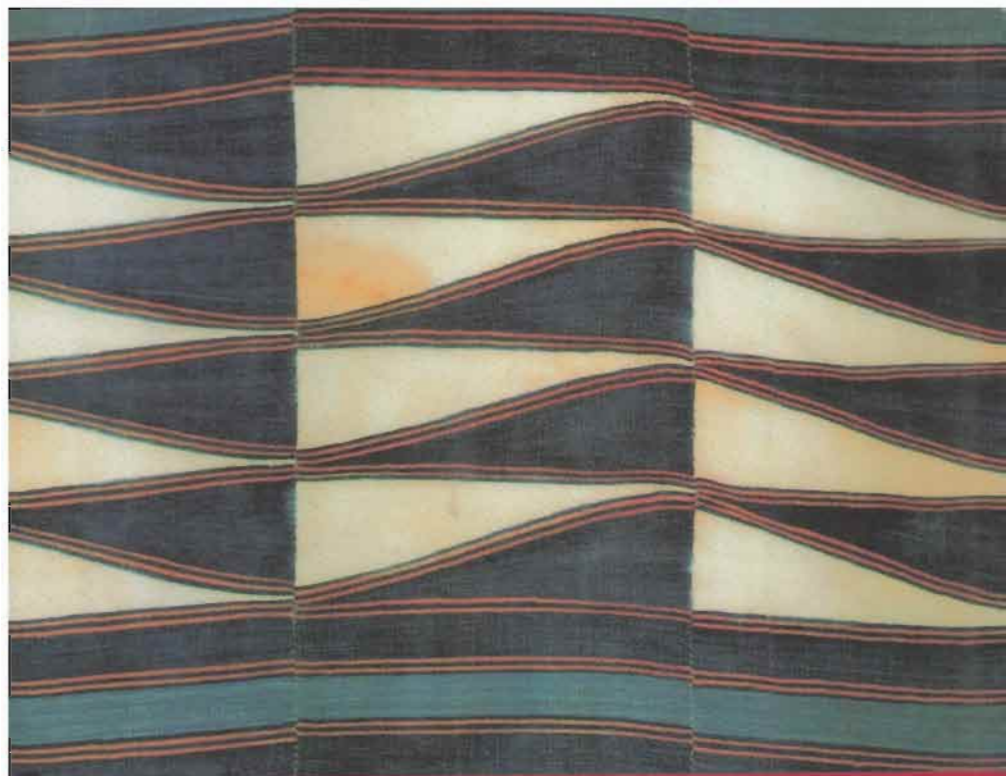




Textos en diáspora
Una antología sobre
afrodescendientes en América

Elisabeth Cunin
Editora

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA
CENTRO DE ESTUDIOS MEXICANOS Y CENTROAMERICANOS
INSTITUTO FRANCÉS DE ESTUDIOS ANDINOS
INSTITUT DE RECHERCHE POUR LE DÉVELOPPEMENT

TEXTOS EN DIÁSPORA.
UNA ANTOLOGÍA SOBRE
AFRODESCENDIENTES
EN AMÉRICA

COLECCIÓN AFRICANÍA

TEXTOS EN DIÁSPORA.
UNA ANTOLOGÍA SOBRE
AFRODESCENDIENTES
EN AMÉRICA

Elisabeth Cunin

Editora

**INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA
CENTRO DE ESTUDIOS MEXICANOS Y CENTROAMERICANOS
INSTITUTO FRANCÉS DE ESTUDIOS ANDINOS
INSTITUT DE RECHERCHE POUR LE DÉVELOPPEMENT**

Textos en diáspora. Una antología sobre afrodescendientes en América / editora Elisabeth Cunin. – México: Instituto Nacional de Antropología e Historia : Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2008.

336 pp.; 21 cm. – (Colección Africanía)

ISBN : 978-968-03-0292-5

– 1.- Africanos en América. 2.- Población negra - América.

3.- Negros en América. I. Cunin, Elisabeth, ed. II. Ser.

Primera edición: 2008

D. R. © Instituto Nacional de Antropología e Historia
Córdoba 45, col. Roma, México, D.F. 06700
sub_fomento.cncpbs@inah.gob.mx

D. R. © Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos
Sierra Leona 330, col. Lomas de Chapultepec,
México, D.F. 11000
Ministère des Affaires Étrangères, París, Francia
cemca.pub@francia.org.mx

D. R. © Institut de Recherche pour le Développement
Cicerón 609, Col. Los Morales, México, D.F. 11530
ird@irdmex.org

D. R. © Institut Français d'Études Andines
Av. Arequipa 4595 – Miraflores, Lima 18, Perú
postmaster@ifea.org.pe

ISBN: 978-968-03-0292-5

Todos los derechos reservados. Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, la fotocopia o la grabación, sin la previa autorización por escrito de los titulares de los derechos de esta edición.

Impreso y hecho en México

ÍNDICE



- 9 **Nota preliminar**
- 11 **Introducción. ¿Por qué una antología?**
Elisabeth Cunin
- 31 **Presentación del texto de Roger Bastide**
Denys Cuche
- 39 **Continuidad y discontinuidad de las sociedades y
culturas afroamericanas**
Roger Bastide
- 61 **Raza y naturaleza. Sistema de las marcas.
Idea de grupo natural y relaciones sociales**
Colette Guillaumin
- 93 **El silencio de la Nación. Las “viejas Colonias”
como lugar de definición de los dogmas
republicanos (1848-1905)**
Myriam Cottias
- 139 **El color de los hombres, principio de
organización social. El caso antillano**
Jean-Luc Bonniol

- 165 **La diáspora negra de las Américas. Reflexiones sobre el modelo de *hibridex* de Paul Gilroy**
Christine Chivallon
- 207 **¿Qué es “lo negro” en la cultura popular negra?**
Stuart Hall
- 227 **De la esclavitud al encarcelamiento masivo. Pensar de nuevo la “cuestión racial” en los Estados Unidos**
Loïc Wacquant
- 261 **Nuevos actores sociales y relegitimación del Estado. Estado y construcción del movimiento social de comunidades negras en Colombia**
Carlos Efrén Agudelo
- 329 **Acerca de los autores**

NOTA PRELIMINAR



La idea de realizar antologías de textos poco difundidos en América Latina en su traducción al español, responde a una necesidad cada día más apremiante: la de construir, sin exclusividad y en la diversidad, argumentaciones y diálogos que integren varias corrientes, tradiciones y culturas académicas. En el caso de esta antología, el esfuerzo por realizar una edición multirregional en América Latina (México, Perú, Argentina), con la autorización de los editores originales, responde además a la ambición de corresponder a la movilidad y circulación de la “diáspora africana” por una igual circulación de ideas y conocimientos. La participación del Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), el Institut de Recherche pour le Développement (IRD), el Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEΛ), así como el interés del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), en México, por incluir la obra en su colección Africanía demuestran, si fuera necesario, que la problemática no se circunscribe a los países o regiones con mayor población afrodescendiente, sino que abarca ámbitos más amplios y globalizados que necesitan para su comprensión una visión plural y documentada.

Odile Hoffmann, CEMCA

Patrice Vermeren, CEA

Henry Godard, IFEA

María Elisa Velázquez, INAH

Thomas Mourier, IRD

INTRODUCCIÓN.

¿POR QUÉ UNA ANTOLOGÍA?

•
Elisabeth Cunin*

En América como en Europa existe hoy una movilización inédita alrededor de la llamada “cuestión negra”, una serie de propuestas de “leyes memoriales” ligadas a la conmemoración de la esclavitud, así como iniciativas de patrimonialización y comercialización de la “cultura negra” y reflexiones alrededor de la introducción de medidas de “discriminación positiva”. La asociación de América Latina con un “paraíso racial”, en el cual no habría problemas de discriminación por su historia de mezcla y convivencia entre grupos e individuos de los más variados orígenes, nutrió el imaginario de generaciones de observadores y académicos interesados en los procesos culturales y sociales. Desde hace varias décadas ha sido ampliamente criticada y se asume que correspondía a una doble convergencia histórica entre un discurso político —el “mestizaje” como mito de una nación homogénea en construcción y búsqueda de legitimidad— y científico —la necesidad de oponer un “modelo latinoamericano” (integración, *continuum*, armonía) a uno “norteamericano” (segregación, dualismo, violencia)— que no permitía estudiar las formas específicas tomadas por las relaciones sociales de “raza” y de “etnicidad” en el sur del continente. Los años 1980-1990 se caracterizan por un

* Institut de Recherche pour le Développement (IRD).

cambio fundamental en la relación con el “otro” en América Latina: los Estados adoptan políticas multiculturales que reconocen de manera institucional la heterogeneidad de su población y la riqueza de sus diferentes aportes históricos y culturales. Se enfatiza así el lugar asignado al “negro”, hasta entonces concebido como ciudadano de segunda categoría que, sin embargo, no había tenido los recursos para denunciar la existencia de las jerarquías sociorraciales puesto que las distinciones en función del origen no existían en el lenguaje oficial. Estos cambios cuestionan tanto los modelos nacionales de reconocimiento de la diferencia, como la genealogía de un estigma que se basa en la asociación entre “esclavo” y “negro”.

En un campo científico construido en referencia casi exclusiva a los conceptos anglosajones de “raza” y “etnicidad”, nos pareció pertinente proponer una traducción de textos de tradición francófona sobre las poblaciones descendientes de esclavos en las Américas. Volver accesibles a un público hispanohablante (investigadores, estudiantes, militantes, etc.), escritos destacados sobre los afrodescendientes corresponde, en primer lugar, al deseo de favorecer la circulación de los conocimientos y la pluralidad de los enfoques. Si bien es sabido que el conocimiento es un bien público mundial, la estructuración misma de los campos científicos prohíbe, por el contrario, muy a menudo, en los hechos, su difusión y apropiación, y tiende a reproducir las hegemonías políticas y económicas. El primer objetivo de esta antología consiste pues en dar a conocer, traduciendo y difundiendo en América Latina,¹ una serie

¹ Se inscribe así en un proyecto más amplio de socialización y difusión de textos en el marco de dos programas internacionales (2008-2012): “Afrodescendientes y

de textos representativos de los trabajos franceses, actuales o más antiguos, sobre las poblaciones negras.

Otro objetivo de este libro es también recordar hasta qué punto la reflexión teórica y la problemática de investigación se afianzan en un marco político nacional. La aparición —o no aparición— de un tema depende tanto de su pertinencia en el campo científico, local o global, como del reconocimiento de su legitimidad fuera del marco académico. Por lo tanto, la circulación de textos sólo toma sentido si se acompaña de su contextualización, ahí y allá. De hecho, el campo de la investigación afroamericanista contemporánea conoció una polémica muy reveladora, iniciada por un artículo de Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant: “Sur les ruses de la raison impérialiste” (*Sobre las astucias de la razón imperialista*, 1998), y retomada en numerosos comentarios de investigadores, en América Latina y en los Estados Unidos.² Los dos autores denuncian la utilización de las categorías raciales norteamericanas para describir y analizar la situación brasileña. De manera general, plantean la cuestión de la globalización como hegemonía, de la circulación transnacional de las categorías, del papel de los “pasadores de fronteras” (intelectuales, fundaciones internacionales); y consideran que los conceptos científicos, supuestamente objetivos, no son más que la expresión de una soberanía intelectual, el reflejo de una “Mc Donaldización” del pensamiento.

esclavitudes: dominación, identificación y herencias en las Américas. Siglos XV-XXI” (con el apoyo de la ANR, Agencia Nacional de Investigación de Francia) y “Slave, Trade, Slavery, Abolitions and their Legacies in European Histories and Identities” (bajo la responsabilidad del Centre International de Recherche sur les Esclavages, CIRESC, y con el apoyo de la Comunidad Europea).

² French (2000), Fry (2000) y Hanchard (2003), entre otros.

Más allá de la cuestión de la imposición de las referencias científicas estadounidenses, este libro quiere hacer énfasis en la localización e historización indispensables de las categorías científicas, en la existencia de “tradiciones” nacionales (Cardoso de Oliveira, 1998) que mezclan dimensiones políticas y científicas, en la necesidad de un análisis reflexivo de estos “conceptos en diáspora”, tomando en cuenta los contextos científicos, políticos, culturales en los cuales se anclan. La complejidad estriba en que las mismas palabras (“raza” o “negro” en el caso que nos interesa) no tienen el mismo sentido en los Estados Unidos, en Francia o en México, tanto en los usos de los actores sociales como en el lenguaje científico. Por eso es importante concebir el diálogo entre disciplinas y entre tradiciones académicas (regionales y nacionales) como un elemento fundamental que permite deconstruir las categorías con las cuales estamos trabajando; si bien la ruptura con el esencialismo es uno de los enfoques más fuertes de las ciencias sociales contemporáneas, también tendrían que aplicárselo a sus propios conceptos.

Entre las “Américas negras” y las “relaciones sociales de raza”

Esta compilación se abre con un texto de Roger Bastide, considerado en Francia como el “fundador” de una corriente de estudios sobre las “Américas negras”, título de su obra publicada en 1967. Sin embargo, es interesante recordar que se inspira, a nivel teórico, tanto de la sociología francesa de la cual es heredero (y también crítica, en particular, el enfoque dominante en la época inspirado por Durkheim) como de dos

corrientes de pensamiento estadounidenses, que contribuirá a introducir en Francia: la Escuela de Chicago y la antropología cultural (Cuche, 2006). Hay que precisar, por otra parte, como lo hace Denys Cuche, que Roger Bastide se familiarizó con los conceptos estadounidenses y con el universo de la investigación latinoamericana durante su larga estancia brasileña (1938-1951), añadiendo así un nivel suplementario de complejidad a su papel de “pasador de fronteras” (de hecho, algunos de sus artículos publicados en Brasil no han sido traducidos al francés). Si la obra de Bastide es hoy objeto de un redescubrimiento y de reediciones en Francia,³ es sin duda en Brasil (donde Bastide fue profesor de la Universidad de São Paulo) que ha tenido más influencia. De hecho, en Francia el campo científico de las relaciones interétnicas sigue siendo extremadamente dividido (entre disciplinas y áreas geográficas) y poco visible (incorporado a laboratorios o departamentos más amplios). Será necesario esperar los años 2000 para que la “cuestión negra” adquiera un estatus de objeto de investigación legítimo, confirmando así hasta qué punto las agendas científicas dependen de su contexto sociopolítico nacional, caracterizado por las reivindicaciones memoriales en torno a la esclavitud, la creación de organizaciones negras (africanas y antillanas), la amplificación de los debates sobre el colonialismo y las migraciones.

El enfoque de Roger Bastide tiende a superar una oposición que estructuró el campo de los estudios sobre las poblaciones negras en las Américas: el famoso debate entre Melville Herskovits y Franklin Frazier, entre continuidad y

³ La obra *Les Amériques noires* ha sido reeditada por la editorial L'Harmattan, en 1996 y en 2000.

discontinuidad, al cual sustituirá una reflexión inspirada de G. Gurvitch sobre la “continuidad discontinua” y la “discontinuidad continua”. Haciendo énfasis en primer lugar en la indispensable contextualización de las categorías de análisis, Bastide recuerda que el debate Herskovits/Frazier debe ser ubicado en el marco de la sociedad estadounidense y no puede ser transpuesto de manera automática a otras situaciones sociohistóricas. Por otra parte, desconfiándose tanto del culturalismo norteamericano como del sociologismo francés, Bastide invita a estudiar los fenómenos culturales en sus “marcos sociales” y a estar atento a las interacciones entre los individuos. Como lo precisa en el texto presentado más abajo: “la dialéctica que nos interesa entre lo continuo y lo discontinuo, siempre debe ubicarse dentro de otra dialéctica que es la que existe entre, por un lado, los cambios que operan en un grupo de la población —los descendientes de africanos— y, por otro lado, las mutaciones de la sociedad global en la cual se inserta, voluntariamente o no, este grupo”.

Esta vía intermedia, que hace énfasis en los procesos de adaptación a contextos sociales múltiples, en la articulación entre fenómenos culturales y sociales, en la importancia de las relaciones de poder, la encontramos más tarde, de manera implícita o explícita, en gran número de trabajos franceses referentes a la problemática de las sociedades posesclavistas en las Américas (véase, en particular, el enfoque en términos de creolización de Jean Benoist, autor del prólogo de la edición de 1996 de las “Américas negras”). Sin embargo, en términos generales, Bastide no hace escuela:⁴ sus distintos escritos,

⁴ Únicamente Françoise Morin (Bastide, Morin, Ravcau, 1974) y Denys Cuche (libro sobre el Perú negro (Cuche, 1981), secretario de redacción de la revista *Bastidiana*), se ubican directamente en la herencia de Bastide.

muy diversos para ser reducidos a una corriente intelectual homogénea, llegan también demasiado temprano a una Francia que permanecerá hermética a las temáticas étnicas hasta el final del siglo XX. Sin embargo, una serie de trabajos precursores, referentes a la inmigración (Sayad, 1978), al racismo (Memmi, 1985; Taguieff, 1987), a las relaciones interétnicas (De Rudder, 1991; Poutignat y Streiff-Fénart, 1995), dan las orientaciones teóricas fundadoras de las investigaciones posteriores.

Éste es el caso del texto de Colette Guillaumin, publicado por primera vez en 1977, precursor de los análisis sobre la naturalización de las relaciones sociales a través de la referencia a la “raza” y también de las teorías feministas, francesas y estadounidenses.⁵ Al articular relaciones sociales de género, de clase y de “raza”, los trabajos de C. Guillaumin caracterizan la especificidad de la investigación francesa en términos de “eticización”, de “racización” y de “racialización” que hacen énfasis en el proceso de construcción de las categorías y de los grupos, y anticipan los enfoques actuales sobre la “interseccionalidad” entre las formas de discriminación de género, de clase y de “raza”. A través de la deconstrucción del concepto de “grupo natural” (“raza”, “sexo”), pone de manifiesto que éste desempeña sobre todo el papel de una “máscara justificativa”, que autoriza la imposición de clasificaciones presentadas como evidentes. “Hablar de una especificidad de las razas, de los sexos, de una natural peculiaridad de los grupos sociales, equivale a decir de manera sofisticada que una ‘naturaleza’ particular es *directamente productora* de una práctica social, y a hacer el *impasse* en la *relación social* que

⁵ El “French Feminism” constituye una “extraña construcción americana” para retomar las palabras de Judith Butler (en Fassin, 2005: 6).

esta práctica actualiza” (destacado por la autora). Se trata pues de interesarse no por el objeto (“raza”, “clase”, “sexo”) sino por la relación que lo constituyó. Formación imaginaria, científicamente legítimada, jurídicamente ratificada, la categoría de “raza” adquiere una eficacia social temible. La naturalización inscribe así la dominación en el cuerpo de los individuos y designa el lugar de los dominados, mientras que deja indefinido el de los dominantes. A través de la referencia a la “raza”, el sistema de marca de los siglos XVI y XVII se transforma en señales específicas que caracterizan a los actores sociales, y que supuestamente preceden —¡son naturales!— las clasificaciones sociales y son la causa del estatuto de los individuos. Las relaciones sociales (la esclavitud y también el trabajo, las migraciones, el matrimonio, etc.), fabrican los grupos: éstos “*no* son datos de la naturaleza sino más bien datos naturalizados de las relaciones sociales” (subrayado por la autora).

Un objeto privilegiado de estudio: las Antillas.

El “negro” entre esclavismo y colonialismo

Gran número de investigadores franceses se centraron en las Antillas y en Guyana, que permiten estudiar las cuestiones étnicas y raciales, plantear la problemática de la esclavitud y del colonialismo en un terreno suficientemente cercano para beneficiarse de un cierto reconocimiento científico y suficientemente distante para no contradecir directamente el mito del universalismo republicano francés.

El artículo de Myriam Cottias revela y critica esta tendencia. Nos ubica inmediatamente en un desfase estimulante en

relación con América Latina: la cuestión de la abolición de la esclavitud en las Antillas francesas (por primera vez en 1794, y luego, definitivamente, en 1848) no se planteó en los mismos términos que en las naciones latinoamericanas, donde se inscribió en el marco de los procesos ligados a las independencias. Este texto nos revela hasta qué punto el análisis de las aboliciones y de las sociedades posesclavistas en gestación es portador de conocimientos renovados, tanto sobre las sociedades colonizadas como sobre las metrópolis europeas. Al sacar a la luz la producción de un “relato amnésico” de la historia nacional, que silencia su historia colonial (en particular, la revolución de Santo Domingo y la participación de las colonias en la Revolución francesa), M. Cottias muestra que el trabajo sobre las poblaciones alterizadas, marginadas, olvidadas, en una perspectiva de “análisis sincrónico” de la historia de la metrópolis y las colonias, enriquece la comprensión de la historia dominante y oficial. Y deja entrever las ambigüedades del modelo universalista republicano que la Francia de la “crisis de los suburbios” (en 2005) parece descubrir hoy.

El texto invita a este trabajo reflexivo sobre la producción de conocimientos que constituye el hilo conductor de este libro: los escritos de los historiadores del siglo XIX ocultan las luchas contra la esclavitud y por la ciudadanía que ocurrieron en las colonias, ya que no se inscriben en el esquema republicano de la Nación, asimilacionista y universal. Myriam Cottias recuerda, sin embargo, que este “silencio de la Nación” no impidió al Estado francés adoptar, respecto al Caribe en particular, un conjunto de medidas administrativas específicas. Esta ambivalencia hace que las “viejas colonias” (las Antillas y Reunión) no sean dignas de aparecer en la historia

nacional; pero no pertenecerán tampoco a la historia colonial que se está escribiendo. En efecto, las poblaciones caribeñas ya se habrían beneficiado de la grandeza de la República, en adelante exportada hacia otros territorios, gracias a la abolición de la esclavitud, misma que habría favorecido “el mejoramiento de la raza humana” según las palabras de Víctor Hugo. Hasta el punto que se invitó a los antiguos esclavos a asociarse a la misión civilizadora de Francia en sus nuevas colonias, en particular en África... Se ve así, con claridad, cómo el discurso sabio sobre las sociedades coloniales y poscoloniales es inseparable de un proyecto republicano que se apoyaba en una definición étnica y territorial de la Nación en el siglo XIX.

El texto de Jean-Luc Bonniol da a conocer otra de las orientaciones dominantes de los trabajos sobre el Caribe francés: el análisis del color como fundamento del orden social. Se trata así de ubicar la reflexión sobre las Américas negras en el corazón de la tensión entre naturaleza y cultura, donde las apariencias son a la vez portadoras de una interpretación social y de características biológicas. Interesándose por “el prejuicio de color”, que participa de la jerarquización de las sociedades, el artículo nos suministra una arqueología de esta ideología, “con el fin de sacar a la luz los diferentes estratos, acumulados en diversas épocas, de un mismo esquema mental”. Contra toda reificación de las categorías raciales y contra la tentación de su apropiación científica, J. L. Bonniol muestra el carácter contextual de su significación y sus usos, desde la mitología cristiana occidental hasta la “obsesión colorista” de las colonias francesas, pasando por la instauración de un orden esclavista o la lógica de inversión de las jerarquías por los intelectuales de la *négritude* (Césaire, Senghor).

En las Antillas, estos procesos históricos dan nacimiento a una verdadera “línea de color”, que favorece la puesta a distancia y la conservación del segmento blanco de la población —calificado de “Békés” en Martinica—. Del otro lado de esta barrera se encuentra la “gente de color” (uno piensa por supuesto en los “libres de todos colores” en América Latina), que se inscribe en las “categorías del mestizaje”, que combinan dominación sexual y opresión racial, y autorizan al mismo tiempo “estrategias de compensación” entre definiciones racial y de clase. Así pues, a la visión dicotómica en “negro” y “blanco” de los Békés, se opone una representación en forma de *continuum* para la mayoría de la población: lejos de ser unívoco y homogéneo, el sentido otorgado a las categorías raciales depende de la posición ocupada en la jerarquía sociorracial.

La diáspora negra revisada

El artículo de Christine Chivallon cierra este panorama de los trabajos franceses sobre las Antillas y abre, al mismo tiempo, nuevas perspectivas de investigación ligadas a la adopción de los análisis en términos de diáspora y Atlántico negros. Esta tendencia se inscribe en el contexto de la introducción —tardía— en Francia de las reflexiones inspiradas de los estudios subalternos, culturales y posmodernos, que dio nacimiento a nuevos grupos de investigación sobre la “cuestión negra” (Centre International de Recherche sur les Esclavages, Institut des Diasporas Noires Francophones, etc.). Este texto nos da así unas claves de comprensión de los desfases entre espacios anglófonos y francófonos sobre la cuestión. Según Paul Gilroy, autor del *Black Atlantic*, mientras que el pueblo

judío sirvió de modelo para pensar el concepto de diáspora, el pueblo negro de las Américas permitiría una nueva conceptualización de la noción. Se pasaría así de un enfoque clásico que hace énfasis en la conservación de una conciencia unitaria y de una comunidad solidaria, ambas ligadas a la idea de origen y territorio, a un nuevo concepto, la diáspora africana, caracterizada por su hibridez y que se expresa en términos de movilidad, interconexión y fluidez. La diáspora africana se vuelve así ejemplar, como lo recuerda Christine Chivallon, de “estas ‘culturas viajeras’ que rompen con el esencialismo de la tradición antropológica porque se muestran diversas y deslocalizadas”.

Ahora bien, este nuevo modelo de la diáspora es cuestionado a partir de las condiciones mismas de producción de los conceptos científicos: ¿la significación de la diáspora proviene de la experiencia de las personas dispersas? ¿O responde a los proyectos teóricos de los investigadores? En otras palabras, ¿las exigencias del pensamiento posmoderno (ruptura con el esencialismo, movilidad de las identidades, fin de las categorías binarias) no producen el objeto que se va a estudiar? ¿No se observa una confusión entre proyecto epistemológico y objeto de investigación, un deslizamiento entre modelo teórico y modelo de identidad? Christine Chivallon vuelve de nuevo sobre la contextualización del discurso científico, en particular en términos de localización en el campo universitario, y sobre el examen de la “postura epistemológica” movilizadas para dar sentido a los conceptos.

La referencia al *Black Atlantic* constituye entonces un desvío heurístico que permite analizar mejor las sociedades antillanas y propone nuevas pistas de investigación. En efecto, más allá del modelo propuesto por Gilroy que opone la diáspora

híbrida a la ideología nacionalista afrocentrista, Christine Chivallon sugiere “dejar en suspenso” la cuestión de los orígenes y tomar en serio la diversidad y la ausencia de centralidad comunitaria. La hibridez anglosajona remite al discurso de la creolidad (*créolité*) antillana (Bernabé, Chamoiseau, Confiant, 1993) y sufre la misma crítica de esencialización de las fronteras de la alteridad y reificación de los criterios de pertenencia al universo cultural negro. Retomando a Edouard Glissant, poeta y novelista martiniqués, en su concepto de “identidad de la relación”, se trata de alegar una sociabilidad de red y una transversalidad, que dan la espalda a las lógicas lineales de filiación y territorialización.

Prolongar la incursión en esta tradición anglosajona mencionada por Christine Chivallon, resulta entonces interesante con el fin de entender mejor las variaciones ligadas a los anclajes nacionales. En este sentido, el artículo de Stuart Hall es particularmente útil ya que cuestiona la aparición del calificativo “black” en la cultura popular: “¿qué momento es éste, para plantear una pregunta sobre la cultura popular negra?” Retomando los trabajos de Cornel West, S. Hall menciona tres elementos: el cuestionamiento del modelo europeo de (alta) cultura, la imposición de los Estados Unidos como centro de producción y circulación de una cultura globalizada, la descolonización del Tercer Mundo caracterizada por la aparición de nuevos discursos y movimientos sociales. Ahora bien, Stuart Hall nos recuerda que este análisis, por pertinente que sea, debe ubicarse en el contexto estadounidense, caracterizado por tradiciones cognoscitivas e intelectuales particulares.

Es indispensable recordar que mientras los Estados Unidos siempre han aceptado las diferencias étnicas, los países

europeos —con excepción de Gran Bretaña— al contrario negaron, hasta muy recientemente, la diversidad de su población. El reconocimiento actual de una cultura popular negra en Francia, por ejemplo, debe ponerse en relación con la “fascinación profunda y ambivalente” del posmodernismo por la diferencia. Lo que está en juego en esta genealogía de la cultura negra es la relación entre diferencia y poder, el paso de la invisibilidad a una visibilidad perfectamente controlada. En otras palabras, “un tipo de diferencia que no indica una diferencia de ningún tipo”. Más allá de las oposiciones binarias (cultura dominante/cultura popular, resistencia/incorporación, auténtico/falso, etc.), que corresponden generalmente a las preocupaciones de los investigadores, S. Hall invita a tomar en serio este “directorio cultural negro” en tanto resultado de procesos de adaptación y negociación, de desciframiento y resignificación. Por último, el reconocimiento de la “cultura negra” habrá contribuido a poner un fin a este “inocente concepto de un sujeto negro esencial”, renovando así las categorías de análisis sobre las identidades.

Dos caras de las Américas: el sistema penitenciario y el multiculturalismo

Por último, esta antología termina con dos textos que muestran la divergencia de los análisis referentes al Norte y al Sur del Continente Americano y que se podría resumir de manera ideal-típica por la referencia al sistema penitenciario de una parte, y al multiculturalismo de la otra. En el juego de espejos entre América del Norte y del Sur, a menudo reducido a una oposición entre los Estados Unidos y Brasil, un mode-

lo dual, sinónimo de segregación y violencia, permitiría, en contraste, sacar a la luz un modelo latinoamericano caracterizado por el mestizaje y la convivencia (calificado de “paraíso racial”). Con todo, mientras que los actores utilizan un vocabulario bastante cercano (negro, raza, etnicidad, esclavitud, etc.), estos términos no tienen el mismo sentido, ni los mismos usos de un contexto sociohistórico a otro. De hecho, los propios investigadores distan mucho de ponerse de acuerdo sobre su significado. De las *Américas negras* de Bastide al *Black Atlantic* de Gilroy, se trata pues de estar atento al anclaje local de las categorías, prácticas y analíticas, que circulan en un mundo globalizado.

Los trabajos de Loïc Wacquant son influidos por un enfoque sociológico francés que se inspira, en particular, en las obras de Emile Durkheim y Pierre Bourdieu, que se articula con la problemática de las “relaciones raciales” en los Estados Unidos, país que inventó una definición de la “raza” única en el mundo por su rigidez. Elabora en su texto un modelo de análisis de la sociedad estadounidense a través de cuatro “instituciones”, basadas en el control de la mano de obra y el “encerramiento racial” (*racial enclosure*), que han contribuido a la definición y al control de los afroamericanos: la esclavitud, el sistema de Jim Crow, el *ghetto* y la prisión. Como no han tenido acceso al estatuto de “grupo étnico”, los afroamericanos son objeto de una racialización que resulta del régimen de dominación propio de cada “institución” y que se inscribe, en cada época, en un conjunto de formas materiales y simbólicas. El sistema penitenciario estadounidense, último avatar de esta dominación de las poblaciones negras, no nace por un aumento súbito del crimen: remite sobre todo a la necesidad de reafirmar una barrera de casta en declive y

de reforzar el régimen emergente de precariedad del trabajo, en una economía posfordista desajustada. Esta “sociedad carcelaria” llega a una naturalización de la asociación delincuente-negro, y la definición racial se convierte así en sinónimo de peligrosidad, en una sociedad que reconstruye su “comunidad imaginada” en torno a la distinción dual entre dos modelos normativos, los trabajadores respetables, por una parte y un subproletariado asocial, por otra.

Al sur del Continente, la cuestión del reconocimiento del otro —negro e indígena— toma la forma de la introducción de políticas multiculturales. Carlos Agudelo nos ubica en un contexto —la Colombia de los años noventa— donde el “silencio de la Nación” mencionado por Myriam Cottias deja lugar a una fuerte afirmación del carácter “pluricultural y multiétnico” de las naciones latinoamericanas, apoyada, o incluso iniciada, por los Estados —y orientada por las agencias internacionales—. Colombia es, en este sentido, un ejemplo de esta transición de la ideología del mestizaje a la instauración de políticas multiculturales destinadas a ciertas poblaciones, indígenas y negras, que en adelante se califican de afrocolombianas. El texto nos muestra como la aparición de un movimiento social étnico no se hace contra el Estado, sino más bien en una lógica de negociación entre intereses que, si son a veces convergentes, pueden también entrar en contradicción. Al analizar de manera detallada el contexto sociohistórico de aparición de un actor étnico negro en Colombia (crisis del Estado, movilización de las organizaciones campesinas del Pacífico, influencia de los nuevos discursos ecologistas, convergencia en torno a la Asamblea Constituyente), el estudio de C. Agudelo confirma la pertinencia de las reflexiones propuestas por R. Bastide, cuando invitaba a ubi-

car el estudio de las “Américas negras” en un “marco social” más extenso.

Nos recuerda también que nos es imposible ahorrar una mirada reflexiva sobre nuestras propias producciones sabias y sobre la permeabilidad de la frontera entre ciencia y política. Al destacar el papel desempeñado por los antropólogos en la definición de la etnicidad afrocolombiana, según un criterio identitario relacionado con la “ascendencia africana”, cuestiona la transferencia no crítica de categorías de análisis, dotadas del poder de legitimación del discurso científico. Sin embargo, los primeros debates de la Asamblea Constituyente ya revelaban —pero los investigadores no querían aceptarlo en esa época— “el carácter fluido y heterogéneo de los procesos de construcción de identidades que superan las visiones rígidas y esencialistas de la cultura”. Por otra parte, si el reconocimiento de un actor étnico negro dista mucho de seguir una dinámica homogénea y lineal, lo que está en juego en la investigación se convierte entonces en el análisis preciso de las formas específicas tomadas por los procesos de “eticización” y “racización”, y su confrontación, en otras regiones colombianas (el Caribe, los espacios urbanos) y otros países latinoamericanos.

Esta antología no pretende agotar el abanico de las posturas y corrientes referidas a las Américas negras y sus contextos regionales, nacionales y transnacionales. Muchos temas no se abordaron aquí (las religiones afroamericanas, las culturas negras populares, la corporalidad, etc.). En cambio se buscó dar a conocer algunas de las posturas —quizá teóricas, pero nutridas de investigaciones empíricas— que completan los enfoques más difundidos en América Latina, que a menudo vienen de la tradición anglosajona,

para enriquecer las herramientas teóricas disponibles en las investigaciones.

