabilidad: la existencia negra fronteriza. La indagación acerca de ésta puede develar las razones que impiden que ciertas formas sociales, culturales y territoriales negras sean impermeables a la lógica etnizante (Losonczy, 2006: 18).

Así la idea de diásporas entendida como movimientos migracionales han incidido profundamente en la configuración identitaria de las poblaciones caribes, debido a los constantes intercambios y contactos, porque con los movimientos, no es solo la población la que se desplaza sino la cultura, que se transforma y afianza. El encuentro de estas migraciones al actuar como flujos de relaciones sociales, producen nuevas identidades, dando como resultado la superposición y sincretismo tanto cultural, como político y económico que caracteriza al Gran Caribe. Retomando estas ideas, para el caso de la población isleña el compartir la realidad insular del archipiélago, sustentado en un pasado común marcado por sucesivas oleadas migracionales y la existencia de relaciones propias del contexto de intercambio del Archipiélago hace que existan ciertos elementos que nos permiten retomar esta perspectiva para comprender las lógicas de relación entre poblaciones que se definen así mismo como caribeñas.

Pero como lo hemos visto, frente a una memoria común que busca conciliar los orígenes diversos, el reconocimiento multicultural de base etnicista

obliga a ciertos grupos a reconstruir su identidad a partir de la definición de un esencialismo y encerramiento étnico. Así, de los intercambios, el mestizaje y el sincretismo históricos actualmente el etnicismo de Estado se constituye como punto de inflexión que borra procesos de intercambio y obliga a muchas poblaciones a pensarse desde orígenes esenciales.

Referencias bibliográficas

- Arocha, J. [2009], *Nina S. De Friedmann: cronista de disidencias y resistencias. Grupo de Estudios Afrocolombianos*. Centro de Estudios Sociales Facultad de Ciencias Humanas Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- Agudelo, C. [2004], *Politique et Populations Noires en Colombie*. L'Harmattan. Paris.
- Agudelo C., et al. [2009], *Autour de l'Atlantique Noir": Une polyphonie de perspectives*. IHEAL Editions. Collection "Travaux et Mémoires" No. 81. Paris, Francia.
- Barbary, O. y Urrea, F. (2005). "Perfiles Contemporáneos de la población afrocolombiana", en: *Gente negra en Colombia. Dinámicas sociopolíticas en Cali y en el Pacífico*. Cidse, Universidad del Valle. Cali.
- Bolívar [1999], *Pages choisies. Choix de lettres, discours et proclamations*. Collection UNESCO d'oeuvres représentatives, Travaux et Mémoires de l'Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine. Paris.
- Cunin, E. [2003]. *Identidades a flor de piel: lo 'negro' entre apariencias y pertenencias: mestizaje y categorías raciales en Cartagena*. ICANH, Uniandes, IFEA. Bogotá.
- Cunin E., et al. [2008], *Textos en diáspora: una antología sobre afrodescendientes en América*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. Centro de estudios mexicanos y centroamericanos. Instituto Francés de estudios andinos. IRD. México.
- Chavez, M. [1998], "Identidad y representación entre indígenas y colonos de la amazonia occidental colombiana", en: Sotomayor, M., *Identidad, modernidad y desarrollo*. ICANH-Colciencias. Bogotá.
- Chivallon, Ch., [2004], *La diaspora noire des Ameriques. Experiences et théories a partir de la Caraïbe*. CNRS. Paris.
- De la Cadena, M. [2007], *Construcción de indianidad: articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Envió editores. Bogotá.
- De Friedemann, N. S. [1984], "Estudios de Negros en la Antropología Colombiana", en: Arocha, J. (ed.), *Un Siglo de Investigación Social: Antropología en Colombia*. Editorial Planeta. Bogotá.

