

Conflicto e (in)visibilidad

**Retos en los estudios
de la gente negra en Colombia**

Eduardo Restrepo – Axel Rojas
Editores



Editorial Universidad del Cauca
Colección Políticas de la alteridad

© Editorial Universidad del Cauca 2004
© De los autores

Grupo de Investigaciones para la Etnoeducación
Universidad del Cauca, Popayán, Colombia

Primera edición
Septiembre de 2004

Editores académicos:
Eduardo Restrepo y Axel Rojas

Editor General de Publicaciones:
Felipe García Quintero

Diseño y diagramación de la serie editorial:
Enrique Ocampo Castro

Copying Left

Los documentos de esta publicación pueden ser reproducidos total o parcialmente, siempre y cuando se cite la fuente y sean utilizados con fines académicos y no lucrativos.

Las opiniones expresadas en los documentos que componen esta publicación son responsabilidad de los (as) autores (as). La financiación de la publicación por parte de la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional y la Organización Internacional para las Migraciones –OIM–, no significa coincidencia con los puntos de vista allí expresados.

ISBN: 958-9475-59-0

Impreso en Feriva, Cali, Colombia.

Contenido

Presentación	11
Agradecimientos	15
Introducción	
Eduardo Restrepo - Axel Rojas	17
Desplazamiento, conflicto y desterritorialización	33
Geografías de terror y desplazamiento forzado en el Pacífico colombiano: conceptualizando el problema y buscando respuestas	
Ulrich Oslander	35
Desplazamientos, desarrollo y modernidad en el Pacífico colombiano	
Arturo Escobar	53
Dinámica y consecuencias del conflicto armado colombiano en el Pacífico: limpieza étnica y desterrito- rialización de afrocolombianos e indígenas y ‘multicul- turalismo’ de Estado e indolencia nacional	
Oscar Almario	73
Negándose a ser desplazados: afrocolombianos en Buenaventura	
Santiago Arboleda	121

Subalternización e (in)visibilidad	139
De la esclavitud al multiculturalismo: el antropólogo, entre identidad rechazada e identidad instrumentalizada	
Elisabeth Cunin	141
Subalternos entre los subalternos: presencia e invisibilidad de la población negra en los imaginarios teóricos y sociales	
Axel Rojas	157
No todos vienen del río: construcción de identidades negras urbanas y movilización política en Colombia	
Carlos Efrén Agudelo	173
El patriarca imposible: una aproximación a la subjetividad masculina afrocaribeña	
Julia Eva Cogollo - Juliana Flórez-Flórez - Angélica Nãñez	195
Presencia negra en la zona bananera del Magdalena: invisibilidad de una permanencia	
Cristian Manuel Olivero Pavajeau	209
Implosión identitaria y movimientos sociales: desafíos y logros del Proceso de Comunidades Negras ante las relaciones de género	
Juliana Flórez-Flórez	219
Políticas de la representación, multiculturalismo e interculturalidad	247
Los guardianes del poder: biodiversidad y multiculturalidad en Colombia	
Peter Wade	249
Biopolítica y alteridad: dilemas de la etnización de las colombias negras	
Eduardo Restrepo	271
Nuevas encrucijadas, nuevos retos para la construcción de la nación pluriétnica: el caso de Providencia y Santa Catalina	
Camila Rivera	301

**Colonialidad, conocimiento y diáspora afro-andina:
construyendo etnoeducación e interculturalidad en la
universidad**

Catherine Walsh 331

Sobre los autores 347

Nuevas encrucijadas, nuevos retos para la construcción de la nación pluriétnica: el caso de Providencia y Santa Catalina¹

Camila Rivera

Cuando a uno le enseñan geografía en el colegio le enseñan que los límites de Colombia son Brasil, Perú, Panamá, Venezuela, Ecuador, y que la Guajira es la frontera norte. Pero a ti no te enseñan que en realidad nosotros somos la punta norte, la frontera con los países de Centroamérica y algunas islas del Caribe. Eso no se enseña. ¡Quién ha dicho que la Guajira es la frontera norte!, nosotros, San Andrés y Providencia somos realmente la frontera, y ¿quién lo enseña?, nosotros estamos totalmente invisibilizados. Además, por ejemplo, busca cualquier libro que hable de las regiones de Colombia, de lo que menos se encuentra, si es que se encuentra, es sobre el departamento de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, y se dice cualquier cosita de la belleza de nuestras playas y ya.²

¹ El presente texto constituye una versión revisada de algunos análisis consignados en mi tesis de grado, para la cual se realizó un trabajo de campo en las Islas de Providencia y Santa Catalina por un periodo de tres meses en el 2001 (Rivera 2002). Agradezco a Catalina Arreaza y a Eduardo Restrepo por su apoyo y comentarios para la redacción de estas líneas.

² Comunicación personal de Jennifer Bowie. Líder joven de la comunidad de Providencia, funcionaria de CORALINA, miembro del Consejo Municipal de Cultura. Providencia, 5 de octubre de 2001.

Introducción

La historia y los procesos identitarios de algunas colectividades que hacen parte de mapas físicos y mentales de nuestro país han quedado refundidos. Primero se desvanecieron en el implacable panorama que abrió, por algo más de un siglo, el discurso de nación de la Carta Política de 1886. Aquel que imaginaba un mapa nacional donde sólo era posible la historia oficial llena de héroes como Simón Bolívar, donde la guía era la Iglesia católica, acompañada por los proyectos de blanqueamiento de los hombres mestizos e hispanohablantes de nuestro país. En tal escenario no había cabida para las historias, memorias, culturas y necesidades de otras colectividades que en su calidad estigmatizante de indígenas o negras, eran el dolor de cabeza y el blanco de aculturación para la prosperidad de la nación que por tanto tiempo imaginamos.

Posteriormente aparece como resultado de un gran pacto democrático la Constitución Política de 1991, que intenta abrir el camino a un nuevo mapa nacional más inclusivo y respetuoso de las diferencias y, con esto, de los procesos históricos y las realidades de algunas comunidades inmersas en la amplitud geográfica colombiana. Sin embargo, como todo proceso, al imaginarnos hoy como una nación que reconoce la pluriétnicidad, con la intención de crear nuevos vínculos más estrechos y consentidos entre los grupos denominados étnicos y el Estado, se han hecho latentes ciertos problemas que es necesario enmendar.

Pero ¿cuáles son esos problemas? Pues bien, si tomamos el caso de la sociedad de Providencia y Santa Catalina que, como resultado del discurso multicultural de nuestra Carta Política actual, queda inscrita en la categoría de grupo étnico negro de Colombia (Ley 70 de 1993), se pueden decir varias cosas.

En primer lugar, aparece como dificultad la fuerte persistencia del discurso hegemónico en las memorias de los providencianos refrendado de la Carta Política de 1886. Las jerarquías marcadas por esta Carta (donde se crea una pirámide social que en su parte más alta ubica al mestizo proyectándose hacia lo blanco, y en su base los indígenas y los negros identificados culturalmente como los inferiores, los incivilizados, gente por naturaleza —esto es raza— incapaz de progresar, salvaje y bruta) siguen recorriendo los imaginarios isleños, haciendo que en muchas ocasiones se resistan a ser involucrados ‘en el brutal e inhóspito’ destino de la etnicidad negra.

En segundo lugar se nos presenta el problema de la forma en que la Carta Constitucional de 1991 ha imaginado y legitimado la etnicidad. Esta etnicidad traza sus fronteras siguiendo un molde indígena, y exige

así a las poblaciones que reciben su bautismo, ancestralidades ‘milenarias’, ‘únicos’ orígenes y esencialismos homogeneizantes y armónicos. Al reducir la etnicidad a un refugio ancestral donde sólo tendrían cabida las reivindicaciones tradicionales, los providencianos se encuentran en una encrucijada: o tratan de llenar de contenido este arquetipo indigenista, con la dificultad de que ni la historia singular de colonización de Providencia ni los procesos identitarios tejidos por sus habitantes se prestan fácilmente a ello, o se resisten a la categoría étnica y pierden los beneficios y los derechos a ella asociados.

En tercer lugar, aparece como tropiezo el carácter homogeneizante de la Ley 70 que, a su vez, le da una posición privilegiada a la imagen negra del Pacífico. Por un lado, al fundir en la misma cantera a los ‘afros’ de otras regiones con los raizales de las islas, la Ley desconoce la historia propia de este territorio y las necesidades particulares de sus habitantes, producto de su condición insular. Por el otro, el énfasis hecho en el Pacífico hace que aparezca otra forma de resistencia por parte de los providencianos que tiene que ver con la geografía cultural que ha estructurado el Estado. Los mapas mentales que ha creado el discurso hegemónico han sido ordenados con pinceladas de raza y clase, donde la región del Pacífico aparece como la más negra, pobre, abandonada, con tierras indómitas y razas inferiores. Estas imágenes resuenan en las mentes de los isleños haciendo que se resistan a ser agrupados con ‘tan inferiores’ grupos, dado que además ellos se perciben como ‘más blancos’.

