

**ESTUDIOS AFROCOLOMBIANOS  
APORTES PARA UN ESTADO DEL ARTE**

Memorias del Primer Coloquio Nacional  
de Estudios Afrocolombianos  
Universidad del Cauca  
Popayán, octubre de 2001

**AXEL ALEJANDRO ROJAS MARTÍNEZ**  
Compilador

**EDITORIAL  
UNIVERSIDAD DEL CAUCA**

© Editorial Universidad del Cauca 2004.

Universidad del Cauca  
Centro de Educación Abierta y a Distancia.  
Grupo de Investigaciones para la Etnoeducación.

Primera edición  
Febrero de 2004

Editor General de Publicaciones:  
Felipe García Quintero

Coordinación editorial y académica:  
Martha Elena Corrales Carvajal

Digramación:  
Enrique Ocampo Castro

Reservados todos los derechos.  
Prohibida la reproducción total o parcial de las ponencias  
aquí publicadas por cualquier medio, sin permiso escrito  
de la Universidad del Cauca.

ISBN: 958-9475-48-5

# TABLA DE CONTENIDO

<b>AGRADECIMIENTOS</b> .....	7
<b>PRESENTACIÓN</b>	
Axel Alejandro Rojas .....	9
<b>HACIA LOS ESTUDIOS DE LAS COLOMBIAS NEGRAS</b>	
Eduardo Restrepo .....	19
<b>FORMAS DE CONSTRUCCIÓN Y GESTIÓN DE LA ALTERIDAD. REFLEXIONES SOBRE «RAZA» Y «ETNICIDAD»</b>	
Elisabeth Cunin .....	59
<b>LA CONSTRUCCIÓN DE UN MODELO DE CIUDADANÍA DIFERENCIADA: EL EMPODERAMIENTO POLÍTICO DE LA POBLACIÓN AFROCOLOMBIANA Y EL EJERCICIO DE LA MOVILIZACIÓN ÉTNICA</b>	
Teodora Hurtado Saa .....	75
<b>PERFILES SOCIODEMOGRÁFICOS DE LA POBLACIÓN AFROCOLOMBIANA EN CONTEXTOS URBANO-REGIONALES DEL PAÍS A COMIENZOS DEL SIGLO XXI</b>	
Fernando Urrea Giraldo, Héctor Fabio Ramírez, Carlos Viáfara López .....	97
<b>APROXIMACIÓN A LA SITUACIÓN EDUCATIVA A FROCOLOMBIANA</b>	
Daniel Garcés Aragón .....	147
<b>ENTRE POTRILLO Y CANALETE: LAS COMUNIDADES RENACIENTES DE LA ZONA RURAL DEL MUNICIPIO DE BUENAVENTURA, EL TERRITORIO Y SUS PRÁCTICAS TRADICIONALES SOCIOCULTURALES</b>	
Alfonso Cassiani Herrera .....	177

<b>EL PACÍFICO SUR DESDE LA MIRADA CLERICAL EN EL SIGLO XX: APUNTES PARA PENSAR LA RELIGIOSIDAD POPULAR AFROCOLOMBIANA</b>	
Santiago Arboleda Quiñones .....	195
<b>SOBRE LOS POBLADOS Y LA VIVIENDA DEL PACÍFICO</b>	
Gilma Mosquera Torres .....	225
<b>NOTAS SOBRE LA TRAYECTORIA DEL POBLAMIENTO DEL PACÍFICO</b>	
Jacques Aprile-Gniset.....	261
<b>CONTEXTUALIZACIÓN HISTÓRICA DEL «AFROCOLOMBIANO» DESDE LAS FUENTES DOCUMENTALES: UNA PROPUESTA METODOLÓGICA</b>	
Zamira Díaz López .....	285
<b>PRÁCTICAS ANCESTRALES EN LA NARRATIVA COLOMBINA</b>	
Hortensia Alaix de Valencia .....	303
<b>COLOMBIA: IDENTIDAD FRAGMENTADA EN «DEL AMOR Y OTROS DEMONIOS»</b>	
María Estela Vidal Ruales .....	317
<b>EL BAMBUCO PATIANO: EVIDENCIA DE LO NEGRO EN EL BAMBUCO</b>	
Paloma Muñoz .....	325