Bibliografía

•

- Bastide, Roger; Françoise Morin y François Raveau (1974), *Les haïtiens en France*, París, La Haye, Mouton.
- (1996 [1967]), *Les Amériques noires* (prefacio de J. Benoist), París, L'Harmattan.
- Bernabe, Jean; Patrick Chamoiseau y Raphaël Confiant (1993), *L'éloge de la créolité*, París, Gallimard.
- Bourdieu, Pierre y Loïc Wacquant (1998), "Sur les ruses de la raison impérialiste", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 121-122, marzo, pp. 109-118 (traducción al inglés: Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant (1999), "On the Cunning of Imperialist Reason", *Theory, Culture and Society*, 16 (1), pp. 41-58).
- Cardoso de Oliveira, Roberto (1988), *Sobre o pensamento antropológico*, Río de Janeiro, Tempo Brasileiro/MCT/Cnpq.
- Cuche, Denys (1981), *Pérou nègre. Les descendants des esclaves africains du Pérou*, París, L'Harmattan.
- (2006), "Roger Bastide et 'l'École de Chicago'", *Bastidiana*, núm. 53-54, enero-junio, pp. 23-60.
- Fassin, Eric (2005), "Prefacio", en J. Butler, *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*, París, La Découverte.
- French, John (2000), "The Missteps of Anti-Imperialism Reason. Bourdieu, Wacquant and Hanchard's Orpheus and Power", *Theory, Culture and Society*, 17 (1), pp. 107-128.
- Fry, Peter (2000), "Politics, Nationality and the Meanings of 'Race' in Brazil", *Daedalus*, primavera, 129 (2).

- Gilroy, Paul (1993), *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Londres, Verso.
- Hanchard, Michael (2003), "Acts of Misrecognition: Transnational Black Politics, Anti-Imperialism and the Ethnocentrism of Pierre Bourdieu and Loïc Wacquant", *Theory, Culture and Society*, vol. 20 (4), pp. 5-29.
- Memmi, Albert (1985), *Le racisme*, París, Gallimard.
- Poutignat, Philippe y Jocelyne Streiff-Fenart (1995), *Théories de l'ethnicité*, París, Presses Universitaires de France.
- Rudder, Véronique de (1991), "Le racisme dans les relations inter-ethniques", *L'Homme et la Société: Revue Internationale de Recherches et de Synthèses en Sciences Sociales: Etat et Société Civile*, vol. 102, pp. 75-90.
- Sayad, Abdelmalek (1978), *Les usages sociaux de la culture des immigrés*, París, CIEMM.
- Taguieff, Pierre-André (1987), *La force du préjugé: essai sur le racisme et ses doubles*, París, La Découverte.

PRESENTACIÓN DEL TEXTO DE ROGER BASTIDE

•
Denys Cuche*

Evocar la investigación afroamericanista en Francia implica necesariamente referirse a Roger Bastide (1898-1974), quien introdujo el estudio de las Américas negras en la antropología americanista francesa. En este campo, ocupa en Francia un lugar comparable al de Melville J. Herskovits en los Estados Unidos. No únicamente el de un precursor o pionero, sino también como fundador de un campo específico de investigación. No ocupa este lugar solamente gracias a sus muy numerosos trabajos de investigación, que enfocan aspectos en extremo variados de las sociedades y culturas negras de las Américas, principalmente en Brasil (cultos religiosos, tradiciones populares, creación literaria y artística, relaciones raciales, problemas de identidad y de etnicidad, movimientos de afirmación étnica, etc.). Lo ocupa, sobre todo, por su voluntad de estructurar este campo de investigación dotándolo de un aparato conceptual apropiado, privilegiando el método comparativo a todos los niveles, poniendo en relación toda clase de datos dispersos, efectuando regularmente balances críticos de las investigaciones internacionales, empíricas y teóricas, y realizando él mismo, en su ya clásica obra

* Universidad de la Sorbonne-París V. Traducción de Isabelle Combès, con el apoyo del Instituto Francés de Estudios Andinos.

Les Amériques noires (Las Américas negras), publicada en 1967, una de las pocas síntesis de los conocimientos adquiridos sobre estas sociedades y culturas.

El término de *Américas negras* se debe a Bastide, quien lo ideó para designar al conjunto de las regiones del Nuevo Mundo que fueron culturalmente marcadas por la masiva presencia de esclavos africanos y de sus descendientes. Sea en América del Norte, Central, del Sur o el Caribe, con una misma herencia histórica: la esclavitud y el sistema de las plantaciones, que desembocó, más allá de su diversidad, en cierta unidad de las Américas negras, tanto en el plano social como cultural.

El esfuerzo continuo y sistemático de Bastide por promover la investigación afroamericanista le permitió ganar, en vida, una audiencia más allá de las fronteras nacionales. Sus principales obras sobre los cultos y las culturas negras de las Américas fueron traducidas a los principales idiomas hablados en el Continente Americano (inglés, español, portugués). Aunque su fallecimiento remonta a 1974, asistimos en los últimos tiempos a un redescubrimiento de su obra: casi todos sus libros son reeditados; sus artículos publicados (en portugués) en Brasil entre 1938 y 1953, y prácticamente desconocidos en Francia, son editados por la revista *Bastidiana*, nacida en 1993 en París, junto con sus textos todavía inéditos (como el presente); tres coloquios internacionales tuvieron lugar desde 1992 sobre el pensamiento de Bastide, y sus actas fueron publicadas.

* * *

El texto que sigue: "Continuidad y discontinuidad de las sociedades y culturas afroamericanas", fue escrito originalmente

para una ponencia en un coloquio organizado en Jamaica por el “Comité sobre las sociedades y las culturas afroamericanas” del Social Science Research Council de Nueva York. Es un texto tardío en la producción de Bastide, ya que data de 1970. Se puede así considerar como un estudio que refleja la madurez del autor en su campo de investigación, prácticamente representativo de la última etapa de su pensamiento antropológico sobre las Américas negras.

Este texto es revelador de la orientación general de la obra afroamericanista de Bastide quien fue influenciado, en el inicio de sus investigaciones, por los trabajos de dos autores estadounidenses especialistas del mundo negro, el antropólogo Melville J. Herskovits y el sociólogo Franklin E. Frazier. Los análisis de éstos se oponían radicalmente, pues el primero defendía la tesis de una continuidad casi total entre África y las sociedades afroamericanas, mientras el segundo defendía el enfoque de la discontinuidad, tesis que ya era la de Robert E. Park, su profesor en la Universidad de Chicago. Sin embargo, Bastide se distanció progresivamente de cada uno de ellos y elaboró una antropología de las Américas negras, que es una tentativa para ir más allá de la oposición radical entre ambos puntos de vista.

Fue en Brasil, donde había sido nombrado en 1938 profesor de sociología en la Universidad de São Paulo (USP), donde Bastide tomó conocimiento de las publicaciones de Herskovits y de Frazier. Había aceptado este trabajo precisamente porque deseaba desde varios años atrás iniciar una investigación sobre los negros de Brasil y sus cultos de posesión. Ahora bien, en el mundo universitario de Brasil de los años 1930 y 1940, se leían y se comentaban a los sociólogos y antropólogos estadounidenses —lo que no se hacía entonces

en Francia—. Bastide descubrió así la antropología cultural estadounidense y la Escuela de Chicago, corrientes a las cuales pertenecían respectivamente Herskovits y Frazier.

Bastide reconoció siempre lo que debía a los trabajos de Herskovits y de Frazier, especialmente a los del primero a quien estimaba mucho. Sin embargo, consideraba sus tesis, la de la continuidad o la de la discontinuidad, como demasiado unilaterales, finalmente reductoras y, como lo dice en este texto, en definitiva demasiado dependientes del contexto específico de los Estados Unidos y de la cuestión de la integración de los negros en esta nación. Por su parte, Bastide buscó constantemente esquivar las trampas tanto del “culturalismo” —al cual reprochaba separar demasiado lo cultural de lo social, y no tener suficientemente en cuenta a las situaciones sociales— como del “sociologismo”, que subestima las dinámicas culturales.

Para dar cuenta de la especificidad de las comunidades de afrodescendientes de las Américas, ni africanas, ni asimiladas, Bastide había creado la noción de “comunidad negra”, que le permitía cruzar factores sociales y factores culturales en el análisis. Definía a las comunidades negras de esta manera:

[Son] las (...) donde la presión del ambiente ha sido más fuerte que los retazos de la memoria colectiva desgastada por siglos de esclavitud, pero también donde la segregación racial no permitió la aceptación de los modelos culturales de sus antiguos amos por los descendientes de esclavos; en este caso, el negro tuvo que inventar nuevas formas de vida en sociedad en respuesta a su aislamiento, a su régimen de trabajo y a sus nuevas necesidades; las llamaremos comunidades negras; negras, porque el blanco queda afuera, pero no africanas, ya que estas comunidades han perdido el recuerdo de sus antiguas patrias (Bastide, 1967: 49).

Lo que caracteriza la cultura de las comunidades negras, es el fenómeno de “criollización” (*créolisation*). Bastide fue uno de los primeros antropólogos en utilizar este concepto venido de la lingüística: el término ya estaba presente en *Les Amériques noires* y vuelve a aparecer en el texto que aquí presentamos —lo cual resulta interesante—. Agregaba luego esta precisión, que demuestra su constante atención hacia la situación social global y en particular al problema de las relaciones raciales al cual dedicó numerosos estudios: “No se puede entender cabalmente a las comunidades negras sin tomar en cuenta el hecho que éstas existen en un mundo dirigido y controlado por los blancos. Los negros, aun cuando son mayoritarios en número, son siempre, en el Nuevo Mundo, cultural, económica y políticamente minoritarios” (Bastide, 1967: 217-218).

Por esta razón, Bastide se alejó bastante rápido de la orientación antropológica de Herskovits, centrada sobre la cuestión de las *supervivencias* africanas en las Américas y cambió el enfoque, introduciendo en sus análisis el concepto de *resistencia* e inscribiendo claramente sus investigaciones en el marco de la antropología dinámica: “Partí del estudio de las supervivencias africanas en Brasil. Estas supervivencias se conocían, naturalmente, antes de mis investigaciones, habían sido objeto de numerosos trabajos, pero sólo se les había dado una definición ‘culturalista’”. Y agrega: (...) “Por el contrario, fui llevado a sustituir el punto de vista sociológico por el enfoque culturalista, y a explicarlas a partir de problemas de conflictos raciales o de metamorfosis de estructuras sociales. No existen verdaderas supervivencias, sólo resistencias” (Bastide, 1998: 131).

Colocando los fenómenos de resistencia en el centro del análisis, relacionando estrechamente procesos culturales y

relaciones sociales, especialmente relaciones de poder entre mayoritarios y minoritarios, Bastide abría el camino a una antropología política de las Américas negras. Es por eso que, como se puede apreciar en este texto, daba tanta importancia al análisis de las diferentes ideologías de los negros de las Américas como al de sus cultos o sus prácticas culturales. Quería así dar cuenta de las dinámicas propias de las sociedades y de las culturas afroamericanas caracterizadas, según él, por una doble dinámica: la de la *continuidad discontinua* y la de la *discontinuidad continua*.

Bibliografía

•

Bastide, Roger (1967), *Les Amériques noires*, París, Payot.

——— (1998), Ponencia inédita de 1972, publicada en *Bastidiana*, 23-24, julio-diciembre de 1998.

Principales obras de Roger Bastide sobre las Américas negras:

Images du Nordeste mystique en noir et blanc, París, Actes Sud "Babel", 1995 (1a. ed. en Brasil, 1945).

Poètes et dieux. Études afro-brésiliennes, París, L'Harmattan, 2002 (1a. ed. en Brasil, 1953).

Le Candomblé de Bahia, París, Mouton, 1958.

Les religions africaines au Brésil, París, PUF, 1960.

Les Amériques noires, París, Payot, 1967 (trad. en español, Madrid, 1969).

Le prochain et le lointain, París, Cujas, 1970 (trad. en español, Buenos Aires, 1973).

Le rêve, la transe et la folie, París, Flammarion, 1972 (trad. en español, Buenos Aires, 1977).

CONTINUIDAD Y DISCONTINUIDAD DE LAS SOCIEDADES Y CULTURAS AFROAMERICANAS*



Roger Bastide

La historia de las poblaciones africanas o de los descendientes de africanos en el Nuevo Mundo es particularmente adecuada para hacernos notar a la vez la discontinuidad de los fenómenos sociales, su singularidad temporal y, al mismo tiempo, las continuidades que unen estos momentos separados, rellenan las aparentes rupturas y echan puentes entre lo que los trastornos históricos cortaron. Por consiguiente, es adecuada para adentrarnos en el ambiente de lo que G. Gurvitch llamaba “la continuidad discontinua” o la “discontinuidad continua”. Pero G. Gurvitch se contentaba con notar la existencia de un doble movimiento dialéctico entre la continuidad y la discontinuidad; quisiéramos aquí ir más allá y ver si el ejemplo de los afroamericanos no podría permitirnos descubrir un modelo explicativo (y no sólo descriptivo) de esta interpenetración tanto de la continuidad en las rupturas como de la discontinuidad en lo que pretende ser puro mantenimiento del pasado.

* Texto original: “Continuité et discontinuité des sociétés et des cultures afro-américaines”, ponencia inédita (1970), publicada en *Bastidiana*, núm. 13-14, enero-junio 1996, pp. 77-88. Traducción de Isabelle Combès, con el apoyo del Instituto Francés de Estudios Andinos. La ponencia de Roger Bastide se presentó en el coloquio organizado en 1970, en Jamaica, por el Comité sobre las Sociedades y Culturas Afroamericanas del Social Science Research Council (Nueva York, Estados Unidos).

Pero antes de abordar este problema, debemos primero comprobar si el terreno que tenemos que explorar no tiene trampas y si —como creemos— las tiene, debemos desarmarlas.

1. Aun si, en un movimiento de protesta, las sociedades y las culturas afroamericanas quieren ser separadas *de jure*, o aun si barreras (racismo negro o racismo blanco) las separan *de facto* del resto de la sociedad, no deja de ser así porque son sociedades integradas política y económicamente en todos los niveles de lo social y de lo cultural, son sociedades globales donde viven estas minorías de color. Esto es válido tanto en naciones como los Estados Unidos, donde surge una ideología del “Poder negro” que sólo es una impugnación de los lazos múltiples y sutiles entre negros y blancos —y entonces un reconocimiento implícito de su realidad—, como en Brasil, país calificado como “democracia racial”, donde estos lazos son reconocidos y valorizados —debemos tener en mente este punto a lo largo de estas páginas—. Para volverse significativa, la dialéctica que nos interesa entre lo continuo y lo discontinuo, siempre debe ubicarse dentro de otra dialéctica que es la que existe entre, por un lado, los cambios que operan en un grupo de la población —los descendientes de africanos—, y por otro lado, las mutaciones de la sociedad global en la cual se inserta, voluntariamente o no, este grupo.
2. Si bien negros y mulatos sólo actúan en el seno de las sociedades globales, ocupan lugares y tienen estatus

diferentes, que los antropólogos estadounidenses designaron como situaciones de “castas” o de “clases” según las regiones. Sin embargo, ahí donde, como en América Latina, estas situaciones son de clase, una dicotomía aparece y tendremos que tomarla en cuenta. Existe una *praxis* del negro como negro, y una *praxis* del negro como proletario. Existe una *praxis* del mulato como mestizo, y una *praxis* del mulato como miembro de la clase media baja. Ahora bien, en estas sociedades plurirraciales, no sólo existen negros en el proletariado (o en la población marginal que constituye un subproletariado); no sólo hay mulatos en la pequeña clase media inferior; en ambos casos, también existen mestizos de indígenas y blancos. Tendremos, desde luego, que esforzarnos por no hablar únicamente de las continuidades y discontinuidades en términos de sociedades y de culturas afroamericanas; y entonces diferenciar, en la *praxis* y en las ideologías que la justifican, entre lo que es la expresión de la reivindicación racial o cultural y lo que es la expresión, más general y, en este caso, plurirracial, de la clase. Ahora bien, estas dos expresiones están inextricablemente mezcladas la una con la otra.

3. Acabamos de hablar de las ideologías. Hay que tenerlas en cuenta, pero no por sí mismas, sino solamente como “señales” o “síntomas” que nos permiten descifrar o diagnosticar mejor cierta situación social de continuidad o de discontinuidad. De hecho, ya lo veremos, puede ocurrir que la “continuidad” no exista realmente, que sea una simple ideología de la clase

blanca (para diferenciarse mejor de la de la gente de color), o bien de la clase negra (para afirmar mejor su especificidad), cuando lo que sí existe por debajo, en el campo de los hechos, es por el contrario la discontinuidad —la ruptura pura y simple con la tradición—. La situación inversa es también cierta: la discontinuidad fue a menudo una afirmación más ideológica que objetivamente válida (Herskovits lo mostró a propósito de la “reinterpretación” de lo arcaico en términos modernos, y yo mismo intenté ir más allá enfatizando la importancia de lo que llamé la “aculturación formal” en oposición con la aculturación de los contenidos culturales). En todo caso, en todos los momentos de ruptura y ahí donde la discontinuidad estalla en los hechos, una ideología de compensación aparece paralelamente, valorizando el arraigamiento en el pasado. En nuestra dialéctica de la “continuidad discontinua” o de la “discontinuidad continua”, debemos guardar la prudencia más grande para distinguir bien los niveles, y no confundir continuidad y discontinuidad como sistemas de pensamiento (o superestructuras) y como coyunturas, estados de estructuración o bien de destrutturación de las sociedades y culturas afroamericanas. Por supuesto, al determinar los comportamientos de los individuos, las ideologías pueden luego influenciar las realidades sociales y orientarlas según nuevas normas y valores. En todo caso, también en este punto la dialéctica continuidad-discontinuidad debe ser entendida dentro de otra dialéctica, vertical, entre los diferentes estratos de una realidad “de hojaldre”.

4. Finalmente, se plantea la pregunta de saber si los fenómenos sociales y los fenómenos culturales constituyen dos mundos aparte o, más bien, uno solo. Es en general el caso; pero, cuando se trata de grupos minoritarios, puede ocurrir una disociación entre el grupo de participación y el grupo de referencia, es decir que tendremos que cuidarnos de no confundir entre dos tipos de discontinuidades —la primera temporal, entre momentos del tiempo (las mutaciones sociales) y la segunda horizontal (corte entre lo social y lo cultural)—.

He aquí muchas trampas que debemos esquivar: considerar a las sociedades y culturas afroamericanas como realidades autónomas; creer que los comportamientos de sus miembros sólo son determinados por su origen social; olvidar que las realidades sociológicas tienen niveles diferentes y que se debe entonces estudiarlas piso por piso, es decir a grandes rasgos: el piso de las relaciones interindividuales, el de los vínculos culturales y el de las ideologías.

* * *

El primer punto que nos parece sobresaliente en la historia de las Américas negras es que hasta ahora las discontinuidades se han impuesto a los descendientes de africanos desde fuera y no desde dentro. No son tanto el resultado de las mutaciones internas de los grupos de color, sino más bien el contragolpe, en el seno de estos grupos, de los trastornos, mutaciones y rupturas que ocurrieron en las sociedades globales, nacionales o internacionales. La primera de estas discontinuidades, y la más estudiada, es la que, mediante la trata de negros

y las condiciones de la esclavitud, marca la ruptura entre afroamericanos y afroafricanos. Tuvo efectos variables según las regiones o las etnias afectadas; a veces provocó un corte entre lo social y lo cultural (más sometidos estaban los individuos a la autoridad económica y política de los blancos, perdiendo así sus personalidades tribales, clánicas, de linajes y familiares, y más se aferraban a sus valores culturales ancestrales, sus valores religiosos en particular); otras veces, implicó el paso de una cultura africana casi completamente desintegrada por las imposiciones tiránicas del trabajo servil, a una cultura “negra” por cierto muy específica —ya que es la cultura del solo grupo de los negros— pero que ya no tiene casi nada de africana y es un continuo esfuerzo por constituir un medio de adaptación a un nuevo ambiente, como una respuesta a la descomposición de los antiguos valores y normas; finalmente, en un último caso que es el inverso del primero, algunos individuos entendieron que la esclavitud dejaba perdurar válvulas de seguridad para amortiguar las tensiones, y abandonaron sus culturas africanas para occidentalizarse, cristianizarse, blanquearse (en América Latina); sin embargo, al momento de perder sus culturas, se encontraban de todas maneras rodeados por nuevas barreras que les constituían en una sociedad “aparte”.

La esclavitud duró tanto como el capitalismo comercial. Con el nacimiento del capitalismo industrial, aparece una nueva mutación de las estructuras sociales que se traduce, para nuestro grupo de color, en el paso de la esclavitud al trabajo libre y a la ciudadanía. Ahí también, la discontinuidad se impone desde fuera, es el efecto del cambio operado en el mundo capitalista que sólo produce para vender, que entonces necesita crear un mercado mundial de trabajadores asa-

lariados, que sólo se desarrolla mediante una inversión de capitales y entonces debe primero liberar el dinero de los dueños de las plantaciones para que puedan adquirir maquinaria —y ya no comprar hombres—. Excepto en el caso de Haití, la abolición del trabajo servil no es la consecuencia de una rebelión generalizada de los hombres de color; es la conclusión lógica de una mutación en la economía mundial. Implicó nuevas discontinuidades en las sociedades y culturas afroamericanas: en las sociedades, mediante la constitución de grupos marginales, abandonados, patológicos, en la periferia de la comunidad de los blancos; en las culturas, mediante la aparición de sincretismos, de pérdidas de los valores africanos, o incluso cuando se quiso guardar estos valores (en la medida que permitían a un caos de individuos ya aislados de reagruparse y volver a formar una comunidad), sea mediante la creación de “conservas culturales” (como en el nordeste brasileño, y entonces la continuidad cultural sí domina a la discontinuidad, pero como “respuesta” a una discontinuidad social), o bien mediante la “criollización” de la religión y del folclore (y en este caso, a través de una continuidad aparente —pues este cambio requiere tiempo— la discontinuidad social desemboca finalmente en cierta discontinuidad cultural, como en el caso del vudú de Haití que hoy refleja más los cambios de las estructuras campesinas, que la religión de Dahomey que le dio nacimiento).

Asistimos hoy a la tercera gran mutación, que se puede definir en los Estados Unidos como el paso del capitalismo competitivo al capitalismo burocrático y, en América Latina, como el doble movimiento de urbanización (sin industrialización) y de industrialización. Esto va a provocar toda una serie de cambios en las sociedades y culturas de los afroame-

ricos —y por consiguiente veremos aparecer nuevas discontinuidades —aunque cada vez más compensadas por ideologías de continuidad.

En este texto quisiéramos esencialmente intentar ubicar algunos de los mecanismos que operan hoy en el interior de esta revolución de las estructuras, que desembocan en estas continuidades discontinuas o en estas discontinuidades continuas que definen, en mi opinión, el ser ambiguo de las sociedades y culturas afroamericanas contemporáneas.

1. La marginalidad del negro aseguraba, o podía asegurar, la autonomía de su cultura; constituía la base sobre la cual iba a producirse, después de la supresión del trabajo servil, el encuentro de los hombres, la constitución de una comunidad, la participación de los mismos valores arcaicos. Pero a medida que el negro se integra mediante la industrialización en el sistema económico, aunque sea sólo como obrero no calificado, debe adecuarse a las exigencias implícitamente contenidas en este sistema económico. Dice Boltanski de los inmigrantes europeos: “La necesidad de vivir y sobrevivir en un universo dominado por las reglas y los valores de la economía obliga a adherirse a estas normas y estos valores, esto en detrimento de las diferencias nacionales o regionales. Hay que someterse a la lógica del universo capitalista, primero en la vida laboral y en la vida pública, pero cada vez más también en muchos otros campos, y ya no se puede dar respuesta a la totalidad de las situaciones existenciales en los términos de esta lógica coherente constituida por la ‘cultura nacional’” (Boltanski, 1966). Esta observa-

ción vale también para las culturas afroamericanas en América y en los países multirraciales. Hoy, estas culturas, que reflejan otras condiciones económicas que las nuestras y otro tipo de sociedad, ya no pueden registrar los comportamientos de los negros que deben adecuarse, para sobrevivir, a las estrictas exigencias de la sociedad industrial cuyos valores esenciales y cuyas normas son, a grandes rasgos, antiafricanos. Por un lado, esta sociedad industrial representa tal vez la suerte del negro, porque le permite la movilidad social, lo hace pasar de la “clase peligrosa” y parásita a la cual pertenecía hasta el proletariado; por consiguiente lo integra completamente, al igual que los demás sectores de la población, en la comunidad nacional. Pero el negro debe pagar el precio de aquello: es decir que, si quiere volverse un trabajador “consciente y organizado”, debe dejar de ser un neoafricano; la primera consecuencia de su ingreso en la fábrica es verse castrado de su propia cultura. Éste es el primer mecanismo, el más fundamental, del elemento de discontinuidad que se introduce en la evolución de las poblaciones de color afroamericanas y que, vigente primero en los estados del norte de Estados Unidos, se propagó progresivamente durante las últimas décadas en todas partes de América Latina.

2. Empero, la sociedad industrial no es solamente una sociedad de producción: por su misma lógica de la productividad para la productividad, es una sociedad de consumo de masas. En este nuevo aspecto que vamos a examinar ahora, reintroduce la continuidad dentro

de esta discontinuidad que imponía por otro lado al mantenimiento de la antigua cultura negro-americana. Al integrarse en la vida urbana, el descendiente de africano aportó sus elementos culturales distintivos, sus ritmos, sus coreografías, sus mimos —pero también aceptó las danzas europeas, bailándolas a su manera; aceptó las melodías europeas, recomponiéndolas según su genio étnico—. Así se crearon el jazz, el tango, la samba, etc., todas estas expresiones artísticas que son consideradas como africanas pero son más simplemente negras. Poco importa, pues a través de los estereotipos, los prejuicios y la lucha de razas en el mercado del trabajo, se estableció un consenso entre los blancos y los negros para asociar estas músicas y estas danzas con aportes auténticamente africanos. Primero para desvalorizarlas, sin duda; pero luego —cuando aparecen las ideologías “nacionalistas” y antieuropeas en América— para recuperarlas, en todas partes, sobre todo a partir de la segunda Guerra Mundial. En contra de la europeización concebida como una alienación, la africanización (de la música y de la danza) pasa a constituir, para la sociedad de consumo, lo que la industrialización fue para la sociedad de producción: un medio de incorporación del negro, antaño arrojado hacia la periferia de la sociedad real; pero este nuevo proceso actúa a la inversa del primero, pues la industrialización mataba a la cultura negra mientras la ideología nacionalista quería salvarla con el fin de preservar la América blanca del peligro de ser colonizada culturalmente por los europeos. Borges Pereira sacó excelentemente

te a la luz el aporte de la radio (y podríamos agregar hoy el de la televisión) en este paso desde lo desvalorizado (expresión de la barbarie de una clase marginal) hasta lo valorizado (expresión de la autenticidad americana en contra del colonialismo europeo): "Así como 'su música' (la del negro) deja de ser una expresión peyorativa e indeseable, el negro cantante o músico ya no es un individuo aficionado a actividades culturales condenables; por el contrario, dentro de los nuevos valores triunfantes, llega a encarnar, mejor que el blanco, el virtuosismo coreográfico-musical exaltado por las tendencias y las normas estéticas" del momento actual (Borges Pereira, 1967). Así, la sociedad industrial actúa de manera contradictoria sobre la cultura afroamericana, destruyéndola, por una parte, en el sector del trabajo manual, y manteniéndola, por otra parte, en el sector del entretenimiento (mientras, además, la transforma haciéndola pasar de lo espontáneo de la vida comunitaria, en las villas miserias y demás zonas marginales ocupadas mayoritariamente por negros, hasta una "profesión" controlada, utilizada y manipulada ideológicamente por los blancos).

Tenemos aquí a los dos primeros mecanismos, los que crean la "discontinuidad continua" y remiten ambos, no a la evolución de la sociedad afroamericana como cuerpo autónomo, sino a la evolución de la sociedad global dominada por los blancos, y a la de su ideología nacionalista. Ahora tenemos que pasar de las mutaciones de la sociedad global —que arrastran a los negros— a la sociedad misma de los negros, para examinar los mecanismos que operan en su seno y

desembocan en otra dialéctica, inversa a la primera, entre continuidad y discontinuidad: la de la “continuidad discontinua”.

3. Inútil es insistir largamente sobre dos puntos que múltiples investigaciones han sacado a la luz: primero, aun en los países donde prevalece la “democracia racial”, la integración del hombre de color en la sociedad nacional sigue siendo una integración incompleta, incluso a veces fracasada. Incompleta, porque el negro integrado económicamente no lo es, o muy poco, política y socialmente. Fracasada, porque la barrera de los colores le cierra toda una serie de posibilidades; menos africano y más culturalmente anglosajón o latino se siente el negro y más sufrirá, por supuesto, al no verse totalmente aceptado. Así, aun ahí donde tiene las mejores posibilidades, como por ejemplo en la radio que acabamos de mencionar, ingresa como cantante —y no como técnico o director de programas—. El segundo punto que dio lugar a excelentes trabajos concierne la búsqueda, por parte del hombre de color, de su autenticidad, de su verdadera personalidad, de su “ser”. Puede responder de dos maneras a esta pregunta: o bien se definirá como “cubano”, como “brasileño”, se sentirá “nacional” y será “nacionalista” en segundo grado por decirlo así; integrará los partidos “populistas”, “progresistas” o “proletarios”. Dejaremos por el momento este primer término de la alternativa planteada por la búsqueda de la personalidad auténtica, para retomarla al final de estas páginas. O bien se definirá como “negro”, como “afri-

cano” y entonces, para resguardar la mejor parte de su ser, opondrá a los mecanismos integradores una ideología de reacción, que será forzosamente una ideología de la continuidad. Agreguemos que será prácticamente una ideología de la continuidad *máxima*, pues tenderá a obviar el periodo colonial y esclavista, factor de discontinuidad y de ruptura, para reunirse, más allá, con el África de antes de la trata.

Recordemos brevemente, por orden cronológico, a las principales ideologías continuistas que aparecieron en las últimas décadas: la recuperación del vudú por la élite intelectual de Haití, luego de la ocupación del país por las tropas estadounidenses; el paso de una ideología burguesa de Haití considerada como “*una provincia cultural de Francia*” (Beauregard) a una ideología de Haití como república negra (Price-Mars) y la paralela transformación de la escuela literaria llamada folclórica (que no negaba el elemento africano, pero lo reducía a un elemento decorativo) en una escuela de *praxis* revolucionaria negra; la creación, por parte de escritores de las Antillas y la Guyana francesas (Césaire y Damas en particular) del mito de la negritud —definida como la matanza del padre blanco, negrero y colonialista, asimilador y destructor de los valores africanos—, y el retorno hacia la madre negra (o hacia la Madre-Tierra), oculta en las entrañas de cada hombre de color aun cuando hace siglos que vive en exilio en una tierra ajena. Finalmente, más reciente, está también la Iglesia musulmana de los Estados Unidos, o todavía más significativo el “Poder negro”, al menos en la medida que también consti-

tuye una forma de negritud (los mulatos llevan pelucas crespas para indicar sin ambigüedad su elección racial entre sus dos herencias biológicas opuestas; se recurre en los *Haarlems* y demás *ghettos* negros a los *babalaô* y otros sacerdotes africanos para reanudar, luego de la interrupción debida a la trata, con los rituales de iniciación que introducen a la patria africana).

4. Empero, en todos estos casos, se trata de ideologías continuistas que, aunque se plasmen en acciones concretas, van en contra de la corriente de las transformaciones estructurales de la sociedad global. Esto explica por qué la discontinuidad las invade de todas maneras, llegando incluso a menudo a provocar contradicciones internas, por lo cual podemos hablar al respecto de una "continuidad discontinua". Así, tenemos que volverlas a examinar una por una, para identificar el elemento de discontinuidad que se oculta debajo de la continuidad proclamada. Es fácil hacerlo en el caso de la Iglesia musulmana de los Estados Unidos, que padece un complejo de inferioridad por la interiorización por parte de los negros de la imagen que los blancos se hicieron hasta estos últimos tiempos de África; en vez de apegarse a una gran escuela metafísica de África (donde no faltan los *peul*, *bambara*, *dogon*, *mossi*, *venda* o *tsonga*, para mencionar sólo a los más conocidos), se crea un Islam supuestamente africano; se traiciona a África para relacionarse con Asia, más valorizada por los blancos. Pasa lo mismo entre algunos intelectuales de Haití como Milp Rigaud quien, en vez de buscar la metafísica *fön* (y existe una,

la empezamos a conocer gracias a los trabajos de P. Mercier), vuelve a pensar el vudú en términos de teosofía hindú o de pseudociencia de los fluidos, en suma en términos “arios” y no negros. La negritud francesa es mucho más lógica cuando Césaire alaba a su abuelo bambara porque era antropófago, o cuando se esfuerza por recuperar a la África “bárbara”, “salvaje”, la que “no inventó nada”, en vez de traicionarla disfrazándola bajo imágenes más aceptables por los blancos. Pero ¿acaso esta lógica misma no es una herencia cartesiana, un producto de la formación universitaria francesa de Césaire, más que una herencia africana? Así, las ideologías que quieren manifestar la continuidad entre la cultura del afroamericano de hoy y la del afroafricano de ayer, sólo hacen resaltar los cortes y las discontinuidades (la cultura del afroamericano es una construcción y no una “continuación”, y esta construcción incluso llega hasta la traición, haciendo así resaltar más nítidamente, para los africanistas, el elemento de discontinuidad que estas ideologías revelan tanto más que lo quieren ocultar).