Básicamente estos tres impasses serán los que recorreremos en estas páginas, enfatizando en algunas de las características históricas e identitarias de la sociedad de Providencia lo que nos permitirá entender mejor las dificultades enunciadas. Como se verá, este texto está cruzado por el tema de la construcción de la identidad, para este caso étnica, de los providencianos. La razón es muy sencilla: es en esa creación y recreación de la forma como se imaginan dónde está el nuevo lente articulador con el cual el Estado intenta acercarse e integrar este tipo de comunidades, pues éste necesita un actor étnico claramente definido para poder legitimarlo y así emprender el diálogo, el reconocimiento y la validación de ciertos derechos y beneficios.

Contrariedades en la construcción de identidad de los providencianos para nuestros mapas nacionales: memorias caribes

Providencia y Santa Catalina albergan actualmente una sociedad de no más de 5.000 habitantes que ha vivido un proceso histórico particular, que enmarca sus memorias y la configuración de su identidad específica. Dicha configuración puede enmarcarse en un plano general —de

acuerdo con su historia—, en los procesos de construcción de las identidades en el Caribe insular. Como lo plantea Hall (1999), debemos pensar la ubicación y reubicación de las identidades caribeñas por lo menos en relación con tres presencias: la africana, la europea y la americana (América entendida como ‘el Nuevo Mundo’), aun cuando es claro que se están dejando de lado otras presencias culturales (siria, china, libanesa y otras) y, para el espectro histórico específico de Providencia, una que vale la pena recorrer: la colombiana.

Por un lado está la *presencia africana* de la esclavitud; esa África presente en la vida cotidiana, en las lenguas criollas de las plantaciones, en sus historias para niños, en las creencias de la vida espiritual, en las artes, los oficios y la música. Sin embargo, como lo afirma Hall:

[...] el que el África sea un origen de nuestras identidades, que permanece inmutable tras cuatrocientos años de desplazamiento, desmembramiento, trata, al cual podríamos regresar en un sentido final o literal, puede ponerse en tela de juicio. El ‘África’ original ya no está allí. También ha sido transformada. La historia, en ese sentido, es irreversible. No debemos seguir el mismo ejemplo de Occidente que, precisamente, normaliza y se apropia del África, congelándola en una zona sin tiempo que pertenece a un pasado primitivo e inmutable. El África debe ser al final enfrentada por la gente del Caribe, pero no puede ser simplemente recuperada en un sentido genuino. [Es] un retorno a una identidad africana que se hace, necesariamente, por la ruta larga a través de Londres y los Estados Unidos. No ‘culmina’ en Etiopía, sino en la estatua de Garvey que está situada frente a la librería de St. Ann Parish en Jamaica y no con un canto tribal tradicional, sino con la música de Burning Spear y ‘Redemption Song’ de Bob Marley. Está es nuestro largo camino a casa [...], es eso en lo que se ha convertido el África en el Nuevo Mundo (1999:140-141).

Esta ruta diferente, esculpida por esos viajes simbólicos, es la que pertenece a la ‘comunidad imaginada’ del Caribe, donde para el caso específico de Providencia y Santa Catalina, se constituyó en los recorridos simbólicos que construyeron los esclavos traídos desde las islas Tortuga, Jamaica y otros tantos espacios del gran Caribe insular. Un África cada vez más cerca del Caribe que inscribe a Gran Cayman y Bluefields (gracias a los vínculos y las dinámicas que se han venido generando entre las sociedades de esta región), con las voces del continente africano. Un África estructurada y salpicada de la sal marina caribeña.

Por otro lado está la *presencia europea*, la de los colonizadores que representan el papel de dominadores en la cultura del Caribe. Dicha presencia posicionó al sujeto negro dentro de sus regímenes dominantes de representación, en un lugar subordinado. Aquella presencia es una de las más complejas, en la medida en que al aceptar 'lo europeo', como elemento constitutivo de su identidad, hacen un reconocimiento tácito de 'Occidente' en ellos, esos 'otros' de los que quieren diferenciarse cuando intentan construir su 'nosotros' étnico. Sin embargo, como diría Hall "[...] el diálogo de poder y resistencia, de negación y reconocimiento en pro y en contra de la présence européenne es casi tan complejo como el diálogo con África. En términos de vida cultural popular, no existe ningún lugar donde se pueda encontrar un estado puro y original" (1999:142). Estos diálogos siempre se encuentran fusionados de una forma particular: la creolización.

La presencia europea en el proceso histórico e identitario de Providencia y Santa Catalina tiene un referente fundamental de representación inglesa y, a una escala casi imperceptible, española. La Corona española autorizó a los ingleses que allí se instalaron para que guiaran, en nombre suyo, el devenir de las islas. Así, la fuerza que atrapa las memorias de los providencianos es la de una colonización inglesa. Unos dominadores que llevaron por lengua el inglés y que en su mayoría llegaban de Jamaica con sus esclavos para instalar sus plantaciones. Unos 'amos' que aunque siguieran como objetivo la organización de cultivos, siempre vieron como fuente principal de lucro el comercio legal e ilegal con toda la zona del Caribe occidental, además de Centro América y Estados Unidos (c.f. Pedraza 1984).

La *presencia inglesa* fue entonces la que fundó en las islas el primer asentamiento amplio y estable, en un incipiente esquema de plantación esclavista. Éste se constituyó en una estructura social basada en una sectorización racial: por un lado estaba la clase alta, asociada a los ingleses, la virtud y el poder que atribuía el color blanco, la riqueza, la propiedad de tierras, la ocupación en actividades comerciales, el inglés 'apropiadamente' hablado, la buena educación establecida con las directrices de las iglesias bautista y adventista, y la ubicación en sectores como el centro y el norte de la isla. Por otro lado estaban 'los otros' o la clase baja, aquellos relacionados con el color negro proveniente de un África reconstruida en el Caribe, la pobreza, la esclavitud, las 'malas' costumbres, el uso de un inglés 'degenerado' en el creole, y su ubicación en los sectores de Bottom House y Sur Oeste (c.f. Wilson 1973). Esas estructuras establecidas en razón de la raza fueron reforzadas por el discurso de nación que acompañó por muchos años a lo que podría pensarse como el poder dominante que hasta hoy prevalece en las islas: *la presencia colombiana*.

Desde que se inaugura la República de Colombia, la nueva nación “calca los mapas coloniales para definir los contornos de su territorio” (Anderson, 1983) haciendo que los habitantes de las islas se constituyan como ciudadanos uniformes de un Estado nacional moderno en construcción. Bajo esta forma de dominación los isleños entran a hacer parte de un proyecto político que perdurará por muchos años y que proponía una orientación muy similar al esquema que hasta entonces estructuraba las islas: el blanqueamiento cultural y físico visto como una virtud, como la mejor manera de ascender en prestigio de acuerdo con la jerarquía nacional; y lo negro como un defecto moral, un sustrato inferior que debía desaparecer (c.f. Wade 1997). Es importante enunciar aquí este ordenamiento sociorracial que se constituye en las islas, dado que, aun cuando la historia no se ha detenido y sigue gestando sus procesos, esta estructuración sigue viva en las memorias y la diferenciada forma en que se piensan algunos grupos sociales en la Providencia de hoy.

Por último, está la presencia de América, la presencia del Tercer Mundo, el ‘Nuevo Mundo’:

[...] que significa mucho en cuanto a suelo, lugar y territorio. Es el punto de encuentro en donde se reúnen muchos tributarios culturales, la tierra ‘vacía’ en donde confluyen extranjeros provenientes de todas las partes del globo. Ninguna de las personas que ocupan las islas hoy en día [...] ‘pertenecía’ originalmente a este lugar. Es el espacio donde se negoció la creolización y la asimilación (Hall 1999:143).

Por todo esto, puede decirse que las identidades del Caribe son, como lo anota Hall (1999), las 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”, no. La diáspora en términos de la heterogeneidad y la forma particular de hibridación, la creolización, dada principalmente por la presencia europea, africana, americana (y colombiana para el caso de Providencia) donde las diversas identidades afrocaribeñas 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 rearticulando su significado simbólico” (Hall 1999:144). La creolización entonces es lo que constituye su especificidad y a la vez su paradoja, su contrariedad: “tratar de representar un pueblo diverso con una historia diversa, a través de una identidad ‘única’ y hegemónica” (1999:143).

A esta dificultad también se enfrenta la sociedad de Providencia al intentar configurar esa identidad imaginada que hoy le pide el Estado para poder articularla a los proyectos nacionales, ya que éste “necesita un actor étnico claramente constituido, reconocido y legitimado, con quien negociar su propia intervención” (Gros 2000:104). La forma en que el Estado ha pensado ese actor étnico hace que, tanto el tipo de configuración identitaria que ellos revelan, como la particularidad que irradia la sociedad de Providencia no tengan cabida; lo cual resulta en unos intentos, poco funcionales, de diálogo y articulación con la sociedad mayor. Por eso es importante atender a las formas jurídicas en que se encuentra inscrita dicha sociedad, pues es en ese diálogo-confrontación con el nuevo marco constitucional que propone el Estado, que se entiende la conflictividad de estos procesos.