# FORMAS DE CONSTRUCCIÓN Y GESTIÓN DE LA ALTERIDAD. REFLEXIONES SOBRE «RAZA» Y «ETNICIDAD»

Elisabeth Cunin<sup>1</sup>

La introducción del multiculturalismo en Colombia tiende a transformar los términos empleados para designar la alteridad: los *afrocolombianos* o *afrodescendientes* sustituyen a los *negros*, la *cultura* a lo *biológico*, la *etnicidad* a la *raza*. Pero este proceso actual de transición, estudiado por los académicos e instrumentalizado por los líderes étnicos, no debe hacernos olvidar, primero, que el nuevo lenguaje no elimina, de un día para otro, las referencias ordinarias a *lo negro* o a la *raza*, ancladas en las prácticas sociales; segundo, que las relaciones sociales en Colombia –y en América Latina en general– se fundan sobre una jerarquía racial heredada de la Colonia. La multiplicidad actual de los estudios y de los términos invita a un análisis que va más allá del período oficial de reconocimiento de la diversidad: la etnicidad no aparece sino hasta los años 80-90, pero la producción y la gestión de las categorías de alteridad han sido procesos estructurantes de la historia de la sociedad colombiana. La *invisibilidad* –famoso concepto de la antropóloga Nina de Friedemann, retomado y reinterpretado por los discursos actuales sobre *poblaciones negras*– lejos de significar ausencia de categorizaciones raciales, corresponde primero que todo al desconocimiento, popular y científico, de los criterios de definición tal como aparecen con la introducción del multiculturalismo. La etnicidad, en tanto que nueva categoría, se convierte en un objeto que legitima un análisis científico específico y que da lugar a los *estudios afrocolombianos*.

---

<sup>1</sup> Socióloga de la Escuela Normal Superior (departamento de ciencias sociales y económicas, París) y de la Universidad de París I. Doctora en Sociología de la Universidad de Toulouse Le Mirail. Ha sido profesora asistente en el Instituto de Altos Estudios para América Latina (IHEAL) en la Universidad de París III e investigadora del Instituto Francés de Estudios Andinos y del Instituto de Investigaciones para el Desarrollo en Bogotá.

No se trata entonces de hacer un balance sobre la evolución de los conceptos de alteridad –que supondría una visión lineal de la historia–; la pregunta es: ¿cómo fueron pensadas y presentadas las diferencias en la historia de la nación colombiana? Si la significación de las categorías de alteridad cambió a lo largo de ésta, no se puede comprender hoy la cuestión racial independientemente de esta historia acumulativa construida con significaciones plurales y ambiguas, que hoy se reflejan en las prácticas y en los discursos. Hay que precisar igualmente que el estudio de los procesos de construcción de las categorías raciales no remite únicamente a los mecanismos de gestión de la alteridad, sino que informa igualmente sobre la manera como surgió la identidad nacional, con fundamentos basados en la tensión irresuelta entre homogeneidad y heterogeneidad, entre inclusión y exclusión.

En esta presentación analizaré las categorías raciales y étnicas concebidas no como atributos de los individuos o de los grupos, sino como actividades cognitivas y prácticas a través de las cuales los individuos o los grupos presentan descripciones socialmente construidas de los hechos y de las personas. Contra los análisis estáticos de los grupos raciales y étnicos que los reifican como portadores de una alteridad física o cultural, haré énfasis en los procesos dinámicos e interactivos de asignación de estatus, en la definición situacional de las categorías de la alteridad, en los mecanismos de elaboración y de consolidación de una frontera entre *nosotros* y *ellos*. En este sentido, no hay *identidad negra* o *identidad afrocolombiana*, no hay identidad racial o étnica, sino mecanismos a través de los cuales son construidas, conocidas y adoptadas las convenciones sociales y son atribuidos estatus sociales al otro y a sí mismo.

Las reflexiones sobre los procesos de construcción de las categorías raciales remiten a dos preguntas fundamentales de la antropología y de la sociología. Primero, la relación entre lo biológico y lo social: la definición racial del *otro* es un pensamiento circular que naturaliza lo social e interpreta socialmente lo natural. Segundo, las formas de concepción del *otro* que se pueden resumir en dos tipos: el diferencialismo que afirma que hay barreras insuperables entre seres humanos o grupos sociales, y el universalismo que afirma la unidad del género humano más allá de la diversidad.

En una primera parte, regresaré sobre la construcción de las categorías de alteridad a través del estudio de algunos textos simbólicos en la historia de la definición de las relaciones raciales y étnicas en Colombia. El propósito es mostrar que la significación de las categorías de alteridad ha cambiado a través de la historia y a través del uso que se ha hecho de ellas. En los campos religioso, científico y político, las diferencias no fueron aprehendidas de la misma manera. Lejos de excluirse o de sucederse, estas definiciones remiten las unas a las otras, se oponen, se cruzan, se superponen. Hoy las relaciones raciales y étnicas no se pueden entender fuera de esta historia acumulativa de pluralidad, complejidad y ambigüedad de sentidos y usos. En una segunda parte me centraré más en los análisis actuales (a través de la obra de Nina de Friedemann y la substitución de la raza por la etnicidad) y sobre las consecuencias de la afirmación del multiculturalismo. Éste será analizado como una reducción/transformación del campo de análisis que se ve, por lo menos, a través de la evolución de la reflexión sobre los dos temas destacados anteriormente: las relaciones entre universalismo y diferencialismo, las interacciones entre lo biológico y lo social.

