

asimilación, multiculturalismo y mestizaje:
FORMAS Y TRANSFORMACIONES DE LA RELACIÓN
CON EL OTRO EN CARTAGENA

Elisabeth Cunin

Este artículo nace de varios interrogantes: ¿Por qué si en Colombia se reconoció la pluriétnicidad y la multiculturalidad de la nación desde 1991, en una ciudad como Cartagena, cuáles son las razones por las cuales la afirmación del multiculturalismo y el reconocimiento a nivel político de derechos especiales para las poblaciones negras –que rompen una larga tradición de asimilación republicana– no han tenido mucho éxito? ¿Cuáles son las razones por las cuales existe tan bajo nivel de apropiación de la Ley 70? Estas dos preguntas llevan a otra: ¿Será que el mestizaje, característico de la ciudad de Cartagena, visto como una forma de dilución de las alteridades, impide el desarrollo del Derecho a la Diferencia?

Como punto de partida, se hará una distinción entre “multiculturalidad” y “multiculturalismo”, con base en las aclaraciones de Isabelle Taboada Leonetti¹. La multiculturalidad remite a la coexistencia, dentro de un mismo Estado, de varios grupos que se distinguen por el uso de una lengua o de una religión diferentes de las del grupo mayoritario, por la referencia a una filiación histórica o a una “identidad cultural” específica. En este sentido, en todas las sociedades contemporáneas existe, de hecho, este tipo de multiculturalidad. Cartagena, ciudad puerto, con una larga historia de migraciones: conquistadores españoles, esclavos africanos, comerciantes *turcos*, chinos, *paisas*, turistas norteamericanos, desplazados de la violencia, no escapa a este fenómeno. El multiculturalismo se define de manera más precisa y delimitada, como una

¹ Isabelle Taboada Leonetti, Editorial Cahiers de L'Urmis, 2000, No. 6, p. 3.

forma de gestión política de la multiculturalidad, es decir, el reconocimiento institucional de la multiculturalidad de la sociedad y la adopción de medidas legislativas cuyo objetivo es preservar los derechos culturales de cada grupo, en especial de los grupos minoritarios. Este tipo de gestión política nace en Colombia en 1991. Este artículo se interesará en un componente del multiculturalismo colombiano, a través de la situación de las denominadas “comunidades negras”.

En la ciudad de Cartagena, la introducción del multiculturalismo para las “comunidades negras” parece ser un fracaso: la Ley 70 que aparece luego del Artículo Transitorio 55 en la Asamblea Constituyente y que permite aprehender cómo se concreta el multiculturalismo étnico negro, es casi desconocida por las mayorías; la Comisión Consultiva de Comunidades Negras de la Costa es una estructura vacía; en las instancias gubernamentales administrativas de fomento al multiculturalismo (Icetex, Ministerio de Medio Ambiente, Incora) no se reconoce el Derecho a la Diferencia; los candidatos “negros” a las elecciones locales de 1997 no alcanzaron el 1% del total de votos.

Un análisis inmediato de este proceso remite a la forma como es concebido el multiculturalismo étnico negro; una manera de ver la paradoja que lo subtiende es el análisis de la Ley 70 de 1993 que define a las “comunidades negras” a partir de ciertas características: relación ancestral con el territorio, su carácter ribereño, rural y con prácticas tradicionales de producción. Estas características no corresponden a la situación mayoritaria de las “comunidades negras” en la costa Caribe. Pero es necesario centrarse en otro mecanismo que parece explicar el fracaso del multiculturalismo en Cartagena: el papel del mestizaje, entendido como un término genérico que significa intercambio, confrontación, y no sólo como el producto de la unión de “blanco” con “indio” como lo define la clasificación por castas de la época colonial. Además no se considerará el mestizaje como un resultado; esta afirmación, visible en el culto actual del mestizaje, supondría la existencia previa de entidades –que sean llamadas “razas”, “culturas”, “etnias”– primordiales, discretas y delimitadas. Por el contrario, se tomará el mestizaje como una característica de la multiculturalidad de toda sociedad, que obliga a deconstruir las identidades e impide las “ilusiones identitarias”². Este escrito quiere

² Jean-François Bayard, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996.



mostrar que el mestizaje no significa homogeneización ni superación de las diferencias y ausencia de jerarquías sociales y raciales. El mestizaje es más bien una forma de gestión de la alteridad en la cual se atribuye al otro un estatus cambiante y múltiple.