5. En el campo religioso, encontramos fenómenos parecidos pero mucho más complejos, tan complejos que no sabríamos decir si existe más continuidad que discontinuidad, o viceversa. Nos referimos aquí al “espiritismo de *Umbanda*” que se desarrolla con tanto éxito en Brasil que cuenta sin duda con varios millones de discípulos (con diversos grados de participación). El espiritismo de *Umbanda* manifiesta a primera vista una “discontinuidad” para con la religión africana tradi-

cional tal como se mantuvo en los *candomblés*: primero, porque elimina por ejemplo de su liturgia los sacrificios sangrientos, las largas iniciaciones, la mitología explicativa de los ritos, etc., en suma todos los elementos que, según los umbandistas, ya no encajan con la mentalidad actual y pueden chocar a los creyentes. Discontinuidad, en segundo lugar, porque quiere ser una “religión nacional” de Brasil y no una religión africana. Ahora bien, ya que Brasil es el resultado del encuentro y de la mezcla de tres razas (europea, amerindia y africana), el espiritismo de *Umbanda* reúne en su dogmática el culto de los caboclos (indígenas), el culto de los santos católicos (europeo), el culto de espíritus de los viejos negros fallecidos (transformación del espiritismo llegado de América del norte) y finalmente el culto de los *orishás* (africanos). Discontinuidad, en último lugar, porque esta religión se modeló paralelamente a la integración de los negros en la sociedad nacional y es el equivalente, en el campo religioso, de lo que representa el “nacionalismo” en el campo político: un factor de “democratización” y de “homogeneización” de todos los sectores de la población (en vez de la antigua cultura negra como expresión de la posición marginal de los negros en la sociedad). Sin embargo, debemos agregar a estos factores de discontinuidad otros que son de continuidad, pues es posible seguir la evolución que nos lleva desde los *candomblés nagôs*, fieles al pasado, hasta los *candomblés* de Angola que aceptan a los “caboclos” al lado de los *orishás*, hasta la macumba que no es más que el antiguo *candomblé* desorganizado por la urbe, y

finalmente hasta el espiritismo de *Umbanda*; se puede incluso agregar que, a pesar de la existencia de federaciones que tienden a centralizar y unificar las sectas, una gran ambigüedad reina en el medio umbandista dividido entre dos tendencias —la una apuntando hacia la desafricanización progresiva del culto y hacia la discontinuidad, y la otra apuntando hacia su reafri-canización y continuidad (por ejemplo, jefes umban-distas se hacen iniciar en los *candomblés* para brindar una ciencia más auténticamente africana a sus fieles).

Si no temiéramos salir del tema, esta última obser-vación nos llevaría a preguntar dónde se encuentra realmente el elemento de continuidad en las socieda-des y culturas afroamericanas: a saber, si se encuen-tra de verdad donde lo hemos buscado, es decir en la segregación de las comunidades negras y la perpe-tuación de ciertos rasgos culturales africanos o negros, ya que esta segregación no impide que las mutacio-nes de la sociedad global afecten por contragolpe a esas sociedades, y que la cultura debe cambiar para adaptarse a nuevas condiciones de supervivencia; o bien si, finalmente, no sería mejor buscarlo en el di-namismo interno de la cultura afroamericana.* Tal vez esto sería reencontrarnos en cierta medida con el pensamiento de Herskovits, cuando proponía su con-cepto de reinterpretación a los antropólogos: una cul-tura puede seguir adelante mientras reviste aspectos

* Nos contentamos aquí con esta simple observación, pues hemos tratado este tema en un informe (manuscrito) para la Unesco, a propósito de las influencias de los africanos y sus descendientes sobre las culturas de América Latina.

diferentes, aparentemente prestados de otra civilización. Hoy, podríamos expresar aquello diciendo que lo que importa no es el vocabulario de una cultura, sino su semántica. El significado de un rasgo cultural africano puede mantenerse quitándole el vocablo africano que lo expresaba para pasar a un vocablo europeo cuyo sentido llegará a cambiar. Tal vez, como se lo reprocharon algunos adversarios, Herskovits fue demasiado lejos en estas identificaciones semánticas; no deja de ser que el fenómeno existe y que revela continuidades ocultas. Nuestro enfoque se aproxima al suyo, pero sin embargo se diferencia en el sentido que no queremos estancarnos como él en las sociedades separadas, que partimos de América Latina donde toda una red de comunicación se estableció desde la época colonial, haciendo participar a los blancos de las culturas africanas (por el intermediario de las nodrizas negras, de las amantes de color o de las mucamas de las casas de los amos). En esta perspectiva, la cultura africana bien puede cambiar: pero, actuando siempre sobre la sociedad global, sigue siendo un elemento permanente: 1) de distanciación del español, del portugués, del francés, e incluso del inglés de los trópicos, de sus sociedades y sus conceptos de vida, para con el español, el portugués, el francés y el inglés de las metrópolis; 2) de innovación continua mediante la heterofecundación de las culturas en contacto, que las aleja cada vez un poco más y las particulariza en las mentalidades y los comportamientos. En suma, el elemento afroamericano nunca es materialmente el mismo a lo largo de la historia de América, es una creación perpetua, pero

estas innovaciones se arraigan todas o salen de una misma fuente que es África. Así, la continuidad —que es una continuidad dinámica— llevaría la ventaja por encima de las discontinuidades que no serían más que las sucesivas expresiones de esta acción subterránea de un África injertado sobre América.

Hasta aquí con este paréntesis. Volvamos, más allá de las sociedades globales, a las sociedades y las culturas de los solos individuos de color que son el tema de este trabajo. Vamos a descubrir un último mecanismo en el juego de nuestros dos elementos (continuidad-discontinuidad), al estudiar las ideologías que se están elaborando hoy día sobre las ruinas de la negritud dejada de lado, abandonada o incluso rechazada con rabia por las nuevas generaciones contestatarias, sobre todo en América Central y del Sur.

6. De hecho, encontramos ahí a nuestros dos elementos, pero lo interesante es que se desprenden del nivel racial o cultural para agarrarse de otro nivel, económico y político. Bien pueden existir Américas negras, o sectores de población negra en las Américas; para estos nuevos ideólogos, estas Américas o sectores no presentan ningún carácter particular en relación, por ejemplo, con las Américas indígenas o las sociedades rurales de *folk* —lo que las define a todas es el subdesarrollo. Y éste no puede explicarse, como se pretendió hacerlo, por la existencia de una cultura preindustrial heredada de África (o continuación de la de los indígenas precolombinos): es el negativo del desarrollo de las Américas blancas o de los sectores blancos de

estas Américas—. Lo que se llama la cultura negra de los negros no tiene nada de negra (aparte de algunas costumbres folclóricas enfatizadas por los estudiosos, cuando no tienen ningún valor funcional ni dinámico): es un caso particular de la cultura de la miseria. Por cierto, no podríamos encontrar mayor discontinuidad que ésta para con la negritud o la africanidad o también, como decía Herskovits, para con el “pasado negro”: todo lo que aparece demasiado específicamente de origen negro se borra voluntariamente para que la sociedad de los negros sea “homogeneizada” y se parezca a todas las sociedades subdesarrolladas.

Sin embargo, aun dentro de esta distancia máxima, la continuidad encuentra su lugar. Existen pues dos maneras de luchar contra el subdesarrollo: el llamado a una ayuda externa y el esfuerzo interno. Si bien algunos gobiernos negros o de población mayormente negra como Haití, algunas islas de las Antillas, Jamaica, etc., recurren a la ayuda externa, el subdesarrollo, lejos de desaparecer, se acentúa con la dependencia. Para salir de la miseria, no existe otro medio que la revuelta; de ahí —a pesar de todas las diferencias que pueden existir entre las ideologías del “Poder negro” en los Estados Unidos (sector negro subdesarrollado dentro de un país altamente desarrollado) y las ideologías de los intelectuales de color del Caribe o de América del sur (desde las de las nuevas generaciones antillanas alrededor de Dupestre hasta la del nacionalismo de Guerreiro Ramos en Brasil)—, un elemento común: la valorización del pasado negro de las revueltas incesantes, la de los negros cimarro-

nes, la de los *quilombolados*, la de las grandes revueltas de esclavos en contra de sus amos blancos, la de la participación de los negros en todos los grandes movimientos revolucionarios —todas prueban que la población de color sí constituye, en América, el potencial revolucionario que necesita el continente para progresar—. Se vuelve a encontrar así la continuidad dentro de la discontinuidad, aunque se coloque en un nivel totalmente diferente, sociológico (nivel del conflicto económico entre explotados y explotadores) y ya no racial ni cultural. Se sabe cómo Fidel Castro utilizó estos sentimientos para integrar a las masas negras en su revolución de blancos en Cuba.

Tales son, a mi parecer, los principales mecanismos que actuaron en América entre los africanos primero (en la época de la esclavitud) y después entre sus descendientes (en la época de la supresión del trabajo servil, y luego en la del desarrollo urbano e industrial, sobre la cual ya insistimos), para crear estas “continuidades discontinuas” o estas “discontinuidades continuas” que caracterizan a las sociedades, las culturas o las ideologías afroamericanas. Que se nos disculpe por sólo haber señalado de paso el mecanismo de reinterpretación de Herskovits, el de la continuidad semántica en la discontinuidad de los vocabularios: dio lugar a demasiados trabajos ya, a discusiones teóricas, y no nos pareció necesario insistir más sobre el tema. Que se nos perdone también haber obviado, en estas páginas, a las sociedades negras de *folk* en las zonas rurales y haber preferido insistir de manera principal sobre los negros urbanos. Es evidente que

todavía existen en el sur de los Estados Unidos, en el Caribe, en las regiones de grandes plantaciones, poblaciones negras que no cambian, ni en sus estructuras sociales ni en sus culturas (o ausencia de culturas): este estancamiento mismo nos hizo pensar que podíamos dejarlas de lado, pues se salen en gran medida de la dialéctica cuyas leyes queríamos encontrar y que, como lo indica el término mismo de dialéctica, sólo puede existir en la movilidad.

Bibliografia



Boltanski, Luc (1966), *Le bonheur suisse*, París, Ed. de Minuit.

Borges Pereira, João Baptista (1967), *Côr, profissão e mobilidade*, São Paulo, Livraria Pioneira.

**RAZA Y NATURALEZA.
SISTEMA DE LAS MARCAS. IDEA DE GRUPO
NATURAL Y RELACIONES SOCIALES***

•
Colette Guillaumin

La noción de raza o de grupo “natural”

A. La noción de raza

¿A qué se debe que esta noción sea evidentemente “dada de la naturaleza”? A un hecho histórico, banalmente..., a un hecho social. Y digo bien la *idea* de raza: la creencia que esta categoría es un fenómeno material. Pues esto se trata de una formación intelectual heterogénea, un pie en las ciencias naturales y otro en las ciencias sociales; por una parte un conjunto de caracteres somáticos o fisiológicos, en resumen la raza tal como la conciben los antropólogos físicos y los biólogos, por otra, un conjunto de caracteres sociales, que expresan un grupo —pero un grupo social de un tipo especial: *percibido como natural*, un grupo de hombres considerado como materialmente específico en su cuerpo—. Esta naturalidad puede ser considerada como fundamental para algunos (un grupo natural cuya naturaleza se expresa y florece en las ca-

* Texto original: “Race et nature. Système des marques. Idée de groupe naturel et rapports sociaux”, *Sexe, race et pratique du pouvoir*, París, Côté-femmes Editions, 1992, pp. 171-194 (primera publicación en *Pluriel*, núm. 11, 1977). Traducción de Nadia del C. Morales M., con el apoyo del Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

racterísticas sociales...) o también puede ser considerada por otros como un hecho secundario (un grupo social "por lo demás" natural...); de todas maneras, en el estado actual de las opiniones, esta naturalidad está siempre presente en el enfoque que practican las ciencias humanas de lo que el sistema social cristalizó y expresó bajo el nombre de "raza".

Aparentemente entonces todo es simple. Por un lado, un enfoque puramente "material" de las características observadas; por el otro, un enfoque mixto, más interesado en los rasgos sociosimbólicos que en los somáticos, dejando sin embargo presentes en la mente a estos últimos, de cierta manera en un segundo plano. Pero no hay ninguna oposición profunda entre los dos enfoques, se trata de la misma cosa en los dos casos. Y el equilibrio parece asegurado entre la referencia a las formas físicas en las ciencias naturales y la referencia a las formas sociales en las ciencias clásicas del hombre. No obstante hubiéramos podido esperar de estas últimas que sus clasificaciones y comentarios, aun rindiendo un honor discreto a las ciencias de la naturaleza, proclamaran sin embargo su especificidad, primero definiendo con precisión sus preocupaciones, y luego indagando por el significado que puede tener socialmente el hecho mismo que ciertas categorías sociales sean reconocidas como naturales. De hecho las ciencias sociales están fascinadas por las ciencias de la naturaleza, de donde esperan hallar un modelo metodológico, lo que se presta a discusión, es lo menos que se puede decir, pero igualmente, y eso es lo más grave, donde creen encontrar una última justificación.¹ Esta actitud tiene una relación con las

¹ Para una presentación crítica de esta posición, cf. la obra colectiva *Discours biologique et ordre social* (1977), que se esfuerza por mostrar de manera práctica esta referencia constante y esta fascinación.

razones sociales que inducen al uso de la idea de naturaleza en la clasificación de los grupos sociales.

Pero para ir más lejos, admitamos por ahora que la repartición es efectiva y el equilibrio una realidad entre las disciplinas, y dejemos por adquirida una separación, al menos de las preocupaciones explícitas. Tenemos entonces una taxonomía presumida *natural* por un lado, la de la antropología física, la de la genética de las poblaciones, etc., que enuncia la existencia de grupos “naturales” de hombres, acabados y específicos (los blancos, los negros, los braquicéfalos, los dolicocefalos, etc.); y por el otro una taxonomía *social*, la de la historia y de la sociología, que toma en cuenta los caracteres relacionales e históricos de los grupos (los esclavos, la nobleza, la burguesía, etc.). Los dos tipos de clasificación pueden recubrirse o no, tener zonas comunes o no tener ningún punto de encuentro.² Ejemplo de *no-recubrimiento*: los negros del sistema social (llamado racial) americano no tienen nada que ver evidentemente (o muy poco) con los negros y blancos de una antropología física en el sentido antropológico del término. Ejemplo de *recubrimiento*: los blancos y los negros del sistema de *apartheid* son efectivamente los mismos que la antropología designa como tales. Pero, notémoslo, esto sólo es posible al precio de una categoría suplementaria, nula si se quiere, fuera de juego: los *coloured*, que recubre a la vez un conjunto de criterios socioeconómicos (conjunto sin el cual y fuera del cual este grupo no sería literalmente *visto*) y una *denegación* ideológica: la negación de la existencia de grupos

² De hecho el mismo problema se presenta en la antropología física clásica pues la posición “natural” es prácticamente insostenible; pero aquí reflexionamos a partir de las ciencias sociales.

naturalmente acabados... La denegación se construye de la siguiente manera:

Primer tiempo. La posición fantasmática inicial postula que una frontera infranqueable separa a los grupos humanos. Que las razas son radicalmente heterogéneas las unas a las otras.

Segundo tiempo. El hecho es que, no obstante, esta barrera no existe puesto que la continuidad es probada en el acta por individuos que, perteneciendo a dos (o varias) "razas", muestran que no hay sino una.

Tercer tiempo. Interviene entonces la denegación: "Yo no quiero saber que no hay barrera pues afirmo que hay una y considero como nula y no allegada toda contradicción de esta barrera, yo no la veo, ella no existe". En otros términos, la constitución de un grupo "coloured" expresa que *no es verdad que no haya* una frontera infranqueable entre "negros" y "blancos". A través de la creación de ese grupo "nulo" no existe más ningún testigo de la continuidad de los grupos, pues los testigos remiten a un ser propio independiente: esta clase, formada de gente que pertenece, de hecho, a uno y otro grupo es enunciada como no perteneciente ni al uno ni al otro, sino a sí misma.¹ Y así el sistema proclama que los grupos humanos son naturales, que en la medida misma de su natural materialidad no se puede pertenecer si no al uno u otro de estos grupos (o bien a algún otro), pero en ningún caso al uno y al otro. Ahora bien, el hecho es sin embargo la pertenencia al uno y al otro (o a los unos y a los otros).

Una primera interrogación puede nacer de entrada: las dos constataciones precedentes —que ciertos negros (socia-

¹ En el momento en que este artículo es escrito, un noticiero de la noche, en un reportaje sobre los trabajos recientes en lengua francesa sobre el África del Sur, expresa al grupo "coloured" bajo el término "mestizo". Esto es exacto en cuanto al sentido lógico, pero falso en cuanto al sentido social sudafricano en particular: "coloured" existe precisamente para censurar "mestizo", para *no decir* "mestizo". Todo el mundo sabe perfectamente que se trata de mestizo, esa no es la cuestión, pero justamente *nadie quiere saberlo*.

les) son blancos (en los Estados Unidos), que un grupo pertenece al uno y al otro grupo (en África del Sur)— son exactamente lo contrario de lo que implica la idea de raza por sí misma, supuesta como una *categoría natural cerrada* y por ahí garantizar el estatus de un grupo, primero de manera fija, y luego hereditaria. Del lado de las vigorosas proclamaciones del sistema social existe la afirmación fantasmagórica y *legalizada* (esto lo retomaremos) según la cual las fronteras de los grupos están fuera del alcance del hombre y anteriores a él... es decir inmutables. Y, además, esas fronteras son consideradas como resultado de la evidencia, como la confesión misma del sentido común (“¡Usted no va a decirme que no hay razas, no!” y “¡Eso se nota no!”).⁴ Y por otra parte es imposible no constatar lo irreal de semejante afirmación cuando se mira lo que efectivamente sucede y cuando se trata de aplicar en la observación las reglas lógicas más comunes; pues lo que sucede es lo inverso de la imposibilidad que se nos afirma: ninguna clausura ni separación si no una estrecha asociación, una imbricación social y material profunda que sobrepasa de lejos la simple continuidad somática tan violentamente negada.

B. La idea de grupo “natural”

¿“Imbricación” material? ¿Social? Sí, puesto que sólo hay grupos *presumidos naturales a condición que ellos mantengan relaciones*

⁴ Pero no sería pertinente recurrir hasta el cansancio, como es el caso, a reafirmaciones de evidencia morfo-somática si, como se lo pretende a menudo —aun entre los investigadores en ciencias sociales—, los rasgos somáticos eran “llamativos” y “evidentes”, y como tal la causa de los prejuicios raciales, de los conflictos y de las relaciones de fuerza entre grupos.

tales que efectivamente cada uno de los grupos sea función del otro. Se trata en definitiva de relaciones sociales en el seno de la misma formación social. Uno no se preocupa tanto por afirmar la naturalidad entre grupos cualesquiera cuando hay independencia económica, espacial, etc. Solamente relaciones determinadas (de dependencia, de explotación) conllevan a postular la existencia de “entidades naturales heterogéneas”. La colonización de apropiación de los hombres (tráfico de esclavos, luego de mano de obra) y de las tierras (la de los dos últimos siglos), la apropiación del cuerpo de las mujeres (y no de su sola fuerza de trabajo), indujeron a la proclamación de la naturaleza específica de los grupos que padecían o padecen esas relaciones.

De hecho, los grupos en presencia son *un mismo grupo natural* si aceptamos esta clasificación en términos de naturaleza. La idea social de grupo natural reposa en el postulado ideológico según el cual se trata de una unidad cerrada endodeterminada, hereditaria, heterogénea a las otras unidades sociales. Esta unidad, siempre social empíricamente, se supone se reproduce ella misma y en ella misma. Todo esto reposa sobre el fino hallazgo que los “blancos dan blancos” y los “negros, negros”, que los primeros son amos y los segundos esclavos, etc., y que no puede suceder nada, y que no sucede nada de hecho, que entorpezca esta impecable lógica. Los hijos de los esclavos son esclavos como se sabe, sin embargo los hijos de los esclavos pueden ser también —y son frecuentemente— los hijos del amo: ¿a qué grupo “natural” pertenecen? ¿Al de la madre? ¿Al del padre? ¿Al de su esclava madre o al de su amo padre? En los Estados Unidos del siglo XVIII el que era por algún lado (la madre o el padre) hijo de esclavo era esclavo: hijo de esclavo y de mujer libre,

era esclavo (en Maryland desde el siglo XVII), hijo de esclava y de hombre libre, lo era igualmente (todos los Estados esclavistas). ¿A qué grupo “natural” pertenecen? Se dice, este argumento es desarrollado a propósito de los Estados Unidos, que el hijo de la mujer esclava era esclavo “porque un hijo es difícilmente dissociable de su madre”, pero ¿qué pasa con este argumento cuando el hijo esclavo es el de una mujer libre? Si él es “indisociable de su madre” ¿no debería ser libre? En Maryland una mujer libre que desposa a un esclavo veía a sus hijos nacer esclavos...

Daríamos un paso más si consideráramos las relaciones sociales de sexo en este caso, ellas nos aclaran las relaciones de “raza” (teóricamente implicadas en la esclavitud) mejor que las consideraciones sobre la “maternidad”. El hijo y la esposa son la propiedad del marido-padre —lo que se olvida—: una mujer esclava es la propiedad del amo en tanto esclava, su hijo es entonces de la propiedad del amo, una mujer libre es la propiedad de su marido en tanto esposa y —al ser su marido propiedad del amo en tanto esclavo— sus hijos son de la propiedad del amo, luego esclavos; ella misma estaba obligada de paso a servir al amo mientras su marido estuviese vivo.

Más aún, la división sexuada del hombre es considerada como conllevando a y constituyente de dos grupos heterogéneos. El fantasma implica que los hombres hacen a los hombres y las mujeres a las mujeres. El acento en el caso de los sexos está aun más establecido sobre la homogeneidad intra-grupo: los hombres con los hombres, las mujeres con las mujeres en su casi-especiación. Así, vemos expresiones científicas en las consideraciones partenogénéticas por una parte, en la actitud medio-reprobadora, medio-condescendiente que rodea a los padres que “sólo” hacen hijas. Pero has-

ta nueva orden los hombres son los hijos de las mujeres (lo que es bien conocido, quizá demasiado) pero, lo que al parecer es menos conocido, las mujeres son las hijas de los hombres: ¿A qué grupo “natural” pertenecen ellos? Ser hombre o ser mujer, ser blanco o ser negro, es pertenecer a un grupo social reconocido como natural, no ciertamente un grupo “natural”...

Y además el sistema americano, en primera instancia esclavista, cuando se transformó en sistema racial en el transcurso del siglo XIX con la abolición de la esclavitud, definió muy bien la pertenencia llamada de “raza” según criterios de clase, ya que los “negros” fueron (y son) los blancos que tienen (o tendrían) un presunto ancestro esclavo. De esta manera, un bisabuelo, es decir un genitor directo sobre ocho (puesto que tenemos ocho bisabuelos), o aun un tataratatarabuelo sobre dieciséis, remite a un grupo social determinado, bajo la máscara de la naturalidad, la más sofisticada en el presente caso. Pues si tomamos de manera lógica las sugerencias del realismo natural al pie de la letra (y no al pie del espíritu), tener siete abuelos blancos, es también ser blanco... pero, ¡no en absoluto! Precisamente uno no es blanco, uno es “negro”, ya que es el sistema social el que decide. La situación social es que uno es negro puesto que así lo deciden las definiciones (sociales). ¿Por qué entonces pretender hablar de clasificación ante-social, fuera de sociedad, “científica”, en una palabra de clasificación “natural”? Esto es lo que nos hace interrogarnos sobre ese natural que pretende serlo siendo una cosa diferente de lo que pretende ser; de un *natural* que define una clase por otra cosa diferente de lo que efectivamente está en juego para constituirla en clase. En resumen, bajo esta singular noción corre una red de relaciones cubiertas

por la máscara justificadora entre todas, la de la naturaleza, de nuestra madre Naturaleza.

La denegación de la realidad en el sistema de *apartheid* ilustra esta extraordinaria operación de enmascaramiento. Él pretende, —habiendo encontrado otro medio, más sutil, de definición del grupo de pertenencia—, pretende que no hay mezcla material entre los grupos, que no hay ningún caso de identidad. Habría dos razas, una blanca, la otra negra, resplandecientes cada una por su propia evidencia y por su naturaleza propia, y otra raza, completamente diferente y sin relación alguna con las anteriores, un producto puro de sí mismo. Institucionalmente separados, los “coloured” constituyen la “otra” raza, el tercer término que evacua la cuestión.⁵

Estos dos ejemplos de falsa conciencia naturalista fueron tomados ambos en la sociedad industrial occidental y cuestionan dos puntos históricos extremos: las consecuencias del periodo de acumulación monetaria (la esclavitud de plantación) por un lado y la sociedad tecnológica contemporánea del África del Sur por el otro. No es un azar, pues el desarrollo de la idea de raza es coextensivo a esta área temporal y espacial. Pero que esta idea tenga aun hoy límites espaciales es más que dudoso.

Los sistemas de “marcas”

A. La marca convencional

Durante los siglos XVIII y XIX la localización geográfica de las fuerzas productivas fue determinante en la *forma* que tomó

⁵ “Coloured” y no “uncoloured”, apelación que sería lógicamente tan pertinente, allí vemos el referente del sistema.

la imputación de naturalidad de los grupos sociales. La mano de obra europea, en la misma Europa, producía un cierto número de mercancías (metal en barra, sábanas, armas etc.) que iban a servir como moneda de intercambio en África, especialmente en el golfo de Guinea, contra una mano de obra inmediatamente transportada a las Américas (del Sur, Caribe y del Norte) para cultivar tierras “industrialmente” (o intensivamente) explotadas. Esta agricultura que había sido primero extensiva y consagrada a los productos de lujo (tabaco, índigo etc.) se volvió rápidamente intensiva, primero con el azúcar, después con el algodón, exportados hacia Europa. Este tráfico triangular, según la expresión consagrada, mantenía la mano de obra europea en Europa para la producción minera y maquinista, deportaba la mano de obra africana a América para la producción industrial-agrícola de productos tropicales. Pero el reclutamiento de la mano de obra no fue separado de inmediato tan claramente; en el transcurso del siglo XVII, la esclavitud americana-agrícola reclutaba tanto en Europa como en África, los esclavos —al término de este periodo— venían de los dos viejos continentes.⁶ Es entonces de un modo derivado y dependiente del origen geográfico que el color de la piel adquirió un papel, en la medida en que los casos presentados por la búsqueda de la mano de obra y la extensión del tráfico triangular ofrecían posibilidades de “marca”. Pues si bien la idea de naturalidad es moderna, inscrita en la sociedad industrial-científica, no es lo mismo por el contrario para el sistema sociosimbólico de las marcas impresas en los grupos sociales; este último sistema con-

⁶ Acerca del proceso que separó las dos corrientes de reclutamiento de la mano de obra forzada, la europea y la africana véase Williams (1968).

cierne a una multiplicidad de sociedades históricas y contemporáneas. Él no está ligado, como lo estará el sistema racial, a la posición de dominado como tal, él interviene de hecho en todos los niveles de la relación, dominante y dominada, así hayan aún especificidades —que veremos— de la marca según estos niveles.

Distinto de la idea de naturaleza⁷ y aun en un sentido contrario a ésta, ya que da testimonio de la inscripción convencional y artificial de las prácticas sociales, el sistema de las marcas está presente desde hace mucho tiempo para acompañar las discrepancias sociales. Él existe todavía, aunque no sea detectado siempre, y bajo su forma más constante se le conoce demasiado para verlo. El hecho de que los hombres y las mujeres estén vestidos de manera diferente, con ropas que no requieren las mismas técnicas (el drapeado subsiste parcialmente en la ropa de las mujeres mientras que desapareció del vestido de los hombres...), es un ejemplo de marca que perdura en el desconocimiento general.

No obstante se conoce la diferenciación de vestuario entre burguesía y nobleza, del periodo feudal al siglo XVIII, que reservó a la nobleza el derecho a las pieles, a las joyas, a los colores vivos y a los tejidos metálicos e hizo un casi monopolio del negro para la burguesía.⁸ Esta distinción desapareció

⁷ Se quiere decir aquí la idea de "naturaleza" en el sentido científico actual. Las sociedades teológicas daban a este término el sentido de *orden interno*, sentido todavía presente en el corazón de la noción contemporánea, pero hasta el siglo XIX él no incluía un determinismo endógeno, hoy rasgo fundamental.

⁸ Se puede encontrar una alusión a esta práctica en Tallement des Réaux (gran burgués de una familia de banqueros), en el siglo XVII: "...ella lo llamaba de un lado de la habitación para preguntarle si a él no le parecía que el negro me sentaba bien. Entonces los jóvenes no tomaban el negro tan temprano como uno lo toma ahora".

al mismo tiempo que la clase noble se fundía en la burguesía en el transcurso del siglo XIX, después de las revoluciones burguesas. Estas últimas, al abolir los interdictos en el vestir, dieron orígenes a los vestuarios campesinos llamados “regionales” donde el color, los encajes, los bordados traducen un derecho adquirido recientemente. Sabemos que durante la Edad Media los miembros de las religiones no dominantes llevaban una marca de vestuario como lo es el sombrero puntiagudo amarillo o la rodaja (según regiones y épocas) para los judíos, la cruz amarilla para los cátares. Los nobles marcaban sus diversos grupos familiares (grupos que uno nombraba entonces, del siglo XV al XVIII: “razas”) con “armas” representación que se llevaba sobre objetos removibles: atavíos, escudos y armaduras, carruajes, domésticos (entre otros objetos), cuadros, o sobre sus inmuebles: frontones, puertas, etc. En los siglos XVI y XVII, los galeros, los deportados a las islas, luego los esclavos hasta el siglo XIX, eran marcados por un signo, este *inamovible*, inscrito directamente en el cuerpo (marca física de los esclavos abolida en 1833 por Francia), como en el siglo XX lo fueron los deportados de la sociedad nazi, como esta misma sociedad había impuesto, antes de su exterminación, una insignia de tela a los judíos. Los militares y los barrenderos (entre otros), tienen hoy, lo sabemos, un uniforme; olvidamos que hace poco tiempo (siglo XIX), afeitar la barba era para un hombre signo de domesticidad; la tonsura de los sacerdotes católicos, los tirabuzones de los muy ortodoxos mosaicos, los cabellos largos de las mujeres y los cortos de los hombres eran o son aun esos múltiples signos y marcas, superficiales o inscritos en el cuerpo, y cuya lista sería muy larga, que expresaban (e imprimían) la pertenencia a un grupo social definido.

El carácter de la marca varía, y su indelebilidad así como su más o menos gran proximidad/asociación al cuerpo es función:

- 1) De la supuesta permanencia del lugar que ella enuncia;
- 2) Del grado de dependencia que eventualmente ella simboliza; la condenada bajo el Antiguo Régimen, el de los campos de concentración contemporáneo, el esclavo americano llevaban la marca sobre su cuerpo (número tatuado o marca de hierro...), signo de *permanencia* de la relación de poder. El grupo dominante impone una inscripción fija a los que están dentro de su dependencia material. La marca estatutaria está inscrita de manera *reversible* cuando ella significa una dependencia *contractual*: acomodamientos corporales efímeros, tales como la rasurada de barba o no (domesticidad), el porte de una peluca (matrimonio), la tonsura (votos), el largo de los cabellos, etc. La marca a través del vestido, mucho más lábil en un sentido, es posiblemente el grado cero de la expresión de las pertenencias de *estado*,⁹ o si se prefiere, de la expresión del lugar en las relaciones sociales. Es en la sola división de los sexos que subsiste hoy en día de manera permanente la marca de vestuario, pues si uno *se pone*

⁹ Distinguiremos aquí la dependencia de la pertenencia. La pertenencia: "ser" de un estado, de una religión, es supuestamente a la vez permanente y lábil, aunque se podía ser ennoblecido o cambiar de religión en ciertas circunstancias. La dependencia implica una relación directa de forma contractual o coercitiva: el "alquilado" doméstico, el clérigo comprometido mediante los votos, el esclavo apropiado estaban comprometidos a estar por un tiempo determinado (que puede ser limitado pero que puede ser igualmente la vida entera) en una situación irreversible.

el uniforme (profesional: militar u otro...) para trabajar, es decir en un tiempo determinado y en un espacio limitado, uno está por el contrario *cada vez* que uno está vestido y en *no importa qué circunstancia*, en uniforme de sexo. En resumen, la idea de significar visualmente a los grupos presentes en una sociedad no tiene nada de reciente ni de excepcional.

B. Naturalización del sistema de marca y desarrollo de la idea de grupo natural

Pero la idea de clasificar *según* criterios somato-morfológicos es completamente fechada y reciente: el siglo XVIII. De una asociación coyuntural entre relación económica y rasgos físicos nacía un nuevo tipo de marca (el “color”) que conoció una gran fortuna, y desarrollos ulteriores lo harán pasar del estatus tradicional de *emblema* al de *signo de una naturaleza específica* de los actores sociales. Se comenzó entonces a fabricar taxonomías que serán enseguida progresivamente calificadas como “naturales”; esta naturalidad no era evidente al principio, cuando la inquietud formal dominaba incontestablemente.¹⁰ Las taxonomías se transformaron en sistemas de clasificación de marca morfológica, donde esta última *precede supuestamente* a la clasificación, siendo que las relaciones sociales crearon el grupo sobre el cual la marca —por las pro-

¹⁰ Linné, el primer gran taxonomista de la especie humana, tenía, como en sus clasificaciones vegetales (que sea dicho de paso eran lo esencial de sus preocupaciones), una mirada metódica y no se situaba nunca desde una perspectiva empírica. Su sistema es un conjunto de proposiciones de principio. El hubiera estado probablemente muy sorprendido si se le hubiera remitido a algún endo-determinismo, el cual acompaña hoy obligatoriamente la idea de naturaleza.

pías relaciones sociales— va a ser “vista” y fijada. De esta manera, las taxonomías sirvieron de anclaje para el desarrollo de la idea de raza, pero es sólo poco a poco que el endodeterminismo se desarrolla en el esquema de la marca, completamente clásica en sus inicios.