## **I. REFLEXIÓN SOBRE LA CONSTRUCCIÓN DE CATEGORÍAS DE ALTERIDAD A TRAVÉS DEL ANÁLISIS DE TEXTOS SIMBÓLICOS EN LA HISTORIA DE LA DEFINICIÓN DE LAS RELACIONES RACIALES E INTÉRETNICAS**

Me interesaré en los discursos sobre la alteridad y en las palabras que integran la representación del *otro*: desde el Padre Jesuita Alonso de Sandoval (1987), que vivió en Cartagena durante la primera mitad del siglo XVII –época más fuerte de la trata de esclavos– y que dejó plasmado en *Un tratado sobre esclavitud*, el primer ensayo antropológico, histórico y teológico sobre la suerte, el estatus y la salud de los esclavos, hasta Simón Bolívar (1979), quien revela en sus cartas la ambigüedad que está en el corazón del movimiento de independencia, entre la aspiración a una nación mestiza y la conservación de los privilegios de las castas, pasando también por Francisco José de Caldas (1966), padre de la geografía colombiana que se inspira en el racionalismo científico de la Europa del siglo XIX para explicar, a partir de las leyes de la naturaleza, las diferencias entre las razas.

La selección de estas tres referencias es ciertamente subjetiva y parcial, pero pretende dar cuenta de las definiciones de lo *negro* en tres discursos constitutivos de la relación con el otro: la moral cristiana sometida a la confrontación directa con la esclavitud, el lenguaje político como portador de una identidad nacional dividida entre homogeneidad y heterogeneidad, y la racionalidad científica que contribuyó a la naturalización de las diferencias.

Estudiando los textos de algunos de los *grandes personajes* colombianos, quisiera mostrar que el tema de la aprehensión del *otro* y de su atribución de un estatus ha sido omnipresente en las palabras de los observadores y actores más reconocidos de la historia colombiana, favoreciendo el surgimiento y la consolidación de categorías raciales. Hoy la relación con el *otro* se nutre de esta multiplicidad, de estas herencias que son reinterpretadas y adaptadas.

### **El universalismo cristiano de Alonso de Sandoval: del cuerpo al espíritu**

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

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

cuál sea su origen étnico, social y cultural<sup>2</sup>; es entonces una característica física visible –Etiopía es el país de los *rostros quemados*– que define la pertenencia común al grupo distinto. Pero, como lo subraya el título en latín de su obra *De Instauranda Aethiopum Salute*, la religión tiene precisamente como vocación sobrepasar las diferencias corporales al compartirse una misma fe. Sandoval lo precisa en su carta al padre Christo Mutio Vitilleschi, que acompaña el envío de su obra, el primero de abril de 1624: «aunque a la vista son negros, pueden tener la calidez y blancura que da la sangre de Christo a quien se lava con ella» (De Sandoval, 1987:53). Pues la diferencia entre *blanco* y *negro* no reside tanto en el color de la piel como sí en el hecho de haber bebido o no el agua de Dios, que permite salvar el alma de los seres humanos. Sandoval rechaza no sólo las interpretaciones naturalistas que atribuyen las diferencias físicas a los efectos del clima (que encontrarán una legitimidad nueva en el discurso científico de comienzos del siglo XIX) sino también la tradición cristiana de maldición contra Cam, hijo de Noé: el color es una cualidad intrínseca que proviene de la voluntad de Dios (De Sandoval, 1987:74). Sin embargo, esta singularidad no debe ser concebida como una maldición, pues no expresa más que una diferencia carnal. «Parece que Dios avía quitado la mitad del entendimiento a los esclavos [...] no porque se haya de creer, que tienen menos perfectos almas que los muy libres, sino porque la mesura vil condición del cuerpo, embaraza el entender del alma (De Sandoval, 1987:234).

No resulta entonces sorprendente que la obsesión recurrente de Sandoval sea el bautismo, lo único que permite la unidad del género humano, símbolo de la dignidad de todo ser creado por Dios. Al mismo tiempo, da su razón de ser de la misión civilizadora de la Compañía de Jesús: transformar los esclavos del diablo en hijos de Dios (Sandoval, 1987:421), aligerar el encarcelamiento carnal por la liberación espiritual, introducir un alma blanco en un cuerpo negro. Dentro de la lógica cristiana, es preferible ser cautivo bautizado en América que libre no bautizado en África (De Sandoval, 1987:415), partiendo de que la esclavitud física no es nada comparada con la esclavitud espiritual. El universalismo católico se acompaña de una condición para el siervo y de una misión para el amo: ingresar a la fe cristiana. Este principio da lugar a unas formas de relaciones sociales y de gestión de la alteridad características de América Latina: el negro es un niño que debe ser educado por el amo, quien a su vez tiene sobre él una responsabilidad social y moral. El esclavo es un individuo inferior (se ve en su color), pero puede *mejorarse* sobrepasando el mundo superficial de las apariencias físicas. No es ni un animal ni un monstruo, pues es capaz de practicar la fe cristiana, pero tampoco es igual al Español, pues su cuerpo lleva consigo el color del mal. Interpretando la esclavitud a partir de la distinción y la jerarquización entre cuerpo y alma, entre parecer y ser, entre apariencias y pertenencias, Sandoval resuelve la contradicción entre universalismo y diferencialismo: hay al mismo tiempo una diferencia entre los hombres que se ve en el color de la piel (y que justifica la esclavitud) y una unidad entre todos los seres humanos a través de una misma fe (de donde surge la necesidad de bautizar a los esclavos). «Nuestra religión no tanto estima la nobleza del cuerpo cuanto la del ánima, ni mira tanto la suerte y estado de