Problemas del discurso étnico en la Carta Política de 1991 y la Ley 70: obstáculos para la construcción de identidad y otras formas no contempladas de invisibilidad

El Estado colombiano se enmarca en los cánones del Estado-Nación moderno. Esta forma de dominación políticamente organizada se funda en una “obediencia condicionada, no sólo por motivos de miedo y de esperanza muy poderosos” (Weber 1944:11), sino también por razones de consentimiento. Para lograrlo, el Estado necesita crear “un puente afectivo, una comunidad política imaginada —la nación—, esa mediación, inventada pero imprescindible, para garantizar que las leyes se acaten y las instituciones se respeten por algo más que el temor y la costumbre” (Wills 1998:18). Esta función de ‘regulación simbólica’ (Pecaute 1991:265) se cumple en la medida en que el conjunto institucional divulga un discurso oficial sobre la forma específica de imaginarse como comunidad política, con el fin de generar sentidos de pertenencia que posibiliten el consentimiento de los ciudadanos.

Dichas narrativas discursivas acerca de la nación, con las que el Estado busca fundar un ‘nosotros’ distinguible de ‘los otros’ (Lechner 2000), circulan a través de diferentes instancias y mecanismos explícitos de control y regulación social. Por esto el Estado no se presenta únicamente como un ‘aparato’ que regula la conducta ciudadana, sino también como un poder ideológico que, mediante diversas ‘prácticas’ discursivas (como la nación), busca constituir un ‘interés común ilusorio’ (Abrams 2000:83) dentro de la sociedad, para que todos los grupos sociales creen sentidos de identificación comunes y, por tal vía, se sientan pertenecientes y se integren a la gran comunidad política.

Una vía fundamental por la cual circula el discurso de nación oficial se encuentra en las Cartas Políticas. Estos textos representan el anda-

miaje jurídico con el cual se ‘ordena’, ‘regula’ e ‘integra’ la sociedad al Estado nacional. Por eso es tan importante atender los proyectos nacionales que se imaginan en las Constituciones Políticas, pues es allí donde se representa la forma en que el Estado y la sociedad mayor pretenden articularse a sus diversas comunidades.

La Constitución Política de 1991 define a Colombia como una nación pluriétnica y multicultural y al Estado como uno que reconoce y respeta las diferencias. Esta nueva forma en que el Estado imagina su integración con la sociedad permite inaugurar una serie de espacios de participación y crear unos instrumentos legales para los grupos étnicos minoritarios, con miras a reconocerles sus derechos colectivos. Sin embargo, la configuración y proyección de la etnicidad que el Estado ha propuesto en esta Carta Política ha generado una serie de dificultades para la construcción de las identidades imaginadas de los grupos inscritos en esta categoría. Por tal razón hablaremos aquí de esos impasses que se presentan en el discurso étnico de la Constitución Política de 1991 y la Ley 70 que problematizan dicho proceso de articulación, diálogo y negociación.

Imágenes que aún retumban: la latencia de la Constitución Política de 1886

En la Carta Constitucional de 1886, de acuerdo con el lema consagrado en aquella época por la Academia Nacional de la Lengua, la concepción de nación es la de “una sola lengua, una sola raza, un solo Dios” (Arocha, citado en Wade 1997:46). Así, para las élites de turno, el proyecto nacional que adquiere estatus de política de Estado es el de una nación única e indivisible, de hombres letrados (mestizos) inclinados hacia lo blanco, católicos e hispanohablantes. Este discurso de nación inserto en el proyecto político de la época no sólo excluye a los indígenas, a los negros, y a todos aquellos “[...] cuya diferencia dificulta y erosiona la construcción de un sujeto nacional homogéneo” (Martín Barbero 2000:42), sino que, a su vez, ubica a los indígenas y negros en la escala más baja de la jerarquía social, en la medida en que no corresponden a ninguno de los cánones que se quieren establecer en aras del ‘progreso’ y la ‘civilización’.

El que este discurso se forjara desde los tiempos de la Colonia y que, simplemente, se institucionalizara como racismo oficial en la Constitución Política de 1886 —sumado a que sus proyecciones se instauraron formalmente por más de un siglo en Colombia—, muestra la fuerza que puede seguir teniendo, aun cuando los colombianos se encuentran inscritos en una nueva Carta Política que pretende romper radicalmente con la anterior idea de nación. Es así como la Constitución de

1991 se enfrenta con el poder, aún latente, de esa ideología elitista excluyente bajo la cual se han construido unas escalas de valores y jerarquías que todavía persisten en el país y que conforman mapas mentales desde los cuales los colombianos siguen leyendo la realidad nacional y local:

La imagen oficial de Colombia es la de una Democracia Racial, e incluso en la nueva Constitución de 1991, la de una sociedad pluriétnica, pero debajo, o mejor, paralelo e integrado a esta imagen hay un orden social penetrante, aparentemente manifiesto, en el cual Colombia es una nación mestiza que gradualmente está borrando lo negro (y lo indígena) de su panorama [...] (Wade 1997:25).

Tal situación entorpece los procesos de construcción de identidades imaginadas de corte étnico, en tanto continúa perviviendo una mentalidad que asocia lo étnico con lo indígena desde una valoración despectiva, como ocurre hoy en muchos sectores de la sociedad de Providencia. Veamos una de las expresiones de los providencianos que dan cuenta de tal situación:

Yo no estoy de acuerdo con eso que somos una etnia, pero eso es ya cuestiones de altos mandos, pero yo no estoy de acuerdo con eso de ser indígenas. En primera instancia no tenemos nada de indios. Si hubieran dicho que somos raizales porque tenemos nuestras raíces africanas, hasta de pronto, pero indios no. Los indios son unas personas como ignorantes y nosotros pues no queremos ser ignorantes. O sea, los indios son salvajes, tienen su cultura diferente, mejor dicho, no estoy de acuerdo.³

Indudablemente una coyuntura como la establecida por el mismo Estado deja huella en la visión negativa que los habitantes tienen de la etnicidad. El estrecho vínculo entre lo étnico y lo indígena provoca que los providencianos se resistan a la categoría 'étnica' por considerarla 'indígena'—y por extensión peyorativa, a lo salvaje, incivilizado, inferior—. No quieren ser marginados de la 'sociedad mayor', no quieren mantener esas fronteras, por el contrario, desean diluirlas, porque en su disolución reposa su integración, y en su integración encuentran la promesa de 'progreso'.

Ahora bien, el fuerte orden racial y cultural que se construyó en la sociedad de Providencia desde los tiempos de la colonización inglesa,

³ Entrevista con Rolando Henry, profesor de sociales y sociocultura del Colegio Junín. Providencia, 6 de noviembre de 2001.

reforzado por las imágenes que instauró por tantos años el discurso nacional hegemónico, donde lo negro aparece como lo bestial, servil y bruto, hace que también esté viva y expresa dicha valoración que tienen los providencianos de lo ‘blanco’ y lo ‘negro’. Desde estos mapas mentales es que una buena parte de la comunidad de Providencia sigue leyendo su realidad, resistiéndose a la categoría de comunidad negra de diferentes maneras: desde el rechazo directo a la idea de ser ‘negro’, pasando por el sentimiento de vergüenza de pertenecer a esta raza, hasta llegar a la disposición de ‘mejorar la raza’, para ascender en la jerarquía local y nacional de prestigio y estatus inscrita en el discurso de nación mestiza. Atendamos a algunas reveladoras palabras de líderes isleños:

Desafortunadamente en Colombia la palabra indígena se considera como el indio y por eso de una vez la rechazan, es como si usted habla en Providencia de negro, eso allá de una vez lo repelen porque dizque son ingleses y que entonces son blancos [...] Sigue la resistencia, por ejemplo, nos reunimos una vez en Bogotá con unos estudiantes de acá y eso fue la resistencia más grande porque no quieren admitir que son gente negra, no quieren reconocer nada de lo suyo [...] Todavía hay gente que sigue creyendo que hay que casarse con un blanco dizque para mejorar la raza, es una subvaloración por lo que son, como si les diera vergüenza ser lo que son, como si les diera vergüenza aceptar que somos negros y entonces hay que casarse con uno más ‘blanquito’ para que los hijos salgan dizque mejores, dizque más bonitos.⁴

Creo que nosotros tenemos que fortalecer mucho más en cuanto a nuestra identidad, a lo que somos y sobre todo querernos [...] Y ese es el problema acá en Providencia, como que la gente no quiere aceptar lo que es, no quiere reconocerse, le da vergüenza decir que es negro [...] de nada sirve que uno en un colegio trate de enseñarle a unos niños la importancia que tuvo la raza negra, la raza inglesa, los chinos, toda la gente que contribuyó para que esta comunidad fuera lo que es ahora, y que en la casa le digan que él no es negro porque tiene ojos verdes, cabello liso pero tiene nariz ñata, pero es blanco o moreno o yo qué sé.⁵

⁴ Entrevista con Dulph Mitchell, representante por San Andrés en la Comisión Pedagógica Nacional desde 1995, miembro del Movimiento Raizal. San Andrés, 29 de noviembre de 2001.