Como quiera que sea, la “marca” morfológica no antecede más a la relación social de lo que lo hacen la inscripción al rojo vivo o el tatuaje de un número. Yo hacía alusión *supra* al tráfico triangular y al rol jugado por la zona de extensión espacio-temporal de este proceso. Al final del siglo XVII y al principio del XVIII la captación de mano de obra por los americanos, limitada a una región del mundo, el golfo de Guinea y el África del este, a la exclusión de Europa, juega un papel catalizador en la formación de la noción de raza, y esto a través de la clásica “marca”. Los azares de la historia económica proveen para este caso una forma *ready made*. Pero precisamente el proceso de la toma de esclavos *ya* estaba en curso desde hacía alrededor de un siglo cuando intervienen las primeras taxonomías que incluyen caracteres somáticos: la marca *seguita* a la esclavitud y no precedía de ninguna manera al grupo de los esclavos; el sistema esclavista *ya* estaba constituido cuando se proyectó inventar las razas.

Y este sistema se desarrollaba a partir de una cosa completamente diferente a la apariencia somática de sus actores. Es triste ver tantas eminencias (tanto en la época como hoy) interrogarse sobre las razones que podrían existir para “reducir a los negros a la esclavitud” (el desprecio, piensan ellos, la visibilidad, y yo no sé que más)... pero ningunos “negros” fueron reducidos a la esclavitud, se producía esclavos, lo que es muy diferente. Todas estas extrañas razones son buscadas y adelantadas como si “ser negro” existiera en sí, fuera de

toda razón social por construir semejante forma, como si el hecho simbólico se impusiera en sí mismo y pudiera ser una causa. Pero la idea de “reducir a los ‘negros’ a la esclavitud” es una idea moderna, que se produjo en una coyuntura determinada donde el reclutamiento de los esclavos (que al principio eran negros y blancos) se focalizó. Se producía esclavos donde quiera que se pudiese, y en función de las necesidades... luego en un cierto momento histórico, progresivamente al final del siglo XVII de hecho, los esclavos dejaron de ser reclutados en Europa pues su fuerza de trabajo era en adelante necesaria allí, con el desarrollo de la industrialización; en consecuencia los esclavos fueron tomados en su totalidad de una región del mundo determinada y relativamente limitada, constituyendo uno de los polos del tráfico triangular.

En el periodo de reclutamiento euroafricano no había (no aún) otro sistema de marca diferente al practicado por esta usanza (la marca de hierro), luego *a fortiori* tampoco había una reflexión sobre la “naturaleza” somato-fisiológica de los esclavos; de hecho sólo intervendrá posteriormente a la marca a través del signo somático mismo: las taxonomías precedieron a las teorías racistas.

De la “naturaleza” de los explotados

En el transcurso de los siglos XIX y XX, hubo (de hecho todavía hay) muchos investigadores en busca de una “naturalidad” de las clases y de los grupos explotados (así la suposición y la afirmación de una particularidad de la clase obrera en materia genética y biológica, expresada en la forma de una

inteligencia menor, fue —y es— uno de los puntos fuertes del discurso naturalista). Esta opción es muy combatida, hay que decirlo igualmente, puede aun ser censurada; sin embargo, la censura sólo interviene en lo concerniente a la parte masculina, blanca, metropolitana de la clase explotada; toda censura o duda desaparece apenas nos ocupamos de la parte femenina, o de la parte inmigrada, o de la parte neocolonizada, en las relaciones de explotación. La naturaleza es la naturaleza ¿no es cierto?

La obsesión de la marca natural (proclamada “origen” de las relaciones sociales) funciona hoy sin lugar a dudas. No lo hace con la misma facilidad en todas las circunstancias; pero cualesquiera que sean los desvíos de la argumentación, se supone que la marca natural es la *causa* intrínseca del lugar que ocupa un grupo en las relaciones sociales: así, se aleja esta marca “natural” de la marca de vestuario o la inscrita en el cuerpo que conocen las sociedades premodernas. Pues la vieja marca es conocida como *impuesta por* las relaciones sociales, conocida como una de sus consecuencias; mientras que no se supone que la marca natural sea una marca sino el *origen* mismo de esas relaciones. Serían las “capacidades” internas (luego naturales) que determinarían los hechos sociales, lo que vuelve a hacer referencia a la idea de determinismo endógeno en las relaciones humanas, idea característica del pensamiento científico mecanicista.

En resumen, la idea de grupo natural moderno es la síntesis en movimiento de dos sistemas: el sistema tradicional de la marca, puramente *funcional* en cuanto a que no tiene ninguna implicación endogénica y en que no es más ni menos que la marca del ganado, y el sistema determinista arqueo-científico que ve en un objeto cualquiera una sus-

tancia que secreta sus propias causas, que es, *a sí misma, su propia causa*. Para efectos de nuestro interés el objeto es aquí el grupo social, y sus prácticas deben venir de su naturaleza específica.

Por ejemplo: “Es propio de la naturaleza de las mujeres limpiar la mierda”, proposición que se lee (más o menos en todas las partes del mundo): las mujeres son mujeres, es un hecho natural, si las mujeres limpian la mierda es porque su naturaleza las induce a eso, y de paso, en función de esta especialización de origen genético, eso a ellas no les da asco, lo que es efectivamente una prueba de que, en ellas, es natural. De igual modo (en los Estados Unidos): “Es propio de la naturaleza de los negros el no trabajar”, los negros son negros, es un hecho natural, si los negros están desempleados es porque su naturaleza los lleva a eso, y de paso, ellos son flojos, y no quieren hacer nada, lo que demuestra bien que para ellos el desempleo es natural, etc. Salvo que a las mujeres no les “gusta” la mierda más que a los hombres (es decir para nada) y que a los negros no les gusta menos trabajar que a los blancos (es decir no mucho más); allí se trata es de un juicio de intención puramente subjetivo de sus estados de ánimo. Por el contrario lo que tiene que ver con las prácticas efectivas de los grupos “mujeres” y “negros” (la limpieza, el desempleo), lo que tiene que ver con los hechos, es verdad: las mujeres limpian la mierda y ser negro condena al desempleo... *pero la relación entre los hechos es falsa*.

La idea espontánea de naturaleza¹¹ introduce una relación errónea entre los hechos, cambia el carácter mismo de

¹¹ “Idea espontánea” es decir idea estrechamente asociada a o indisoluble de una relación histórica determinada y siempre presente en el seno de esta última.

estos hechos. Y esto en una dirección determinada: la naturaleza viene a enunciar la eternidad de los efectos de ciertas relaciones sociales en los grupos dominados. No la perpetuación de estas mismas relaciones (en las cuales nadie se detiene a fijar los ojos, y es muy comprensible: ellas son como el sol, queman), si no la eternidad de sus efectos: la eternidad del desempleo y de la mierda. Ese es el centro de la cuestión: una *relación social*, aquí una relación de dominación, de fuerza, de explotación, la que secreta la idea de naturaleza, es considerada como el producto de rasgos *internos* al objeto que padece la relación, rasgos que se expresarían y se develarían en prácticas específicas. Hablar de una especificidad de las razas, de los sexos, hablar de una natural especificidad de los grupos sociales, equivale a decir de manera sofisticada que una “naturaleza” particular es *directamente productora* de una práctica social y a hacer el *impasse* en la *relación social* que esta práctica actualiza. En resumen un pseudomaterialismo.

Ahora bien, la idea de naturaleza de los grupos en presencia evacua el conocimiento de la relación de hecho concentrando la atención primeramente y luego la explicación, en rasgos aislados, fragmentados, presumidos como intrínsecos, eternos, que serían directamente las causas de una práctica, puramente mecánica en sí misma. Es así como la esclavitud se convierte en un atributo del color de la piel, y la no remuneración del trabajo doméstico un atributo de la forma del sexo. O más exactamente *cada una* de las múltiples obligaciones que imponen estas relaciones precisas que son la esclavitud y el matrimonio sería un rasgo natural: la multitud de estos rasgos naturales vendrían a fundirse para trazar la naturaleza específica del grupo social que padece la relación de dominación... En este punto preciso se inventa

la idea de grupo natural: de “raza”, de “sexo”, que invierte el razonamiento.

Forma actual de la idea de naturaleza en las relaciones sociales

De las nociones de raza y de sexo podemos decir que son formaciones imaginarias, jurídicamente validadas y materialmente eficaces. Son tres puntos que vamos a ver sucesivamente.

A. Los grupos naturales: formaciones imaginarias

Ciertamente no es un azar si las demostraciones clásicas de la no pertinencia de la noción de raza, yo diría más bien de hecho de la noción de grupo natural, fueron hechas sobre categorías naturales poco “distinguibiles” y en las cuales las virtudes de la marca son bastante ambiguas y aun totalmente evanescentes. Sartre alguna vez en sus *Réflexions sur la question juive* como hoy Ruffié, en *De la biologie à la culture*, toman el mismo objeto para sostener de un modo inmediatamente convincente el hecho de que las razas no existen. Aunque sus perspectivas sean diferentes, ambos se valieron de un grupo, los judíos, que, cualesquiera que sean el tiempo y el lugar, no se distingue físicamente del grupo dominante.¹² Mostrar que la

¹² Suponiendo que admitamos este tipo de argumentación, también podemos notar que la “evidente distinción” entre un tunecino y un holandés es totalmente invisible para quien no es magrebino o europeo, por más que pude hablar de eso y constatarlo en diversas ocasiones. Estas distinciones son en todo caso menores que las que distinguen entre ellos a las clases sociales o los sexos, en donde el peso, la talla, etc., son diferenciados.

creencia en caracteres naturales de la socialidad es ilusoria, que esta creencia fue construida por una historia coercitiva, es ciertamente mucho más fácil en el caso en que ninguna distracción falaciosa en términos de evidencia y de visibilidad física sea posible. La ausencia de criterios visuales que puedan apoyar un contraataque de los que defienden la inscripción natural de los caracteres sociales, ayuda considerablemente en una demostración por sí misma extremadamente difícil.

Pero ¿es en el fondo una política tan buena? Yo no creo que se puedan romper las ideas preconcebidas y las creencias banales —que van con una bella e inatacable unanimidad en el sentido de una sólida e ingenua creencia en las “razas” y otros grupos naturales— con una argumentación razonable haciendo un llamado a la suspensión del juicio y a la expectativa de un examen de los hechos. Me parece que sería más coherente por el contrario tomar el problema por lo más “evidente” a los ojos de los que defienden la naturalidad; y no por lo que parece sostener a primera vista la demostración del carácter ideológico de la naturalidad; lo “más débilmente visible” es una trampa en este campo. Puesto que uno no se encuentra en un esquema clásico de discusión donde los términos del debate son comunes y las definiciones aproximadamente compartidas, nos encontramos perfectamente en un conflicto: la idea de naturaleza endodeterminada de los grupos es precisamente una de las formas que toma el antagonismo entre los propios grupos sociales que se encuentran allí concernidos... Tratemos primero de despensar como dicen algunos, y tomemos más bien otra vía que nos pide cuestionar, en su lugar de visibilidad máxima, las nociones de evidencia mismas.

No, no es que la raza sea una evidencia puesto que su aparición histórica es referenciable tanto en el sentido común como en las ciencias;¹³ y que, si bien los rasgos físicos han llamado la atención antes o en otra parte, era con indistinción, si se puede decir, y en una actitud no clasificatoria que se nos volvió difícil de comprender. En pocas palabras, ellos eran percibidos más o menos como hoy la calvicie, el color de los ojos o el calzado: si bien interesantes pero no discriminatorios.¹⁴ Hoy en día estamos en lucha contra evidencias violentas de las cuales no basta decir que no existen: las vemos, sacamos conclusiones de ellas: 1) clasificatorias, y 2) de *naturaleza* —etapas histórica y analíticamente distintas como lo vimos a través del paso de la marca convencional a la marca natural, pero actualmente confundidas, casi sincréticas—. Además, estas conclusiones clasificatorias no son falsas ya que la gente pertenece de hecho a un grupo, grupo social que se define por sus prácticas en el seno de una (de múltiples) relaciones;¹⁵ no es por su pertenencia

¹³ Me permito remitir a trabajos precedentes (Guillaumin, 1972a, 1972b, 1980).

¹⁴ No nos queda sino interrogarnos acerca de una argumentación bastante frecuente, y en investigadores importantes, según la cual la marca somática llamada racial (en realidad el color de la piel) tendría un carácter de evidencia muy superior al de la diferencia del color de los ojos o de los cabellos, etc., y que por esto ella tendría un valor discriminatorio al contrario de estos últimos que, ellos, (cito) "podrían diferir de padre a hijo". Esto es olvidar, de manera curiosamente rápida, que *justamente* los caracteres "raciales" tales como el color de la piel pueden ser *diferentes entre padres e hijos* (en los Estados Unidos, en las Antillas: a padre blanco, hijo negro). Y esta diferencia es más importante que el matiz de los ojos o de los cabellos no porque fuera más visible sino porque es socialmente proclamada como racial y reviste un carácter de violencia coercitiva. Otra vez entonces un ejemplo de lo irreal de las proposiciones que se presentan como testimonios de simple sentido común.

¹⁵ Puesto que, repitémoslo, si no hubiera grupo *social*, el rasgo físico (cualquiera que sea) no sería discriminante.

(construida) que él se define, a pesar de la percepción que nos es impuesta por una aprensión naturalista que sitúa a la naturaleza somática de los actores sociales en el origen de las clasificaciones y de las prácticas.

Luego entonces estas clasificaciones son verdad y mentira a la vez: verdad (un grupo), mentira (la “naturaleza somática” del grupo), y la mentira se nutre de la verdad. Una apariencia (un color, un sexo...) informa muy bien sobre el trabajo —y aun sobre las tareas en el trabajo—, sobre el salario —o el no salario—, y aun, si hay uno, sobre el nivel del salario. En 1977, por ejemplo, si uno se encuentra en frente de una mujer, nos encontramos seguramente delante de alguien que cumple con el trabajo doméstico de manera gratuita, y probablemente de alguna sin salario igualmente, o a veces en contraprestación de un salario, limpia físicamente a los pequeños y los viejos, al interior de la familia o en los establecimientos públicos y privados, y hay muchas probabilidades de encontrarse en frente de alguna de esas trabajadoras por el salario mínimo o por debajo de él, es decir las mujeres. No es una *naturaleza*, es una relación social. En 1977 en Francia, si nos encontramos frente a un hombre del Mediterráneo —y es a propósito que no empleo un término nacional, pues la nacionalidad no tiene nada que ver, mientras que la región del mundo es determinada...— hay fuertes probabilidades de encontrarse en frente de alguno de esos trabajadores con un tipo de contrato específico o aun sin ninguno, y quizá sin permiso de estadía, de alguien que hace más horas que los otros trabajadores, y esto en la construcción, en las minas o en la industria pesada. En breve, delante de un pedazo del muy constitucional y muy estructural “colchón de mano de obra”, que componen igualmente 46% de mujeres que tienen acce-

so a un trabajo salarial. En 1977, si uno se encuentra delante de un afroamericano, hombre o mujer, tenemos todas las probabilidades de encontrarnos en frente de algún empleado en el terciario y especialmente en los servicios: hospitales, transportes, comunicaciones; y precisamente alguien empleado en el sector público. En 1977 en Francia, si nos encontramos en frente de una mujer del Mediterráneo, existen todas las probabilidades de encontrarse delante de alguna que trabaja de igual manera en los servicios pero no en el sector público, si no esta vez en el privado, privado individualizado (un patrón particular) o colectivo (una sociedad): empleada del servicio, conserje, empleada de cocina, etc.; en frente de alguna que hace en contraprestación de un salario por debajo del mínimo (como mujer) un trabajo de doméstica (como mediterránea) y de manera gratuita el trabajo doméstico familiar (como mujer), etc., ver más arriba.

Estamos entonces en presencia de esos grupos “naturales” evidentes cuyas prácticas, presumidas “naturales” así como sus actores, son sólo la actualización de una relación muy social. Es importante saber cómo esos grupos se encuentran reconocidos “naturales” y naturales *en principio*: “consecuencia lógica” de esta naturaleza para unos, que consideran que uno nace con un lugar y una tarea precisa... o “abominable injusticia” para otros que piensan que es cruel e injustificable el confinar en “estratos inferiores” o de cuasi-castas a los miembros de estos grupos que, los infelices, no tienen la culpa de su pertenencia natural. Si bien la concepción de lo deseable varía, la percepción del hecho es la misma: hay grupos naturales. Esto es posiblemente porque la naturaleza, que nos sirve hoy en día de dios protector y portátil, es la forma ideológica de un cierto tipo de relaciones sociales. Pero tam-

bién es porque, estrato o casta ("naturaleza" mejor dicho), uno se detiene en el objeto para rechazar el ver la relación que la constituyó.

La idea de especificidad interna, somato-fisiológica, de los grupos sociales concernidos es una formación imaginaria (en el sentido en que la naturalidad tiene lugar en la cabeza) asociada a una relación social. Esta relación es identificable a través de los criterios que anotamos, y que son completamente materiales y delimitables, históricos, técnicos y económicos. Estos rasgos son apareados a una afirmación naturalista cuyas contradicciones, silencios lógicos y afirmaciones mucho más aseguradas en cuanto que reposan sobre implicaciones no elucidadas, muestran la ambigüedad y la incertidumbre. Y el carácter imaginario de un término de apareamiento es invisible justamente... gracias a la naturaleza.

B. Formación imaginaria, jurídicamente validada

Jurídicamente y no, como se pretendió durante un siglo, científicamente validada. Y los dos términos: "jurídica" y "científica" forman un doblete en el sistema social. En el caso de lo natural, lo jurídico juega el rol de garantía atribuida teóricamente a la constatación científica.

La *institucionalización*, la transformación de la noción de grupo natural como categoría validada a nivel del Estado, no fue por el hecho del cuerpo científico a pesar de todos los esfuerzos en ese sentido, si no mas bien por el hecho jurídico. La raza se convierte en una categoría efectiva legal en tanto *categoría de la naturaleza* (categoría de origen no divino y no socio-humano) a finales del siglo XIX en los Estados Unidos ("Jim Crow laws"), en 1935 en la Alemania nazi (leyes de

Nuremberg), en 1948 en África del Sur (leyes del *apartheid*). Estas leyes discriminatorias, interdictivas y segregativas, que tocan prácticamente a todos los dominios de la vida (matrimonio, trabajo, hábitat, desplazamiento, instrucción, etc.), enuncian los interdictos en función de criterios señalados como raciales. No es por lo interdictivo que estas leyes son nuevas —los interdictos no datan de ayer— sino porque se inscriben en la ley de la pertenencia “natural” de los ciudadanos. El fracaso de la fabricación de categorías naturalistas coherentes por las vías científicas sólo fue una peripecia superficial en un proceso que demostró que no necesitaba de ellas: la ley vino a proveer la validación socioestatal, institucional, que no había sido producida por el canal por donde primero se le había esperado. Sin que por ello de paso, la persecución cese en el campo científico mismo.

La gigantesca y grotesca empresa de antropología física que el nazismo había perseguido con el fin de enunciar “científicamente” su “verdad” racio-jurídica no era una disfunción enigmática si no el fruto de una lógica de relaciones sociales anteriores que el nazismo desarrollaba. Esta justificación científica proclamada sin cesar y activamente buscada, en todas las direcciones posibles, se develó inasequible como era previsible. Y particularmente inasequible puesto que, al enfocar una *funcionalidad* de la noción de raza, se buscaba una legitimación de orden natural, que suscitara indicios que pudieran coincidir con una definición previa de los “arianos” y “judíos” según el sistema nazi. Los delirios sobre la “naturaleza”, racial o sexual, de los grupos en presencia, alcanzan en el grupo dominante volúmenes completamente considerables en los periodos de conflicto abierto o de antagonismo explícito. Atestiguan los trabajos sobre las diversas “razas” humanas en los

Estados Unidos posesclavistas,¹⁶ sobre los judíos en la Alemania nazi, sobre las particularidades de los cromosomas sexuales en el conjunto del mundo industrial desde los años sesentas, y sobre la naturaleza quimio-fisiológica o genética de la desviación en la URSS contemporánea. Que sea en los Estados Unidos, en la Francia colonizadora, en la Alemania nazi, o en el sistema patriarcal transnacional, sigue siendo imposible pretender a pesar de los esfuerzos en que fueron —y son— invertidos considerables medios y grandes energías que la heterogeneidad humana es demostrada o demostrable.

Luego entonces categoría legal, y categoría *natural* de la ley. Ya que de ninguna manera se debe a que nos alejáramos del campo de las ciencias naturales para entrar en el jurídico el que se renunciara a la idea de naturaleza, muy por el contrario, se trataba de la misma naturaleza y de una garantía que enfoca el mismo objeto. La ley más que la ciencia venía a servir de testigo y de seguro a la muy utilizable convicción del carácter endodeterminado de los grupos presentes en una sociedad dada. Esta transferencia muestra que la raza es una categoría propia a las relaciones sociales, proveniente de ellas y que regresa a orientarlas. Las relaciones de hecho vienen a expresarse en una de las formas superestructurales posibles: instituciones jurídicas o ciencia.

*C. Formación imaginaria, jurídicamente validada,
materialmente eficaz*

Las mismas ciencias sociales sostienen una relación de una extraña ambigüedad, reticente y a la vez sumisa, con la no-

¹⁶ Cf. por ejemplo (Haller, 1971; Harris, 1968).

ción de grupo natural. Reticencia en cuanto ellas no admiten la tesis según la cual las razas son, en tanto categoría natural, una causa eficiente, no mediatizada, de las relaciones sociales (los defensores de esta tesis se reclutan más que todo entre los físicos, los antropólogos físicos o los psicólogos). Sumisa en cuanto aceptan, sin embargo, la idea de categoría natural pero como abstracta no obstante las relaciones sociales, y pudiendo tener una existencia pura en alguna parte. De allí se desprende una posición insostenible. Una abstención total concerniente a la idea de naturalidad sería más confortable. *Pero* la implicación ideológica de la idea de naturaleza (y del grupo natural de donde se desprende) *no puede ser eliminada* de las relaciones sociales donde ocupa —aun si no queremos verlo— un lugar central. Ideológicamente escondida (si la ideología se esconde bajo la “evidencia”, lo que pienso), la forma “natural”, bien sea de sentido común o ya institucionalizada, está en el centro de los *medios técnicos*, de los cuales se sirven las relaciones de dominación y de fuerza para imponerse a, y guardar el uso de, los grupos dominados.

Como categoría técnico-jurídica, la enunciación de la existencia de grupos naturales entra en el orden de los hechos materiales. Lo jurídico es lo enunciado de las técnicas ideológico-*prácticas* de la *dominación*: lo volvemos a encontrar entonces como garante privilegiado de lo que es ideológicamente supuesto sin garantía necesaria en las reglas sociales porque puro hecho de la naturaleza. ¿Quién puede ir en contra de la naturaleza, ley del mundo, cuya inscripción por los hombres no puede ser si no nula o tautológica? Ahora bien, en la afirmación de la especificidad de los grupos, la naturaleza pasa por la inscripción legal, luego entonces ella se afirma como hecho social al momento mismo en que se pretende el

origen y la razón de la sociedad humana. Es un juego siniestro de “haríamos como si...”, y en efecto hacemos como si.

En efecto, el carácter natural (la raza, el sexo), al ser categoría legal, interviene en las relaciones sociales como rasgo coercitivo e imperativo. Él inscribe la dominación en el cuerpo del individuo, le designa así su lugar de dominado, pero no le designa ningún lugar al dominante.¹⁷ La pertenencia al grupo dominante se marca por el contrario jurídicamente por la no-interdicción práctica, la indefinida posibilidad. Expliquémonos: legalmente nada le impide a un miembro del grupo dominante (que de paso sólo es grupo “natural” por negación; de hecho él no es *ni* esto *ni* aquello), nada le impide entrar en la práctica de las categorías dominadas, él puede volverse obrero agrícola temporal, cocer a domicilio, puede también lavar la ropa gratuitamente a todo el grupo doméstico, ser pagado por dactilografiar, no ser pagado por criar, alimentar, lavar y cuidar a los niños, allí sólo encontrará, aparte del poco salario o de su ausencia total, el sarcasmo, el desprecio o la indiferencia; en todo caso no se le impedirá hacerlo y de hecho él no lo hará: es pura ilusión mental. Pues: 1) si en efecto nadie se lo impide, 2) nadie se lo impone; las dos proposiciones sólo tienen sentido reunidas, *ambas* son importantes y van *juntas*.

Mientras que todo es un impedimento para los miembros de los grupos dominados: 1) Efectuar, *en contraprestación de un salario*, los trabajos que son socialmente definidos por el hecho mismo que son cumplidos en una relación donde su gratuidad

¹⁷ Es en este punto preciso que interviene la ruptura con el sistema tradicional de las marcas que, convencionalmente, se aplicaba a todos los grupos en presencia. El grupo de los esclavos, el de las prostitutas deportadas, el de los condenados, se sitúan en una zona mixta: la marca en el cuerpo sólo es impuesta a los dominados.

es impuesta, y 2) entrar en ciertas instituciones del Estado o de la religión que les están prohibidas. Y no hablemos aquí ni siquiera de barreras costumbristas, tan eficaces para bloquear el acceso a los altos salarios, a la independencia personal o la libertad de movimiento. Los dominados se encuentran en la situación simétrica e inversa a la de los dominantes, ya que: 1) todo les impide ciertas prácticas, y 2) todo *les impone por el contrario* hacer el trabajo doméstico de manera gratuita, de ser mano de obra, de recibir el salario mínimo (y por debajo del salario mínimo), etc. Y esto, con un arsenal de medios que incluye lo jurídico.

Conclusión

La invención de la naturaleza no puede estar separada de la dominación y de la apropiación de los seres humanos. Ella se desarrolla en ese tipo preciso de relaciones. Pero la apropiación que trata a los seres humanos como cosas y saca diversas variaciones ideológicas no es suficiente por sí sola para inducir la idea moderna de grupo natural: después de todo Aristóteles hablaba ciertamente de la naturaleza de los esclavos, pero no con el significado que le damos hoy a este término. El término *naturaleza* aplicado a un objeto cualquiera enfocaba su destinación en el orden del mundo; orden regulado entonces teológicamente. Para que nazca su sentido moderno hace falta allí otro elemento, un factor interno al objeto: el de determinismo endógeno, que introduce el desarrollo científico, que vendrá, juntándose a la “destinación”, a formar esta nueva idea, el “grupo natural”. Pues a partir del siglo XVIII sensiblemente se deja de recurrir a Dios para expli-

car fenómenos de la materia y se introduce el análisis de las causas mecánicas en el estudio de los fenómenos, primero físicos, luego vivos. Lo que estaba en juego de hecho era la concepción del hombre, y el primer materialismo será mecanicista en el transcurso de ese mismo siglo (*cf. L'homme machine* de La Mettrie).

Si lo que está enunciado bajo el término “natural” es la pura materialidad de los objetos implicados, entonces nada menos natural que los grupos en cuestión que, precisamente, están constituidos *por* un tipo preciso de relación: la relación de poder, relación que los constituye en cosas (a la vez destinadas a y mecánicamente orientadas), pero que los *constituye* ya que *sólo* existen como cosas en esta relación. Son las relaciones sociales en que se comprometieron (la esclavitud, el matrimonio, el trabajo inmigrado...), las que los fabrican como tales a cada instante; fuera de estas relaciones ellos no existen, *ni siquiera pueden ser imaginados*. Ellos *no* son datos de la naturaleza sino más bien datos naturalizados de las relaciones sociales.

Bibliografía



- Colect (1977), *Discours biologique et ordre social*, París, Le Seuil.
- Guillaumin, Colette (1972a), *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, París, Mouton.
- (1972b), “Les caractères spécifiques de l'idéologie raciste”, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LIII.
- (1980), “The Idea of Race and its Elevation to Autonomous Scientific and Legal Status”, *Sociological Theories: Race and Colonialism*, Unesco.

- Haller, John S. (1971), *Outcasts from Evolution. Scientific Attitudes of Racial Inferiority 1859-1900*, Chicago, University of Illinois Press.
- Harris, Marvin (1968), *The Rise of Anthropological Theory*, Nueva York, Crowell.
- Williams, Eric (1968 [1944]), *Capitalisme et esclavage*, París, Présence Africaine.

**EL SILENCIO DE LA NACIÓN.
LAS “VIEJAS COLONIAS” COMO LUGAR
DE DEFINICIÓN DE LOS DOGMAS
REPUBLICANOS (1848-1905)***

•
Myriam Cottias

Ce qui se crée dans l'habitude de la vie en commun,
volontairement acceptée ou non,
ce n'est pas un lien de servitude mais un lien *d'amour*
Senghor, *La France impériale*, 1945¹

Mientras que la abolición de la esclavitud debía permitir “la entrada de los hermanos esclavos a la gran familia nacional” en 1794 y 1848, simultáneamente los actores coloniales no encontraban más su lugar en el discurso sobre la Nación. Las sociedades provenientes de la primera colonización cambiaron de denominación y de estatus: ¿se convirtieron en las “antiguas Colonias” y fueron borradas de la historia nacional?² Si bien las intrincadas relaciones entre las colonias y la metrópoli habían sido estrechas en el siglo XVIII, principalmente durante la Revolución francesa, si bien hasta 1848 el problema de la esclavitud fue debatido por los más grandes hombres políticos, la abolición sentaba las bases de la desaparición de

* Texto original: “Le silence de la nation. Les ‘vieilles colonies’ comme lieu de définition des dogmes républicains (1848-1905)”, *Outre-Mers. Revue d'Histoire*, núms. 338-339, 2003, pp. 21-45. Traducción de Nadia del C. Morales M., con el apoyo del Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

¹ “Lo que se crea por el hábito de la vida en común, voluntariamente aceptada o no, no es un lazo de servidumbre si no de *amor*”.

² Yves Bénot (1987) desarrolla la idea de la historia “amnésica” en lo que se refiere a Haití.

las colonias del debate político y del relato histórico. Ellas eran desvanecidas en un momento en que la historia tenía por tarea la definición de la Nación. “¿Hubiese sido este gran acto, de alguna manera, el último grito de la vida exterior de nuestras Colonias? ¿Por qué, salvo raras excepciones, la indiferencia reemplazó la ardiente solicitud de las cuales antes eran objeto?”, se interroga en 1858 Le Pelletier de Saint-Rémy (1858) en la *Revue des Deux Mondes*.

En efecto, el estatus de las colonias en el discurso sobre la Nación francesa que se desarrolla desde 1830 cuando la historia se convierte en una institución nacional, según la fórmula de Augustin Thierry,³ a la postre de la guerra de 1870 —en el momento en que la historia participa en la identidad nacional (Saignobos, 1982; Noiriel, 1998)— era poco discutido. En este periodo de institucionalización de la memoria y cristalización de la relación con el pasado, el lugar atribuido a las colonias en la historia del establecimiento de la República y de sus valores era mínimo. Ellas no estaban presentes en esos textos de historia, tan importantes en el siglo XIX para la transmisión de esta memoria francesa (Joutard, 1993), difundida en realidad por vía escolar a partir de 1865 gracias a Victor Duruy. Esta Francia fundada por los historiadores del siglo XIX, por la revolución que simbolizaba su espíritu (Michelet, 1952) y que daba por sentada la unidad de la nación emancipada (Mélonio, 2001: 138), ignoraba casi completamente a las colonias en el momento en que éstas interrogaban e ilustraban los dogmas fundamentales de la República: “Libertad, igualdad y fraternidad”, revelando así todos sus avatares.

³ Citado por Pierre Nora en su artículo sobre “L’histoire nationale”, en André Burguière (1986).

Libertad y exterioridad nacional

*Libertad de los esclavos y silencios de los historiadores
de la República (siglos XIX y XX)*

En el corazón de la tormenta revolucionaria, Francia fue conducida a abolir la esclavitud el 4 de febrero de 1794, bajo la presión de los sucesos de Santo Domingo. Recordemos los hechos. En 1791 Santo Domingo era aún la "Perla de las Antillas". Era incluso "el punto más floreciente y próspero del globo" (James, 1980), que en 60 años se convirtió en el esplendor colonial de Francia. Al final de ese siglo aseguraba 79% de la producción de azúcar, la mayor parte de la producción de café y recibía 71% de los navíos que navegaban en línea recta hacia las colonias francesas. También garantizaba el excedente comercial de su metrópoli: "En 1785, Francia recibía de las colonias 218 millones de toneladas de azúcar, café, cacao, madera de las islas, índigo, etc.... De los 218 millones, Francia consumió apenas 171 millones, el resto fue exportado después de haber sido tratado en la metrópoli" (Jaurès, 1901).

Esta expansión económica acelerada estuvo acompañada de un importante desarrollo de la población, casi 17 veces más numerosa que en 1713, sobre todo por la trata de africanos. En efecto, 89% de los habitantes son esclavos y 5% pertenecen a la clase de los "Libres de color", mientras que 6% restante son catalogados como "Blancos". Es en 1791, en el momento en que la Revolución francesa refuerza las luchas intestinas y políticas entre los grupos de los *libres* ("Blancos" y "de color"), que en la noche del 21 al 22 de

agosto, los esclavos de Santo Domingo se sublevan contra los colonos franceses. La revolución, organizada por un jefe negro, Toussaint-Louverture, se extiende rápidamente por toda la isla. Se le pide a Sonthonax, comisario civil, que declare la abolición de la esclavitud, lo que finalmente hace el 29 de agosto de 1793 en el Norte. Sucederá lo mismo el 21 de septiembre en el Occidente y el 21 de octubre en el Sur. El 4 de febrero de 1794, al unísono, la Convención abolía por primera vez la esclavitud en la totalidad de las colonias francesas.