<sup>2</sup> «Conviene nombremos a todas naciones de color negro Etíopes; fuera de otras particularidades, que cada della tiene: como son Guincos, Caravalies, Ardas, Lucumies, Congos, Angolas, Cafres, Macuas y otros» (De Sandoval, 1987:69).

los hombres, cuanto el ánimo de cada uno; al Señor y al esclavo juzga y mide por esta medida, porque delante de Dios, no hay distinción de uno y de otro». (De Sandoval, 1987:50).

### **Francisco José de Caldas: el discurso científico sobre las razas**

Francisco José de Caldas, considerado el padre de la geografía colombiana, miembro de la Expedición Botánica, director del Observatorio Astronómico de Bogotá, fue uno de los principales científicos colombianos en una época de difusión del naturalismo europeo pero también del surgimiento y definición de la identidad nacional colombiana. Si su obra refleja la influencia europea de las ciencias naturales (numerosas referencias a Cuvier, Humboldt, Buffon, D'Alembert, Lacepède, Daubenton), especialmente en el asunto de las taxonomías raciales, es igualmente fundamental en el establecimiento de las bases de la nación colombiana.

Su texto *Del influjo del clima sobre los seres organizados* pretende demostrar, a partir del asunto del clima, que existe una relación de dependencia entre lo biológico y lo social. En un contexto de racionalización científica es posible, según de Caldas, descubrir científicamente las leyes de funcionamiento del mundo natural (desarrollo de la biología, química, física) y social (comienzo de la sociología); en este sentido, el texto de de Caldas se plantea como una demostración y su discurso está marcado por la legitimidad de las ciencias exactas. Si para Sandoval las apariencias físicas son superficiales y por ello pueden ser sobrepasadas en el mundo espiritual (jerárquicamente más elevado), para de Caldas son todo lo contrario: los rasgos físicos están primero y determinan el carácter, la cultura, las ideas, los valores de un individuo o de un grupo. «Si es evidente que el calor, el frío, la electricidad, la presión atmosférica y todo lo que constituye el clima, hacen impresiones profundas sobre el cuerpo del hombre, es también evidente que las hacen sobre su espíritu» (De Caldas, 1966:82).

De Caldas introduce de esta manera una ley general que va del clima al color de la piel y del color a la cultura: «El hombre adquirirá el color negro, blanco, aceitunado y todas las tintas; su estatura ira desde la gigantesca hasta la pigmea; sus facciones, desde la deformidad hasta la belleza; su moral, desde las virtudes hasta los vicios; y en una palabra, el hombre se modificará en todas sus partes, y cederá a la potencia activa y enérgica del clima» (De Caldas, 1966:119).

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

*El europeo tiene 85° y el africano 70°. ¡Qué diferencia entre estas dos razas del género humano! Las artes, las ciencias, la humanidad, el imperio de la tierra son el patrimonio de la primera; la estolidez, la barbarie, la ignorancia, son las dotes de la segunda. El clima que ha formado este ángulo importante, el clima que ha dilatado o comprimido el cráneo, ha también dilatado y comprimido las facultades del alma y la moral (De Caldas, 1966:86).*

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

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

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

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

### **Simón Bolívar: la alteridad pensada en el proyecto político**

En una exposición reciente (abril de 2002) organizada por el Archivo General de la Nación para conmemorar los 150 años de la abolición de la esclavitud, había una pintura de Bolívar, titulada *Simón Bolívar intercede por la libertad de los esclavos*. En seguida, un extracto de su discurso ante el Congreso de Angostura, el 15 de febrero de 1819, en el cual declara: «Es imposible ser libre y esclavo a la vez [...]. Yo imploro la confirmación de la libertad absoluta de los esclavos, como imploraría mi vida, y la vida de la República».