- Duarte, C. [2004], “El gato-pardo étnico”. Tesis para recibir DEA en estudios de sociedades latinoamericanas. I.H.E.A.L. Sorbonne Nouvelle Paris III.
- Estrada, A. [2004], “La construcción del modelo neoliberal”, en: Colombia, en: *Construcción del Modelo Neoliberal en Colombia*. Aurora. Bogotá.
- Fals, Borda, O. [2002], *Historia doble de la Costa*. Tomo I, II, III, IV. Editorial Unibiblos. Colombia.
- Figueroa, J. A. [2009], *Realismo mágico, vallenato y violencia política en el Caribe Colombiano*. Colección antropología en la modernidad. ICANH. Bogotá.
- Gilroy, P. [1993], *The Black Atlantic: Modernity and double consciousness*. Harvard University Press. Cambridge.
- Gruszinsky, S. [1999], *El pensamiento mestizo*. Editorial Paidós. Barcelona.
- Hall, S. [1999], “Identidad cultural y diáspora”, en: Castro- Gómez, S.; Guardiola-Rivera y Millán de Benavides (editores). *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Centro Editorial Javeriano (CEJA), Instituto de Estudios Sociales y Culturales (PENSAR), Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá,
- Hoffman, O. [1999], “Territorialidades y alianzas: construcción y activación de espacios locales en el Pacífico”, en: Camacho, E. (Ed.), *De montes ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. Fundación Natura-Ecofondo, Icanh. Bogotá.
- Hurtado, T. [2008], “Recopilación bibliográfica de los estudios contemporáneos e investigación sobre los temas urbanos y población afrocolombiana”. Informe de Investigación. CIES. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. Universidad Icesi. Cali.
- Losonczy, A. M. [2002], “De cimarrones a colonos y contrabandistas: figuras de movilidad transfronteriza en la zona dibullera del Caribe colombiano”, en: Hoffman, O., et al., *Afrodescendientes de las Américas*. Universidad Nacional de Colombia. Instituto Colombiano de Antropología. Ed. Unibiblos. Bogotá.
- Losonczy, A. M. [2006.], *La trama interétnica: ritual, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos negros y emberá del chocó*. ICAHN-IFEA. Bogotá.
- Losonczy, A.M. [2007], “El criollo y el mestizo. Del sustantivo al adjetivo: categorías de apariencia y de pertenencia en la Colombia de ayer y de hoy” en: *De la cadena Marisol. Construcción de indianidad: articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Envión editores. Bogotá.

- Múnera, A. [1998], *El fracaso de la nación: región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717 – 1821)*. Banco de la República, el Áncora editores. Bogotá.
- Parsons, J. J. [1985]. *San Andrés y Providencia: Una Geografía Histórica de las Islas Colombianas del Caribe*. El Ancora Editores. Bogotá.
- Poutignat, P., et Streiff-Fenart J. [1999], *Théories de l'ethnicité*. Presses Universitaires de France. Paris.
- Price, T. J. [1954], “Algunos Aspectos de Estabilidad y Desorganización en una Comunidad Isleña del Caribe Colombiano”, en: *Revista Colombiana de Antropología*. ICANH. Bogotá.
- Restrepo, E. [2005], *Políticas de la teoría y dilemas de los estudios de las colombias negras*. Editorial Universidad del Cauca. Popayán.
- Sandner, G. [2000], *La Cuenca del Caribe: Concepto e Implicaciones de “Unitas Multiplex”*. Material Inédito. Maestría de Estudios Caribeños. Universidad Nacional de Colombia. Sede Caribe. Bogotá.
- Valencia, I.H. [2002], *El Movimiento Raiçal: una Aproximación a la Identidad Raiçal a través de sus expresiones Político-Organizativas*. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Departamento de antropología. Bogotá.
- Vivieros, M. [2009], “Mestizaje, triétnicidad e identidad negra en la obra de Manuel Zapata Olivella”. Inédito seminario “Presencias afrodescendientes” Banco de la República, Cali.
- Wade, P. [1997], *Gente negra nación mestiza: dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Editorial Universidad de Antioquia, Instituto Colombiano de Antropología, Siglo XXI Editores. Bogotá.