En este sentido se entiende por qué el multiculturalismo puede aparecer como una reducción de la capacidad de jugar con las pertenencias y apariencias socio-raciales. Si el multiculturalismo no ha tenido el impacto deseado en Cartagena no es, como se dice muy a menudo, porque no haya racismo en la ciudad, sino porque en Cartagena la organización social está basada en una racialización difusa, que favorece una amplitud de asignaciones identitarias no permitidas por las demandas propias del multiculturalismo, al tener como obstáculo la definición única del otro que conlleva. Es interesante volver a mirar las representaciones que se hacen del lugar del “negro” en Cartagena, estudiar las relaciones entre mestizaje, asimilación y multiculturalismo para comprender el semifracaso de la Ley 70.

CARTAGENA, ¿CIUDAD MESTIZA? DE PEDRO CLAVER A BENKOS BIOHÓ

Primero que todo, y como punto de partida, hay que recordar la importancia histórica del mestizaje en una ciudad como Cartagena. Por ejemplo, se puede hacer referencia a las cifras de 1789, presentadas en la obra de Jaime Jaramillo Uribe, en las que se ve que la población mestiza es la más importante en Cartagena, en términos absolutos y relativos, en comparación con Antioquia, Popayán y el Chocó.

CUADRO 1

COMPOSICIÓN RACIAL DE LAS POBLACIONES DE CARTAGENA, ANTIOQUIA, POPAYÁN Y CHOCÓ EN 1789

	Total	Blanca	Mestiza	India	Esclava
	119 647	12 656	77 920	20 928	7 920
	48 604	8 893	28 406	2 514	8 791
			22 979	15 692	12 444
			3 342	5 687	5 916

Fuente: Jaime Jaramillo Uribe, *Ensayos de historia social*. Tomo 1. *La sociedad neogranadina*, Bogotá, Tercer Mundo Editores-Ediciones Uniandes, 1994, p. 12.



Es interesante constatar que en la presentación de otro censo de población, casi de la misma época (1778), Alfonso Múnera no utiliza la categoría de “población mestiza” sino la de “libres”. Las cifras son muy similares a las de Jaime Jaramillo Uribe.

CUADRO 2

COMPOSICIÓN RACIAL DE LA PROVINCIA DE CARTAGENA EN 1778

Fuente: Alfonso Múnera, “Ilegalidad y frontera, 1700-1800”, en Adolfo Meisel Roca (ed.), *Historia económica y social del Caribe colombiano*, Ediciones Uninorte-Ecoe Ediciones, 1994, pp. 111-154.

Estos dos censos muestran la importancia del fenómeno de mestizaje en Cartagena y la ambigüedad misma de este proceso, observado a veces a través de la categoría “mestizo” —que remite a una idea de mezcla cultural y racial—, a veces a través de la categoría “libres”, que tiene una orientación política marcada.

Conviene preguntarse hoy ¿cómo han sido representados el mestizaje y las alteridades raciales en los relatos sobre la historia de Cartagena? En la divulgación actual de la historia de Cartagena existen dos imágenes principales de las relaciones raciales y étnicas. Estas reconstrucciones de la historia no sólo producen una memoria colectiva sino que se utilizan hoy en día para legitimar ciertos discursos, cierta interpretación de las relaciones sociales y anclarlos en continuidad con el pasado.

Estas dos “memorias contemporáneas”, es decir, visiones presentes del pasado, son análisis de la relación con el otro e interpretaciones del papel del mestizaje que tienen consecuencias en las prácticas sociales actuales y en la integración de las diferencias en la organización social.



La primera representación de la historia de la esclavitud en Cartagena, la más difundida, remite a una visión armónica de las relaciones raciales, simbolizada en la frase “todos somos mestizos” y encarnada en el personaje de Pedro Claver, el “esclavo de los esclavos”, que dedicó su existencia a mejorar las condiciones de vida de los esclavizados.