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

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

Los textos de Bolívar son portadores de esta contradicción fundadora y rinden cuenta de las incertidumbres de la identidad americana. Así, en el mismo discurso (Congreso de Angostura), Bolívar nos recuerda: Nuestro pueblo no es el europeo, ni el americano del norte, que más bien es un compuesto de África y de América, que una emanación de la Europa; pues que hasta la España misma deja de ser europea por su sangre africana, por sus instituciones y por su carácter. Es imposible asignar con propiedad a qué familia humana pertenecemos (Zubiría, 1983:135).

Pero la reflexión de Bolívar no se detiene en esta indeterminación, pues la diferencia es pensada menos en términos naturales que en términos políticos. Es entonces significativo precisar que, a diferencia de Sandoval o de Caldas, las descripciones físicas, la mención del color de la piel o incluso la referencia a la raza están casi ausentes en los escritos de Bolívar: las distinciones fundamentadas en las apariencias dejan lugar a la pertenencia política común, dentro de la lógica homogeneizante del universalismo republicano: «La naturaleza hace a los hombres desiguales, en genio, temperamento, fuerzas y caracteres. Las leyes corrigen esta diferencia porque colocan al individuo en la sociedad para que la educación, la industria, las artes, los servicios, las virtudes, le den una igualdad ficticia, propiamente llamada política y social» (Zubiría, 1983:135).

La esclavitud se disocia de esta manera de cualquier referencia a la raza cuando las poblaciones americanas son descritas como esclavas de las potencias europeas. En su famosa Carta de Jamaica del 6 de septiembre de 1815, Bolívar da una definición estrictamente política de la esclavitud: «[...] nosotros estábamos en un grado todavía más abajo de la servidumbre [...]. Los Estados son esclavos por la naturaleza de su constitución o por el abuso de ella. Luego un pueblo es esclavo cuando el gobierno, por su esencia o por sus vicios, huella y usurpa los derechos del ciudadano o súbdito (Zubiría, 1983:94-95).

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

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

autorizados, pues, a creer que todos los hijos de la América española, de cualquier color o condición que sean, se profesan un afecto fraternal recíproco [...]. Las tiendas domésticas de la América nunca se han originado de la diferencia de castas» (Bolívar, 1979:177).

No obstante, este discurso homogeneizante no suprime del todo la referencia al color y no consigue la disolución de las diferencias. Para Bolívar, la independencia sólo se logra porque los americanos son *blancos*: tienen las mismas virtudes políticas que los europeos y son capaces de tener sus propios gobiernos: «De quince a veinte millones de habitantes que se hallan esparcidos en este gran continente de naciones indígenas, africanas, españolas y razas cruzadas, la menor parte es, ciertamente, de blancos; pero también es cierto que ésta posee cualidades intelectuales que le dan una igualdad relativa (con los europeos)» (Bolívar, 1979:174-175).

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

## II. MULTICULTURALISMO Y ANTROPOLOGÍA

Esta reflexión sobre la construcción socio-histórica de las categorías de alteridad nos lleva a renunciar a cualquier definición unívoca e invariable de la raza y a tomar como objeto de análisis los mecanismos de atribución de estatus. A través del estudio de varios autores, quiero mostrar la multiplicidad y la ambigüedad de las categorías de la alteridad que se reflejan hoy en las prácticas cotidianas. No se puede decir que existe una definición biológica, social o cultural de las razas: coexisten estas diferentes concepciones en las normas y estereotipos sociales.

En esta segunda parte, quiero detenerme en un discurso actual, el del multiculturalismo, a través de la obra de Nina de Friedemann. Existe una convergencia fuerte entre una práctica científica y un cambio político, el encuentro de la antropología y de la afirmación del multiculturalismo (ver los debates de la Asamblea Constituyente). La construcción del *otro* pasa de la naturalización de las relaciones sociales a través de la clasificación en razas, a la culturización de las relaciones raciales, del grupo bio-social al grupo cultural-social. Pero, de una forma paradójica, veremos que el proceso de etnicización actúa también como una forma de *naturalización* de las diferencias culturales.

### **De la raza a la etnia: naturalización de las diferencias culturales**

La noción de *invisibilidad* es central en la obra de Nina de Friedemann (1992:28): «La invisibilidad en procesos socioculturales es una estrategia que ignora la actualidad, la historia y los derechos de grupos e individuos».

La construcción del *otro* es paradójica: se utiliza la categoría *negro* para subrayar su ausencia, la ideología del blanqueamiento tiende a borrar la alteridad. La historia de Colombia es presentada como una historia de la negación de la diferenciación racial, primero a través de la esclavitud, luego a través del mestizaje o del egalitarismo republicano. «La invisibilidad que como lastre el negro venía sufriendo en su calidad humana e intelectual desde la colonia quedó así plasmada en el reclamo de un americanismo sin negros» (Friedemann, 1992:28).