Yves Bénot fue quien primero denunció la omisión de los acontecimientos de Santo Domingo en las obras consagradas a la Revolución francesa, pero es posible seguir este análisis poniendo en perspectiva los relatos amnésicos que él criticó con la elaboración de la definición de la Nación durante el siglo XIX, en su dimensión territorial y étnica. En efecto, al hacer un recorrido por los textos de los historiógrafos, podemos darnos cuenta que el campo semántico concerniente a la *nación* comprende nociones frecuentemente poco señaladas⁴ y que sólo pueden ser reveladas por un análisis sincrónico de la historia de la metrópoli y de las colonias. Al cambiar la perspectiva, al interrogar las fuentes desde un punto de vista “colonial” (a la vez como “lugar desde donde se habla” y como análisis de las fuentes de la metrópoli a partir de las colonias), es posible restablecer la participación y la importancia de las colonias en la historia nacional. Este procedimiento permite de esta manera explicitar los silencios y mostrar

⁴ No obstante ver los trabajos de Emmanuelle Saada cuya última publicación retoma ciertos puntos desarrollados aquí desde el punto de vista de las “viejas colonias” (Saada, 2003).

que las colonias dibujaban líneas de fractura del universalismo republicano.⁵

Sin lugar a dudas es a partir de los silencios alrededor de la revolución en Santo-Domingo (Trouillot, 1995) y de la participación de las colonias en la Revolución francesa que son revelados los impensados de la República. Fueron los mismos del siglo XIX al XX. Si bien no hay una historia incorrecta de las ideas, según la expresión de Immanuel Wallerstein (Balibar, Wallerstein, 1992), ¡es cierto que los valores dogmáticos de la República tal como se acordó entenderlos, omitían la importancia de los hechos coloniales aún cuando estos podían nutrir una reflexión sobre la emancipación considerada por Michelet, Guizot, Augustin Thierry, como el motor de la historia!

Por elección epistemológica y no por ignorancia, *L'Histoire de la Révolution française* de Michelet, publicada entre 1847 y 1853, es un ejemplo de ello. Michelet describe en apenas 14 líneas la rebelión de los esclavos de Santo Domingo. Ésta no es presentada como la conmoción de un yugo indigno, ni aun como la reivindicación de una libertad justa. Bajo su pluma, este levantamiento aparece más bien como un riesgo de peligro para la metrópoli francesa cuyos enemigos esperaban su debilitamiento; se convierte casi en un avatar de la contrarrevolución. Era simplemente "la guerra de salvajes más espantosa que jamás se haya visto" (Michelet, 1952). Michelet no aborda ni la acción de la Sociedad de los Amigos de los

⁵ "The colonies of France, England and the Netherlands — more ambivalently, of Spain and Portugal — did more than reflect the bounded universality of metropolitan culture: they constituted an imaginary and physical space in which the inclusions and exclusions built into the notions of citizenship, sovereignty, and participation were worked out" (Cooper, Stoler, 1997: 3).

Negros, creada por Brissot de Warville, ni la problemática de los derechos civiles de los “libres de color” que agitaba a partir de abril de 1790 tanto a la Asamblea Constituyente como al pueblo parisense (James, 1980);⁶ así como hace el *impasse* sobre el partido de los colonos reunidos en el Club Massiac y su arresto gracias al decreto del 9 de marzo de 1794 (Gauthier, 1995: 205). Mucho menos evoca lo que es convenido llamar la “primera abolición de la esclavitud” en las colonias francesas, el 4 de febrero de 1794. Sin temor a las paradojas y en una sorprendente inversión de los conceptos, Michelet anota lo siguiente para el año 1793: “Nantes, bien opulenta por la trata, rica, espléndida en 1789, al hablar tanto de libertad, vio con terror a Santo Domingo hacer eco de sus palabras, y fue de repente sumergida en un mundo de refugiados que llegaban de América. Había un buen número de negros; la ciudad los enroló e hizo de ellos excelentes escuadrones, muy valientes, pero muy feroces, terribles principalmente para las prisioneras. Los negros decían: ‘esas son nuestras esclavas’” (Michelet, 1953: 725).

De Michelet a Renan, pasando por Augustin Thierry, Guizot, Mignet, los sentimientos de solidaridad anclados en “la lucha del pueblo”, en “la lucha de las clases” y de las “razas”, presiden a la definición de esa entidad, subjetiva y empírica a la vez, que es la Nación. Sin embargo, la célebre definición de Renan (“una nación es ante todo un alma, un espíritu, una familia espiritual, que resultan del pasado de los recuerdos comunes, de las glorias comunes, a veces de los

⁶ La Comuna de París organizó una manifestación por “los Derechos del hombre y del ciudadano de color. Vivir libre o morir”, el 8 de junio de 1794, un bautizo de la libertad que acabó con la promesa de la abolición de la esclavitud, el 12 de junio de 1794... Véase Florence Gauthier (1995: 202).

duelos comunes,... resultantes, digo, del pasado de los recuerdos comunes, y del presente por el consentimiento de las poblaciones" (1992)) no incluye a las colonias aun cuando éstas ilustraban esa epistemología.

Hay que esperar la publicación de *L'Histoire socialiste*, bajo la dirección de Jean Jaurès, para encontrar modificaciones, tímidas y semánticas. Por ejemplo el término "nègres" es sustituido por el de "noirs".⁷ No obstante, el método dialéctico de la historia y la denuncia de la explotación del pueblo son reservados para las masas campesinas en el siglo XVIII, para las obreras y proletarias en el XIX y principios del XX. En esta postura republicana y socialista, si, en efecto, la esclavitud y su abolición tienen su lugar al igual que la sublevación de los esclavos de Santo Domingo (a diferencia de los relatos históricos de los padres de la historiografía de la Nación francesa), este lugar se justifica sólo en relación con la entidad "Francia". El reconocimiento de una reivindicación legítima de independencia por parte de Haití no impide un error de datación (1826 en vez de 1825) y da lugar a un resumen de los hechos históricos que resalta más la reparación que se le debía a los antiguos colonos expulsados de Santo Domingo, que la independencia del primer Estado negro del mundo. La posición nacional prima sobre el análisis de las relaciones de fuerza entre el Occidente y las colonias, que se hubiera podido esperar de una historia socialista: "El gobierno reguló como mejor pudo los intereses nacionales y particulares, las dificultades provocadas en Santo Domingo desde 1814, a causa del regreso de los antiguos colonos expulsados por los negros que el general Leclerc, emisario de Bonaparte había,

⁷ Que se traducen por la misma palabra "negro" en español (N.T.).

de paso, sobreexcitado y provocado en 1802. Se reconoció la independencia del gobierno y se hizo pagar derechos por el monto de 150 millones para indemnizar a los colonos...” (Jaurès, 1901).

Entre un medio y completo silencio pero siempre en un republicanismo proclamado, se sitúa la *Histoire de la France contemporaine* de Ernest Lavisse, escrita en colaboración con Philippe Sagnac y Charles Seignobos (para el tema que nos interesa). Al igual que en los textos anteriores, la libertad reivindicada y ejercida sobre el territorio nacional se encuentra magnificada toda vez que, desde la mitad del siglo XIX, el espacio en el seno del cual se pensaba la unificación de la Nación fue globalizado por el desarrollo de los tranvías. El combate contra la esclavitud es valorado cuando se desarrolla en un marco nacional restringido, cuyas fronteras pueden fluctuar según una proximidad geográfica inmediata o según una concepción filosófica de la libertad comprendida como la lucha contra la tiranía. Así, leemos que

el 13 de agosto de 1792, mientras los aliados avanzaban en la región de Champagne, la Comuna de París, confiada en la victoria, decía: “al renunciar a todos los proyectos de la conquista, la Nación no ha renunciado al suministro de socorros para las potencias vecinas que desearían librarse de la esclavitud”. Más tarde, el 26 de agosto de 1792, la Asamblea legislativa, a quien se le había hecho la solicitud de acordar el título de ciudadano francés a todos los filósofos extranjeros que habían defendido con valor la causa de la libertad y que habían merecido bien de la humanidad otorgaba este honor a George Washington y a Thomas Paine, libertadores de los Estados Unidos, al apóstol de la abolición de la esclavitud William Wilberforce (Lavisse, Sagnac, 1920; Wahnich, 1997).

Entre esas dos fechas, los esclavos de Santo Domingo se habían sublevado pero en el relato cronológico de los hechos revolucionarios esta rebelión no fue tomada en cuenta. Si los contemporáneos lo ignoraban, los historiadores, lo ocultaron. Su objetivo no era reconstruir una secuencia histórica alrededor de la lucha contra la esclavitud y por la libertad que incluía a los primeros involucrados: los esclavos, pues éstos constituyen, posiblemente, una alteridad en el discurso sobre la Nación. La lucha contra el sometimiento y por la libertad era el emblema de la República fuera de la historia colonial. En efecto, sería inexacto pretender que la cuestión de la esclavitud no aparece nunca en esos relatos históricos. Pero en Michelet, Augustin Thierry o Renan, el referente de la esclavitud es antiguo y no colonial. Su contrapunto, la Libertad, que pertenece a la matriz de la República, y la proximidad de origen cultural y casi étnico (en el sentido reciente y no moderno del término),⁸ son reafirmadas por Michelet: "Cuando los esclavos o manumisos gobiernan el Imperio, cuando se llaman Térence, Horace, Phèdre, Epictète, es difícil no extender la fraternidad al esclavo" (Michelet, 1952). Si la esclavitud da lugar a un razonamiento moral, como en el *Manuel Républicain de l'homme et du citoyen*, publicado por primera vez en 1848, la matriz de análisis es siempre la antigüedad (Renouvier, 1904: 159).

En el capítulo titulado "decretos humanitarios" promulgados por el gobierno de la Segunda República, Charles Seignobos inscribe cronológicamente la abolición de la esclavitud en el centro de una serie de reformas que suprimen el juramento para los funcionarios del orden administrativo

⁸ Como fue discutido por Gérard Noiriel (2001: 147-165).

y judicial, las penas corporales y la exposición pública, las leyes sobre la prensa, la detención física y la detención por motivos de culto. Ninguna mención indica el alcance humano de semejante medida. Los términos del texto oficial que declara que la esclavitud es un “atentado a la dignidad humana y una violación del dogma republicano Libertad, Igualdad, Fraternidad” son, simplemente, retomados.

La cuestión de la abolición de la esclavitud es de nuevo abordada por Seignobos en el capítulo sobre “la política colonial”. Él se apoya en un número restringido de estudios cuyas referencias son a veces erróneas.⁹ Dos elementos son llamativos en este texto: por un lado, esta abolición no da pie a ningún desarrollo humanista sobre el sometimiento y la libertad; por el otro, sus consecuencias en la historia política de la República no son indicadas. Que los antiguos esclavos se vuelvan franceses, que sean electores y elegibles: nada de eso es anotado. Siguen siendo caracterizados de manera indiferente como “nègres”, “noirs” o “gentes de color”. El alejamiento de las colonias o aun su exclusión efectiva de la historia nacional es consumada en esta época: “La Revolución de 1848 trastornó la vida de las colonias. El gobierno provisional abolió la esclavitud... La noticia consternó a los criollos; en las Antillas, los negros manumisos súbitamente se agitaron, incendiaron viviendas y masacraron a los blancos” (Lavissee, 1920).

⁹ Se trata entonces de la obra de Jules Duval, publicada en 1864, y no de la de G. Duval, publicada en 1884. De hecho él se apoya en obras antiguas con respecto a la fecha de publicación de este tomo. Son utilizadas principalmente, la *Revue Coloniale*, entre 1843 y 1858 que se convierte entre 1859 y 1860 en la *Revue Algérienne et Coloniale*; pero no sus avatares, a saber: la *Revue Maritime* entre 1856 y 1914 (Lavissee, Seignobos, 1921).

Este alejamiento de las colonias con respecto al conjunto nacional es aún más claramente expresado en la *Histoire sincère de la Nation française* (Seignobos, 1982). Es creado alrededor de consideraciones "raciales" en el sentido actual del término, en contradicción con los dogmas republicanos con los cuales, sin embargo, el conjunto nacional comulga. El "prejuicio de color", elaborado en el seno de las sociedades esclavistas, era ratificado y legitimado de forma extraña por sus escritos. Si la idea preconcebida de Seignobos es "mostrar lo que fue creado en Francia y lo que fue imitado del extranjero, para poder distinguir la tradición indígena de las importaciones de afuera", su conclusión es que "el país que desde hace diez siglos lleva el nombre de Francia, es habitado por varios pueblos, todos de raza blanca, pero de orígenes muy diferentes, de los cuales no sabemos ni siquiera los nombres" (Seignobos, 1982).¹⁰ De esta manera tenemos sólo una Nación francesa definida y aún enraizada en el territorio de la metrópoli, una nación que es, según la famosa fórmula de Renan, "una comunidad de seres que viven en un mismo territorio". El mestizaje, el carácter mixto de los pueblos y de las "razas"¹¹ que componen Francia, celebrados por los historiógrafos de la Nación francesa, son considerados solamente en un marco europeo restringido. Y si Renan "concibe una humanidad homogénea en el futuro, donde todos los riachuelos originarios se fundirán en un

¹⁰ Si la introducción a la *Histoire universelle* de Michelet no indica claramente el "color" de la nación ("Francia no es una raza como Alemania, es una nación"), en contraposición, se puede deducirlo. "Mientras que la civilización encierra el mundo bárbaro en los invernaderos invencibles de Inglaterra y Rusia, Francia agitará Europa en toda su profundidad" (Michelet, 1879: 460, 470).

¹¹ Véase el capítulo V de Noiriel (2001).

gran río, y donde todo recuerdo de los diversos orígenes se perderá”, eso es “apartando las razas completamente inferiores cuya inmisión en las grandes razas no haría si no envenenar la especie humana” (Renan, 1856: 222), como lo escribe a Arthur de Gobineau a propósito de su libro sobre *Les inégalités des races*. En su obra titulada *La réforme intellectuelle et morale*, su pensamiento se vuelve sistema: “la regeneración de las razas inferiores o envilecidas por las razas superiores está en el orden providencial de la humanidad... La naturaleza hizo una raza de obreros, es la raza china... sin casi ningún sentimiento de honor...; una raza de trabajadores de la tierra, es el negro; sea bueno y humano con él y todo estará en orden; una raza de amos y de soldados, es la raza europea” (Renan, 1947).¹² La superposición entre territorio y entidad política, social y étnica (en un sentido “racial”) parece perfecta. Se comprende mejor el hecho que la República no pudiese integrar las Colonias en el “Nosotros nacional” al ser esta causalidad expuesta como “natural”.

Así, con semejante definición de la Nación, las colonias de las Antillas y de Reunión fueron excluidas del dominio historiográfico: ésta, anclada en el territorio hexagonal, y a pesar de ser de orígenes diversos, era “blanca” en su dimensión “étnica”. La memoria nacional, vehiculada por la escuela a partir de mediados del siglo XIX, justo después de la segunda abolición de la esclavitud y de la adquisición de la nacionalidad francesa por parte de los antiguos esclavos, se transmitió de generación en generación, amputada de su historia colonial. La exclusión de los habitantes de las “viejas colonias” (Guadalupe, Guyana, Martinica y Reunión) del

¹² Véase Aimé Césaire (1955).

arquetipo nacional, perduró así hasta el periodo contemporáneo.

Desde Michelet hasta Braudel,¹³ se encuentra, en efecto, esta superposición entre la Francia como entidad político-cultural y su territorio. La cultura política heredada de la Revolución permaneció globalmente inscrita en el marco nacional. Fernand Braudel consagra un solo capítulo a los "extranjeros" en el último tomo de *L'identité de la France*, forzándose casi a proyectar esta dimensión de Francia. En definitiva, las Colonias, la esclavitud y su abolición no pertenecen a la memoria colectiva francesa: no hay "huellas memoriales" de eso, según la expresión de Gérard Noiriel (1998). Debo además añadir como prueba adicional que en esta historia de Francia a través de la memoria, que es la obra dirigida por Pierra Nora, *Les Lieux de mémoire* (1986), ningún artículo es consagrado al dominio colonial, ni a la abolición de la esclavitud. Ocurre lo mismo en la *Histoire de France* dirigida por André Burguière y Jacques Revel (1993), en donde las colonias, la esclavitud y su abolición sólo aparecen una vez, en un artículo consagrado a la ciudad de Nantes. En cuanto a los textos escolares, hasta nuestros días, sólo es furtiva la manera como estos temas son abordados allí. Philippe Joutard propuso por primera vez la introducción de una lección sobre la esclavitud que trata en los manuales de los colegios, y él cuenta la forma en que esta iniciativa fue mal vista. En vez de tomar en cuenta el valor de esta historia, se temía que justificara el desarrollo del "comunitarismo" al interior del país de los Derechos Humanos...

¹³ Que declara su "amor por Francia", citado por Paul Ricœur (1990).

De la abolición de la esclavitud a la exterioridad nacional

Excluidas de la Nación francesa, las Antillas y Reunión fueron remitidas en el siglo XIX a su estatus colonial, mientras que más o menos en la misma época se elaboraba un dominio historiográfico propio para las colonias. Con motivo de la Exposición Universal de 1851, se les concede un estatus histórico a las “viejas Colonias” pero como colonias: un “cuadro de vicisitudes que padeció su organización a partir de 1789” es propuesto “para hacer comprender al lector la situación de éstas”.¹¹

Sin embargo, aún en el dominio colonial, estas “viejas Colonias” encontraron muy difícilmente su lugar. En efecto, a partir de la colonización de Argelia, pero más aun de África y Extremo-Oriente, la constitución de una historia colonial se hace al margen de ellas. Esta tendencia es validada progresivamente, sea en la obra de Maxime Petit (1906) titulada *Les colonies françaises* o en el curso de historia colonial fundado el 23 de enero de 1906 por los gobernadores-generales de Indochina y Madagascar en la Universidad de París. Alfred Martineau, quien inauguró el 4 de mayo de 1921 en el Colegio de Francia un curso de historia colonial, organiza 10 años más tarde en París el Primer Congreso Internacional de Historia Colonial. Las “viejas Colonias” no aparecen allí. Según la reconocida regla de la utilidad comercial de éstas; ¡las Antillas y Reunión no le interesan más a la metrópoli porque el azúcar de caña se volvió muy caro! Las “viejas Colonias” se encuentran entonces excluidas tanto del

¹¹ Comisión Francesa sobre la Industria de las Naciones, 1858.

campo colonial como del dominio nacional. La Exposición Universal de 1889 lo expresa particularmente bien. Mientras que las misiones del Ministerio de la Marina y de las Colonias hacen reportes sobre las riquezas etnográficas, botánicas, industriales y comerciales, "con el fin de introducir en todas las colonias francesas los vegetales productores de materias primas requeridas por el comercio y la industria", Martinica propone el cuadro conmovedor de una sociedad que tiene otras aspiraciones: solamente planes de escuela, cuadernos de tareas de niñas y niños, así como "trabajos manuales" la representan,¹⁵ simbolizando su deseo de integración y su adhesión a la escuela republicana (Exposición Universal de 1889, 1889: 71-72).

La ambigüedad de la posición de las "viejas Colonias" se encuentra toda allí: ni nacionales ni completamente coloniales. Su participación en la historia nacional y principalmente en la Revolución francesa, aunque callada por los historiadores, determinó una relación propia al Estado. Un Estado que se distingue de la Nación, según una diferenciación introducida por juristas como Pierre Louis-Lucas, Charles Eisenman o Tolédano¹⁶ y que la historia de las "viejas Colonias" aclara singularmente. Si bien ellas están ausentes de la Nación, que es una concepción global de orden a la vez histórico y sentimental, son partes integrantes del Estado, que es la forma institucionalizada del poder (Leclerc, 1992: 81).

¹⁵ La diferencia con Guadalupe es, de paso, interesante pues esta colonia presenta únicamente objetos caribes o de artesanía reciente.

¹⁶ "En el periodo entre la primera y la segunda Guerra Mundial, eminentes juristas se esforzaron sin embargo por poner en circulación nuevos términos, para evitar confundir la pertenencia al Estado con la pertenencia a la Nación. Unos proponen la palabra estatalidad (*étatnalité*) (Louis-Lucas), otros el de fidelidad (*allégeance*) (Eisenmann) o de nacional de (*ressortissance*) (Tolédano)" (Noiriel, 2001: 165).

La presencia de las Colonias en la escena política hexagonal a través de sus representantes y por el eco de los trastornos políticos que se desarrollaban en su interior, generó relaciones privilegiadas y particulares con el Estado. En momentos de ruptura política en la metrópoli, como durante la Revolución, ellas impusieron la valorización de su situación y de sus reivindicaciones. Su implicación forzó la estructuración de mecanismos institucionales singulares. A través del cuestionamiento político que su situación dirigía a las nociones fundadoras de la República, ellas y sólo ellas, impusieron así la aceptación de las adquisiciones republicanas fundamentales en el plano constitucional, como la libertad. Su viejo pasado colonial, su participación en el acontecimiento político central de finales del siglo XVIII, así como la conmoción económica y filosófica ligada a Santo Domingo y la reflexión abolicionista del siglo XIX, las condujeron a adquirir un estatus singular en el conjunto colonial francés. Desde la Constitución del 22 de agosto de 1795, en el artículo 6, está escrito que “las Colonias francesas son partes integrantes de la República, y están sometidas a la misma ley constitucional” y, en el artículo 7 que “ellas están divididas en departamentos”. A pesar de los avatares constitucionales de 1799 (art. 91) a 1830 (art. 64), que les daban nuevamente un estatus de exterioridad nacional, la Constitución de 1848 incluye en los representantes del pueblo, los de Argelia y los de las colonias francesas. El lazo constitucional establecido entre las “viejas Colonias” y las instancias políticas durante la Revolución padeció muchos avatares a la postre, pero la libertad y la ciudadanía para sus habitantes, en la igualdad y la fraternidad, fueron proclamadas allí en 1848, sin segunda remisión. El Senado consulto del 7 de abril de 1854 que re-

gula la constitución de las colonias de Martinica, Guadalupe y Reunión sostiene, en efecto, como disposición en su artículo primero, aplicable a todas las colonias que, "la esclavitud no puede ser restablecida jamás en las colonias francesas". Así, en un proceso contradictorio de distanciamiento y de inclusión de las "viejas Colonias", lo que la Nación rechazaba parecía garantizarlo el Estado.

Igualdad y fraternidad: el trueque colonial

En el despliegue del discurso republicano de mediados y finales del siglo XIX, esta contradicción y estos límites no aparecieron inmediatamente pues se escondían bajo el velo de nociones filosóficas admitidas sin ser precisadas. La "igualdad" y la "fraternidad" establecían los términos del trueque republicano propuesto por el Estado a las "viejas Colonias". La República tenía como equivalentes "humanidad", "civilización" y "progreso", y por traducción colonial "asimilación", "nacionalidad" y "ciudadanía". Estos términos parecían definir los contornos de una nación unificada más aun cuando, según los hombres políticos, la abolición de la esclavitud que expresaba los principios del derecho natural, purificaba y regeneraba las colonias. Así, la República les otorgaba la entrada en la gran familia nacional ya que al igual que con el suelo de Francia, el simple contacto con su suelo comunicaba la libertad.¹⁷ La emancipación de los es-

¹⁷ Artículo 7: "el principio que el suelo de Francia libera al esclavo que lo toca, es aplicado a las Colonias y posesiones de la República", *Decreto de abolición de la esclavitud*. "Sostendrán la aplicación de este principio en favor de todos los negros de las islas extranjeras que abordarán la colonia, incluso, por supuesto, quienes se

clavos era un “gran acto de reparación de un crimen de lesa humanidad” (Schoelcher, 1948: 166), una “gran deuda de Francia con la humanidad”, cuando 1848 marcaba una fecha memorable que Ledru-Rollin llamaba: *la gran reparación* (Schoelcher, 1874). Por primera vez la noción de “crimen contra la humanidad” era establecida. Con esos diversos títulos, la esclavitud era un nudo entre las “viejas Colonias” y Francia. Esta experiencia histórica de dos siglos y medio influía en sus relaciones con la metrópoli. Parecía darles los medios para fundirse en las imágenes ideales de la República cuando en realidad van a experimentar sus límites.

El experimento de estas matrices ideales en el contexto colonial permite en efecto revelar toda su polisemia. El estudio de las colonias muestra toda su plasticidad, pues, detrás del término mismo de “colonias” se escondían diferentes acepciones.

*Abolición, civilización, colonización para
los republicanos (1848-1888)*

La abolición de la esclavitud permitía, según republicanos tales como Víctor Hugo, favorecer “el mejoramiento de la raza humana” (Gerville-Réache, 1879). La libertad estimulaba en los hombres el desarrollo de cualidades y la erradicación de los vicios engendrados por el servilismo: el robo, la mentira, el embrutecimiento, el vagabundeo, la irresponsa-

encontrasen a bordo de los barcos como tripulación; y, para evitar todo malentendido a este respecto, notificarán a los gobernantes y comandantes de las islas vecinas donde todavía existe la esclavitud, el régimen de libertad bajo el cual Martinica será regida, y de las consecuencias que resultarán de las relaciones con la población y las autoridades de los países vecinos”, *Circular ministerial al Ciudadano Comisario-general, del 7 de mayo de 1848, con instrucciones para la ejecución del decreto del 27 de abril de 1848.*

bilidad, el concubinato... Los "nuevos manumisos" de las Antillas eran la prueba de ello. Al ser emancipados por la República, ellos habían adquirido todas las cualidades de los hombres libres. "Si echamos una mirada atrás en el camino recorrido por nuestras Colonias desde 1848, nos sorprendemos del inmenso progreso realizado: el servilismo destruido para siempre, la emancipación de los esclavos que hace de ellos hombres que gozan de los mismos derechos civiles y políticos que los ciudadanos franceses y que se acostumbraron a su estado con una facilidad maravillosa; sorprendente testimonio de sus aptitudes intelectuales es ver cómo los hijos y nietos de esclavos adquirieron por su asiduo trabajo un lugar en la magistratura, en la armada, en la administración", señala con orgullo Víctor Schoelcher.¹⁸

El discurso de la República reposaba en el postulado implícito que los valores republicanos, y sólo ellos, provenían de la igualdad. Al adoptarlos, se convertía en digno de ser libre y de participar en la "gran familia colonial".¹⁹ El prerrequisito para las poblaciones de las "viejas Colonias" era entonces considerar la República como el punto cero, el punto de origen de una nueva historia, en detrimento de la que había sido vivida hasta entonces. "Que nuestros compatriotas se acostumbren pues a festejar la gran fecha de la abolición de la esclavitud y a tomarla como punto de partida. La Repú-

¹⁸ Continúa diciendo: "¡cuántas razones para alegrarnos de todo lo bueno que se ha hecho y para comprometernos a continuar la realización de lo que queda por hacer! La moral, la soberana regla del bien, termina siempre por ensalzarse sea lo que sea; el progreso continúa en su marcha de ascenso progresivo y sin límites, sorteando todos los esfuerzos de quienes quieren frenarlo" (Schoelcher, 1874).

¹⁹ Esta expresión es recurrente a lo largo del siglo XIX, después de la abolición de la esclavitud. Este tema le dio el título a la obra de Richard Burton, *La famille coloniale. La Martinique et la Mère-Patrie* (1994).

blica los ha liberado; la República les ha dado la igualdad política; sólo la República, a través del constante progreso de sus instituciones les dará la igualdad en las costumbres” (Cottias, 1998). Ninguna relación de igualdad entre las poblaciones de la metrópoli y las de las colonias; la igualdad era otorgada cuando las poblaciones se comportaban según las normas republicanas pues sólo se poseía realmente la libertad cuando se era capaz de comprenderla y de ejercer sus derechos (Casse, 1875). La “legítima reparación” estaba sometida, en los pensares de los hombres políticos franceses, a condiciones de estudio y de instrucción.²⁰ Por medio de las modalidades políticas, económicas y culturales del establecimiento de la República, el hombre (pero no la mujer) podía revelar y expresar su humanidad. Por fuera de este camino ¡no había salvación! No había respeto por la diversidad, ni aun reconocimiento de esta diversidad, mucho menos igualdad. Sin el prisma republicano, no había existencia honorable. La historia y la memoria de las sociedades coloniales empezaban pues sólo en el momento de la restauración de la República; todo lo que antecedió pertenecía al mundo de las tinieblas y del oscurantismo.

En los banquetes de conmemoración de la abolición de la esclavitud, de los cuales el primero es en 1873, los republicanos trasmiten a porfía este mensaje delante de los “criollos”. Esta filantropía en nombre del mejoramiento de la raza humana conoció, no obstante, sinuosos avatares que revelaban y confirmaban la ambigüedad y los límites de la “Fraterni-

²⁰ “Señores, los jóvenes que se encuentran entre ustedes deben dedicarse al estudio, al cultivo del pensamiento, de la inteligencia. Ellos deben llegar a saber tanto como los más instruidos entre nosotros”. El “nosotros” es nacional pero se refiere igualmente a los israelitas: “Sí, soy israelita; sí, soy judío” (Casse, 1875: 17).

dad, de la libertad y de la igualdad". El contenido de esos preceptos era precisado en nombre de la abolición de la esclavitud, pero esas nociones fundadoras de la República, que se apoyaban en la experiencia de las "viejas Colonias", tenían despliegues particulares y paradójicos. El progreso se integraba en una perspectiva evolucionista: una jerarquización de los pueblos y de los continentes se desprendía de ella. De esta manera, la República se consideraba investida de un deber de civilización que pasaba por la colonización de África. Justificándola así con su combate contra la esclavitud y con su éxito en las "viejas Colonias". De la misma manera en que había erradicado la servidumbre en las Antillas y en Reunión, debía hacerlo en África.

Seis años antes del Congreso de Berlín, en el transcurso del cual las potencias europeas se dividieron África sin dejar de condenar incidentemente la trata de africanos (Vergès, 2001: 71-72; Pellet, Dailliet, 1999: 671),²¹ Víctor Schoelcher acoge de manera solemne a Víctor Hugo: "vuestra voz resuena en el mundo entero... Ella penetrará hasta el corazón de África en las rutas abiertas incesantemente por intrépidos viajeros para llevar la luz a poblaciones aun en la infancia y para enseñarles la libertad, el horror de la esclavitud con la conciencia despierta de la dignidad humana" (Gerville-

²¹ El capítulo II de la Declaración de Berlín de 1885 concerniente a la trata de los esclavos dice: "Conforme a los principios del derecho de las gentes, tal como son reconocidos por las potencias firmantes, al ser la trata de esclavos prohibida y las operaciones que, por tierra o mar, suministren esclavos a la trata debiendo ser igualmente consideradas como prohibidas, las potencias que ejercen o ejercerán derechos de soberanía o una influencia en los territorios que forman la cuenca convencional del Congo, declaran que esos territorios no podrán servir ni como mercado ni como vía de tránsito para la trata de los esclavos, no importa la raza. Cada una de las potencias se compromete a emplear todos los medios que estén en su poder para poner a ese comercio y para castigar a los que se ocupan de ello".

Réache, 1879: 9). En nombre del progreso de la civilización, en nombre de “la gran marcha tranquila hacia la armonía, la fraternidad y la paz”, la misma convicción de la superioridad de Europa y de América sobre África preside a la que sigue siendo la célebre respuesta de Víctor Hugo. En una retórica rimbombante, él expresa la visión ideológica y teológica del mundo de esta época, así como los valores y la moral de la sociedad internacional del siglo XIX. “Allí está, delante de usted”, declama enfrente de los “criollos”

...ese bloque de arcilla y de ceniza, ese pedazo inerte y pasivo que desde hace seis mil años obstaculiza la marcha universal. Ese Cham monstruoso que paraliza a Sem por su enormidad, África... ¡Vamos, pueblos! Apodérense de esta tierra. Tómennla. ¿A quién? A nadie. Tomen esa tierra de Dios. Dios da la tierra a los hombres. Dios le ofrece África a Europa. Tómennla... Desahóguense en esta África, y al mismo tiempo resuelvan vuestras cuestiones sociales, conviertan vuestros proletarios en propietarios; ¡vamos, creen! Creen rutas, creen puertos, creen ciudades, crezcan, cultiven, colonicen, multipliquen; y que en esta tierra, desprendida cada vez más de sacerdotes y de príncipes, se afirme el Espíritu divino a través de la paz y el Espíritu humano, a través de la libertad (Gerville-Réache, 1879: 16-17).

Terra incognita, terra nullus, resurgimiento de Europa, dominación, civilización: todas las justificaciones de la colonización están allí.

Este discurso no es en sí mismo original ya que retoma ideas esparcidas en esta época. Ya en 1848, Charles Renouvier preveía que en caso de que hubiese un aumento de población y un estancamiento de las riquezas, la República podría fundar colonias, “crear nuevas Francias más allá de los mares” (Renouvier, 1904: 214). Varios autores desarrollaron

esta idea dándole un contenido ideológico. Jules Duval, san simoniano y fourierista²² hizo un brindis en 1868 “por la exploración, explotación y colonización integral del globo” (Duval, 1877). Paul Leroy-Beaulieu (1882) ratifica la vocación civilizadora de Francia y sus facultades colonizadoras en una obra que se convirtió en un clásico, titulada *De la colonisation chez les peuples modernes*. El mensaje de estos humanistas es siempre el mismo. Más importante es resaltar que este discurso que justificaba —independientemente de la interpretación que hagamos (Peña-Ruiz, Scot, 2002: 378-382)— la expansión colonial de Francia, era promulgada delante de un areópago de hombres salidos de la colonización del siglo XVIII. Todos ellos habían padecido de una u otra manera la deportación de África, la esclavitud, las relaciones de dominación y el “prejuicio de raza”. Ahora bien, se les pedía a esos hombres que no llevaran consigo cualquier recuerdo de esta historia pues ellos se habían convertido a su vez en emblemas y vectores del mensaje republicano.

Las “viejas poblaciones coloniales” daban testimonio, en efecto, de la veracidad de los discursos sobre el progreso y la civilización. “Ellas habían alcanzado un grado más o menos igual de civilización, constituidas de los mismos elementos de población, dedicadas a las mismas culturas” (Duval, 1877: 235). De esclavas pasaban a ser libres; de sometidas a ciudadanas; de “salvajes” a “civilizadas” bajo el control “del blanco (que) hizo del negro un hombre” (Gerville-Réache, 1879). Sería un error poner en duda las convicciones de esos

²² Relativo a la doctrina del reformador social San Simón (1760-1825) y a Charles Fourier (1832), quien exponía una doctrina social y política según la cual los hombres deben asociarse de manera armoniosa en agrupaciones con ocupaciones que correspondan a sus gustos y a sus tendencias (N.T.)