⁵ Entrevista con Jennifer Bowie, líder joven de la comunidad, trabajadora de CORALINA, miembro del Concejo Municipal de Cultura. Providencia, 19 de noviembre de 2001.

Este menosprecio por lo negro muestra que, aun cuando hay isleños que se empiezan a mirar bajo los lentes de las propuestas de la Constitución de 1991 con su valoración de la diferencia, sigue un amplio grupo de la sociedad viéndose con el espejo de los estereotipos anteriores y posteriores a la oficialidad del discurso de la Carta Política de 1886 y sus resonancias actuales. Todo lo cual deja ver los destiempos simbólicos que existen.

Así las cosas, ¿cómo reconocerse como grupo étnico y construir una identidad de este tipo, si de entrada se rechaza el término en tanto existe una asociación a lo indígena y una valoración despectiva de esta imagen? ¿Cómo crear una identidad de corte étnico negro donde se expresen sus particularidades, si ellos mismos siguen teniendo una imagen negativa de la negritud y la han venido opacando en su búsqueda del blanqueamiento cultural y físico para tener acceso a ciertos beneficios (aunque reducidos) dentro de la sociedad nacional como ciudadanos comunes? He aquí la primera dificultad que hace de la construcción de identidades étnicas imaginadas un proceso de definición confuso y problemático: la latencia de los imaginarios expresados en la Constitución Política de 1886. Aun los subalternos leen su realidad y organizan y reorganizan sus imaginarios, sus valoraciones y jerarquías en torno a los códigos dominantes. No hay escape.

Etnicidad en un molde indígena

En la Carta Política de 1991, la categoría de grupo étnico está establecida dentro de los contornos de un molde indígena. Como lo expresa Wade:

La Constitución tiene varios artículos que hacen referencia a los ‘grupos étnicos’, pero el término jamás es definido y esencialmente se refiere a los indígenas [...] La ley tiende a empujar a la identidad negra hacia un molde establecido por el movimiento social indígena en su relación con el Estado, en parte como un resultado de la participación de las organizaciones indígenas en el proceso legal. Tal molde presupone que la comunidad está establecida, enraizada ancestralmente en el pasado y según las prácticas de producción tradicionales [...] pero indudablemente esta descripción no es la adecuada para muchas comunidades negras en la región pacífica y menos aún en otras regiones [...] en este caso, especificar ‘tradicional’ es muy difícil [...] de nuevo, lo enraizado es un punto difícil puesto que la gente es altamente móvil en estas regiones (1997:414-415).

En la Asamblea Nacional Constituyente ninguno de los candidatos negros —provenientes todos de diferentes movimientos del litoral pacífico colombiano— logró siquiera un escaño. Por tal razón, entró en juego un cierto sentido de alianza negro-indígena, representada por Francisco Rojas Birry, indígena emberá del departamento del Chocó, quien asumió como representante, tanto de los intereses de las comunidades negras como de las indígenas, en especial las de la costa pacífica (Wade 1992). A pesar de esto, la lucha por el reconocimiento de las comunidades negras de Colombia como grupo étnico encontró bastante resistencia entre los miembros de la Asamblea. Como lo señala Arocha, desde las subcomisiones preparatorias de la Asamblea lo que dominaba era:

[...] la visión asimétrica y excluyente de la identidad histórico-cultural diferenciada como una condición tan solo alcanzada por los indios [...] reinaba entonces la tendencia general de considerar el concepto de ‘grupo étnico’ como apropiado a la gente indígena, que cabe fácilmente en la categoría de Otro, de distinto. En cambio, a la gente negra se la ve como otro ciudadano más, aunque visto por muchos como ciudadanos un poco subdesarrollados, primitivos, inferiores (citado por Wade, 1992:179).

Esta idea se hace aún más reveladora en una de las intervenciones de un constituyente, cuando se discutía en la Comisión Segunda el tema de las comunidades negras:

Es cierto que [las comunidades negras] han sufrido una discriminación tácita y a veces expresa, pero no es la misma situación que la de los indígenas colombianos que eran los dueños de los territorios, los dueños del país y que tenían gran tradición antes de Colón, hace 500 años. Tienen [las comunidades negras] una situación sociológica, humana, cultural, distinta, no voy a decir que no la tengan las comunidades negras que han enriquecido nuestro océano Pacífico, pero yo creo que no debemos exagerar en la Constitución [...] (Bolívar 1997:132).

De esta manera se evidencia cómo se continúa con la tendencia a pensar que los ‘negros’ pueden enmarcarse mejor en la categoría de ‘ciudadanos comunes’ que en la de ‘grupos étnicos’. Como lo señala Wade:

Los indígenas parecen estar culturalmente fuera del orden racial nacional; parte de su identidad como indígenas, atribuida o reclamada, es tener culturas o lenguajes distintos.

Su historia precolombina puede ser invocada como una herencia artísticamente compleja y rica, que refuerza una imagen de diferencia y un carácter separado. En consecuencia, ellos pueden fácilmente constituir el típico ‘otro’ antropológico ‘exótico’. En contraste, los negros [...] con una historia aparentemente ‘perdida’ en África y fragmentada por la esclavitud, tienden a ser vistos más fácilmente como ciudadanos colombianos, aunque no los típicos ni los que serían utilizados para representar a Colombia en la mayoría de los discursos acerca de la identidad nacional [...] Más exactamente lo que caracteriza la posición de los negros en el orden nacional y racial colombiano es el movimiento camuflado entre incluir a los negros como ciudadanos comunes y excluirlos del corazón de la nacionalidad (1997:69).

Si bien se logra el reconocimiento étnico de las comunidades negras, de acuerdo con el Artículo Transitorio 55 de la Constitución de 1991, este concepto siempre estuvo inscrito en la esfera de ‘lo indígena’, reduciéndose la identidad étnica al mundo del pasado. Es importante anotar que en todo este proceso constitucional se revela una incidencia prioritaria indígena, y en un segundo renglón algunos aportes de las comunidades negras del Pacífico, lo cual parece mostrar la ausencia e invisibilidad de la comunidad raizal de San Andrés y Providencia en cualquier definición de esa gran ‘comunidad imaginada negra’.

Es entonces una proyección de etnicidad producida de manera privilegiada, por una perspectiva indígena,⁶ donde lo que va a legitimar el estatus de etnia es el ‘enraizamiento’, el ‘primordialismo’, la ‘ancestralidad’ y la ‘tradición’.⁷ Este tipo de molde en el que se sigue pensando la nación crea una proyección esencialista, sobre la cual se va a inscribir el

⁶ Con ‘perspectiva indígena’ se quiere aludir a las exigencias e implicaciones que puede tener el hecho de entender por ‘indígena’ lo siguiente: “definirse como indígena significa ciertamente afirmar su pertenencia a una comunidad, es decir, a una etnia, en el seno de la sociedad dada, pero supone también que se establezca claramente una inscripción de esta comunidad en la historia. No puede haber allí, por definición, indígenas que no pertenecen a una ‘comunidad de sangre’ y que no desciendan de un indígena primordial, aquel que nació del ‘encuentro” (Gros 2000:70).

⁷ “Al resaltar la ‘tradición’ por encima de todo, las comunidades negras se pueden convertir en nada más que un refugio ancestral, un concepto que no capta la constante y crítica participación de las comunidades negras en la modernidad” (Wade 1997:20).

concepto de grupo étnico y comunidad negra. Dicha imputación enfrenta a los providencianos a la tarea confusa y problemática de llenar de contenido ese arquetipo ‘puro’ y ‘tradicional’ que implica inventar —entre constantes tensiones— un ‘único’ origen, *una* ancestralidad:

El problema es el concepto de lo étnico, parece que fuera como lo tradicional, lo de una cultura tradicional; y es que este tipo de culturas como las caribeñas son culturas nuevas, son culturas coloniales que no existían antes, son culturas con muchas tradiciones y descendencias, porque aquí han estado muchas culturas, entonces en el país no tienen el mismo reconocimiento que una comunidad indígena que tiene una tradición ancestral y milenaria y nosotros no somos culturas de ese tipo, entonces eso se vuelve complicado y por eso el Estado nacional de alguna forma no ha permitido que se logre nada, porque nos trata como indios y nosotros tenemos otras expectativas muy diferentes a ellos, nosotros aunque tengamos unas características culturales particulares y seamos diferentes, porque eso sí no te lo voy a negar, también queremos requerimientos como de desarrollo y esas cosas, entonces estamos fregados porque la legislación no tiene en cuenta eso. Es que mira, hasta a nivel internacional los grupos caribeños a nivel jerárquico están muy por debajo que estas culturas milenarias, no son tan protegidas, no son tan queridas, no son tan tomadas en cuenta.⁸