El objetivo científico y político de Nina de Friedemann es rescatar las *huellas de africanía*, afirmar el aporte africano a la historia colombiana y, en términos más generales, visibilizar la categoría negro en el campo científico, político, cultural, social. En relación con las problemáticas que nos interesan (universalismo/ diferencialismo, biológico/ social) esa lógica tiene dos consecuencias: primero, Nina de Friedemann defiende la primacía de las diferencias contra *los molinos de homogenización* (1992:31); segundo, la población negra es definida como una *etnia* con atributos culturales (y no biológicos). La obra de Nina de Friedemann aparece como una lucha por la afirmación de la alteridad negra; y esa alteridad se entiende más que todo en términos culturales. En el debate sobre aculturación, simbolizado por ejemplo por la oposición entre Frazier, quien afirma que la esclavitud destruyó toda herencia africana, y Herskowitz, quien busca prácticas culturales africanas en las Américas, Nina de Friedemann se sitúa del lado del segundo al afirmar que «Se descarta el hecho de que el bagaje cultural traído por los africanos hubiera podido ser aniquilado» (1995:94).

En este sentido, el término *etnia* sustituye el de *raza*, basándose en una concepción cultural de la alteridad que tiende a borrar toda dimensión biológica<sup>3</sup>. Es importante señalar que los términos *etnia* y, más que todo, *etnicidad*, aparecen por primera vez (años 80-90) en el discurso sobre alteridad. La etnicidad es una manera de afirmar las diferencias sin hacer referencia a la polémica cuestión de la raza, internacionalmente rechazada después de la segunda guerra mundial. La evolución de lo biológico hacia lo cultural se ve muy bien en este pasaje de Nina de Friedemann (1995:93):

*[...] en ciertas regiones colombianas se observan conglomerados de gente fenotípicamente negra que, asimismo, tienen expresiones específicas que han venido a reconocerse como pertenecientes a la cultura negra. Hay también regiones ocupadas por una variedad sociorracial amplia que podrían considerarse impregnadas de cultura negra. Así, al hacer referencia a esa cultura, se alude metafóricamente a raíces africanas que hubieran contribuido en la formación de un nuevo o de nuevos sistemas culturales.*

Si la cultura negra estaba, al principio, ligada al fenotipo negro, luego se *independientiza* de su asociación con un tipo particular de *raza*.

---

<sup>3</sup> Por eso es tan importante el modelo de la «comunidad imaginaria indígena» que habría conservado sus tradiciones, su lengua, su religión.

Además de esa evolución del término raza al término etnicidad, es sintomático mencionar que Nina de Friedemann (1993:164) define los negros como «*descendientes de los africanos*» o utiliza la nueva palabra *afrocolombianos*<sup>4</sup>: la alteridad aparece como una forma de linaje histórico-cultural (lo que, paradójicamente, remite a una antigua concepción de la raza utilizada hasta el siglo XVI en el sentido de descendencia, de sucesión de generaciones con características sociales o culturales similares). Así se entiende mejor la insistencia de Nina de Friedemann sobre las *huellas de africanía*: si desaparecen estos vestigios de las culturas africanas, desaparece también la *etnia negra* y el objeto de estudios de la antropología.

Los textos de Nina de Friedemann llevan a dos interrogantes, uno de carácter científico, otro de carácter político. En el campo antropológico no sólo predomina la antropología cultural sobre la antropología física, sino que las culturas tienden a ser vistas como entidades cerradas, esencializadas, inmutables. Pero esa posición epistemológica tiene consecuencias en términos políticos, de una parte porque es utilizada por los actores como legitimación científica de sus reivindicaciones, de otra parte porque acompañó el proceso de elaboración del artículo transitorio 55 y de la ley 70.

Estos interrogantes nos remiten a la tendencia actual de diagnosticar un «racismo sin razas» (Balibar y Wallerstein, 1990:32-33). El tema principal no sería entonces la herencia biológica, sino la irreductibilidad de las diferencias culturales. Pero estas diferencias culturales actúan, paradójicamente, como una verdadera natura. La referencia a lo biológico, aparentemente borrada, vuelve de una manera más sutil y peligrosa a través de la naturalización de las diferencias culturales. El multiculturalismo, contrario al racismo, acaba generando nuevas formas de exclusión. Este *neorracismo cultural* se basa en una valoración positiva de las diferencias y en la presentación de la alteridad como algo invariable. Su lógica ya no es de excluir para conservar la identidad de un grupo dominante, sino de excluir para conservar las peculiaridades culturales de minorías.