Vale la pena hacer referencia a la presentación que se hace de Pedro Claver en la iglesia que lleva el mismo nombre, en el centro histórico de Cartagena: “La visita a este lugar debe tener un profundo sentido espiritual, ya que estamos ante el ejemplo de un hombre extraordinario, quien con su trabajo a favor de los más pobres y explotados, santificó el territorio de Colombia”. Esta reconstrucción etnocéntrica de la historia lleva a la subestimación de las consecuencias negativas de la esclavitud y a una concepción paternalista de las relaciones raciales. Es más, lo “negro” desaparece en la famosa “invisibilidad” de las personas negras, y se rescata solamente el papel del Santo; la historia está hecha y escrita por la elite blanca. Hay que recordar la amplia presencia de esclavos domésticos en Cartagena, favorecedora del desarrollo de una forma paternalista de esclavitud que se reconoce en frases de este tipo: “El esclavo hace parte de la familia; por eso no puede ser discriminado”. Esa posición se traduce en la creencia actual según la cual “no hay racismo en Cartagena”, o en la tendencia a esconder las diferencias raciales detrás de las diferencias socioeconómicas.

Existe también una continuidad entre este universalismo católico y su evolución en ciudadanía republicana: las dos lógicas privilegian el igualitarismo que pretende borrar las diferencias raciales. En esa concepción, la alteridad desaparece en la asimilación, definida como homogeneización socio racial a través de la integración a la comunidad religiosa primero, y a la comunidad nacional después; al mismo tiempo, esta visión armónica de las relaciones raciales esconde una visión paternalista, etnocéntrica y jerarquizada.

La segunda imagen insiste en el rescate del papel de los cimarrones y de los palenques. Se denuncia la esclavitud como ideología racista, se subraya el maltrato a los esclavos y se valora la resistencia de los arrojados. Los cimarrones son vistos como los primeros que lucharon por la libertad en las Américas, como los guardianes de sus especificidades y rique-



zas culturales en un movimiento de construcción del pasado que tiende a asimilar, de manera exclusiva, resistencia a la esclavitud y cimarronaje.

El símbolo de esa visión de la historia es Benkos Biohó, el mítico fundador del Palenque de San Basilio, a quien se le dedicó una estatua en el nuevo Parque de la Constitución (o Parque Apolón), inaugurado en 1991 en el barrio El Cabrero, en homenaje a la Constitución de 1886. En compañía de Pedro Zapata de Mendoza, primer gobernador de Cartagena, y también primer proveedor de esclavos en gran escala de la Colonia, y de Carex, símbolo de los indígenas de la costa, se supone que la trilogía glorifica el carácter pluriétnico de Colombia, expresado por la nueva Constitución. Benkos Biohó es presentado como el “caudillo negro que defendió su libertad hasta la muerte”. Esta presentación tiene consecuencias hoy en día: justifica, en lo político, la afirmación del multiculturalismo y la existencia de un sistema de discriminación positiva; acompaña, en lo científico, el proceso de rescate de las herencias africanas, de búsqueda de las “huellas de africanía”. Pero también tiende a introducir una frontera y, a veces, una barrera histórica, cultural y –ahora– política entre los cimarrones y el resto de la población negra, mulata o mestiza, que no puede identificarse con este pasado de resistencia.

En la primera visión, la historia de Cartagena escrita por la elite de la ciudad, concibe la relación con el otro en una lógica de asimilación, de homogeneización, de producción de una supuesta armonía racial que borra las diferencias dentro del universalismo católico o republicano. Esa tendencia estuvo implícita en la conmemoración de los 150 años de abolición de la esclavitud. Por el contrario, la segunda, la historia escrita por las víctimas que se convirtieron en cimarrones, hace énfasis en la heterogeneidad y sólo puede pensar una historia en blanco y negro, o sea en términos de una frontera infranqueable entre grupos donde el mestizaje está ausente. Esta segunda presentación se encuentra en los discursos que llaman a celebrar los 500 años de resistencia de los afrocolombianos o de los afrodescendientes, a un Estado asimilacionista.

Es importante mencionar que estas dos concepciones no son excluyentes entre sí; al contrario, coexisten en la representación de la historia de Cartagena. Por ejemplo, en los cuatro volúmenes de la *Historia de Cartagena* de Eduar-



do Lemaitre –que puede ser vista como la “historia oficial” de Cartagena por su importante difusión bajo varias formas: académica, síntesis en inglés, resumen para las escuelas, *comics*– se encuentran capítulos sobre esclavitud y cimarronaje. En el tomo dos, que presenta la época colonial, hay un capítulo titulado “Cartagena puerto negrero”, otro sobre “El Padre Alonso de Sandoval y San Pedro Claver” y otro que trata sobre “Los palenques y la guerra de los cimarrones”. Se presentan los dos paradigmas: el esclavo visto a través de los amos y el cimarrón en su palenque. Es decir, asimilación católica y luego republicana; multiculturalismo y pluriétnicidad.