A su vez, la búsqueda de ese ‘único’ origen que permita constituir una identidad étnica legítima para negociar con el Estado ha potenciado las luchas internas en la comunidad de Providencia. Lo que muestra, entre otras cosas, que los grupos minoritarios no son homogéneos ni armónicos y que mucho menos tenían una identidad preestablecida en el cajón de su pasado, que solo esperaba ser abierto por el Estado. No son sociedades igualitarias donde todos se conciben de la misma manera. Muy por el contrario, al interior de la sociedad de Providencia hay varios grupos sociales diferenciados que desde sus disímiles posiciones (ya sea en razón de su ‘raza’, clase, ideología, poder económico o político), resaltan la forma en que cada uno ha construido su memoria y la forma de representarse ante los demás grupos. De esta manera hay un juego lleno de tensiones donde unos, conforme a su posicionamiento, prefieren aludir en esta construcción identitaria (que les insiste en el molde de los únicos orígenes) a sus ‘ancestros’ ingleses, mientras otros reclaman su

⁸ Entrevista con Mark Taylor, antropólogo isleño, secretario de Planeación Municipal. Providencia, 31 de octubre de 2001.

‘descendencia’ africana. Recorramos algunas de las voces isleñas que dejan más claro lo que aquí se quiere decir:

Es que aún se ve, pero, anteriormente era muy común que se marcara la diferencia entre la gente de decir ‘yo soy de descendencia africana’ y otros ‘yo soy de descendencia inglesa’. Y hoy también se ve un poco. Mira, por ejemplo, alguna gente de Casa Baja y Sur Oeste dice que ellos sí son negros afrocolombianos y que nosotros acá no [los del centro], que nosotros venimos de Inglaterra, cuando no es así. [...] Una vez hablábamos en una reunión de nuestra identidad y nuestra historia, y los que hablaban no hicieron sino decir que nosotros descendíamos más de ingleses y españoles [...] entonces yo les dije: ‘mire, en ningún momento se habló de la influencia de los negros en ese desarrollo, y que yo sepa ellos tuvieron una importante presencia. Está bien que muchos de los que llegaron a estas islas fueron ingleses, pero no todos. Entonces yo creo que tenemos que reconocernos en totalidad, no borrar partes de nuestra herencia histórica y cultural, hay que quererse, respetarse, sentirse orgulloso de lo que uno tiene de negro, porque aquí nadie puede decir que no es negro’. Y cuando terminó la reunión, fue terrible. Se me acercó una profesora y me dijo: ‘yo no fui esclava, los esclavos están en Casa Baja, yo soy de la aristocracia, yo desciendo de ingleses’. ¡¡¡Puedes creer!!!⁹

Todo esto genera una discusión que no sólo agrava las confrontaciones raciales al interior de la comunidad, sino que además distrae los reales objetivos del reconocimiento de la diferencia: la visibilidad de ciertos grupos hasta entonces marginados de las decisiones políticas y la atención a sus particularidades y necesidades culturales, sociales y económicas, más allá de cumplir con el requisito de una única ancestralidad en la definición de su identidad étnica.

⁹ Casa Baja y Sur Oeste son los dos sectores de la isla donde se relaciona a sus habitantes con la descendencia negra de la esclavitud. Entrevista con Leonida Bush, licenciada en básica primaria, representante por Provisidencia en la Comisión Pedagógica Nacional de comunidades negras, Coordinadora Municipal de Etnoeducación, Secretaria del Concejo Municipal de Planeación, Secretaria de la Red Municipal de Mujeres, miembro del Consejo Municipal de Cultura, delegada por la acción comunal municipal a la Asociación y Federación de acciones comunales, delegada a la Confederación Nacional de acciones comunales por Provisidencia, directora de la Escuela Bautista Francisco José de Caldas. Provisidencia, 20 de noviembre de 2001.

En definitiva, dentro de ese arquetipo esencialista no podría caber la sociedad de Providencia, que expresa ‘la fuerza subversiva’ de su particularidad en la diversidad implícita en sus orígenes y en la creolización como forma específica de sincretismo e hibridación que se ha venido construyendo. ¿Cómo pedir a la sociedad de Providencia un único origen, un arraigamiento en una ‘cultura milenaria y ancestral’, cuando ella misma se mueve desde una historia diversa y una cultura colonial? ¿Cómo hacer valer su diferencia en un espacio legal donde la justificación de la etnicidad se fundamenta, en buena medida, en la idea de ‘culturas precolombinas’ y no abarca la realidad y la historia de Providencia? ¿De qué manera demandar una ‘pureza’ o ‘esencia’ a una comunidad que, de acuerdo con su historia, no tiene un único origen, sino que ha sido una sociedad “de relaciones históricamente cambiantes” (Wilson 1973:21), una historia de interrelación entre diversas visiones de mundo (inglesas, holandesas, escocesas, africanas, caribeñas, españolas y colombianas), que en sus encuentros han construido lo que hoy es Providencia? ¿Ante esta encrucijada, cómo, siendo el resultado de la interacción de tantas culturas, marcar su acento originario en África o en Inglaterra? Éste y muchos otros cuestionamientos se encuentran al orden del día en Providencia y no dejan de crear pugnas entre las diferentes visiones de la historia, dificultando la construcción de su identidad imaginada.

No se sugiere aquí que otras comunidades étnicas -indígenas o negras- sí tengan un origen esencial objetivo y empíricamente ubicable en el pasado, compartido por todos sus miembros. Como diría Gros: “no todas las comunidades indígenas están seguras de su pasado, de sus orígenes y algunas más que otras se interrogan sobre la consistencia de su identidad cultural” (2000:72), y en este sentido también crean y re-crean sus orígenes. Finalmente son todas identidades modernas, abstractas, imaginadas. El problema no es la ‘construcción’ de la identidad, el problema es ‘la vía’ por la cual se tiende a pensar esa configuración étnica, la ‘ruta’ indígena que se le ha dado, donde el ‘encauzamiento’ que legitima la etnicidad es la narrativa del ‘único’ origen, de la esencia y lo exótico, excluyendo comunidades con otro tipo de particularidades que también pueden dar cuenta de su singularidad y también necesitan ser atendidas de una forma diferenciada en sus asuntos políticos, sociales, económicos y culturales.

Ésta es entonces la segunda dificultad que se presenta a la hora de intentar articular, de una manera más estrecha y constreñida, algunas comunidades étnicas a la nación: la ruta indígena que se le ha dado a la configuración identitaria étnica de ciertas comunidades con otras expresiones de particularidad. Todo lo que hace que se haga explícita la invisibilidad que resulta aun cuando estamos pensando un nuevo mapa nacional pluriétnico y multicultural que reconoce y respeta las diferencias.

Ley 70: homogeneización de las comunidades negras en la imagen del Pacífico

La tercera dificultad con el nuevo discurso de nación es la ‘homogeneización’ que se produce al categorizar las diversas culturas étnicas negras que subsisten en Colombia, bajo el emblema de ‘comunidades negras’ como lo presenta la Ley 70. Como bien lo afirma Wade:

No hay una ‘cultura negra’ nacional fácilmente demarcable sino más bien culturas localizadas, con mayor o menor influencia africana, practicadas por personas que son más o menos ‘negras’. Por lo tanto, en sus límites, la cultura negra está en un constante estado de negociación y los mismos colombianos negros y no negros utilizan estas diferencias culturales para ayudar a establecer las distinciones étnicas en contextos específicos. En este sentido, la ‘cultura negra’ es definida contextualmente [...] ‘lo negro’ está lejos de ser homogéneo, siendo establecido correlativa y contextualmente dentro del movedizo marco de la nación colombiana, pero tampoco es completamente heterogéneo, puesto que las poderosas jerarquías tienden a estructurar estas relaciones y estos contextos en direcciones análogas (1997:72).

Basta con aproximarse al análisis de Mauricio Pardo (2001) sobre el movimiento negro en Colombia, en el que muestra la gran dificultad que han tenido las diversas organizaciones negras para articular propuestas y acciones de alcance nacional, dado su carácter fragmentario, desigual y heterogéneo. Esto revela que conceptos como ‘comunidades negras’ o ‘identidad negra’ tienen diversas acepciones y están en constante construcción de acuerdo con los intereses y realidades locales de cada comunidad, haciendo que se presenten varias concepciones sobre lo negro.

La ‘homogeneización’ implícita en la Ley 70 se vuelve más problemática cuando nos detenemos en ella y observamos que su espíritu supone una aplicación a todas las comunidades negras de Colombia, y al mismo tiempo revela un énfasis primordial en la región del Pacífico. En su artículo primero se presenta como objetivo principal “reconocer 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 [...]”. Con esto se construye una imagen de lo negro que tiende a limitarse a la región pacífica, excluyendo a los negros de muchas otras regiones del país, como por ejemplo a la comunidad isleña de Providencia.