## El caso palenquero

Para dar un ejemplo de este fenómeno se puede mencionar al caso del Palenque de San Basilio en la Costa Caribe, que fue estudiado por Nina de Friedemann. Este grupo se ha vuelto, particularmente en Cartagena, el único depositario de una etnicidad revalorizada e instrumentalizada desde 1991. Dicho pueblo se convirtió, desde los primeros escritos de Aquiles Escalante en 1964, seguidos algunos años después por aquellos de Carlos Patiño, Nina de Friedemann, Idelfonso Gutiérrez Azopardo, Germán de Granda, etc. en un verdadero laboratorio de estudio de la africanidad en Colombia. ¿Cómo el Palenque de San Basilio, mucho tiempo ignorado, a menudo estigmatizado y considerado como

---

<sup>4</sup> Ver también el discurso de Cimarrón sobre la diferencia entre «afrocolombiano» y «negro» (y el rechazo de la utilización de «negro» como sustantivo) y la evolución de la significación del término *cimarrón* (de un animal salvaje a un símbolo de resistencia étnica valorizado).

subdesarrollado, se transformó en símbolo de una etnicidad afirmada y valorizada? Para alcanzar el estatuto de comunidad afrocolombiana más representativa de la Costa Caribe, los palenqueros supieron valorizar ciertos elementos que favorecen su caracterización y su identificación, mientras se les da una significación positiva que no tenían antes. Sólo les mencionaré rápidamente: la lengua, la organización social, la historia, la religión, etc. (Cunin, 1999). De hecho, hay que recordar que los palenqueros fueron durante mucho tiempo discriminados como representantes más visibles de la *raza negra*. Y los criterios de asignación identitarios pertenecían más que todo al campo semántico de lo físico o de los estereotipos negativos naturalizados (incapacidad para hablar el español, religión salvaje y misteriosa, fuerza física). Nina de Friedemann, en 1979, hace un énfasis sobre la discriminación racial que pesa sobre Palenque de San Basilio: «al iniciar un examen [...] de la comunidad palenquera actual [...] se intenta contribuir a desdibujar algunos de los perfiles estereotipados con los cuales se ha definido al negro colombiano sobre un indigno lienzo de discriminación social, racial y económica (Friedemann et Cross, 1979:7).

Con los palenqueros se observa un proceso muy interesante de inversión del estigma racial y de transformación de la categoría racial en categoría étnica, de la alteridad biológica en alteridad cultural. La etnicidad palenquera aparece como la consecuencia de una diferencia cultural presentada como natural; por eso no puede ser compartida por los otros habitantes *negros* de la Costa Caribe. La afirmación reciente del *derecho a la diferencia* sólo concierne a un grupo reducido (los palenqueros en la Costa Atlántica, los habitantes del Pacífico a nivel nacional). Finalmente la población afrocolombiana es dos veces discriminada: una primera vez por su exclusión de la igualdad democrática, una segunda vez por su exclusión del derecho a la diferencia. Una primera vez porque es negra (en términos raciales), una segunda vez porque no es suficientemente negra (en términos étnicos). El nuevo paisaje multicultural y pluriétnico de Colombia tiende así a producir formas de alteridad basadas en la búsqueda de ciertas purezas culturales, que no es tan alejada de la *limpieza de sangre* o del *mejoramiento de la raza* del pasado. Esta misma lógica excluye del proceso de etnicización a aquellos que no pueden exhibir o, más bien, producir *pruebas* de africanidad, es decir la mayoría de los individuos negros, especialmente los que viven en las ciudades. Es más, la asociación del principio democrático de igualdad y de la afirmación del multiculturalismo impide finalmente toda reivindicación identitaria (que sea de igualdad o de diferencia) a la mayoría de la población. De allí la paradoja: el semiéxito del egalitarismo republicano explica sin duda el semifracaso de la discriminación positiva.

## **El olvido de los racismos cotidianos**

Existe otro tipo de peligro ligado al multiculturalismo, tal vez menos percibido: el proceso de sustitución de lo cultural a lo biológico, de la etnia a la raza, tiende a invisibilizar la permanencia de formas de discriminación ligadas a los prejuicios raciales. No basta hablar de población o de etnia afrocolombiana, no basta proclamar el multiculturalismo (o la abolición de la esclavitud) para suprimir, de un día para otro, mecanismos cognitivos y sociales de percepción del *otro* (para hacer referencia a la primera parte de esta presentación,

las teorías de Sandoval, de de Caldas o Bolívar siguen presentes hoy en la memoria colectiva, obviamente, con muchas transformaciones). No hay que olvidar el carácter recurrente y universal del racismo: las categorías de alteridad propuestas por el multiculturalismo no impiden la existencia de otras categorías, con otras lógicas de diferenciación, variables según los campos (político, cultural, social), las situaciones y los individuos. El papel de los racismos cotidianos u ordinarios me parece a la vez central y olvidado, con sus usos y significaciones siempre más variados: aparición de discursos *políticamente correctos* que esconden el vocabulario racial (pero no las prácticas), desarrollo de un antirracismo con base *racializante*, sofisticación de las metáforas y de los sustitutos semánticos, etc. El racismo cotidiano es «una reacción injustificable pero explicable, inaceptable para los que defienden la tolerancia pero omnipresente, condenable pero normal por su frecuencia» (Chebel, 1998:10).