“humanistas republicanos”, sin embargo podemos señalar el hecho de que la problemática de las relaciones de fuerza y de poder no es jamás planteada. La violencia que acompaña la dominación, aunque denunciada por los abolicionistas en el caso de las Antillas a principios de siglo, no está prevista. El alcance de estos discursos es aún más complejo y perverso cuando se constata que se les pide a los antiguos esclavos asociarse al proyecto de dominación de África, en nombre de su pasado. Tienen que dar su apoyo a la construcción de la “colonización civilizadora”. “Sólo les queda a los antiguos esclavos y a los hijos de esclavos una marca indeleble pero gloriosa de su origen: ¡el odio en el corazón por todo lo que es injusticia, mentira y opresión! La razón expande sus conquistas a un mundo nuevo... Hijos de grandes víctimas seculares, permanezcan con nosotros en esta lucha. Enemigos nacidos de los prejuicios, de las supersticiones y de las desigualdades, ¡sean el batallón sagrado de la República!”, predica Jules Simon (Gerville-Réache, 1879: 20). Como respuesta, estos hombres “criollos” que vinieron a dar testimonio del “horror de la esclavitud y del odio del prejuicio de color” (Gerville-Réache, 1879: 18) llegaron, en común acuerdo, a la conclusión de que todavía no han terminado con la cuestión de la esclavitud. “Es hacia la tierra que suministra los esclavos que deben dirigirse los esfuerzos de la filantropía. La trata de los negros cesó en la costa occidental de África, pero continúa con todos sus horrores en la costa oriental. Ojalá se forme una nueva sociedad de abolición que una sus esfuerzos a los de las sociedades inglesas para trabajar por la extinción de la esclavitud en África” (Casse, 1875: 12).²³

²³ Se hará en 1888, con la creación de la Sociedad Antiesclavista de París.

El pacto social, que contemplaba antes de 1848 un principio que reposaba en la liberación de los esclavos (Moreau de Jonnès, 1842), incluía a finales del siglo la colonización y dominación del mundo; los representantes de las "viejas Colonias" en París aceptaron adherírsele.

El trueque republicano en las "viejas Colonias"

Las condiciones del trueque republicano estaban claramente establecidas del lado de los hombres políticos de la metrópoli. En el caso de las Antillas y Reunión, unirse a la gran familia nacional significaba que "todos los corazones laten al unísono", según Víctor Schoelcher. "Negros, mulatos y blancos, todos estaban confundidos en una misma pasión: el amor a la patria y a la humanidad; en un mismo pensamiento: el olvido de los odios entre las castas y de los prejuicios de color; en una misma esperanza: la República que debe juntar todos los corazones, todas las voluntades, todas las energías en una devoción común hacia Francia" (Schoelcher, 1874). A cambio se les garantizaba a los antiguos esclavos los mismos derechos que los ciudadanos nacionales.

Por causa de este acuerdo recíproco, las voces discordantes que llegaban de las Antillas señalando la persistencia de las barreras "raciales" no eran oídas, pues ellas distorsionaban un cuadro que se prefería sereno y armonioso. El señor Belmont, criollo de las Antillas, escribía en 1879, desde las Colonias: "siento una dolorosa tristeza al constatar que después de tantos años, todavía queda por extirpar de nuestras costumbres una horrenda llaga, que es como la consecuencia fatal de la esclavitud, el corolario obligado de toda institución fundada en la injusticia; quiero decir el prejuicio de color"

(Gerville-Réache, 1879: 32). No obstante, su llamado se quedó sin respuesta, ya que en París los representantes coloniales no querían tanto celebrar la emancipación de los esclavos franceses sino llamar la atención sobre la Francia de ultramar, lo que consideraban mucho más positivo (Gerville-Réache, 1879). La “fiesta de la libertad” se transformó entonces en el transcurso de los años en una celebración de la República y en un momento clave de reivindicación con motivo de la asimilación a la “Madre-patria”. Una vez más las Colonias le dieron un contenido preciso a este importante objetivo de República. Si bien es difícil establecer el origen de esta noción que es utilizada frecuentemente sin ser definida, se nos revela que es precisamente alrededor de la cuestión colonial, del posicionamiento político y cultural de las “Colonias” con respecto a la “Metrópoli” y de la relación del Estado con los manumisos, que ella fue históricamente elaborada.

Asimilación

La definición política de la asimilación tiene su raíz en el debate colonial del periodo de la Revolución francesa y se organiza según las discrepancias “raciales” admitidas por las sociedades coloniales de las Antillas. La primera aparición del término es acuñada en 1374, según el TLF,²⁴ como la “acción de integrarse bien a un elemento exterior”, mientras que en 1793, Condorcet, Sieyès y Duhamel hacen referencia a él como “la primera condición del Estado social” (Sieyès, 1793: 146). Los historiógrafos de la nación francesa del siglo XIX (Michelet, Renan, Augustin Thierry, Guizot...) lo utilizan ce-

²⁴ *Trésor de la Langue Française* (Tesoro de la Lengua Francesa) (N.T.)

lebrando la capacidad de Francia para atraer, integrar, fundir pueblos diferentes... basados en el modelo de los romanos. Sin embargo, donde se trató seriamente del tema, y bajo dos ángulos, es en las colonias y sobre todo en Santo Domingo.

Un origen antillano

El primero concierne a los ciudadanos de color de las colonias. Desde 1790, la asimilación fue reclamada por los hombres llamados "de color", en realidad antiguos o nuevos manumisos. De esta suerte ellos piden que se les otorgue igualdad con las otras personas "libres", a saber los "blancos" (Gauthier, 1995: 210). El prejuicio de color elaborado en el transcurso de los siglos en las colonias les confería, en efecto, una ciudadanía amputada del derecho a ejercer la representación política así como ciertas profesiones tales como la medicina, el notariado...²⁵ En nombre de la libertad, en nombre de la igualdad de la Declaración de los Derechos Humanos, en nombre de su riqueza y en favor de los disturbios revolucionarios, ellos reclaman una plena y entera ciudadanía que comprende, según la Constitución de 1791, la confirmación de la nacionalidad (Weil, 2002: 20). Desde finales de 1789, el cura de Emberménil reclama en un *Mémoire en faveur des gens de couleur* que "las gentes de color de Santo Domingo y de las otras colonias francesas, incluyendo a los negros libres, [sean] declarados ciudadanos en toda la extensión del término y asimilados en todo a los blancos ; y en consecuencia [que ellos puedan] ejercer todas las artes y oficios, emigrar de las islas, frecuentar las escuelas públicas, y aspirar a todos los

²⁵ Un estudio preciso acerca de esta problemática fue echo por Jean-Luc Bonniol (1992).

cargos, eclesiásticos, civiles y militares”.²⁶ Los “hombres de color libres” tuvieron, sin embargo, que reclamar sin cesar esta asimilación de derechos.²⁷ A todo lo largo de la primera mitad del siglo XIX, ellos reivindican la aplicación de las leyes, y principalmente la del Código Negro: la igualdad ante la ley, la derogación de los textos discriminatorios. Ellos reclaman la posibilidad de heredar de un blanco, de reunirse sin autorización, de poder ser llamado “Señor” y “Señora”. De hecho, su estado, denunciado en un registro titulado “De la situación de las gentes de color libres en Martinica”, armó un escándalo en la colonia en 1823. Sus repercusiones fueron importantes ya que conllevaron a modificaciones legislativas en favor de las “gentes de color libres” a partir de los años 1830.

El segundo emana de los colonos, de los “blancos” que, en 1791, reclaman que las colonias sean departamentos franceses de América negociando al mismo tiempo una autonomía comercial y política de las colonias. Si bien su primera reivindicación es aprobada en 1793, la segunda permanece sin resultado. En efecto, después de la primera abolición de la esclavitud y de la llegada de una diputación de gentes de color, la definición de la asimilación toma un curso más político y tiende a marcar las relaciones de poder entre la metrópoli y sus colonias. Éstas (porciones del imperio francés) serán “esencialmente asimiladas en todo a las otras partes de la República”, según Boissy d’Anglas, en 1795, en nombre de la superioridad de los pueblos del Norte (Gauthier, 1995: 210). Las condiciones de la relación colonial estaban establecidas para siempre: la noción de “asimilación” indi-

²⁶ Citado por Pierre Pluchon (1991).

²⁷ Véase el capítulo “Assimilation politique des nouveaux citoyens”, en Laurent Dubois (1998).

caba el sentido de la relación de fuerza y de la dominación. Sin embargo, las "viejas Colonias" seguían comprendiendo la "asimilación" en su primera acepción, la de "igualación". De hecho es la que dominará a partir de entonces en los hombres políticos de las Antillas, de la Guyana y de Reunión.

La noción de asimilación conoce una nueva etapa en el momento de la promulgación del Código Civil en Martinica, el 7 de noviembre de 1805. En efecto, en esta ocasión, los espacios de manipulación política, así como el espectro de instrumentalización de esta noción, son revelados. Casi tres años después del restablecimiento de la esclavitud, por oportunismo político, Napoleón (que acaba de padecer la proclamación de la independencia de Haití y que necesita el apoyo de las colonias antillanas en la guerra contra los ingleses) reconforta a las colonias con una definición racializada de la asimilación. Si bien los representantes del emperador como el gobernador Laussat la definen como la fusión entre los franceses de una y otra orilla,²⁸ la adhesión a este "pacto de alianza" se vuelve racial en el espacio colonial. Los colonos, en una relación de fuerza que les es favorable, imponen cambios según "las modificaciones convenientes"²⁹ y "las conveniencias locales". Éstas se organizan alrededor de dos ejes.

El primero vela por la garantía y el refuerzo de la barrera racial entre "Blancos" y manumisos en un momento en que la presión demográfica de las "gentes de color" está en cons-

²⁸ "Vuestros corazones palparán siempre al grito de la Madre-patria; y los franceses de una y otra orilla no cesarán de abrazarse fraternalmente, a pesar de los anchos mares y de los frecuentes enemigos que las separan", aseguraba el gobernador colonial Laussat ante el Tribunal de Apelación de Martinica, el 9 de noviembre de 1805.

²⁹ Relación oficial del Tribunal de Apelación de Martinica, concerniente a la Promulgación del Código Civil, *Boletín Oficial de Martinica*, Fort-de-France.

tante progresión pues representan 46% de la población libre, frente a 34% en 1790. Basándose en los usos coloniales, el artículo I de modificación del Código Civil estipula que: “Desde todos los tiempos, se ha visto en las colonias la distinción de color, que es indispensable en los países con esclavos, y que es necesario mantener allí la línea de demarcación que siempre ha existido entre la clase blanca y la de los manumisos o de sus descendientes; que esta distinción dio lugar a varias leyes locales, cuyo mantenimiento y conservación son igualmente necesarios”.³⁰ Así, “en consecuencia son mantenidas todas las leyes que regularon la condición de los esclavos, el estado de los manumisos y de sus descendientes, y la línea de demarcación que existió siempre entre la clase blanca y las dos otras, así como las leyes creadas como producto de esta distinción” (artículo II).

El segundo eje es el de la propiedad, más precisamente, el de la transmisión de la propiedad. Estas modificaciones también tienden a garantizar las barreras raciales. “Las leyes del Código Civil, concernientes al matrimonio, a la adopción, al reconocimiento de los hijos naturales, a los derechos de los hijos naturales en la sucesión de sus padre y madre, a los legados hechos por testamento o donaciones, a las tutelas oficiosas o dativas, sólo serán ejecutadas, en la colonia, de blancos a blancos, entre ellos, y de manumisos o descendientes de manumisos, entre ellos, sin que por ninguna vía directa o indirecta, ninguna de las disposiciones susodichas pueda tener lugar de una clase a la otra; y las personas de una u otra clase deberán conformarse, en lo que concierne a las partidas de

³⁰ Decreto colonial relativo a la promulgación del Código Civil en Martinica, *Boletín...*, *op. cit.*

nacimiento, de matrimonio y de defunción, a lo que está prescrito en el Código Civil” (Artículo III).

De esta manera la “asimilación” recibía una definición étnico-cultural que, en las Antillas, fue modificada por la ordenanza del 24 de febrero de 1831 que comporta abrogación del Código Civil, pero que no fue cuestionada en otras partes por los republicanos de la Tercera República.

Definiciones coloniales

La asimilación floreció en el contexto colonial de una manera curiosamente contemporánea antes de estar en medio de los cuestionamientos planteados en la metrópoli en el siglo XX. La noción es recurrente desde mediados del siglo XIX en los tratados coloniales escritos bajo el Segundo Imperio o la Tercera República pero con temporalidades diferentes según el tipo de gobierno de Francia y según las colonias.

Como lo señala Charles-Robert Ageron, hay que tener en cuenta que el Segundo Imperio es una bandera izada a media asta de la noción de asimilación, particularmente para Argelia. Después de haberse dicho a propósito de la población indígena que se “estaba en presencia de una nacionalidad armada y vivaz que hay que extinguir a través de la asimilación”; en 1858, Napoleón III volvía sobre esta posición declarando en Argel que “la Francia que simpatiza con las ideas de nacionalidad, no tiene el derecho de transformar en franceses a los indígenas del África del Norte” y él pedía a los franceses “el respeto absoluto de la mentalidad, las costumbres y las situaciones adquiridas indígenas” (Ageron, 1978).

La restauración de la Tercera República al contrario, puso de nuevo la asimilación en el centro de los objetivos coloniales. Desde entonces se admite nuevamente que “la

organización colonial reposa en la unión política, en la asimilación, en la centralización. Queremos absolutamente tener nuestras Colonias en nuestro poder, a nuestra disposición y a nuestro servicio; las hacemos a nuestra imagen y las utilizamos según nuestras necesidades” (Duval, 1877: 296), anotaba Jules Duval. A propósito de *L’Algérie et de l’assimilation des indigènes*, Antoine-Vincent Passols afirmaba siempre, en 1903, que el método de la colonización francesa, “inspirado de los inmortales principios humanitarios de la Declaración de los Derechos Humanos, busca asimilar los pueblos vencidos... instruyéndolos, civilizándolos y utilizándolos según sus aptitudes” (Passols, 1903: 14. Ver, también, Colonna, 1997). El discurso era el mismo en Albert Sarraut durante una charla a propósito de la asimilación dirigida a los alumnos de la escuela colonial, el 5 de noviembre de 1923: “El gran pensamiento de justicia que impregna la tradición del país de la Declaración de los Derechos Humanos rechazó el dogma cruel que decretaba la eterna inferioridad de ciertas razas. Él constata la lentitud de su evolución, pero se dedica a corregir sus consecuencias y se esfuerza por acelerar las etapas: y en la arcilla sin forma de las multitudes primitivas, modela pacientemente el rostro de una nueva humanidad” (Ruscio, 1996: 99, citado por Liauzu, 1999). Si algunas voces se levantaron en contra de este modelo asimilacionista de la colonización —de las cuales Gustave Le Bon es el portavoz en nombre de una fobia del mestizaje con las razas inferiores—, esas voces eran siempre minoritarias (Taguieff, 1988).

La asimilación, noción central de la República, recibió, no obstante, definiciones diferentes según las colonias. Cada entidad colonial fue sometida a una asimilación particular en función de la antigüedad de su participación en la historia

nacional, de su supuesta madurez social y, en consecuencia, de los atributos y tareas que la metrópoli le reservaba. Es una asimilación "funcionalista" que fue establecida según las capacidades y las cualidades de civilización que Francia quería reconocer a las personas colonizadas. Arthur Girault, principal teórico de la legislación colonial, ¿no iba aún más lejos al afirmar que la política de asimilación sólo era entendida por nuestros compatriotas de las colonias (Ageron, 1978)? En cuanto a Rougier, él anotaba: "es concebible que algunas disposiciones especiales sigan rigiendo nuestros establecimientos coloniales, ya que contamos con elementos complejos como su población, su lejanía, su clima y sus costumbres. La asimilación en la metrópoli tropezará siempre con diferencias irreductibles" (Rougier, 1895: 77).

Luego entonces la política de asimilación sólo podía ser aplicada en su integridad a ciertas colonias cuyas élites eran reconocidas por la metrópoli y que, a su vez, se apropiaban de los estándares culturales de ésta. Así, desde el Senado-consulta del 7 de abril de 1854, el artículo 18 estipula que "las colonias diferentes a Martinica, Guadalupe y Reunión serán regidas por decretos del emperador, hasta tanto no se haya resuelto a su respecto a través de un Senado-consulta". De esta manera, en el conjunto colonial, Senegal no era tratado como la India; Martinica y Guadalupe no eran consideradas del mismo modo que Guyana... En efecto, esta colonia estaba sometida al final del siglo XIX, a un régimen similar al de Senegal. En este cortejo de diferencias entre las colonias, se puede anotar que el decreto del 24 de febrero de 1885 que trata de los concejos generales, indica que en el Senegal y sólo allí, "los concejales generales deben saber hablar, leer y escribir el francés" (Chantre-Grellet, 1898: 299).

Si las “viejas Colonias” persistieron en reivindicar la asimilación como “igualdad de las personas y de los derechos” con la metrópoli, ésta, por el contrario, las ha considerado desde 1852, en el marco de una relación colonial que ella podía modificar exclusivamente según su venia. A pesar de las adquisiciones fundamentales garantizadas y de una relación particular con el Estado, las metamorfosis institucionales lo prueban. La cuestión del estatus legislativo de estos territorios es un ejemplo de ello, entre otros. En efecto, si la Constitución del 4 de noviembre de 1848 declaraba a las colonias territorios franceses, la de enero de 1852, les imponía un estatus de excepción quitándoles su representación parlamentaria y rigiéndolas a través de senados-consultos. A pesar del restablecimiento de la representación colonial en la Asamblea Nacional en 1871, es, no obstante, el gobierno quien, por decreto, extendía hacia las colonias el beneficio de las leyes metropolitanas. Después de 1880, estas disposiciones fueron modificadas nuevamente y se instituyó que las leyes eran promulgadas únicamente en las colonias bajo expresa mención. Entonces las leyes metropolitanas no eran aplicables con pleno derecho en las colonias (Rougier, 1895: 84) y eso perduró hasta la Constitución del 27 de octubre de 1946.³¹ En efecto, la ley del 19 de marzo de 1946 sobre “la clasificación de Guadalupe, Martinica, Reunión y Guyana francesa como departamentos franceses” mantenía a título transitorio la especificidad legislativa. Tanto a nivel nacional como local, ella fue llamada desde su promulgación “ley de asimilación” a pesar del rechazo hacia este término por parte de Aimé

³¹ Artículo 73: “El régimen legislativo de los departamentos de ultramar es el mismo que el de los departamentos metropolitanos”.

Césaire, el 4 de mayo de 1948, quien proponía designarla como "ley de departamentalización".³²

Nacionalidad y ciudadanía

Los contornos de la asimilación de las colonias del Imperio francés siguieron las modalidades de atribución de la nacionalidad y de la ciudadanía a las personas de esas mismas colonias. Mientras que en la metrópoli los términos son equivalentes, en las colonias su contenido divergió muy rápidamente.³³ Si bien desde 1848 nunca se cuestionó la nacionalidad de los antillanos, en 1889 "la entrada en la plena nacionalidad sigue estando prohibida para los indígenas musulmanes de Argelia, sujetos franceses" (Weil, 2002). Es apenas en la Constitución del 27 de octubre de 1946, donde se inscribe que "todos los naturales de los territorios de ultramar tienen la calidad de ciudadano con el mismo título que los nacionales franceses de la metrópoli o de los territorios de ultramar" (artículo 80).

En las Antillas, el lazo entre libertad civil y nacionalidad fue codificado desde el siglo XVII y mantenido hasta 1848. Por medio del edicto de marzo de 1642, Luis XIII había garantizado que "los descendientes de los franceses que viven en dichas islas, y aún salvajes convertidos a la fe cristiana, y haciendo profesión de ella, sean censados y considerados naturales franceses capaces de toda tarea, honores, sucesiones y donación así como los originarios y los naturales sin tener que registrarse con una carta de naturalización". En 1685, el Código negro reglamenta la atribución de la nacionalidad

³² Información de Emmanuel Jos, profesor de derecho en la Universidad de las Antillas y Guyana.

³³ Sobre estas problemáticas, véase Girollet, 2000; Sainton, 1997; Périna, 1997.

para las personas nacidas en la servidumbre. Las reglas fijan que sólo el manumiso, por el solo hecho de su liberación, adquiere la nacionalidad francesa independientemente de su lugar de nacimiento: "Declaremos sus liberaciones hechas en nuestras islas como formas de nacimiento en nuestras islas, declaremos que los esclavos manumisos no tendrán necesidad de nuestras cartas de naturalización para gozar de las ventajas de nuestros sujetos naturales en nuestro reino, tierras y países de nuestra obediencia así hayan nacido en los países extranjeros" (artículo 57); "otorguemos a los manumisos los mismos derechos, privilegios e inmunidades de los cuales gozan las personas nacidas libres; queremos que ellos merezcan una libertad adquirida, y que ella produzca en ellos, tanto para su persona como para sus bienes, los mismos efectos" (artículo 59). Según este texto, "los manumisos eran efectivamente declarados franceses *por derecho* y llamados a gozar de los derechos que van con esta calidad" (Poujol, 1902; Debbasch, 1967).

Sin embargo, la adopción del Código Civil con las modificaciones propuestas por los colonos, minimizaba este texto legislativo. En efecto, aun si su nacionalidad no era cuestionada, su supuesto estatus de antiguos esclavos no garantizaba su ciudadanía. Como consecuencia del producto oficial de "la línea de demarcación" entre clase blanca y manumisos, estos últimos son empujados hacia los márgenes del ejercicio de la ciudadanía. Ellos son transformados en ciudadanos pasivos, situados bajo la tutela explícita de los colonos. El equilibrio era entonces bien frágil, su estatus, reversible, pues, en caso de condenación podían volver a ser esclavos. Hasta los años 1830, su posición permanece borrosa y permite interpretaciones locales como la de De Bodis, abogado y propie-

tario en Guadalupe que afirma en 1820 que "los Blancos sólo son los franceses o sus descendientes, los únicos que ella puede reconocer como pertenecientes a la nación francesa", los manumisos son excluidos "de la gran asociación nacional" (De Bodis, 1820). Es hasta el 1º de abril de 1831 que un decreto del gobernador de Martinica deroga diversas ordenanzas prohibitivas que conciernen a las "gentes de color libres". Su estado de libre se vuelve irreversible. Ellos recuperan entonces el derecho a ejercer la medicina y la cirugía, a declarar el nacimiento de sus hijos y a casarse sin la tutela de los notables "blancos", a no ser nombrados más "gentes de color" ni que su color sea consignado en las actas administrativas; a entrar en el territorio francés. Su ciudadanía estaba ratificada por esta ley que prepara la de 1848.

Como lo demostró Roger Botte, la República pudo sin embargo manipular este dogma que le es esencial, el de la libertad. En efecto, en una hábil retórica, los republicanos en África, encabezados por Faidherbe, no decretan en 1848 la abolición de la esclavitud para la totalidad de Senegal sino solamente para Saint-Louis y para Gorée, a fin de "no alejar las poblaciones para siempre de nosotros, dejarlas en manos de nuestros enemigos y fallar completamente nuestro objetivo incluso desde el punto de vista de su emancipación futura y de los intereses de la civilización" (Hamelin citado por Botte, 2000). Así "para permitir la ubicación entre ellas de las poblaciones que tienen esclavos bajo la dependencia de Francia... esos 'indígenas' se convierten en *sujetos* y no en *ciudadanos* franceses" (Botte, 2000). Mientras aseguraba sus intereses económicos la República exhibía su "continencia ontológica", para retomar la expresión de Merleau-Ponty.

Adolphe Crémieux, quien abogó por la atribución de la nacionalidad francesa para los extranjeros que habían participado en la revolución de 1848, así como para los judíos de Argelia en 1870 (Weil, 2002: 44, 139), validó, antes de la Segunda República, el lazo entre libertad y nacionalidad en el artículo III de la ley de 1831. Él hizo adoptar el hecho de que era la liberación la que confería la calidad de francés, y por consiguiente, la igualdad ante la ley, lo que fue aprobado por la ley del 24 de abril de 1833. De manera recíproca, él anotaba que “los esclavos no podían ser considerados como franceses ya que, al no gozar de ningún derecho civil, ellos formaban una clase separada, sometida a leyes todas especiales” (Cottias, 1998: 146). Sin estatus, ellos no tenían nacionalidad. La primera abolición de la esclavitud lo probaba puesto que “incluso los negros que nacían en el suelo de la colonia eran franceses; y este estado duró hasta el momento en que la ley del 30 ‘floreale’, año X, restableció la esclavitud tal como existía antes de 1789”, precisaba él (Weil, 2002).

Siguiendo esta misma lógica, el gobierno de 1848 atribuye la nacionalidad y la ciudadanía a todos los nuevos manumisos de las Colonias o, más exactamente, a “todos los que son nacidos o residen allí desde hace seis años”.³⁴ El estatus de las personas que escapan a estas condiciones no es, de hecho, precisado. Según la ley, la ciudadanía francesa es incompatible con el hecho de poseer esclavos: “se le prohíbe a todo francés poseer, comprar o vender esclavos, y participar, directa o indirectamente, en todo tráfico o explotación de este

³⁴ Es interesante anotar que “el 28 de marzo de 1848, el gobierno provisorio de la República saca un decreto autorizando temporalmente al ministro de Justicia otorgar la naturalización a todos los extranjeros que residen en Francia desde hace cinco años mínimo” (Weil, 2002: 44). Véase, igualmente, Ministerio de Finanzas, 1942.

género. Toda infracción a estas disposiciones conllevará la pérdida de la calidad de francés", ³⁵ precisa el decreto de abolición de la esclavitud. La equivalencia entre libertad, de un lado, y nacionalidad y ciudadanía, de otro, era entonces hecha efectiva y ejecutoria de inmediato.

A causa de este largo pasado, en el curso del cual los principios fundadores de la República habían sido ridiculizados por el hecho de la esclavitud, la población de las "viejas Colonias" integraba con pleno derecho la familia nacional, según la Declaración de Emancipación. ³⁶ Por todo esto, el posicionamiento de estas colonias se volvía ambiguo. Si otras, como por ejemplo Argelia, constituida igualmente en departamentos franceses, conservaban claramente su estatus colonial, las "viejas Colonias" no eran más colonias en su totalidad, por el hecho de adquirir derechos específicos, sin ser completamente nacionales por el hecho de su distancia geográfica, de la territorialización de la calidad de franceses y del prejuicio de color que allí presidía.

A pesar de que en el seno de las colonias todos los nacionales no gozan de los mismos derechos y no tienen las mismas obligaciones (Constant, 1998), la confusión de los términos entre "nacionalidad" y "ciudadanía" fue prolongada durante mucho tiempo. El trueque republicano de 1848 tenía así límites que los hombres políticos de las Antillas se propusieron modificar. De hecho no era perfecto. Si bien el sistema

³⁵ Artículo 8 del decreto relativo a la abolición de la esclavitud y a la organización de la libertad, *Boletín Oficial de Martinica*.

³⁶ "La República hace un llamado con confianza a una libertad completa de los hermanos excluidos por tanto tiempo de la familia nacional", circular ministerial del 7 de mayo de 1848, con instrucciones para la ejecución del decreto del 27 de abril de 1848.

de la esclavitud era erradicado en su forma institucional, si la nacionalidad francesa era garantizada, la ciudadanía era parcelaria. Se encontraba todavía demasiado anclada en el lazo colonial, y los hombres políticos tanto de Guadalupe como de Martinica se propusieron desenredarlo, principalmente, a través de la reivindicación de la asimilación. Ésta se acentuó con el paso del tiempo hasta la ley de departamentalización de 1946. En nombre de la historia, la asimilación política a la Madre-patria era reivindicada como “un gran movimiento reparador”. Desde 1848, las poblaciones coloniales aspiraban profundamente a la igualdad... entre tanto la nación francesa había perdido la memoria de su participación en la historia nacional.

Bibliografía



- Ageron, Charles-Robert (1978), *France coloniale ou parti colonial?*, París, Presses Universitaires de France.
- Arrêté colonial, concernant la promulgation du Code Civil à la Martinique*, Bulletin Officiel de la Martinique, Fort-de-France.
- Balibar, Etienne e Immanuel Wallerstein (1992), *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*, Londres-Nueva York, Verso.
- Benot, Yves (1987), *La Révolution française et la fin des colonies*, París, La Découverte.
- Bodis, de (1820), *Essais sur l'esprit des lois coloniales*, París, D'Everat.
- Bonniol, Jean-Luc (1992), *La couleur comme maléfice*, París, Albin Michel.
- Botte, Roger (2000), “L'esclavage africain après l'abolition de 1848. Servitude et droit du sol”, *Annales Histoire, Sciences Sociales*, septiembere-octubre 5: 1009-1037.

- Burguiere, André (ed.) (1986), *Dictionnaire des sciences historiques*, Paris, PUF.
- y Jacques Revel (eds.) (1983), *Histoire de la France*, Paris, Seuil.
- Burton, Richard (1994), *La famille coloniale. La Martinique et la Mère-Patrie. 1789-1992*, Paris, Editions L'Harmattan.
- Casse, Germain (1875), *27^e Anniversaire de l'abolition de l'esclavage. Compte-rendu du banquet commémoratif donné par les créoles présents à Paris le 5 Mai 1875*, Paris, E. Brière.
- Cesaire, Aimé (1955), *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence Africaine.
- Chantre-Grellet, A. (1898), *Traité des élections*, 2 vols., Paris, P. Dupont.
- Colonna, Fanny (1997), "Educating Conformity in French Colonial Algeria", en Frederick Cooper, Ann Laura Stoler (eds.), *Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press, pp. 346-370.
- Constant, Fred (1998), *La citoyenneté*, Paris, Montchrestien.
- Cooper, Frederick y Ann Laura Stoler (eds.) (1997), *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press.
- Cottias, Myriam (1998), *D'une abolition, l'autre. Anthologie raisonnée sur la seconde abolition de l'esclavage dans les colonies françaises*, Marseille, Agone Editeur.
- Dailliet, Patrick y Alain Pellet (1967), *Droit international public*, Paris, L. G. D. J.
- Debbasch, Yvan (1967), *Couleur et liberté. L'affranchi dans les possessions françaises de la Caraïbe, 1635-1833*, Paris, Dalloz.
- Démographiques, Ministère des Finances (Service National des Statistiques. Direction de la Statistique Générale. Etudes) (1942), *Les naturalisations en France (1870-1940)*, Paris, Imprimerie Nationale.

- Dubois, Laurent (1998), *Les esclaves de la République. L'histoire oubliée de la première émancipation, 1789-1794*, Paris, Calman-Lévy.
- Duval, Jules (1877), *L'Algérie et les colonies françaises*, Paris, Guillemin.
- Exposición Universal de 1889 (1889), *Colonies françaises et pays de protectorat: catalogue officiel*, Paris, J. Bell.
- Gauthier, Florence (1995), "Le rôle de la députation de Saint-Domingue dans l'abolition de l'esclavage", en Marcel Dorigny (ed.), *Les abolitions de l'esclavage*, Paris, Presses Universitaires de Vincennes, Unesco, pp. 199-229.
- Gerville-Reache, G. (1879), *31^e anniversaire de l'abolition de l'esclavage. Banquet commémoratif donné à Paris le 18 Mai 1879 sous la présidence de Victor Hugo*, Paris, E. Brière.
- Girollet, Anne (2000), *Victor Schoelcher, abolitionniste et républicain. Approche juridique et politique d'un fondateur de la République*, Paris, Karthala.
- Heeren, A. H. L. (1841), *Manuel historique du système politique des Etats de l'Europe et de leurs colonies depuis la découverte des deux Indes*, Paris, Videcoq.
- James, C. L. R. (1980 [1963]), *Les Jacobins Noirs. Toussaint-Louverture et la révolution de Saint-Domingue*, Paris, Editions Caribéennes.
- Jaures, Jean (ed.) (1901), *Histoire socialiste. 1789-1900*, Paris, J. Rouff.
- Joutard, Philippe (1993), "Une passion française: l'histoire", en André Burguière y Jacques Revel (eds.), *Histoire de la France*, vol. 4, Paris, Seuil, pp. 505-70.
- Lavisse, Ernest y P. Sagnac (1920), *Histoire de la France contemporaine depuis la Révolution jusqu'à la paix de 1919*, vol. 1, *La Révolution (1789-1792)*, Paris, Hachette.
- y Charles Seignobos (1921), *Histoire de la France contemporaine depuis la Révolution jusqu'à la paix de 1919*, vol. 6, *La Révolution de 1848, le Second Empire (1848-1859)*, Paris, Hachette.

- Le Pelletier de Saint-Remy (1858), "Les colonies françaises depuis l'abolition de l'esclavage", *Revue des Deux Mondes*, XIII, enero-febrero.
- Leclerc, Claude (1992), *Droit constitutionnel et institution politique*, Paris, Litec.
- Leroy-Beaulieu (1882), *De la colonisation chez les peuples modernes*, Paris, Guillaumin et Cie.
- Liauzu, Claude (1999), *La société française face au racisme*, Tournai, Editions Complexe.
- Melonio, Françoise (2001), *Naissance et affirmation d'une culture nationale. La France de 1815 à 1880*, Paris, Editions du Seuil, Points.
- Michelet, Jules (1952), *Histoire de la Révolution française*, Paris, Gallimard.
- (1879), *Introduction à l'histoire universelle*, Paris, Flammarion.
- Moreau de Jonnes, Alexandre (1842), *Recherches statistiques sur l'esclavage colonial et sur les moyens de le supprimer*, Paris.
- Noiriel, Gérard (2001), *Etat, nation et immigration. Vers une histoire du pouvoir*, Paris, Belin, Ed. Socio-histoires.
- (1998), *¿Qu'est-ce que l'histoire contemporaine?*, Paris, Hachette.
- Nora, Pierre (ed.) (1986), *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard.
- Passols, Antoine-Vincent (1903), *L'Algérie et l'assimilation des Indigènes musulmans*, Paris, H. Charles-Lavauzelle.
- Pena-Ruiz, Henri y Jean-Paul Scot (2002), *Un poète en politique. Les combats de Victor Hugo*, Paris, Flammarion.
- Perina, Mickaëlla (1997), *Citoyenneté et sujétion aux Antilles francophones. Post-esclavage et aspiration démocratique*, Paris, L'Harmattan, Ed. Sociétés et Diaspora Africaine.
- Petit, Maxime (ed.) (1906), *Les colonies françaises. Petite encyclopédie coloniale*, Paris, Larousse.
- Pluchon, Pierre (1991), *Histoire de la colonisation française*, Paris, Fayard.
- Poujol (1902), "De la nationalité dans la République d'Haïti"? *Revue Générale de Droit International Public*, 9 (6).