PENSAR EL MESTIZAJE

El interés por el mestizaje no es sólo una pregunta por el objeto: ¿Qué es el mestizaje?, sino que plantea también un problema de herramienta intelectual: ¿Cómo pensar el mestizaje? Hoy, el pensamiento sobre el mestizaje admite su incapacidad para estudiar su objeto: hay un “malentendido” inherente al análisis del mestizaje³; el mestizaje se construye sobre una asimilación equivocada de lo social a lo biológico⁴. La comprensión del mestizaje choca con nuestras costumbres intelectuales que tienden a preferir las unidades monolíticas a los espacios intermedios, la rigidez de las categorías a los “intersticios sin nombre”⁵. Recientemente, durante un seminario organizado por la Universidad Nacional de Colombia sobre el tema del mestizaje⁶, se subrayó la dificultad para entender el mestizaje y al mestizo, como lo atestiguan las expresiones “las complicaciones del mestizaje”⁷, “el no lugar” del mestizo⁸, la “lógica perversa” del mestizaje⁹, hasta tal

³ Thérèse Bouysse-Cassagne, “Incertitudes identitaires métisses: l'éloge de la bâtardise”, en *Caravelle*, No. 62, 1994, p. 111.

⁴ Jean Benoist, Jean-Luc Bonniol, “Hérités plurielles. Représentations populaires et conceptions savantes du métissage”, en *Ethnologie Française*, octobre-décembre, tome 24, janvier-mars, 1994, p. 65.

⁵ Serge Gruzinski, *La pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999, p. 42.

⁶ M. B. Figueroa Muñoz y P. E. San Miguel (eds.), *¿Mestizo yo? Diferencia, identidad e inconsciente*, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Colección CES, 2000.

⁷ *Ibid.*, p. 10.

⁸ *Ibid.*, pp. 41-60.

⁹ *Ibid.*, p. 10.



punto que los intentos de comprensión teórica del mestizaje han llegado a denunciar el “fantasma” y la “trampa” teórica y metodológica del mestizaje¹⁰.

Pero relegar el mestizaje al desequilibrio transitorio y rechazarlo del campo científico es abstenerse de introducir la ambivalencia y la incertidumbre en el corazón del pensamiento y dentro de los mecanismos sociales, concibiéndolo sólo en términos de defectos, renuncia o fracaso. Negación de la identidad y de la alteridad, el mestizaje obliga a pensar lo diferente que no es muy distante, lo distante que no es muy diferente. Es un proceso que cuestiona cualquier intento de clasificación social y científica como una práctica subversiva de todas las categorías. Revela que la cuestión actual no es sólo la crisis de la identidad, sino también la crisis de la lógica misma de la identidad.

PEDRO ROMERO: DE LA “INVISIBILIDAD” MESTIZA A LA IDENTIFICACIÓN MÚLTIPLE

El término de “invisibilidad” ha sido utilizado por Nina de Friedemann¹¹ y luego por varios investigadores para describir la situación de la población negra antes de la Constitución de 1991. La historia de Colombia es presentada como una historia de la negación de la diferencia racial, primero a través de la esclavitud, luego a través del igualitarismo 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”¹². Pero la historia –o más bien la escritura de la historia– de Cartagena nos muestra que sería más conveniente hablar de una “invisibilidad mestiza” que de una “invisibilidad negra”. De hecho, estas historias sin color o en blanco y negro –y a veces sin color y en blanco y negro– tienen una misma concepción de la relación con el otro como el

¹⁰ Jean-Loup Amselle, “Black, blanc, beur ou le fantasma du métissage”, en S. Kandé (dir.), *Discours sur le métissage, identités métisses. En quête d’Ariel*, Paris, L’Harmattan, 1999, pp. 35-46. “Le métissage: une notion piège”, en *Sciences Humaines*, No. 110, novembre, 2000, pp. 50-51.