Esta imagen de lo negro se encuentra reforzada por la geografía cultural colombiana inscrita en los discursos de nación expuestos por las ideologías hegemónicas del Estado, en las que se definen las regiones —y sus imágenes— con valoraciones que encuentran origen en la ‘raza’ y la ‘clase’, entre otros. En este sentido, en Colombia, de acuerdo con los largos y diversos procesos históricos en términos económicos, políticos, sociales y demográficos que vienen desde el régimen colonial, se ha estructurado un mapa mental en el cual:

[...] las montañas andinas surgieron como una región blanca-mestiza siendo común la mezcla de indígenas con blanco, la costa pacífica se convirtió en una región principalmente negra, la costa caribe desarrolló una mezcla triétnica con fuerte herencia negra e indígena de las clases bajas y algunos enclaves de negros e indígenas puros, y la región amazónica permaneció predominantemente indígena (Wade 1997:92).

Tal geografía cultural sigue retumbando en las mentes de muchos colombianos, mapas mentales donde se sigue asociando ‘la región del Pacífico’ con ‘lo negro’, lo cual refuerza la imagen que construye la Ley 70. Para encontrar su justificación como grupo étnico. De esta manera, la sociedad de Providencia tiene que construir una narrativa identitaria que se ajuste a la imagen y los mapas mentales en los que se encuentra inserta la idea de lo ‘negro’ en la sociedad nacional. Una narrativa basada en esa ‘africanidad’ ‘enraizada’ básicamente en ‘el Pacífico’, lo que obstaculiza aún más la definición de la identidad imaginada de los providencianos y la expresión real de sus particularidades y necesidades específicas.

Para el caso de la comunidad de Providencia resulta muy compleja esta construcción identitaria pues, como veíamos en páginas anteriores, hay un fuerte rechazo a ‘lo negro’. Además, conforme a sus particularidades históricas, se perciben atravesados por una historia de tipo occidental (inglesa-blanca) de la que tendrían que despojarse para diferenciarse y construir su identidad étnica negra, en donde a su vez tengan en cuenta el perfil ‘afro’ del Pacífico. Esto último trae una nueva resistencia en buena parte de la sociedad isleña, debido a que tienen un imaginario con fuertes cargas peyorativas sobre el Pacífico, específicamente sobre el Chocó, que impide que quieran ser ‘igualados’ o si quiera ‘comparados’ con esta representación de lo negro.

Aquellas imágenes y valoraciones despectivas han sido también el resultado de la introyección de esa geografía cultural estructurada por los discursos de Estado, en la cual los mapas que resultan han sido delineados con lápices de raza y clase, haciendo que los chocoanos sean

vistos como “provenientes de una región negra, pobre, abandonada, que está en el fondo de las escalas sociales de raza, región y poder” (Wade 1997:296). Veamos algunas alusiones a esta concepción despreciativa por parte de los isleños, que los hace rechazar la posibilidad de pensarse como una comunidad negra que comparte su identidad con la gente del Pacífico:

Entre la misma comunidad de Providencia muchos no han querido aceptar que son grupo étnico que porque no los pueden comparar con esos negros marginados del Chocó, y que la Ley 70 los pone al mismo nivel de ellos. Entonces es como si aquí también hubiera racismo frente a la misma comunidad negra, porque como que sienten que los del Pacífico son lo más bajo, o que los de Providencia son como más blancos, un tiz más blancos... Claro que también me sirvió mucho estudiar en Bogotá, porque allí fui sometida a todo el racismo que te puedas imaginar, a que te denigren por ser negra y a que te suban un grado cuando saben que eres de este territorio y no eres del Chocó.¹⁰

[...] yo una vez dicté una conferencia en la Universidad Santiago de Cali y algunas personas se quedaron un poco molestas, especialmente las personas de color, pero yo decía que no era posible bajo ningún punto de vista que usted pudiese poner en la misma balanza al hombre isleño con el hombre chocoano, y si alguien me pregunta: ‘¿usted se siente mejor que los chocoanos?’, yo le diría, con el perdón de todos, sí, porque es que el hombre chocoano llegó de un lugar arrastrado, donde no había comida, donde la lucha es por la sobrevivencia, donde no hay educación, donde no hay absolutamente nada, eso yo nunca lo conocí cuando era niño... así que ese cuento de estarlos comparando con los chocoanos y metiéndonos con ellos en leyes y cosas no tiene ninguna razón de ser.¹¹

La restrictiva imagen de lo negro como la ‘población rural de la región del Pacífico’ no sólo plantea dificultades para la construcción del imaginario colectivo de las demás comunidades negras —para este caso la de Providencia—, sino que a su vez conforma limitaciones políticas objeti-

¹⁰ Entrevista con Jennifer Bowie, 19 de noviembre de 2001.

¹¹ Entrevista con Alexander Henry, abogado penalista, ex alcalde de Providencia (1992-1994), líder del Movimiento político PRORESCATE y del sector de Casa Baja de la isla, ministro de la iglesia bautista. Providencia, 4 de noviembre de 2001.

vas para estas mismas. De los ocho capítulos que estructuran la Ley 70, cinco son dirigidos a la delimitación, constitución, manejo y titulación de territorios colectivos en el Pacífico, con lo que la titulación colectiva de baldíos para esta región se convierte en el principal vínculo de las comunidades negras con el Estado. Así, como lo plantea Ingrid Bolívar, pareciera que la titulación colectiva dejara de ser un medio más para el reconocimiento de este tipo de comunidades y se convirtiera en el fin último, en la única reivindicación de toda una ‘gran comunidad negra’:

La titulación en sí misma no acaba con los procesos de exclusión social, racismo y desintegración a los que se enfrentan los negros. En este sentido no se debe confundir la titulación colectiva de los territorios como derecho y como medio del Estado para reconocer a las comunidades negras, con el fin de considerar a Colombia como un país pluriétnico y multicultural (Bolívar 1997:137).

El inmenso espectro de reivindicaciones y derechos de las gentes negras de todo el país no se puede agotar en la promulgación de unos títulos de propiedad. Tampoco se puede desconocer que los otros tres capítulos de la Ley 70 se dirigen a las comunidades negras en términos más generales en cuanto a derechos culturales, sociales y económicos. Por ejemplo, en las sesiones de las instancias consultivas establecidas por la Ley 70, la discusión sigue estando concentrada en asuntos relacionados con la minería y la titulación colectiva de baldíos, dejando de lado la discusión sobre los problemas de otras comunidades negras, como la de los raizales de Providencia y Santa Catalina. Como bien lo expone Mauricio Pardo:

[...] es sintomático que en la consultiva nacional de 1999 los puntos más álgidos de discusión hayan girado en torno a los territorios colectivos, como los planes de manejo de recursos naturales, el estatus de los manglares dentro de los territorios colectivos y los derechos de los mineros artesanales, mientras que otras temáticas que pudieran reforzar las dimensiones nacionales del movimiento negro —como la población negra desplazada por la guerra, la cátedra afrocolombiana, la facilidad de acceso de los estudiantes negros en la educación superior, la problemática poblacional de los raizales isleños o la situación marginal de la población negra asentada en las grandes ciudades— tienen una figuración muy secundaria (2001:340).

Otro problema mucho más general y profundo que cruza todas las dificultades anteriormente mencionadas es que la Constitución de 1991

y la Ley 70 están estructuradas dentro de la idea ‘del reconocimiento’ de una manera casi unidimensional. La politización de las identidades para abogar por el respeto a la diferencia se reduce a plantear el problema desde el ámbito cultural y, por tanto, a intentar dar solución por medio de esta vía: una política cultural de reconocimiento valorativo a la especificidad. Sin embargo, ésta no deja de ser una vía parcial, pues comunidades como las que se consideran étnicas negras —para este caso las de Providencia— tienen un fuerte componente racial, que las enfrenta no sólo a injusticias culturales y simbólicas, sino también a injusticias y desigualdades económicas, políticas y de clase. No obstante, como lo señala Nancy Fraser:

[...] la distinción entre la injusticia económica y la cultural es una distinción analítica. En la práctica, las dos se entrecruzan. Las instituciones económicas más materiales tienen una dimensión cultural constitutiva, irreducible; están atravesadas por significaciones y normas. Análogamente, las prácticas culturales más discursivas tienen una dimensión político-económica constitutiva, irreducible; están atadas a bases materiales. Lejos de ocupar dos esferas herméticas separadas, la injusticia económica y la cultural se encuentran usualmente entrelazadas de modo que se refuerzan mutuamente de manera dialéctica. Las normas culturales injustamente parcializadas en contra de algunos están institucionalizadas en el Estado y la economía; de otra parte, las desventajas económicas impiden la participación igualitaria en la construcción de la cultura, en las esferas públicas y en la vida diaria. A menudo el resultado es un círculo vicioso de subordinación cultural y económica (1997:23).