Procès-verbal de la séance de la Cour d'appel de la Martinique, relativement à la promulgation du Code Civil.

Renan, Ernest (1947), "La réforme intellectuelle et morale (1871)", en Henriette Psichari (ed.), *Oeuvres complètes d'Ernest Renan*, Paris, Calmann-Lévy, pp. 324-407.

——— (1856), "Lettre de Renan au Comte Gobineau", en Ernest Renan, *¿Qu'est-ce qu'une nation?*, Paris.

——— (1992), *¿Qu'est-ce qu'une nation?*, Paris, Presses Pocket, Agora.

Renouvier, Charles (1904), *Manuel républicain de l'homme et du citoyen*, Paris, Armand Colin.

Ricoeur, Paul (1990), *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil.

Rougier, J.-C. (1895), *Précis de législation et d'économie coloniale*, Paris, Larose.

Ruscio, Alain (1996), *Le credo de l'homme blanc*, Tournai, Editions Complexe.

Saada, Emmanuelle (2003), "La République des Indigènes", en Vincent Duclert y Christophe Prochasson (eds.), *Dictionnaire critique de la République*, Paris, Flammarion, pp. 364-370.

Sainton, Jean-Pierre (1997), *Les nègres en politique. Couleur, identités et stratégies de pouvoir en Guadeloupe au tournant du siècle*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion.

Schoelcher, Victor (1874), *26^e Anniversaire de l'abolition de l'esclavage-Compte-rendu du banquet commémoratif donné par les créoles présents à Paris le 5 mai 1874*, Paris, E. Brière.

——— (1948), *Esclavage et colonisation*, Paris, Presses Universitaires de France.

Seignobos, Charles (1982 [1793]), *Histoire sincère de la nation française*, Paris, Presses Universitaires de France.

Sieyes (1793), *Journal d'instruction Sociale*, Paris.

Taguieff, Pierre-André (1988), *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte.

- Trouillot, Michel-Rolph (1995), *Silencing the Past. Power and Production of History*, Boston, Beacon Press.
- Verges, Françoise (2001), *Abolir l'esclavage: une utopie coloniale. Les ambiguïtés d'une politique coloniale*, Paris, Albin Michel, Bibliothèque Idées.
- Wahnich, Sophie (1997), *L'impossible citoyen. L'étranger dans le discours de la Révolution française*, Paris, Albin Michel, Ed. Histoire.
- Weil, Patrick (2002), *¿Qu'est-ce qu'un français? Histoire de la nationalité française depuis la Révolution*, Paris, Grasset.

EL COLOR DE LOS HOMBRES, PRINCIPIO DE ORGANIZACIÓN SOCIAL. EL CASO ANTILLANO*

Jean-Luc Bonniol

El color o el uso de un rasgo físico como fundamento del orden social... es un problema que no cesa de obsesionar a quien quiere aprehender las sociedades antillanas, en búsqueda del principio que las hace mover y reproducirse. En efecto, he aquí sociedades que poco obedecen a determinaciones puramente económicas, sino que son profundamente marcadas por una ideología que a su vez se volvió determinante. Esta ideología se basa en el sentido social de un criterio "físico" evidente que es el color de la piel, criterio al cual pueden agregarse otros complementarios: color y textura del cabello, rasgos de la cara, color de los ojos... Una oposición fundamental distingue este racismo "colorista", tal como apareció en las sociedades esclavistas modernas propias de la historia de la colonización europea y tal como invadió luego la sensibilidad occidental, del antisemitismo que siempre tuvo que enfrentar la ausencia de una diferencia física objetiva y mitigar el carácter fantasmático de los rasgos físicos eventualmente alegados...

La ideología colorista, que a partir de ahora designaremos por su denominación tradicional de "prejuicio de color",

* Texto original: "La couleur des hommes, principe d'organisation sociale. Le cas antillais; Paradoxes de la couleur", *Ethnologie Française*, 1990, 20 (4). Traducción de Isabelle Combès, con el apoyo del Instituto Francés de Estudios Andinos.

es jerarquizante; mientras que en lo que hoy se denomina comúnmente “racismo” se quiere ante todo relegar fuera de las fronteras del grupo, aquí —i. e. en las colonias de plantación antiguamente esclavistas—, se organiza el cuerpo social. He aquí que este principio que Sócrates desesperaba encontrar, cuando estaba en busca de una justificación para hacer aceptar a los ciudadanos de la República ideal el hecho de ser criados y clasificados en tres clases jerarquizadas. Desde hace tres siglos, el color, rasgo físico que tiene el privilegio de transmitirse a los descendientes, y de ahí incorporarse de alguna manera a la esencia de los seres, contribuye a legitimar tal jerarquización...

La arqueología de un prejuicio

Para entender la articulación del prejuicio de color con una organización social, debemos primero preocuparnos por su génesis, y para ello intentar ordenar datos históricos, ya ampliamente conocidos, en lo que podríamos llamar una “arqueología” de la ideología racial, con el fin de sacar a la luz los diferentes estratos, acumulados en diversas épocas, de un mismo esquema mental.

Antes de la colonización

Algunas asociaciones relativas al color, en particular las que oponen el negro y el blanco, parecen transculturales, ligadas a ciclos fundamentales como el del día y la noche. La valoración de lo claro sobre lo oscuro encuentra (van der Berghe

y Frost, 1986) una ilustración general en la humanidad en la elección preferencial que los hombres, cualquiera que sea la coloración efectiva de su grupo, harían de mujeres más claras.¹ Fuera del Occidente, el simbolismo social pudo haber jugado con los colores: en la India, las varna son ante todo los colores (Isaacs, 1967; Gergen, 1967).

Sin embargo, el uso del color en el ordenamiento de la diversidad humana parece haber sido particularmente desarrollado por el Occidente. La desvalorización de la piel negra tiene ahí, ciertamente, un origen muy antiguo: es sin duda en el caso de Israel que se encuentra su expresión más flagrante, con la maldición de Cam, que sirvió durante siglos como justificativo para todos aquellos que veían en esta historia el origen de un linaje humano inferior, predestinado a todas las opresiones.² El cristianismo antiguo amplificó luego este prejuicio, con un simbolismo cromático extremadamente afirmado, asociando la blancura a la pureza y la negrura al pecado... La pareja negro-blanco se vuelve entonces un componente esencial de la mitología occidental y cristiana; tal vez debamos también plantear la hipótesis, a partir de esta época, de la proyección sobre los negros de una lascivia reprimida a partir de entonces (tan notable, siglos más tarde, en el Otelo de Shakespeare...).

Durante la Edad Media occidental, algunos temas “racistas” se precisan (Delacampagne, 1983). Sin embargo, la

¹ Estos datos provienen de los *Human Relations Area Files*, categoría 832 (“estimulación sexual, ideales de la belleza erótica”). A partir de 51 casos utilizables, los autores constatan una preferencia transcultural por las mujeres claras (en los límites del espectro local).

² Sin embargo, la interpretación racial de la maldición de Cam parece más reciente que la redacción del texto bíblico.

referencia al color sigue siendo marginal, a falta de contactos estrechos con poblaciones de tez diferente. Así, es algo difícil descubrir una segregación para con los pocos negros presentes en los medios populares europeos de esta época, aun si se debe constatar en el mismo periodo la evidencia de un estereotipo negativo (Frederickson, 1981). El Islam medieval, también heredero, en cierta medida, de la Antigüedad y de la tradición judaica, y encaminado en el comercio transahariano, es por cierto más prolijo en formulaciones y en prácticas sociales ligadas al color, en las cuales se descubre una neta depreciación del negro (Lewis, 1982).

Esclavismo y desarrollo del prejuicio

A partir de los grandes descubrimientos, la diferencia física —y en primer plano, la diferencia de color— se vuelve primordial en la percepción de lo extraño. Al lado de los interrogantes sobre la humanidad de los amerindios, el fenómeno negro, que parece ser una anomalía, debe ser explicado.³ Ya a partir del siglo XVI, una terminología especializada aparece; palabras hasta entonces desconocidas entran en el lenguaje común: negro, mestizo, mulato, casta, raza... Casi dos siglos más tarde, las teorizaciones raciales “científicas” se inspirarán de estas concepciones populares preexistentes: no es sorprendente constatar que una de las principales categorías de las clasificaciones que comienzan a florecer en el siglo XVIII sea, precisamente, la “raza” negra...

³ Como lo nota acertadamente Léon-François Hoffmann (1973), los europeos nunca se planteaban el problema de su propio color.

El período colonial introduce el "otro" en el juego de las relaciones sociales y lo coloca en una posición disminuida. Los primeros años de "fundación" en las Antillas de colonización francesa constituyen un momento privilegiado para examinar el surgimiento del prejuicio. La sociedad todavía no es muy jerarquizada. El azúcar no apareció aún y la esclavitud sigue siendo un fenómeno relativamente marginal al lado de la contratación. Si bien podemos encontrar en el testimonio de los primeros cronistas la presencia de estereotipos raciales y un prejuicio latente, éste no parece todavía impregnar la práctica social.⁴

Por el contrario, los lazos parecen fundamentales entre la esclavitud (y la utilización de la trata africana) y el desarrollo del prejuicio. El hecho importante en esta esclavitud moderna es que se agrega un tercer término de orden racial a los dos primeros que ya definen los polos sociales antagónicos. A los amos libres "blancos" se oponen los trabajadores esclavos "negros". La segmentación racial se yuxtapone a la estratificación socioeconómica, ya avalada por un corte jurídico. De ahí el carácter particularmente cerrado del sistema. La "raza" acaba entonces por volverse consustancial al orden esclavista, que a partir de este momento puede ser calificado de sociorracial.

El hecho de que una diferencia fenotípica se superponga a la jerarquía social y al corte jurídico sólo se debe, en un inicio, a una coincidencia histórica. Casi podríamos decir que, si la barrera jurídica hubiera funcionado sin fallas, manteniendo una impermeabilidad perfecta entre ambos

⁴ Citemos en particular a R. P. du Tertre: *Histoire générale des Antilles habitées par les Français*, y R. P. Labat: *Nouveau voyage aux îles de l'Amérique*.

segmentos sociales, esta coincidencia habría seguido siendo un simple epifenómeno... Pero el contexto ideológico en el cual se instauraba el sistema esclavista encontraba oportunamente ahí medios inmediatos de legitimación, adoptando una representación mental preexistente (la ecuación reversible “esclavo=negro” se impuso rápidamente en las mentes). Además, las contradicciones del orden sociorracial (manumisiones de esclavos, desarrollo del mestizaje) perturbaban la perfecta superposición del corte jurídico y de la segmentación racial, e imponían así un recurso incrementado al prejuicio, cuyo desarrollo se enraíza menos en el sistema mismo que en sus contradicciones. Como lo afirma M. Duchet, “si bien el desprecio del esclavo pertenece a la lógica del esclavismo desde su origen, el “prejuicio de color” es sobre todo una señal de esclerosis, la señal de una tensión interna, algo así como un vicio de estructura que la historia reveló poco a poco” (Duchet, 1969).

La ideología colorista está claramente establecida en la segunda mitad del siglo XVIII. Se manifiesta primero por la superioridad de los blancos con respecto a todos los no-blancos, y esta superioridad tiene una traducción jurídica. El prejuicio se expresa luego en lo que se llamó el “sub-racismo” de la gente de color, y que debería llamarse más bien racismo derivado, en la medida que constituye un reflejo y una interiorización del racismo original, el racismo blanco. Una verdadera cascada de desprecio es la que se estableció, desde lo más claro hasta lo más oscuro, a través de toda una jerarquía de matices. Haríamos mal en minimizar este lado del prejuicio y esta dialéctica de las contradicciones secundarias, “los grupos intermediarios participan del prejuicio, como oprimidos y opresores” (Labelle, 1978).

Derivas y avatares

Refiriéndonos siempre esencialmente a las Antillas de colonización francesa, se constata que es cuando el prejuicio de color adquiere un neto aval jurídico que empieza a ser cuestionado. Ya en la segunda mitad del siglo XVIII se establecen las bases ideológicas de la legislación revolucionaria que, a pesar de algunos intentos de restauración a inicios del siglo XIX, desembocan en la desaparición jurídica del criterio de color, a través del principio proclamado de la igualdad de todos los libres (1833), precediendo de algunos años la abolición de la esclavitud. Sin embargo, el criterio racial iba a sobrevivir a la institución que le dio la luz, pues la sociedad seguía siendo ampliamente dividida entre propietarios blancos y descendientes de esclavos... Correspondió, a la perennidad de las infraestructuras socioeconómicas, la perennidad de la confusión entre un orden social y un orden racial. Es cierto, a partir de la Tercera República, la atmósfera intelectual ya no defiende más el prejuicio y la doctrina colonial clásica parece haber pasado de moda. Pero en el secreto de las conciencias y la esfera privada, el prejuicio tiene todavía una larga vida por delante. Continuó inspirando, hasta nuestros días, el cerco endogámico del grupo blanco criollo y algunas estrategias matrimoniales de blanqueamiento entre la gente de color.

Además, la sociedad antillana sigue siendo caracterizada por la obsesión colorista que impregnó todos los procesos identitarios que tuvieron lugar en su interior. Aun si ya no debía servir para fundar una jerarquía, la idea de raza continuó interpretando las diferencias... La demarcación entre mulatos y negros tuvo una larga vida en la historia de Haití:

al retirarse, aunque fuera muy tempranamente como ocurrió en Santo Domingo, “la colonización abandona como alusión (...) una filosofía de las etnias que el tiempo, con todos sus trastornos, no logró todavía erosionar...” (Debbasch, 1967). En las Pequeñas Antillas que permanecieron francesas, el color no cesó de alimentar los fenómenos de identificación, y la marca racial puede volver a surgir en cualquier momento, particularmente en todas las crisis políticas graves.

Durante los años treinta un nuevo elemento salió a escena, con un movimiento de revalorización del color negro cada vez más afirmado. Nacido en las islas inglesas, desarrollado luego en América del Norte, este movimiento encontró su expresión más acabada en las colonias francesas, con la corriente de pensamiento que se cristalizó alrededor de la idea de la “negritud”. Este “vuelque” se ubica en realidad en el esquema colorista tradicional, que contribuye a alimentar invirtiendo los términos de la polarización. De esta manera, un cierto número de intelectuales antillanos tomó partido, en un juego racial que por cierto había empezado antes de ellos, pero en el cual se sitúan de entrada, volcando los platos con cierta violencia compensatoria...

El fenómeno se acentuó en el nuevo contexto de la departamentalización, marcado por la llegada masiva de metropolitanos. El color se volvió seña de autoctonia y los antagonismos sociales, en particular los que oponen originarios y recién llegados, fueron vividos como enfrentamientos raciales, en el mismo tiempo en que se constata una atenuación, incluso una desaparición, del prejuicio tradicional de color, bajo los esfuerzos unidos de la ideología igualitarista republicana y de la integración en la sociedad envolvente (Giraud, 1979)... Existió entonces una tendencia a utilizar el color como un

emblema identitario, y esto afectó a todo el debate cultural y político, en particular cuando se orientó hacia la búsqueda de las “raíces” o de lo “auténtico”.

La línea de color

Así, representaciones y prácticas dependen de la lógica identitaria que rige la definición de los grupos presentes. Esta lógica se expresa a través de particiones impuestas a la realidad del *continuum* biológico, se trate de la línea de color o de las categorías de mestizaje.

¿Cuál es la suerte de los vástagos nacidos de una mezcla entre dos poblaciones diferenciadas por el color? Una solución, adoptada por las sociedades antillanas, consiste en mantener a dos poblaciones a pesar de la mezcla, asegurando de esta manera la perennidad de la dicotomía original: es decir que los individuos mezclados están asimilados a una de las poblaciones de sus padres, y excluidos de la otra. En este caso surge una “línea de color” que aísla un segmento blanco, mientras se despliega un amplio abanico genealógico y fenotípico en la población llamada de color, abanico que la taxonomía popular del mestizaje describe tradicionalmente.

Al parecer, esta línea está presente en casi todas las situaciones coloniales donde estuvieron históricamente en contacto “blancos” y “negros”. Pero puede ser más o menos estricta, puede desplazarse en el interior de un grupo hasta incluirlo enteramente... Para las necesidades del análisis, partiremos de los ensayos de teorización de la línea que tuvieron su formulación más clara en Santo Domingo en el siglo XVIII; procu-

raremos luego seguir esta línea a lo largo de las generaciones, en la realidad genealógica de un grupo insular.

*Santo Domingo: una teorización acabada de
la línea de color*

En un periodo relativamente breve (menos de un siglo, desde la entrega a Francia en 1697 hasta el inicio de la crisis revolucionaria en 1791), Santo Domingo fue el teatro de “una de las más intensas experimentaciones capitalistas esclavistas de la historia” (Mintz, 1971). La ideología de color aparece así como uno de los fundamentos esenciales de la “doctrina colonial” nacida de esta experiencia histórica.

Una de las claves de este sistema de pensamiento es la “línea de color”, que debe establecer una división sin falla entre los blancos y todos los demás, cualquiera sea su grado de “decoloración”, rechazando en tropel a todos los que no son considerados como libres de contaminación, “devueltos al otro color fundamental, por la buena razón que han nacidos en parte de él...” (Debbasch, 1967). Moreau de Saint-Méry, atento observador del antiguo Santo Domingo, da su formulación más radical a la idea de la línea: “la opinión (...) quiere por consiguiente que una línea prolongada hasta el infinito separe para siempre la descendencia blanca de la otra...” (Moreau de Saint-Méry, 1958: 100).

Un razonamiento de tipo genealógico hace prevalecer el “genotipo” por sobre el “fenotipo”: “un mestizo, aunque haya llegado a la séptima u octava generación, incluso al punto en que su color tenga la apariencia de la de un europeo, sigue siendo un mestizo y no podría decirse igual a, ni andar al par con un blanco europeo” (*Mémoire de la milice*: 23).

Moreau de Saint-Méry mismo lo afirma, esta distinción inacabable sólo puede mantenerse mediante el ojo del prejuicio: “hay que tener ojos bien expertos para distinguir estas últimas mezclas de los blancos puros, y se puede decir que en general sólo la tradición oral o escrita sirve de guía para aquello” (Moreau de Saint-Méry, 1958: 92).

Durante la segunda mitad del siglo XVIII, en un ambiente que se iba envenenando, hubo que demostrar la prueba de la pureza de su origen. La pieza esencial del expediente era por cierto el árbol genealógico, este “prisma mágico gracias al cual [los colonos] se asegurarán colores madres y primitivos...” (*Mémoire pour le Sieur Reculé*).

*La línea de color a través de las genealogías:
el ejemplo de la Désirade*

Este control genealógico existe en todas las sociedades mestizas y obedece al mismo modelo: por ejemplo, se menciona a menudo, a propósito de Martinica, que un blanco bien puede ser excluido del grupo de los *Békés* por el recuerdo de su ascendencia mestiza, aunque nada en su apariencia física lo demuestre. En semejante lógica de pensamiento, nos podemos interrogar sobre la eficacia de tal control y sobre su traducción en términos sociales. Para contestar la pregunta, un procedimiento válido puede ser estudiar personalmente el asunto, reconstruyendo para esto de manera exhaustiva redes genealógicas sobre poblaciones muestra. Es entonces posible seguir el comportamiento matrimonial y reproductivo de todos los individuos desde los orígenes. Así puede aparecer, a lo largo de las generaciones, la realidad de una línea de color...

Hemos escogido como población muestra la de la pequeña isla marginal de la Désirade, a la altura de Guadalupe. La isla albergó un sistema de habitaciones algodonerías en el siglo XVIII e inicio del XIX; a pesar de la homogeneización de las condiciones de vida después de la liberación de los esclavos, heredó de este pasado una sociedad racialmente segmentada, al menos hasta los últimos años. Su aislamiento y su pequeño tamaño hacen de ella un laboratorio ideal para despejar un modelo aplicable, en otra escala, a la evolución conocida por las islas azucareras...

Varios programas de análisis han sido puestos en obra a partir de un cuerpo de datos genealógicos recogidos en los registros parroquiales y civiles: uno de ellos se concentró sobre las proporciones individuales de ascendencia respecto del segmento fundador "blanco". Permitted crear categorías genealógicas que en realidad miden la proximidad —o la lejanía— con respecto a lo que podemos llamar el "polo blanco" de la población insular. Constatamos de esta manera que, a lo largo de las generaciones, cierto número de individuos continúan descendiendo exclusivamente de este segmento al cual pertenecen todos sus antepasados. Constituyen un grupo blanco que se mantiene con el tiempo, libre de toda mezcla.

Nos encontramos así con un efecto de cerco, ya que el sector blanco rechazó la penetración de genes exteriores. Conoce, por cierto, una erosión manifiesta, pero a pesar de todo el grupo logra mantener su individualidad e incluso a conservar efectivos estacionarios en las dos últimas generaciones... ¿Estrategia consciente? Estamos seguros que así es, bajo el efecto del *pattern* estructurante de la ideología de la línea de color. Pero siempre se podría alegar que hubiéramos

mos podido encontrar el mismo resultado por casualidad... El ejemplo del destino del sector negro prueba lo contrario. Al empezar, un segmento inicial mucho más numeroso, pero luego una espectacular caída irremediable: ¡al final queda un solo individuo para la última generación! Ya vemos con qué rapidez un grupo puede disolverse en una población "general", cuando no tiene una estrategia consciente de supervivencia. Ya vemos también cómo el concepto de cerco no se aplica con respecto al polo negro: el término de "negro", cuando se lo emplea, sólo puede designar a individuos que ya son, de una manera u otra, mestizados...

En efecto, más allá del cerco que rodea al grupo blanco, se produce un poderoso movimiento de mezcla, en el cual se confunden los aportes "blancos" y los "negros". La descendencia "blanca" no se reduce al grupo así llamado, sino que se dispersa en el resto de la población insular. El cerco es entonces permeable en un sentido, pero no en el otro; el efecto de esta "hemipermeabilidad" es que el flujo génico sólo puede ir desde los "blancos" hacia la población de color, que se encuentra así en perpetua evolución mientras la otra queda estable.⁵

Las categorías de mestizaje

De esta manera, vemos que la lógica de la línea de color no es contradictoria con la de mestizaje, todo lo contrario. Esta división es coherente en la perspectiva del segmento racialmente dominante. Pero los valores ligados a la ideología de

⁵ Para mayores análisis sobre el ejemplo de la Désirade, se puede consultar a Jean-Luc Bonniol (1988) y a J. Benoist y J. L. Bonniol (1989). Para un caso de extensión de la línea de color a un grupo entero, véase J. L. Bonniol (1980).

color se difunden en el resto del cuerpo social, y lo llevan a utilizar los matices cromáticos como peldaños que van de un polo racial al otro. En la población de color tiene entonces lugar, paralelamente, otro fenómeno identitario: el reagrupamiento de los individuos mezclados en categorías de mestizaje que pueden tener un fundamento genealógico o fenotípico.

Vuelta a la teorización genealógica de Santo Domingo

De nuevo encontramos una notable teorización del fenómeno en Santo Domingo en el siglo XVIII. Se tomaba así en cuenta a toda la gama de matices entre el blanco y el negro, mediante categorías registradas en la famosa clasificación recogida por Moreau de Saint-Méry, quien se basó no sólo sobre su observación personal, sino también sobre la tradición oral y documentos escritos.

El principio de la clasificación es esencialmente genealógico, pues las categorías no se definen por el aspecto físico de sus miembros, sino por sus orígenes, que los colocan en un lugar determinado en el eje que relaciona los primitivos polos blanco y negro. Este hecho permite a Moreau de Saint-Méry expresar esta posición mediante cálculos matemáticos relativamente complejos. Considerando que un individuo se compone de 128 partes (que podrían considerarse idealmente como probabilidades de origen a partir de 128 antepasados, lo que implica una información genealógica que corresponde a siete generaciones y a lo que se puede estimar como la profundidad máxima de una conciencia genealógica), las diferentes categorías se definen desde el negro hasta el blanco (véase cuadro adjunto).

Este abanico de valores corresponde a las diferentes combinaciones posibles para obtener cada tipo: así, la combinación primitiva, la de un blanco con una negra, tiene como resultado un mulato “equilibrado” con 64 partes para cada una de sus ascendencias; pero existen once combinaciones más que pueden resultar en un mulato y puede existir así “un mulato más cercano al blanco que otro de 14 partes”.

Según las propias palabras de Moreau de Saint-Méry, él está perfectamente consciente que sólo está proponiendo “aproximaciones”, toda la clasificación es arbitraria. Ahí interviene, en cierta medida, la toma en cuenta del fenotipo. A cada categoría genealógica corresponde así un fenotipo obligado. De esta manera, el mulato “imberbe como el negro, posee como él cabellos lanoso, pero su pelo es más largo”. El cuarterón “tiene la piel blanca, pero empañada por un matiz de un amarillo muy débil; su cabello es más largo que el del mulato, y rizado. Incluso lo tiene a menudo rubio”... (Moreau de Saint-Méry, 1958: 88-89, 102).

Categorías	Partes blancas	Partes negras
<i>Sacatra</i>	8 a 16	112 a 120
<i>Griffe</i>	24 a 32	96 a 104
<i>Marabou</i>	40 a 48	80 a 88
<i>Mulâtre</i> (“mulato”)	56 a 70	58 a 72
<i>Quarteron</i> (“cuarterón”)	71 a 96	32 a 57
<i>Métis</i> (“mestizo”)	104 a 112	16 a 24
<i>Mamelouc</i> (“mameluco”)	116 a 120	8 a 12
<i>Quarteronné</i> (“cuarteronizado”)	122 a 124	4 a 6
<i>Sang-mêlé</i> (lit. “sangre mezclada”: mestizo)	125 a 127	1 a 3

La afirmación del fenotipo

A falta de semejante furor clasificatorio se vuelve a encontrar, en todas las situaciones de mestizaje blanco/negro, el mismo modelo, más o menos nítido, de “*matemática racial*”, según la cabal expresión de Michèle Duchet (Duchet, 1969). Sin embargo, en todos los casos se advierte una tendencia a la afirmación de la evaluación fenotípica por encima de la evaluación genealógica.

En el mismo Haití, el léxico popular del mestizaje se compone ahora mayoritariamente de una terminología colorista. Los calificativos utilizados testimonian de una gran diversidad: negro, negro azul, negro carbón, negro azabache, negro rosado, negro rojo, negro claro u oscuro, sombrío, moreno, moreno oscuro, moreno claro, moreno franco, moreno rojizo, caoba, castaño (claro u oscuro), bronceado, tostado, caramelo, *rapadou* (pan de azúcar sin refinar), melaza, canela, ciruelo, durazno, violeta, caimito, café con leche, chocolate, cobrizo, almíbar, zapotillo, pistacho, bronce, color de aceite, amarillo, amarillento, amarillo rosado, plátano maduro, *jone tankou bèl mai moulin* (amarillo como un lindo maíz molido), rojo ladrillo, rojizo, rojo, rosado, *kaka jouromon* (viejo color amarillo de la calabaza dulce), beige, blanco, blanquecino, rojo sangre, rojo cangrejo, amarillo damasco... (Labelle, 1978: 131).

Lo mismo ocurre en las Pequeñas Antillas, donde se advierte cierta derivación hacia categorías fundadas sobre la apariencia física: por ejemplo la de los *chabins*, muy bien definidos por M. Leiris como “individuos que parecen presentar, en vez de un amalgama, una combinación paradó-

jica de rasgos...” (Leiris, 1955). Además del color de la piel, los caracteres físicos discriminatorios son los que se vuelven a encontrar en todas las sociedades mestizas afroamericanas: color y “calidad” del cabello; rasgos de la cara... Estos caracteres son los que permiten una categorización, es decir el alineamiento de ciertos individuos en el *continuum* cromático; las fronteras de grupo pueden eventualmente establecerse a partir de ellos.

Las estrategias intergeneracionales

Tales representaciones desembocan en una práctica racial que conservó hasta hoy cierta perennidad. Toda una constelación difusa de rasgos persiste, donde obra con toda claridad la visión racial de la sociedad. Pero la permanencia de las prácticas aparece más evidente sobre todo en el campo de las estrategias matrimoniales.

El cerco endogámico del grupo blanco: el ejemplo de los békés de Martinica

Uno de los primeros hechos que se puede notar de inmediato, particularmente en Martinica, reside en el cerco del grupo blanco criollo. Los que se llaman los *békés* en Martinica son parte integrante de la sociedad martiniquesa, de la cual son un polo a la vez aislado y funcionalmente integrado. El factor esencial que garantizó el mantenimiento de tal especificidad racial a lo largo de la historia de Martinica se explica por la fuerte cohesión del grupo con respecto al exterior y un control social muy estricto. A partir de una duali-

dad de normas entre hombres y mujeres, estas últimas se encargan de garantizar la pureza racial, procreando exclusivamente en el marco del matrimonio —un matrimonio preferentemente endogamo—, lo que asegura la reproducción del grupo igual a sí mismo de generación en generación. Se explica así la mayor frecuencia y la mayor cordialidad en las relaciones sociales entre blancos y gente de color del lado masculino, mientras el encasillamiento racial resalta mucho más entre las mujeres: la mujer blanca evitando así cualquier riego de contacto, peligroso en potencia, con el hombre de color...

Se sanciona rigurosamente un eventual casamiento desigual mediante la exclusión del disidente —llamado *béké sauté barrière* (lit.: “béké saltado barrera”)— fuera del grupo. Y la memoria colectiva debe acordarse para siempre de tales faltas contra la norma. Sin embargo, estas prohibiciones no se aplican a las uniones naturales de los hombres, que siguen siendo comunes y aceptadas, porque no constituyen una amenaza contra la homogeneidad del grupo. Además, estas uniones alimentaron el proceso de mestizaje a lo largo de la historia de las Antillas.

Este control estricto de la línea de color se apoya sobre un sistema de valores ampliamente compartido. Entre todos los *békés*, existe un fuerte sentimiento de identificación al grupo al cual están orgullosos de pertenecer y que relacionan con el territorio de la isla. Preservar una entidad racial tiene primero un interés económico. Mediante esta práctica, la tierra permaneció concentrada en manos de los miembros del grupo, que logró así conservar su preeminencia al mismo tiempo que supo adaptarse a los cambios contemporáneos de la sociedad “departamental” (Beaudoux, 1969).

Homogamia e hipergamia entre la gente de color

Al lado de esta endogamia del grupo blanco, se puede advertir entre la gente de color una neta tendencia a la homogamia, es decir a matrimonios que unen a personas semejantes en el plano físico. Al constatar que su tipo físico es valorado, el mulato tiende a separarse de quien es más “negro”: esta actitud provoca la formación de subgrupos fenotípicos y sociales a la vez, que apuntan a cerrarse hacia abajo mientras quedan abiertos hacia arriba. Estas estrategias, pues, se despliegan a lo largo de la categorización racial, jugando con compensaciones posibles desde la posición de raza hacia la posición de clase. Varios proverbios ilustran bien este juego de compensaciones, como: *tou mulat pov sé nèg tou nèg rich sé mulat* (todo mulato pobre es un negro y todo negro rico es un mulato...); también lo hacen las máximas que rigen la elección de un enamorado, tales como las registra Frantz Fanon (Fanon, 1954): así, para justificar una mala elección racial, se dice “X es negro, pero la miseria es más negra todavía...”

También interviene ahí el estatus de la unión. El mestizaje comienza con las relaciones ilegítimas del hombre blanco, que ve así oscurecerse parte de su descendencia; al mismo tiempo, para la mujer negra o de color, la unión con un hombre blanco o más claro puede significar una oportunidad de aclarar su descendencia (de ahí el tema de la mulata galante y de los linajes bastardos de familias mestizas...). R. Bastide hace notar, con razón, que si la mezcla hubiese operado en el marco del matrimonio, habría efectivamente demostrado una real ausencia de prejuicio. Pero, en la medida que

se desarrolló a través de uniones ilegítimas y a menudo clandestinas, sólo llegó a conyugar la dominación sexual y la opresión racial: “detrás de la mezcla, encontramos exactamente lo que está detrás de la institución de la prostitución en el Occidente: la defensa de un grupo considerado como superior, y entonces intocable, en detrimento de otro grupo racial o social” (Bastide, 1961). Aparece ahí la imagen muy sexuada del mestizaje, que remite tradicionalmente a la unión de la mujer de color y del hombre blanco bajo el sello de la ilegitimidad, mientras que la unión del hombre negro con la mujer blanca permaneció ampliamente impensable hasta una fecha bastante reciente...

Al ser la preeminencia del blanco el *deus ex machina* del sistema, se trata para los individuos y los linajes constituidos de gestionar cuidadosamente su capital racial, a fin de incrementar su parte “blanca”. Testimonio de este proceso es la célebre mención, por Salvat Etchart (Etchart, 1967), de las señoritas Alicanthe, levando su “lucha”, generación tras generación, con “un fervor tranquilo y perseverante”... Todo esto, para trepar los diversos peldaños y, en última instancia y en contradicción con el sistema en su conjunto, “pasar la línea” —algo que sólo puede ocurrir con algunos individuos capaces de escapar de la memoria colectiva y ocultarse a sí mismos parte de su ascendencia... (Debbasch, 1967).