¹¹ Nina de Friedemann, “La antropología colombiana y la imagen del negro”, en *América Negra*, No. 6, diciembre, 1993, pp. 161-172.

¹² Nina de Friedemann, “Negros en Colombia: identidad e invisibilidad”, en *América Negra* No. 3, junio, 1992, pp. 28.



encuentro de dos identidades diferentes. Esto sólo puede dar lugar a una desaparición o a una acentuación de las diferencias.

Pero entre la dilución y el cimarronaje, entre Pedro Claver y Benkos Biohó, hay que recordar, por ejemplo, la presencia de otro personaje como Pedro Romero, comandante de los Lanceros de Getsemaní al principio del siglo XIX. Es revelador que Pedro Romero está casi ausente de la historia de Cartagena escrita por Lemaitre. Existe el esclavo, existe el cimarrón, pero no existe el “mestizo”, el “pardo” o el “mulato”. Es más, no sólo su papel en los acontecimientos del movimiento de Independencia del 11 de noviembre es aminorado (Pedro Romero sólo “apoya” el golpe y obedece las órdenes) sino que está ausente su descripción física. Pedro Romero no tiene color en la historia oficial de Cartagena.

Es interesante hacer la comparación con la representación que divulga el historiador Alfonso Múnera en el libro *El fracaso de la Nación*: Pedro Romero aparece no sólo como uno de los personajes principales del movimiento de Independencia de Cartagena, sino también como un artesano mulato, dirigente de las milicias de pardos: los Lanceros de Getsemaní. Más allá de las oposiciones entre dos visiones de la historia de Cartagena, se quiere subrayar que la imagen actual de Pedro Romero se nutre precisamente de estas múltiples representaciones y de estas ambigüedades.

Pedro Romero es jefe de las milicias de pardos y pide a la Corona española, al mismo tiempo, que se permita a su hijo estudiar Filosofía y Teología a pesar de su condición de mulato. O sea, Pedro Romero pide a la vez su *Derecho a la Diferencia* (como militar pardo) y su *Derecho a la Indiferencia* (para su hijo); es a la vez sin color en la historia de Lemaitre y mulato en la historia de Múnera; es pasivo en la primera, líder activo de la Independencia en la segunda. En este sentido, Pedro Romero encarna este mestizaje que permite definir su identidad según las situaciones y los interlocutores.

Es necesario mencionar que la ubicación geográfica de estos tres personajes en la ciudad es muy reveladora: Pedro Claver tiene iglesia, y ahora estatua, en pleno corazón de la ciudad, dentro de las murallas; Benkos Biohó es celebrado en una estatua levantada en el barrio El Cabrero, sin duda uno



de los barrios más antiguos de la ciudad, a unos pasos de la casa Rafael Núñez, pero fuera de las murallas, del centro histórico y turístico; Pedro Romero, por último, tiene su estatua en Getsemaní, el barrio de los artesanos mulatos y de los esclavos libres, el Arrabal que está a la vez dentro y fuera de las murallas, que está en el centro pero no es el centro histórico. Así, la ubicación geográfica de los tres personajes simboliza su papel en la representación de la ciudad: centro, periferia y posición intermediaria, y –en los dos primeros casos– identificación socioespacial única y definida; en el tercero, identificación múltiple y laxa.

EL MESTIZAJE COMO CIMARRONAJE IDENTITARIO

Es necesario hacer unas aclaraciones sobre el término mismo de mestizaje. Se tiende a concebir el mestizaje como una forma de homogeneización, de superación de las diferencias, de dilución de las categorías raciales. Unos dan a este proceso un sentido positivo, por ejemplo la raza cósmica de Vasconcelos en México, el mito de la democracia racial de Freyre en Brasil y, más cercano, el hombre triétnico de Manuel Zapata Olivella; para otros autores el mestizaje tiene una connotación negativa: para Nina de Friedemann, el mestizaje es una ideología de acción política que “aniquila diversidades sociorraciales que reclamen derechos de identidad”¹³.