Paradójicamente, el racismo es condenado por todos, pero sigue existiendo, a veces inconscientemente por parte de individuos con las mejores intenciones del mundo. Es un racismo implícito, encarnado en las relaciones sociales, transmitido en palabras y comportamientos *anodinos*. Es más difícil de observar y de estudiar porque no cabe en la lógica de la diferenciación *evidente* y absoluta entre *nosotros* y *ellos*: remite más bien a formas de micro-alteridad, que pueden cambiar de un día al otro, de un contexto al otro y coexistir con otras lógicas de diferenciación o de homogeneización.

## CONCLUSIÓN: HACIA UNA ANTROPOLOGÍA DE LAS APARIENCIAS

¿Qué es ser *blanco*? ¿Qué es ser *negro*? ¿Qué es ser de *color*? Estas denominaciones, para el sentido común, parecen evidentes, pues se refieren a realidades biológicas que se imponen por sí solas... Esto es ser víctima de una ilusión: se trata de categorías cognitivas que, a partir de nuestra percepción de las diferencias visibles en el aspecto físico, son ampliamente heredadas de la historia de la colonización (Bonniol, 1992:11).

Para contestar estas preguntas, es necesario entender cómo los atributos biológicos son socialmente interpretados, cuáles son los códigos sociales que gobiernan la referencia a la raza, cuáles son las normas de comportamiento que integran la diferencia racial, cuáles son las convenciones a las que adhieren los individuos.

Una frase de Nina de Fridemann (1993:170) me parece muy reveladora: el objetivo de la antropología es buscar las herencias africanas detrás de la imposición de la cultura europea; «El reto de la afroamericanística ha sido entonces encontrar no la máscara, sino al enmascarado». Se puede confrontar esa frase con otra del sociólogo norteamericano Erving Goffman (1973:338): «la naturaleza más profunda del individuo está en la superficie

de la piel». De un lado, hay que buscar la *verdad* detrás de las máscaras; de otro lado, las máscaras se convierten en objeto de las investigaciones.

Como propuesta de trabajo, me parece interesante estudiar la manera como los individuos perciben sus apariencias mutuas, a través de la combinación de evaluaciones individuales y de la movilización de normas sociales. De las imprecisiones de estos procesos, los individuos sacan su capacidad para modificar su presentación, negociar las expectativas mutuas, adaptarse a cada situación particular. Los rasgos raciales, como información corporizada, constituyen elementos del repertorio del individuo que intenta actuar su rol, y tantos factores de decisión para otros, que se esfuerzan para asignársele su rol. No hay que ir a buscar la verdad más allá de lo que se ve, pero descubrir la profundidad de la superficialidad, interesándose en las apariencias, cuya gestión tiene que ver con la capacidad de los individuos a cualificar una situación, responder a las expectativas, posicionarse, interpretar las convenciones del encuentro y movilizar un conocimiento socio-histórico difuso e implícito.

## BIBLIOGRAFÍA

Balibar, Etienne et Wallerstein, Immanuel

1990 **Race, Nation, Classe**. Les identitiés ambigües, edition la Découverte.

Bolívar, Simón

1979 **Obras Completas**, Tiempo presente, FICA, Bogotá.

Bonniol, Jean-Luc

1992 La couleur comme maléfica. Une Illustration Créole de la Généalogie des Blancs et des Noirs, Albin Michel.

De Caldas, Francisco José

1966 **Obras Completas**, Imprenta Nacional, Bogotá.

Cunin, Elisabeth

1999 Buscando las Poblaciones Negras en Cartagena, Aguaita, N°2.

Chebel D'appollonia, Ariane

1998 **Los Racismos Cotidianos**, La Biblioteca del ciudadano, Ediciones Bellaterra, Barcelona.

De Friedemann, Nina

1995 Presencia Africana en Colombia. En Martínez Montiel, L. M. (Coord.), **Presencia africana en Sudamérica**, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

1993 La Antropología Colombiana y la Imagen del Negro. En **América Negra** N° 6.

1992 Negros en Colombia. Identidad e Invisibilidad. En **América Negra**, N° 3.

De Sandoval, Alonso

1987 **Un Tratado Sobre Esclavitud**, Alianza Editorial, Madrid.

De Zubiría, Ramón

1983 **Breviario del Libertador**. Un esquema documental básico, Editorial Bedout, Medellín.

Goffman, Erving

1973 **La Mise en Cène de la Vie Quotidienne**, tome I : la présentation de soi, Les Editions de Minuit, Paris.

Lavalle, Bernard

1992 De la créolité coloniale envisagée comme métissage. In J.L. Alber, C. Bavoux, M. Watin (Coord.), Métissages. **Linguistique et Anthropologie, Actes du Colloque International de Saint-Denis de la Réunion, 2 al 7 de Abril de 1990**, Paris: L'Harmattan.