De esta manera, este tipo de colectividades necesitan tanto políticas de redistribución como políticas de reconocimiento, para corregir la desigual distribución económica y el erróneo reconocimiento cultural, sin que pueda entenderse que alguna de estas injusticias es un efecto indirecto de la otra; por el contrario, ambas son primarias o co-origenarias, ambas están profundamente imbricadas. En este caso, ni las soluciones redistributivas desde una esfera aparte, ni las soluciones de reconocimiento desde su espacio cerrado, son suficientes por sí mismas; estas colectividades necesitan de ambas: una política que vincule ambas esferas para dar soluciones simultáneas a las problemáticas a las que se enfrentan tales comunidades. Sin embargo, he aquí precisamente el problema: enfrentar el dilema que presentan la lógica de la redistribución y la lógica del reconocimiento, que no permiten lograr soluciones simultáneas. La primera supone para su solución despojar a los grupos sociales de sus diferencias específicas, lo que significa eliminar la diferen-

cia étnica y con esto su componente racial, para lograr la 'igualdad'; y la segunda supone para su solución aumentar, resaltar y valorizar la diferencia étnica, la especificidad de los grupos sociales (Fraser 1997).

Así, centrarse en la política cultural del reconocimiento de la diferencia de manera unilateral, disociando los elementos de la economía política para 'solucionar' las injusticias a las que se han visto enfrentados este tipo de grupos sociales, da como resultado un campo político nocivo con poca coherencia programática. Además, desde esta perspectiva unidimensional, el Estado trata la diferencia como si perteneciera exclusivamente a la 'cultura',

[...] y no se interroga acerca de su relación con la desigualdad, como si la sociedad [...] no incluyera divisiones de clase ni otro tipo de injusticias estructurales profundamente arraigadas, como si la economía política fuera básicamente justa, como si sus diversos grupos constitutivos fueran socialmente iguales [...], [dejando como] resultado, [que] se divorcian los problemas relativos a la diferencia de la desigualdad material, las diferencias de poder entre grupos y las relaciones asimétricas de dominación y subordinación (Fraser 1997:46).

Esta situación se hace evidente en la Ley 70, con la homogenización en la que inscribe a todas las comunidades negras de Colombia. Allí se supone una igualdad cuando, por el contrario, nos encontramos con una desigualdad intrínseca expresada en los diferentes intereses y luchas de las diversas comunidades negras. Se hablaba de que precisamente la imagen de las comunidades negras de Colombia tiene énfasis en la región del Pacífico, y con esto, en muchas ocasiones las reivindicaciones de esa comunidad son a las que se les ha dado mayor atención, olvidando que hay otras comunidades con otros problemas igualmente importantes y que requieren de una solución urgente, como los del Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina. Ahí está la desigualdad, en el acceso privilegiado a ciertos beneficios políticos por parte de algunas comunidades negras y no a todas de igual manera.

Adicionalmente este supuesto de 'igualdad' y 'homogeneidad' no sólo se expresa en el gran concierto nacional de comunidades negras, sino también en las comunidades en sí mismas. En el caso de Providencia, se asume una homogeneidad como si en su interior no hubiera desigualdades materiales y de poder, y con esto, conflictos de raza, clase, ideología, etc. Así, se presume que la identidad étnica que expresa su diferencia para abogar por sus derechos particulares ya estuviera ahí, dada, que la supuesta armonía e igualdad entre sus miembros sólo es-

peraba ser reconocida por el Estado. Por el contrario, la etnicidad tiene que ser construida entre las múltiples tensiones que expresan las desigualdades de la sociedad de Providencia. Además esta tarea —la de construir su identidad imaginada para que el Estado tenga un actor étnico con quien negociar— ha condenado a estas sociedades insulares a la discusión para la definición de ellos mismos, sobre cuál es realmente su territorio (espacial o construido), cuáles son los rasgos característicos que puedan dar cuenta de su diferencia. De nuevo tratando la diferencia como si perteneciera exclusivamente a la cultura y opacando el problema de sus desigualdades económicas, políticas y sociales, que son las que finalmente le dan sentido a la mayor parte de sus luchas y autodenominaciones. Con esto pareciera que el Estado estuviera dilutando la solución de las desigualdades al interior de estas comunidades y frente a la sociedad nacional, distrayéndolas por la vía de la configuración de su diferencia cultural, cayendo en la simple creación de nuevos estereotipos étnicos con los que el Estado imagina su sociedad.

Teniendo en cuenta todas las impasses que quedaron inscritos en la Constitución Política de 1991 y en la Ley 70 y todo lo que, además, pudo ser silenciado u olvidado en estos textos, se puede entender el proceso conflictivo de construcción de identidad que se está viviendo en Providencia, con miras a establecer una nueva forma de vinculación a la entidad nacional.

Consideraciones Finales

Con el proyecto de nación enunciado en la Carta Política de 1991, el Estado colombiano propone una configuración de tipo étnico para que los grupos ‘minoritarios’, hasta entonces excluidos de los procesos nacionales, tengan un medio por el cual acceder a ciertos derechos y beneficios. Con esto, el conjunto institucional también pretende consolidar ‘soberanía’ en territorios en disputa, construyendo aliados donde antes sólo existían ciudadanos comunes. Sin embargo, como se pudo ver a lo largo de estas páginas, para el caso de Providencia, esos elementos de redención y reparación que se pensaron como ‘remedio’ a la construcción excluyente de nación que pervivió por tantos años (Constitución de 1886), se convirtieron en elementos de tensión entre Providencia y el Estado colombiano para construir un vínculo nacional.

En primer lugar, este conflicto tiene que ver con el lastre del discurso hegemónico del Estado en su Carta Política de 1886. Las cargas peyorativas refrendadas por este discurso de categorías como ‘indígena’ y ‘negro’, se encuentran circulando aún hoy en las mentes de los providencianos, dificultando su aceptación a erigirse como un grupo étnico con el cual el Estado intenta instalar un nuevo vínculo nacional.

En segundo lugar, este conflicto tiene que ver con la forma en que la Constitución Política de 1991 ha pensado y legitimado la etnicidad: desde un molde indígena, cargado de ancestralidades ‘milenarias’, únicos orígenes y esencialismos homogeneizantes y armónicos. Así, los providencianos se ven en la encrucijada de tener que llenar de contenido este arquetipo primordialista en el que no cabe su historia propia (múltiples orígenes en un territorio hasta entonces despoblado) para acceder a ciertos beneficios; y a su vez, temer o resistirse a ser involucrados en tal categoría, dado que sus necesidades de ‘desarrollo’ y ‘progreso’, creadas por la sociedad moderna en la que se inscriben, superan el marco de los beneficios particulares que hoy les ofrece el Estado.

Adicionalmente, la postura mediante la cual el Estado imagina los grupos étnicos —dando por hecha su etnicidad y reduciéndola a un refugio ancestral y armónico—, desconoce que la identidad es una construcción determinada por la heterogeneidad de poderes y luchas asimétricas en el interior de la sociedad de Providencia. Allí están en juego diversas memorias e imágenes de sí-mismos, de acuerdo con los diferentes intereses y con las formas históricas en que han introyectado estereotipos y valoraciones sobre la forma de pensarse, y en donde encuentran una fuerte resonancia de los destiempos simbólicos de los disímiles discursos hegemónicos del Estado (1886-1991).

Con esto también se demuestra que el nuevo discurso hegemónico del Estado expresado en la Carta Política de 1991 no borra sino que se superpone a los anteriores discursos hegemónicos que han sido oficializados en la Carta Política de 1886, haciendo del presente un ‘museo viviente’ de distintas voces que entran en conflicto. ‘El afuera’ (léase discursos oficiales y representaciones socioculturales de la sociedad mayor) y el ‘adentro’ (la sociedad de Providencia y las cargas de su historia) se confunden continuamente: los ‘subalternos’ se siguen viendo desde el espejo que los dominantes crearon para ellos, donde una de las formas en que esto se nos presenta es en que los ‘discriminados’ también discriminan desde las voces de las élites hegemónicas. Esto se relaciona con el hecho de que los providencianos rechacen su inscripción a la categoría de etnia negra y se resistan a ser comparados con los negros del Chocó. Esta última forma de resistencia no sólo tiene que ver con las imágenes peyorativas que se tienen de la región del Pacífico de acuerdo con unas jerarquías nacionales y una geografía cultural construida históricamente por el Estado; también tiene que ver con una situación histórica de-hecho: los providencianos, conforme a su vivencia histórica y su posicionamiento de insularidad, no son los mismos ‘afros’ del Pacífico, ni tampoco los de la costa atlántica.