Frente a estos análisis que asocian el mestizaje a la supresión o, por lo menos, a la subestimación de las diferencias raciales, que sea en una lógica valorada o rechazada, se debe plantear otra postura: el mestizaje no es una negación del racismo y una invisibilización de las categorías raciales. Por el contrario, precisamente cuando las diferencias son menos visibles, cuando las fronteras de la alteridad se debilitan a través del mestizaje, están más presentes el prejuicio de color y la ideología racial. Es necesario recordar que el mestizaje, en la América colonial, es percibido como una amenaza permanente: amenaza biológica frente a la concepción europea de pureza y jerarquía entre las “razas”; amenaza cultural a través de los sincretismos de todos

¹³ Nina de Friedemann, “Presencia africana en Colombia”, en L. M. Martínez Montiel (coord.), *Presencia africana en Sudamérica*, México D.F., Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995, p. 48.



órdenes; amenaza política con la aparición de las exigencias y reivindicaciones de los mestizos; amenaza social, finalmente, frente al debilitamiento de todo principio de organización, en particular la distinción por castas.

Negando la superposición entre órdenes raciales y sociales, el mestizaje, lejos de obedecer a una lógica de armonía racial o de desaparición de las categorías raciales, alimenta y acentúa el recurso a la ideología racial y al prejuicio de color. En este sentido, las múltiples leyes y los diferentes Códigos Negros (*Code Noir* para las Antillas francesas en 1685, Código Negro Carolino para América Latina en 1783-1784) aparecen como tentativas para regular un orden sociorracial que escapa cada día más a las autoridades coloniales, para controlar este mestizaje (biológico, social, cultural) que lleva al fracaso de todo principio de clasificación. En este sentido, se podría decir que el racismo es más fuerte contra Pedro Romero que contra el esclavo o el cimarrón, porque Pedro Romero es un “negro cercano” que no tiene un estatus bien definido como el esclavo. El sentimiento de amenaza permanente, ligado al proceso de mestizaje, favorece el fortalecimiento del prejuicio de color, del blanqueamiento y de una racialización de las relaciones sociales.

Esta racialización del orden social no significa que existan categorías raciales bien definidas y limitadas, una oposición entre “blanco” y “negro”, entre “amo” y “esclavo” o entre “amo” y “cimarrón”. Si el mestizaje es la imposición de un orden racial, es al mismo tiempo una forma de perversión de toda clasificación, una negación del principio mismo de identidad.

El mestizaje no corresponde a una visión dualista, de un lado la asimilación, del otro el multiculturalismo; de un lado Pedro Claver, del otro lado Benkos Biohó; de un lado la homogeneidad, del otro la heterogeneidad; de un lado el blanco, del otro el negro, porque estas dos concepciones tienden a una *naturalización* del orden social: *naturalización* de la jerarquía sociorracial disfrazada en el modelo republicano; *naturalización* de las diferencias entre los grupos basándose en la valoración de las peculiaridades culturales en el multiculturalismo étnico negro. Por el contrario, el mestizaje no permite la objetivación de las categorías de identificación, impide la edificación de una frontera entre “nosotros” y “los otros”. El mestizaje



es dinámico y relativo, cuestiona cualquier clasificación en una identidad bien definida, obliga a renunciar a dos formas de pensar: la analítica –de la separación, de la descomposición en elementos puros, simples (el blanco contra el negro del multiculturalismo)– y la sintética –de la totalidad, de la fusión, de la reconciliación entre los contrarios (el mito de la armonía racial de la asimilación).

Es decir, el mestizaje no cabe en las categorías bipolares: esclavo o cimarrón. El término mismo “libre de todos colores” que se utilizaba durante la Colonia es sintomático: el *libre de todos colores* contesta al orden social (ni amo, ni esclavo) y al orden racial –ni “blanco”, ni “negro”– por su posición intermedia.

EL MULTICULTURALISMO VISTO DESDE LA LEY 70 DE 1993

Con la Ley 70, ¿cómo pueden los habitantes de Cartagena compartir la búsqueda de territorios ancestrales o la valoración de prácticas culturales tradicionales de las cuales habla el actual multiculturalismo étnico negro colombiano? En el campo local, ¿cómo pueden reconocerse en los criterios de “afrocolombianidad”, simbolizados por el Palenque de San Basilio y los palenqueros en la ciudad: lengua, organización social en *cuagros*, ritos funerarios como el *lumbalú*? La historia del cimarronaje, del cual ya se ha hablado, la referencia a Benkos Biohó, al primer pueblo libre de América Latina, no hacen parte de la memoria colectiva de la mayoría de los habitantes de Cartagena.

La afirmación reciente del “Derecho a la Diferencia” sólo concierne a grupos reducidos: primero a los palenqueros en la costa Caribe, y en segundo lugar a los habitantes del Pacífico rural. Finalmente, la población mulata y mestiza es dos veces discriminada de manera paradójica: por un lado, se le excluye de la igualdad democrática y del Derecho a la Diferencia. En una óptica porque es “negra”: en términos del prejuicio de color escondido detrás del igualitarismo republicano; y por otro, porque no es suficientemente “negra”, en la nueva lógica étnica del multiculturalismo. La población mulata y mestiza es solamente objeto de la generosidad de Pedro Claver; y se le margina porque no comparte la historia de Benkos



Biohó. El multiculturalismo negro actual tiende a excluir del proceso de etnicización a aquellos que no pueden producir “pruebas” de africanía, es decir, la mayoría de los individuos afrocolombianos, en especial los que viven en las ciudades. El peligro del multiculturalismo así entendido, sobre todo en un contexto de mestizaje, es que tiende a etnicizar las poblaciones y a interpretar las alteridades en términos de diferencias insuperables. Es más, la asociación del principio democrático de igualdad y de afirmación impide finalmente toda reivindicación identitaria, que sea de igualdad o de diferencia, para la mayoría de la población.

El mestizo o mulato no es sólo una víctima pasiva de la esclavitud de ayer, del fracaso del multiculturalismo de hoy, sino también alguien que tiene la capacidad de jugar con las categorías raciales, de cambiar su identificación según las situaciones y los interlocutores. Esa capacidad es lo que se podría llamar “habilidad” o “competencia mestiza” de los actores. La “competencia mestiza” corresponde a la capacidad de jugar con el color de la piel y sus significaciones, contextualizar las apariencias raciales para adaptarse a las situaciones, pasar de una norma social a otra. Es una actividad cognitiva y práctica que permite manejar socialmente la información corporal, basándose en el conocimiento y adaptación de los códigos sociales y culturales.

Así, el semifracaso del multiculturalismo étnico negro en Cartagena puede ser visto también como el éxito de una cierta forma de cimarronaje identitario. Este cimarronaje no es la lucha de los esclavos contra los amos, de los “negros” contra los “blancos”, que supone la existencia de razas o de etnias definidas en términos biológicos o culturales; este cimarronaje identitario moderno es más bien una forma de resistencia no sólo a la esclavización y al racismo, sino a toda clasificación en razas, en etnias, en culturas o en cualquier categoría fija.

CONCLUSIÓN

A manera de conclusión, se debe precisar que tanto la asimilación de ayer como el multiculturalismo de hoy son concepciones que tienden a encerrar a los individuos en una misma comunidad de pertenencia: la comu-



nidad de los ciudadanos frente a la comunidad del grupo étnico-cultural. Finalmente, la oposición no es tanto entre asimilación y multiculturalismo, que suponen la misma creencia en la existencia de identidades definidas, sino entre negación y reconocimiento de la multiplicidad y de la fluidez de las pertenencias¹⁴. Este reconocimiento no se traduce en el culto de la armonía ni en el culto de la diferencia, sino en la deconstrucción de mitos fundadores como la ciudadanía universalista de la asimilación republicana y la especificidad cultural de las minorías étnicas en el multiculturalismo.

El énfasis actual en una sola dimensión de la historia de Cartagena (la resistencia de los cimarrones) no sólo reduce la diversidad y multiplicidad de las relaciones con el otro, sino que produce nuevas formas de racismo –cierto neoracismo cultural– o lleva al olvido del racismo cotidiano, ordinario. En el primer caso, la referencia a lo biológico, aparentemente borrada, vuelve de manera más sutil y peligrosa a través de la naturalización de las diferencias culturales. Este neoracismo 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 excluir para conservar la identidad de un grupo dominante, sino excluir para conservar las peculiaridades culturales de minorías. El multiculturalismo, contrario al racismo, acaba finalmente generando nuevas formas de exclusión. El segundo es una forma de racismo injustificable pero explicable, inaceptable para los que defienden la tolerancia pero omnipresente y condenable, aunque “normal” por su frecuencia. 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 microalteridad que pueden cambiar de un día a otro, de un contexto al otro y coexistir con otras lógicas de diferenciación o de homogeneización.