La historia no se acabó con la Constitución Política de 1991, la historia hasta ahora comienza: ¿No será que esta nueva apuesta demo-

crática, al fijar su atención en el tema del reconocimiento —concentrando la discusión al interior de los grupos étnicos en la definición de sus orígenes y sus particularidades culturales— está distrayendo la solución a los problemas fundamentales que enmarcan este proceso, como lo son la redistribución socioeconómica y a su vez el reconocimiento de los grupos étnicos? ¿No será que el Estado simplemente está creando —mediante la propuesta étnica— nuevos mapas mentales y estereotipos con los cuales imaginar la ‘diversidad’ de su nación y a partir de ellos estar, como nunca antes, presente en las formas de manejo de los asuntos internos de los grupos étnicos? ¿Dónde queda entonces su autonomía? ¿Será que la forma en que el Estado está legitimando la etnicidad, bajo la lente de un arraigamiento en culturas ancestrales y esencialismos homogeneizantes y armónicos, visibiliza a todas las comunidades que hasta la puesta en marcha de la Constitución Política de 1991 eran excluidas? ¿Será que realmente se está atendiendo a las particularidades y necesidades del amplio espectro de poblaciones que por sus especificidades también podrían considerarse étnicas?

Ubicándose en el caso concreto de Providencia, quedan flotando muchas preguntas: ¿podrá superarse el conflicto que existe con los raizales frente a su vínculo nacional y consolidar soberanía desde la forma en que el Estado está imaginando los grupos étnicos?, ¿será que al liberar a los providencianos de su ‘incapacidad jurídica’ y encerrarlos inmediatamente en una nueva categoría del derecho, se dejan por fuera algunos derechos comunes, también fundamentales para el desarrollo de su sociedad?, ¿será que inscribir a la sociedad de Providencia en la Ley 70 o ley de comunidades negras es viable?

Lo que sí queda claro es que los habitantes de la sociedad insular de Providencia, así se vistan con ropajes ‘modernos’, así usen un pantalón y una blusita de la moda globalizada, así canten y bailen con un sentimiento infinito un vallenato, mueven su cuerpo con otro sentido de la corporalidad distinto al de los colombianos continentales. No es gratuito que en el uso oral de su lengua criolla no exista ni futuro ni pretérito y que sólo exista un presente constante donde tampoco se usa el *do* como se hace en el inglés estándar. Así también son sus vidas, así manejan su tiempo y su espacio. Todo esto no es una simple antología de particularidades petrificadas, no es una ‘maza’ sin cantera, es un proceso vital que choca, en algunas ocasiones, con el manejo del tiempo y el espacio de los ‘modernos’ de la Colombia continental.

Pero no sólo por estas percepciones y formas de manejar su cuerpo, sus miradas, sus gestos, sus afectos, sus tiempos y espacios. También está esa percepción profundamente política de una Colombia muy lejana en el espacio geográfico y en la conciencia profunda de los habitan-

tes, una conciencia bien distinta de los ‘afros’ de nuestras dos costas. Por eso no es nada extraño que los habitantes de estas islas se definan como isleños y, secundariamente, como colombianos. Una distancia geográfica y una lejanía afectiva que se siente y que no sólo es construida por ellos mismos sino también por los demás colombianos. Vale la pena presentar un testimonio, un poco dramático, que dice mucho sobre la situación:

Sí, yo estuve en la Modelo por tráfico de drogas... eso fue terrible... Me tocó una de esas guerras que se creaban entre los diferentes patios, entre guerrilleros y paramilitares por apoderarse de todos los espacios de esa prisión... Yo no entendía nada. Mataban y mataban gente, eso eran miles de disparos y gritos... Era como un infierno que yo nunca había vivido en las islas... No sabía qué hacer, corría y corría de un lado para otro y preguntaba y preguntaba qué pasaba. Hasta que un preso me dijo que eran los paramilitares que habían descubierto que entre sus aliados había un infiltrado de la guerrilla y que lo estaban buscando para matarlo... Pero pareciera que no sabían muy bien quién era porque mataban a quien se les atravesaba sin compasión. En esas me cogieron a mí, imagínese yo que no sé nada de Colombia... eran dos manes que me cogieron y me metieron en una celda, me dijeron que pusiera mis manos detrás de la nuca y que me pusiera contra la pared que me iban a matar... Fue terrible, yo sólo pude decir, en lo que pensaba iban a ser mis últimas palabras, que yo no sabía nada, que yo era isleño, que yo era de Providencia... En ese momento parece que se me hubiera aparecido la mismísima Virgen... los manes me dijeron: ‘si usted es isleño no sabe nada de lo que pasa aquí, ¿entonces sabe qué, hermano? Fresco, no lo vamos a matar, pero ¡quítese ese pelo rasta, pues si lo volvemos a ver por ahí con ese engendro en su cabeza ahí sí que la lleva, no se ponga a pendejar con nosotros!. ¡Usted puede creer!, ¡¡¡me salvó la vida ser de aquí de la isla y no saber nada de lo que pasa en mi supuesto país!!!

Y es que Colombia, desde allá, es el conflicto armado que no les pertenece, y en ese sentido hace parte de ese país lejano en los mapas físicos, mentales y afectivos de los isleños. En eso se ha convertido la nación colombiana y esa es la percepción mutua que se construye ‘de aquí para allá y de allá para acá’. Con la focalización de la mirada en esta guerra, se han construido también sentidos de pertenencia, paralelamente a otras problemáticas como las de las islas, que hoy resultan fundamentales,

pues allí también, si no reflexionamos a tiempo, si no re-creamos las formas en que intentamos vincularnos a ellas, si no atendemos los impasses que quedaron plasmados en el proyecto étnico de la Constitución de 1991 y la Ley 70, se pueden desencadenar situaciones con tonos separatistas, que perjudicarían aún más los proyectos nacionales.

La intención de este artículo no es la de crear un ‘fuerte’ blindado de certezas y verdades. Algunas cosas se quieren dejar en ‘remojo’, a manera de nuevas preguntas, abiertas a la discusión de las formas en que el Estado hoy intenta vincular a los grupos étnicos minoritarios a la entidad nacional. Inquietudes que se hacen fundamentales para el caso de la sociedad de Providencia, dada la problemática que se vive actualmente en el Archipiélago y que precisamente tiene que ver con la puesta en cuestión de sus pobladores a la integración a la Colombia continental.

Bibliografía

Abrams, Philip

2000 Sobre la dificultad de estudiar el Estado. *Revista Virajes*. 2(2): 79-98. Manizales

Anderson, Benedict

1983 *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Arocha, Jaime

1992 Los negros y la nueva Constitución colombiana de 1991. *América Negra*. (3): 39-58.

Bolívar, Ingrid

1997 “Ciudadanía multicultural y creación de un espacio público: el caso del Chocó y la Ley 70”. En: Elsy Bonilla (ed.), *Formación de Investigadores: estudios sociales y propuestas de futuro*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.

Fraser, Nancy

1997 *Justitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición ‘post-socialista’*. Bogotá: Siglo de Hombre Editores.

Gros, Christian

2000 *Políticas de la etnicidad*. Bogotá: ICANH.

Hall, Stuart

1999 “Identidad cultural y diáspora”. En: Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán de Benavides (eds.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: CEJA.

Lechner, Norbert

2000 “Orden y memoria”. En: Gonzalo Sánchez y María Emma Wills (eds.), *Museo, Memoria y Nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*. pp. 65-79. Bogotá: Ministerio de Cultura.

Martín-Barbero, Jesús

2000 “El futuro que habita la memoria”. En: Gonzalo Sánchez y María Emma Wills (eds.), *Museo, Memoria y Nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*. pp. 33-63. Bogotá: Ministerio de Cultura.

Pardo, Mauricio

2001 “Escenarios organizativos e iniciativas institucionales en torno al movimiento negro en Colombia”. En: Mauricio Archila y Mauricio Pardo (eds.), *Movimientos Sociales, Estado y democracia en Colombia*. pp. 321-347. Bogotá: CES-ICANH.

Pecaut, Daniel

1991 “De las violencias a la Violencia”. En: Gonzalo Sánchez y Ricardo Peñaranda (eds.), *Pasado y presente de la violencia en Colombia*. 2da edición. Bogotá: CEREC.

Pedraza, Zandra

1984 “We was one family. Recopilación etnográfica para una antropología de Providencia”. Monografía de pregrado. Departamento de Antropología. Bogotá: Universidad de los Andes.

Rivera, Camila

2002 *Old Providence: minoría no armonía. De la exclusión a la etnicidad*. Monografía de pregrado, departamento de Ciencia Política. Bogotá: Universidad de los Andes.

Wade, Peter

1997 *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia.* Bogotá: Ediciones Uniandes.

1992 El movimiento negro en Colombia. *América Negra.* (5): 173-191.

Weber, Max

1944 *Economía y sociedad.* México: Fondo de Cultura Económica.

Wilson, Peter

1973 *Crab Antics. The social Anthropology of English-Speaking Negro societies of the Caribbean.* New Haven-London: Yale University Press.

Wills, Maria Emma

1998 En contra de la marea o sobre como las violencias, a veces, producen democracia. *Revista de Estudios Sociales.* (1): 16-21. Bogotá.