¹⁴ Philippe Poutignat, Jocelyne Streiff-Fenart, “Assimilation républicaine et gestion de la différence culturelle”, nota de lectura sobre el libro de J. L. Amselle, “Vers un multiculturalisme français. L’empire de la coutume”, en *Critiques*, No. 618, novembre 1998, pp. 755-766.



BIBLIOGRAFÍA

- Amselle, Jean-Loup, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot, 1990.
- _____, "Black, blanc, beur ou le fantasme du métissage", en S. Kandé (dir.), *Discours sur le métissage, identités métisses. En quête d'Ariel*, Paris, L'Harmattan, 1999, pp. 35-46.
- _____, "Le métissage: une notion piège", en *Sciences Humaines*, No. 110, novembre, 2000, pp. 50-51.
- Balibar, Etienne e Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, Edition La Découverte, 1990.
- Bayard, Jean-François, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996.
- Bernand, Carmen y Serge Gruzinski, *Histoire du nouveau monde. Les métissages*, Paris, Fayard, 1993.
- Benoist, Jean y Jean-Luc Bonniol, "Hérités plurielles. Représentations populaires et conceptions savantes du métissage", en *Ethnologie Française*, tome 24, janvier-mars, 1994, pp. 58-69.
- Bonniol, Jean-Luc, "La couleur des hommes comme principe d'organisation sociale", en *Ethnologie Française*, octobre-décembre, tome 20, 1990, pp. 410-418.
- _____, *La couleur comme maléfice. Une illustration créole de la généalogie des Blancs et des Noirs*, Albin Michel, 1992.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse, "Incertitudes identitaires métisses: l'éloge de la bâtardise", en *Caravelle*, No. 62, 1994, pp. 113-134.
- Chebel D'Appollonia, Ariane, *Los racismos cotidianos*, Barcelona, La Biblioteca del Ciudadano, Ediciones Bellaterra, 1998.
- Figuroa Muñoz, M. B. y P. E. San Miguel (eds.), *¿Mestizo yo? Diferencia, identidad e inconsciente*, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia-Colección CES, 2000.
- Friedemann, Nina S. de, "Negros en Colombia: identidad e invisibilidad", en *América Negra*, No. 3, junio, 1992, pp. 25-35.
- _____, "La antropología colombiana y la imagen del negro", en *América Negra*, No. 6, diciembre 1993, pp. 161-172.
- _____, "Presencia africana en Colombia", en L. M. Martínez Montiel (coord.), *Presencia africana en Sudamérica*, México D.F., Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995, pp. 47-110.
- Gruzinski, Serge, *La pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999.
- Laplantine, François y Alexis Nouss, *Le métissage*, Paris, Dominos, Flammarion, 1997.
- Lemaitre, Eduardo, *Historia general de Cartagena* (cuatro tomos), Bogotá, Banco de la República, 1983.



- Múnera, Alfonso, "Ilegalidad y frontera, 1700-1800", en Adolfo Meisel Roca (ed.), *Historia económica y social del Caribe colombiano*, Ediciones Uninorte-Ecoe Ediciones, 1994, pp. 111-154.
- _____, *El fracaso de la nación. Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1810)*, Bogotá, Banco de la República-El Áncora Editores, 1998.
- _____, *Breve historia de Cartagena* (3a. edición), Bogotá, Medellín, Editorial Colina, 1998.
- Poutignat, Philippe y Jocelyne Streiff-Fenart, "Assimilation républicaine et gestión de la différence culturelle", nota de lectura sobre el libro de J. L. Amselle, "Vers un multiculturalisme français. L'empire de la coutume", en *Critiques*, No. 618, noviembre 1998, pp. 755-766.
- Solaun, Mauricio y Sidney Kronus, *Discrimination without Violence. Miscegenation and Racial Conflict in Latin America*, New York, London, Sidney, Toronto, John Wiley and Sons, 1973.
- Taboada-Leonetti Isabelle, Editorial Cahiers de L'Urmis, No. 6, 2000, pp. 3-6.
- Uribe Jaramillo, Jaime, *Ensayos de historia social. Tomo 1. La sociedad neogranadina*, Bogotá, Tercer Mundo Editores-Ediciones Uniandes, 1994.