Color y sociedad colonial

Son principalmente las viejas sociedades coloniales, esclavistas y posesclavistas, las que hicieron del color su principio de organización interna; de ellas, el Occidente en su conjunto

heredó cierta concepción colorista de las jerarquías y de las identidades. Pero ¿cómo se articula el prejuicio de color con un tipo de formación social? Son preguntas que se plantearon los actores de estas sociedades prácticamente desde el origen. La actitud espontánea es la que acepta el prejuicio y lo que afirma, a saber que la esclavitud es natural para la gente de color negro —siendo percibido el color como lo que determina las relaciones sociales—. Sin embargo, muy rápidamente, se consideró el prejuicio como un puro convencionalismo necesario al buen funcionamiento de la sociedad esclavista fruto de ciertas circunstancias sociales: “prejuicio tanto más útil que existe en el corazón mismo de los esclavos, y contribuye al descanso de la colonia”.⁶

En esta perspectiva, el prejuicio de color aparece como determinado: un recorrido intelectual del mismo tipo pudo inspirar en nuestros días los análisis de inspiración marxista que veían en él una confirmación de la determinación, en última instancia, de las relaciones de producción. Se considera entonces el prejuicio como una ideología que permite legitimar, *a posteriori*, relaciones de producción nacidas fuera de ella (Harris, 1964), con una función esencial de ocultación-disimulación (Labelle, 1978). Sin embargo, es posible advertir que la “raza” no es una forma disfrazada (y determinada) de la clase, o que al menos sólo correspondió con ella en el breve instante del nacimiento de la formación social. Desde un inicio, mediante las contradicciones sobre las cuales ya hemos insistido, se puso en movimiento un proceso que “al quitar [a las relaciones sociales] su función de relaciones de producción, desembocó en su preeminencia” (Jamard, 1983).

⁶ Carta del ministro al gobernador de Santo Domingo, 27 de mayo de 1771.

En efecto, el criterio racial sigue objetivándose en grupos sociales reales, cuyo elemento unificador es un tipo físico transmisible por el conducto de la herencia biológica. En otras palabras, lo que se desarrolla es la autonomía distintiva de las relaciones raciales: “los caracteres fenotípicos adquieren un valor propio” (Jamard, 1983). Estos caracteres están inscritos en lo biológico y heredables de generación en generación: el fenómeno adquiere entonces una dimensión temporal de largo aliento... La referencia al color y a los demás rasgos físicos discriminantes induce a una alta viscosidad de las relaciones sociales; contribuye, de alguna manera, a *cristalizar* las jerarquías sociales primitivas...

En esta perspectiva de una autonomía relativa del orden racial, es posible afirmar que la valorización de algunos caracteres físicos conlleva la formación de un verdadero capital racial, “cuyo volumen es inverso a la distancia genealógica hacia la clase de los esclavos” (Jamard, 1983). Se instala así una jerarquía a lo largo de la cual este capital racial constituye a la vez lo que está en juego y un medio de las luchas que se desarrollan en la clasificación y para la clasificación (idea prestada de P. Bourdieu: la visión de la clasificación existe en función de la posición ocupada en la clasificación). Esto explica, por una parte, la visión de un espacio graduado entre los polos extremos entre la gente de color y sus estrategias intergeneracionales (los mulatos buscando distinguirse de los negros, como ya lo vimos); y, por otra parte, la visión dicotómica de los blancos, cuya política consiste en realidad en mantener el vínculo primitivo entre clase y raza dominante (recurriendo, en un primer tiempo, a un aparato jurídico de segregación frente al peligro mulato, afirmando que existe “peligro en el asunto” (Jamard, 1983) y limitando hacia arri-

ba, mediante el cerco endogámico de su grupo, las estrategias de los hombres de color para quienes siguen siendo prohibidas las mujeres blancas...). Así, la terminología clasificatoria de los tipos físicos varía según la posición social⁷ y el tipo físico del individuo que opera la clasificación.

Hasta ahora, el color ha sido presentado ante todo como una realidad simbólica, de acuerdo con la mayoría de los analistas que han recomendado distanciarse de la realidad biológica del fenómeno (Guillaumin, 1972). Sin embargo, todo un juego de interacciones parece establecerse entre lo biológico y lo social (Benoist, 1966); sólo lo evocaremos aquí. Un dato fundamental es que, si bien la apariencia física reviste inmediatamente significaciones sociales, se constituye a partir de una constelación de rasgos biológicos. Y en la medida que estos rasgos son utilizados para encarnar las diferencias sociales, aparece totalmente necesario salvaguardar estas apariencias inscritas en el cuerpo, tan portadoras de discriminación.

Se plantea entonces un problema de reproducción inédito: ¿cómo garantizar la renovación, de generación en generación, de una situación cuyos parámetros no son todos sociales y no son transmisibles socialmente, sino pasan por el conducto de la herencia biológica? ¿Cómo dominar esta última? ¿Cómo gestionar la dinámica de las estructuras de las poblaciones? Entendemos ahí la necesidad que tiene este tipo de sociedades por encontrar una solución al problema físico de la disolución de los colores —que habría borrado,

⁷ Micheline Labelle (1978) confirma este hecho en el caso de Haití: una visión bipolar caracteriza a los campesinos pobres y los burgueses mulatos, mientras la pequeña burguesía tiene una visión jerárquica.

con el tiempo, su fundamento mismo—, garantizándose, mediante una economía matrimonial muy vigilada, “colores madres y primitivos”...

Bibliografía



- Bastide, Roger (1961), “Dusky Venus, Black Apollo”, *Race*, 3, 1: 10-18.
- Beaudoux-Kovats, Edith (1969), *Une minorité dominante: les blancs créoles de la Martinique*, París, tesis doctoral.
- Benoist, Jean (1966), “Du social au biologique, étude de quelques interactions”, *L'Homme*, 6, 1.
- (1978), “La organización social de las Antillas”, en M. M. Fragnal (ed.), *África en América*, Unesco.
- (1986), “Le métissage”, en D. Ferembach *et al.* (ed.), *L'homme, son évolution, sa diversité. Manuel d'anthropologie physique*, París, Éditions du CNRS et Douin Editeurs, 1986.
- y Jean-Luc Bonniol (1989), “Social Values and Population Structure: Phenotype and Genealogies in La Desirade (West Indies)”, *International Journal of Anthropology*, 4, 1-2: 103-111.
- Bonniol, Jean-Luc (1980), *Terre-de-Haut des Saintes. Contraintes insulaires et particularisme ethnique dans la Caraïbe*, París, Éditions Caribéennes.
- (1988), *Couleur et identité. Le miroir des apparences dans la genèse de populations créoles*, Aix-en-Provence, tesis doctoral.
- Cohen, William B. (1980), *Français et africains. Les noirs dans le regard des blancs*, París, Gallimard.
- Debbasch, Yves (1967), *Couleur et liberté. Le jeu du critère ethnique dans un ordre juridique esclavagiste*, París, Dalloz.

- Delacampagne, Christian (1983), *L'invention du racisme*, Paris, Fayard.
- Duchet, Michèle (1969), "Esclavage et préjugé de couleur", en P. de Comarmond y C. Duchet, *Racisme et société*, Paris, Maspero.
- Etchart, Salvat (1967), *Le monde tel qu'il est*, Paris, Mercure de France.
- Fanon, Franz (1954), *Peaux noires, masques blancs*, Paris, Seuil.
- Frederickson, G. (1981), "Le développement du racisme américain: essai d'interprétation sociale", en S. W. Mintz, *Esclave = facteur de production*, Paris, Dunod.
- Gergen, Kenneth J. (1967), "The Significance of Skin Color in Human Relations", *Daedalus*, 96: 390-406.
- Giraud, Michel (1979), *Races et classes à la Martinique*, Paris, Anthropos.
- Guillaumin, Colette (1972), *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Paris-La Haye, Mouton.
- Harris, Marvin (1964), *Patterns of Race in the Americas*, Nueva York, Walker.
- Hoffmann, Léon-François (1973), *Le nègre romantique*, Paris, Payot.
- Isaacs, H. R. (1967), "Group Identity and Political Change: the Role of Color and Physical Characteristics", *Daedalus*.
- Jamard, Jean Luc (1983), "Réflexions sur la racialisation des rapports sociaux en Martinique: de l'esclavage bi-racial à l'anthroponymie des races sociales", *Archipiélago*, 3-4.
- Labelle, Micheline (1978), *Idéologie de couleur et classes sociales en Haïti*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- Leiris, Michel (1955), *Contacts de civilisations en Martinique et Guadeloupe*, Paris, Gallimard.
- Lewis, Bernard (1982), *Race et couleur en pays d'Islam*, Paris, Payot.
- Mémoire de la milice*, Bibl. Moreau de Saint-Méry, XX/97, Archives Nationales (Francia).
- Mémoire pour le Sieur Reculé*, Bibl. Moreau de Saint-Méry, XX/97, Archives Nationales (Francia).

- Mintz, Sidney W. (1971), "Groups, Group Boundaries and the Perception of Race", *Comparative studies in society and history*, 13, 4: 437-450.
- Moreau de Saint-Méry, Méderic Louis-Elie (1958), *Description... de la partie française de l'île de Saint-Domingue*, Paris, Larose.
- Van der Berghe, P. L. y Peter Frost (1986), "Skin Color Preference, Sexual Dimorphism and Sexual Selection: a Case of Gene-culture Co-Evolution", *Ethnic and Racial studies*, 9, 1.

LA DIÁSPORA NEGRA DE LAS AMÉRICAS.* REFLEXIONES SOBRE EL MODELO DE HIBRIDEZ DE PAUL GILROY**

Christine Chivallon

The Black Atlantic, obra de Paul Gilroy publicada en 1993, marca sin lugar a dudas un giro importante en el estudio de las diásporas, y más generalmente en el de las identidades nacidas de las situaciones poscoloniales. Esta obra puede ser considerada como una de las contribuciones más importantes que mejor encarnan —en el ámbito académico anglófono— las posiciones teóricas adoptadas desde los años 1990 en relación con el desarrollo de los *cultural studies*.¹ Toma el relevo de otra contribución de igual importancia, aunque sólo ocupe el espacio de un artículo, a saber la de Stuart Hall (1994 [1990]). Ambos escritos tienen en común el hecho de desplegar una nueva conceptualización de la diáspora mediante el ejemplo del pueblo negro de las Américas, la “*Black Atlantic*” para Gilroy, la diáspora “afroantillana” para Hall.

* Texto original: “L’expérience de la diaspora noire des Amériques. Réflexions sur le modèle de l’hybridité de Paul Gilroy”, 2002, *L’Homme*, núm. 161, pp. 51-74. Traducción de Isabelle Combès, con el apoyo del Instituto Francés de Estudios Andinos.

** A propósito de Paul Gilroy, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Londres, Verso, 1993, 261 pp.

¹ Ciertamente, *Black Atlantic* ha integrado este espacio crítico asociado a los *postcolonial studies*, en el cual resaltan entre otros los escritos de Arjun Appadurai (1990), Homi K. Bhabha (1994), bell hooks (1990) [grafía descada por la autora] y Gayatri C. Spivak (1988).

Esta característica erige el pueblo nacido de la dolorosa experiencia de la trata transatlántica y de la esclavitud en figura emblemática de esta nueva manera de concebir a los pueblos diaspóricos. Mientras el pueblo judío sirvió o sirve todavía de figura arquetípica para la noción clásica, el pueblo negro de las Américas ofrecería un ejemplo paradigmático para declinar esta nueva concepción.²

Nos encontramos así frente a dos interpretaciones sucesivas del hecho de la diáspora. La primera, que calificamos aquí como “clásica”, se apoya sobre una suma de criterios puestos en valor por un buen número de autores (Bruneau, 1995; Cohen, 1997; Safran, 1991; Sheffer, 1993), quienes definen la diáspora a partir de la idea de un pueblo disperso cuya conciencia unitaria se habría mantenido más allá de los efectos devastadores de la separación. Esta unidad se construiría gracias al vínculo real o imaginario mantenido con el lugar de origen donde se inscribe la filiación del pueblo exiliado. Este modelo asocia entonces los principios de la comunidad unida y solidaria, mientras los relaciona con la temática del territorio y de la memoria. Es así que James Clifford (1994) pudo definir a este modelo como “centrado”, es decir animado por la idea de una continuidad atribuible a una fuente, a un origen. En resumen, un modelo en el cual funciona la metáfora de la raíz. La segunda interpretación, que se puede calificar de “híbrida”, es la que proponen Gilroy y Hall. Ya no

² Esta diferencia entre los modelos de diáspora — el uno “clásico” y el otro “híbrido” — y entre las experiencias humanas asociadas a ellos — la del pueblo judío y la del pueblo negro — es particularmente nítida en la contribución de Stuart Hall (1994 [1990]). Para Gilroy, especialmente en el último capítulo de la *Black Atlantic*, se trata más de acercarse a estos dos pueblos que hacerles significar contenidos diferentes de la experiencia de la diáspora.

se trata de considerar a la diáspora como unitaria sino, por el contrario, aprehender su carácter social mediante el movimiento, la interconexión, las referencias mixtas. Desarrollada en el corazón de la modernidad occidental, la experiencia negra de las Américas estaría apta para revelar esta identidad forjada sobre el principio de la asociación de los contrarios, ni moderna ni tradicional, sino ambas cosas a la vez. A la metáfora de la raíz se sustituye entonces la del rizoma, prestada de Gilles Deleuze y Félix Guattari (1980), que ilustra la red de los vínculos y de los intercambios entre varias localizaciones. No es sorprendente que los escritos de Gilroy hayan sido retomados por el famoso historiador antropólogo James Clifford (1994), en un artículo donde hace resaltar la capacidad de esta diáspora —y no de la que él mismo califica como “centrada”— para asociarse con las “travelling cultures” que había definido anteriormente (Clifford, 1992). Además, Paul Gilroy anticipa esta convergencia de opiniones cuando menciona la influencia “de la atrevida idea propuesta por James Clifford” sobre su propio proyecto (p. 17). La “Black Atlantic” se vuelve así ejemplar de estas “culturas viajeras” que rompen con el esencialismo de la tradición antropológica porque se muestran diversas y deslocalizadas. Con la diáspora “híbrida” se afirma entonces fuertemente el principio de movilidad —una movilidad que obra hasta en las construcciones identitarias—, mientras que la concepción clásica tiende a polarizarse sobre constancias comunitarias mantenidas a través del tiempo y del espacio.

Este artículo propone una lectura crítica del modelo de la diáspora “híbrida” tal como lo construye Paul Giroy en su obra. Quisiera tanto alimentar el debate sobre las sociedades afroamericanas como poner en relación los discursos cientí-

ficos que se despliegan actualmente en las esferas anglosajona y francófona. El “momento posmoderno” cavó una zanja entre estos discursos. Este artículo no es el lugar para desarrollar más detenidamente esta constatación, sino simplemente afirmar la necesidad de reforzar un diálogo que parece haber tomado un buen tiempo para iniciarse.³ A tal diálogo me parecen llamar Jackie Assayag y Véronique Bénéi (2000: 23), con el propósito de descartar, a la vez, el peligro de una situación que evite las corrientes posmodernas (“¿Podemos o debemos hacer como si no existieran?”), y el de ver que el interés que cualquier práctica científica debe otorgar a lo que se propone o se enuncia en el seno del espacio académico, atrae sobre sí mismo una desaprobación arbitraria —“el prefijo genérico ‘post’ equivale *ipso facto* a una estigmatización” para el que lo emplea—. Si el análisis que sigue acaba distanciándose de las propuestas de Gilroy inspiradas por el paradigma posmoderno, es porque toma en serio al discurso que las formula y a las nuevas interrogaciones que plantea. La sucesión de modelos a la cual asistimos, así como la fuerte y finalmente bastante reciente inversión en las estampas de la “hibridez”, plantean con agudeza numerosas preguntas sobre los procesos de fabricación de nuestros conceptos, acabando con interrogaciones sobre el itinerario de los pueblos mismos. ¿De dónde saca su sentido una noción —aquí la de diáspora—?, ¿surge este sentido de adecuaciones encontradas en la experiencia propia de las poblaciones dispersas? O ¿es más sensible a los proyectos sociales de los in-

³ Para la antropología, el artículo de Christian Ghasarian sobre las epistemologías posmodernas (1998) y el número 156 de *L'Homme* (Assayag y Bénéi, 2000), dedicado a la evolución del campo intelectual americano, marcan en mi opinión el verdadero inicio de este diálogo.

telectuales, universitarios e investigadores quienes fijan el contenido de los conceptos?

Abordar estos temas equivale de hecho a explorar dos perspectivas. La primera impone contextualizar lo que pertenece al campo de la práctica y relaciona el sentido del concepto de diáspora con los actores (universitarios e investigadores) que lo producen. Se trata entonces de interrogarse sobre la historicidad de la noción, de colocar el texto en su contexto. La segunda perspectiva adopta un punto de vista más interno al discurso “académico” y se interesa por la base epistemológica que justifica la construcción del concepto. Nos preguntaremos entonces cuál postura es la que se moviliza para dar cuenta de su estatus: ¿postura “moderna”, “objetivante”, “relativista”, “subjetivista”? Al seleccionar estos dos campos de interrogación, este enfoque se encuentra con el del antropólogo David Scott (1997), aunque no esté de acuerdo con este último y no siga los mismos caminos. En efecto, es a partir de estos dos puntos de vista —el de la estrategia política de los autores y el de la epistemología— que Scott escogió desarrollar su lectura crítica de las concepciones de la “diáspora negra” porque, nos dice (1997: 21), “una antropología crítica de la diáspora africana debe constituirse mediante una rigurosa observación de la historia de sus propias categorías”.¹ Esta convergencia de opiniones parece mostrar hasta qué punto “la diáspora híbrida” volvió inevitable, como nunca antes, un trabajo de exploración que tome en cuenta a los actores involucrados en el trabajo de conceptualización.

En las páginas que siguen, analizaré la contribución de Gilroy a partir de estas dos perspectivas. Primero, la que bus-

¹ Citas traducidas del inglés por la autora. (N.T.)

ca contextualizar el discurso y lleva a notar cómo este último se transforma, para el o la que lo produce, en un instrumento de posicionamiento en una red de relaciones sociales; luego, la que consiste en definir la postura epistemológica y que, traduciendo el estatus otorgado al saber, indica también de qué manera se apropia del objeto de este saber. Este trabajo me llevará a “arriesgarme a dar un punto de vista”, simplemente para no estancarme en una sola empresa crítica que dejaría prudentemente de lado la cuestión de otra interpretación posible. Ante todo, se impone un breve examen del libro de Gilroy, con el fin de situar adecuadamente los elementos de análisis que han sido escogidos.

The Black Atlantic

En las líneas que anteceden, he insistido sobre la idea clave del libro de Gilroy,⁵ a saber la puesta en evidencia del principio de conexión según el cual ningún registro cultural desarrollado por la diáspora negra es puro; todos se inspiran de diversas

⁵ Paul Gilroy es originario de Guyana pero vivió en el Reino Unido. Sociólogo, enseñó en la London University (Goldsmith College) antes de ser recientemente contratado en los Estados Unidos (Yale University). Está considerado como uno de los intelectuales británicos más influyentes en el campo renovado de la sociología. Una de sus primeras contribuciones remonta a 1982, como coautor del famoso libro colectivo del Center for Contemporary Cultural Studies (CCCS), *The Empire Strikes Back. Race and Racism in '70 Britain*. El CCCS, llevado adelante por Stuart Hall, originario de Jamaica y reconocido como uno de los “padres fundadores” de los *cultural studies* (Mattelard y Neveu, 1996; Bonnet, 1999), está ubicado en Birmingham y contribuyó a la aparición de una generación de intelectuales negros políticamente muy comprometidos, cuyo relevo parece haber asegurado Paul Gilroy. Acaba de publicar un libro colectivo “en homenaje” a Stuart Hall (Gilroy, Grossberg y McRobbis, 2000).

fuentes nacidas del contacto particular entre los mundos africano y europeo. Se vislumbra de esta manera una cultura profundamente “intercultural” que toma el contrapié de los etnicismos y nacionalismos (pp. 15-29). Mediante esta alquimia de la mezcla que no se encierra en ninguna ideología exclusiva, se puede definir la “Black Atlantic”, nos dice Gilroy (p. 19) “por este deseo de trascender a la vez las estructuras del Estado-nación y las coacciones de la etnicidad y de la particularidad nacional”. Gilroy escogió figurar la espacialidad de esta diáspora mediante la imagen del océano y más aún la del barco, al que califica de “cronótopo” (marcador espacio-temporal), con el fin de indicar que su historia sigue ligada a una topografía de las mudanzas y a una red de lugares múltiples.

La trata transatlántica y la esclavitud forman la base de esta experiencia, el nudo a partir del cual se hizo posible la construcción de esta “contra-cultura de la modernidad”. Con “contra-cultura de la modernidad”, Gilroy no quiere sugerir un discurso antimoderno, sino más bien una cultura capaz de desafiar a las separaciones ilusorias de la modernidad. Volviendo a colocar el horror y el terror en el corazón mismo de la ideología del progreso, la esclavitud predispone los hombres y las mujeres que la han padecido a vivir en el conocimiento íntimo del choque de los contrarios (pp. 37-38, 221) y a retener “la capacidad de hacer explotar las pretensiones de la Modernidad”, según la expresión prestada de Neil Lazarus en su análisis de la obra de Gilroy (1995: 331). Una explosión que se traduce por el surgimiento de una cultura “polifónica”, reacia a encerrarse en las categorías étnicas, políticas y territoriales de la modernidad.

Esta afirmación de la esclavitud como fundadora de la experiencia de la diáspora se opone a la visión de la diáspora

desarrollada por aquellos que Gilroy emparenta con el *Afrocentric project* (p. 188) y a quienes califica explícitamente de defensores de una concepción “absolutista” (pp. 31, 188) que reifica las categorías raciales y étnicas. Aunque trate aparentemente de todas las formas del nacionalismo negro articuladas alrededor de la reivindicación de una identidad racial y cultural construida a partir de África, Gilroy cristaliza sin embargo la diversidad de los proyectos llamados nacionalistas a partir de una localización —los Estados Unidos— y de dos figuras: las de Molefi Asante, un universitario plenamente presente en el campo intelectual de los *African-American Studies*, y la de Maulana Karenga, otro universitario afroamericano bien conocido por haber inventado un ritual (el *Kwanzaa*) destinado a vivificar las raíces africanas (pp. 187-190).⁶ Sin más distinción, la ideología nacionalista fustigada por Gilroy parece así encarnar la corriente afrocentrista, más bien académica, que se desarrolló principalmente en los Estados Unidos durante las últimas décadas en el seno de la constelación del *Black nationalism* y del panafricanismo.⁷ En

⁶ El *Kwanzaa*, inventado por Maulana Karenga, es una fiesta que tiene lugar en diciembre en los Estados Unidos, como una alternativa al materialismo de la Navidad occidental, con el fin de volverse a encontrar con tradiciones enraizadas en la sabiduría del antiguo Egipto.

⁷ Si bien debe ser asociado al nacionalismo negro en general, el afrocentrismo merece sin duda ser diferenciado según variantes que engloban un amplio espectro, desde la reivindicación de una herencia africana ligada con una concepción más o menos racializada de la cultura, hasta una ideología racista afirmando la superioridad genética del ser negro y la degeneración del blanco, ideología a menudo asociada con los escritos de la psiquiatra afroamericana Frances Cress Welsing (Van Deburg, 1997: 295). Sin embargo, el término parece designar más particularmente a la “escuela afrocentrista” desarrollada en los Estados Unidos por Molefi Asante (1990), cuyo proyecto tiende a la afirmación de la unidad de una civilización africana cuyo foco sería el antiguo Egipto anterior a y predecesora de todas las demás civilizaciones (véase la presentación hecha por William L. Van

efecto, alrededor de Molefi Asante y de Maulana Karenga se despliega una visión del mundo negro que se proyecta completamente en una África ancestral, noble y pura. Esta África es la que sirve de fundamento a la comunidad negra dispersa, eliminando al mismo tiempo la esclavitud que Gilroy reivindica como fundadora.

En definitiva, todo el libro de Gilroy puede leerse como una respuesta dirigida a la ideología nacionalista afrocen-trista cuyo proyecto es restaurar una identidad racial refirién-dose a una tradición premoderna y preoccidental transmitida hasta nuestros días. Gilroy opone, a esta visión sacralizante de un origen puro preservado de los golpes de la esclavitud y del choque del encuentro de los mundos, una concepción de la tradición reducida al contenido de un átomo o de una mi-núscula partícula. Guarda así el término de *tradición* para refe-rirse a las “cualidades indefinibles, evasivas, mínimas, que hacen posibles las conversaciones en el seno de la diáspora” (p. 199). Ajeno a la constitución de una memoria sedimenta-da o rígida, el “sistema cultural” es “irreductiblemente moder-no, ex centrado, inestable y asimétrico” (p. 198). Cuidándose de querer conceptualizar la diáspora “a partir de la lógica ma-niquea del encasillamiento binario” (*ibid.*), Gilroy acaba sin embargo poniendo frente a frente dos concepciones cuyo

Deburg, 1997). El politólogo británico Stephen Howe dedicó un libro polémico al afrocen-trismo, denunciando sus errores y buscando evaluar la validez científica de los argumentos afrocen-tristas (Howe, 1998). Además de no prestar atención alguna a las significaciones sociales que reviste la adhesión al afrocen-trismo, Howe cae también en el error de no distinguir suficientemente este movimiento de otras concepciones centradas sobre la restauración de la herencia africana y de la dig-nidad racial, como si discursos tan diversos como los de Blyden, Du Bois, Césaire, Garvey, Price-Mars, Fanon, Diop, Rodney..., se hubieran amalgamados para ten-der “naturalmente” hacia una sola meta, la del afrocen-trismo *strictu sensu*.

sentido está dado por el esquema dual que opone, ya no a la tradición contra la modernidad, sino a la tradición contra la “tradición no tradicional” (*non-traditional tradition*) o contra la “memoria viva del mismo cambiante” (*living memory of the changing same*) (*ibid.*). Volvemos a encontrar aquí esta lógica del pensamiento de Gilroy, que consiste en figurar sin cesar la diáspora mediante su “carácter doble” (*doubleness*) y su “localización inestable simultáneamente dentro y fuera de la modernidad” (p. 73). Pero sólo se nos da el sentido de esta diáspora particular porque contradice el que propone la versión que se reclama de una “cultura africana auténtica” (*ibid.*). Surgen entonces de verdad dos conjuntos a la vez conceptuales e ideológicos: el ilustrado por el “cronótopo de la ruta” (pureza, autenticidad) y el figurado por el “cronótopo de los cruces” o del “rizoma” (interculturalidad, hibridez) (p. 28).

Así, el clivaje entre dos concepciones identitarias, la una remitiendo a la simbólica de la unidad y de la continuidad, la otra privilegiando la movilidad y el cambio de los referentes, es omnipresente en el libro de Gilroy. Este clivaje identitario refleja al mismo tiempo las dos tendencias propias del uso académico de la noción de diáspora, tratándose del mundo negro de las Américas. Así, el término de diáspora suele ser utilizado en una aceptación cercana a la noción clásica, valorizando la idea de una dispersión desde un territorio original (África) y la permanencia de una comunidad específica identificable por su herencia cultural. Sin ser obligatoriamente afrocentrista, esta aproximación vuelve a aparecer entre los autores que aplicaron por primera vez esta noción al mundo negro (Harris, 1982), reivindicando además que el estudio de la diáspora sea puesto al servicio de una perspectiva “pan-africana” para mantener y reforzar una conciencia “negra”

(St. Clair Drake, 1982: 453). En su más reciente aceptación, la de Gilroy, el término de diáspora reviste completamente otro sentido. Por esto, ningún juicio crítico sobre la pertinencia del concepto de diáspora puede evitar dar una vuelta por los proyectos ideológicos que traducen los usos prácticos de la noción por aquellos que forjan su sentido.

De la necesidad de contextualizar el uso de la noción de diáspora

Esta etapa quisiera mostrar la necesidad de volver a colocar el uso de la noción de diáspora en su contexto: de prácticas y de actores motivados por proyectos. Se trata en realidad de intentar reanudar con el carácter social de la noción, o también su historicidad, es decir con lo que hace que su definición sea intrínsecamente dependiente de una participación del autor a un universo social determinado. Esta necesidad se impone por ciertas contradicciones que, al menos para mí, acaban siendo incómodas a lo largo de la lectura de la *Black Atlantic*. Para eliminar de entrada toda ambigüedad, quiero precisar que el concepto de “diáspora” tal como está definido por la idea de una presencia simultánea de varios registros de referencias me parece adecuado para traducir las expresiones culturales elaboradas por los pueblos negros del Nuevo Mundo, particularmente en las Antillas. Sin embargo, encuentro en el camino tomado por Gilroy dos trabas que tal vez impiden entender la verdadera magnitud de la pertinencia conceptual de su enfoque.

La primera traba se ubica en el vaivén entre lo que se puede llamar por una parte el proyecto político y por otra

parte el proyecto teórico. En sus primeras páginas, Gilroy ya anuncia claramente su objetivo: “en esta etapa, mis preocupaciones son primero conceptuales: intenté abordar el señuelo continuo de los absolutismos étnicos dentro de la crítica cultural producida tanto por blancos como por negros” (p. 3). Con esta afirmación, el autor parece indicar que desea dedicarse enteramente a un proyecto teórico, aun puesto al servicio de una postura política, a saber demostrar que toda interpretación esencialista que considere la identidad como el resultado de un estado inmutable, y no como una construcción variable sometida a circunstancias históricas, es una ilusión (un “señuelo”). Al revés, pretende también desolidarizarse de las teorías que llama “pluralistas”, según las cuales cualquier coacción social desaparece para dejar lugar a identidades indeterminadas. De ahí su célebre expresión de “anti-anti-esencialismo” (p. X). Sobre este punto, es fundamental tener en mente esta doble característica que Gilroy asigna a las identidades de diáspora: la de ser movidas simultáneamente por principios contradictorios, lo que ilustra con la idea del “mismo cambiante” (*changing same*) (p. XI). Coincide ahí plenamente con Stuart Hall (1994 [1990]: 395), quien ya había hablado de las identidades antillanas “‘estructuradas’ por dos ejes o vectores”, el de la “similitud y de la continuidad” y el de la “diferencia y de la ruptura”. Con este reconocimiento de la eficacia de principios contradictorios, Gilroy no busca escapar de la confrontación con las expresiones nacionalistas que obran en el seno mismo de la diáspora negra. Por el contrario, afirma que “este modelo de desarrollo nacional ejerce una atracción particular sobre los pueblos fragilizados de la diáspora negra [...] La idea de nacionalidad ocupa un lugar central, aunque cambiante, en el trabajo de Alexander

Crummel, Edward Blyden, Martin Delany y Frederick Douglass” (p. 35).⁸

Una vez hecha esta constatación, uno podría esperar que la cuestión del nacionalismo negro sea tratada de manera efectiva: en efecto, ¿cómo pensar simultáneamente una identidad que podría calificarse de “abierta”, no exclusiva, y una identidad también capaz de proyectarse en discursos y proyectos explícitamente étnicos y nacionalistas? Admitiendo que la teoría esencialista pueda ser reducida a un señuelo en cuanto uno se coloca en el plano conceptual e intenta llevar adelante un enfoque teórico de comprensión, ¿se puede decir lo mismo de las ideologías mismas cuyo principio de realidad no es para nada ilusorio? ¿Es la ideología racial negra un señuelo cuando se presenta, ya no como una teoría social, sino como una orientación social y cultural producida por grupos específicos? Todo el problema, con la *Black Atlantic*, consiste en mantener estos dos niveles de reflexión amalgamados el uno con el otro, sin poder disociarlos. El nacionalismo, rechazado en tanto que teoría social —y en este aspecto estoy de acuerdo—, acaba siéndolo también por su realidad ideológica. En otras palabras, el modelo de Gilroy acaba sirviendo solamente para expresar manifestaciones de la diáspora cuando éstas se prestan a registrar todas las ambivalencias posibles entre la reivindicación racial o nacional y el rechazo del etnicismo, pero parece incapaz de enfrentar directamente el nacionalismo mismo. Enfrentar este nacionalismo es pues correr el riesgo de encontrar, en el seno de

⁸ Preciso que todos estos autores negros norteamericanos o de origen antillano están ligados al nacionalismo negro clásico del siglo XIX (Moses, 1996).

la diáspora, un componente capaz de contradecir el principio de interculturalidad, que Gilroy considera como un rasgo fundamental de la “Black Atlantic”.

Así, el libro evita una toma en cuenta teórica y conceptual del nacionalismo negro. Se ahorra un estudio riguroso de las tendencias nacionalistas y de sus significados, hasta el punto de llegar a un nivel de generalidad donde todo discurso construido en referencia a una identidad “racial”, o incluso solamente “cultural”, está visto como un fascismo en ciernes. Esta característica de la *Black Atlantic*, que elude la difícil problemática de la articulación entre poder y resistencia, le valió a Gilroy esta crítica formulada por George Lipsitz (1995: 196-197): “aunque tremendamente acertado en su refutación del proyecto nacionalista que apunta a privilegiar una identidad primordial, ‘trans-cultural, trans-histórica’ uniendo a los africanos en la diáspora, Gilroy define desgraciadamente como ‘esencialista’ a cualquier estrategia que se apoya sobre la solidaridad étnica. Pero el pueblo que se expone al infierno por la única razón que es negro actúa lógica y razonablemente cuando utiliza la negritud como un medio de acentuar el poder y la solidaridad del grupo [...] Cualquier evaluación de elecciones políticas que se efectúa sin respetar lo que las personas piensan, cómo dan sentido a su existencia, cómo producen un orden para sí mismas en medio del caos, cómo logran transformar la opresión en una afirmación más que en una depreciación de sí mismo, está ciertamente destinada al fracaso, sin importar su nivel de sutileza teórica”.

Se podría, por cierto, responder que la demostración de Gilroy descansa en gran medida sobre autores que contribuyeron a construir el nacionalismo negro. Es en todo caso

cierto para Martin Delany,⁹ figura de un nacionalismo precursor en los Estados Unidos del siglo XIX. Gilroy no ignora nada de las posiciones “duras” de Delany, e incluso lo considera como el primer pensador negro en haber forjado el argumento de la integridad de la raza mediante la integridad patriarcal (p. 25). Sin embargo, Gilroy acaba descubriendo en los escritos novelescos de Delany esta famosa alquimia de la interculturalidad y de la transnacionalidad. La tarea es sin duda más fácil para las otras figuras escogidas por Gilroy: Frederick Douglass,¹⁰ Richard Wright¹¹ y Du Bois,¹² cuyas acti-

⁹ Martin Delany (1812-1885) nació en Virginia de un padre esclavo y una madre de color libre. Es el autor de un libro sobre la condición de los negros en los Estados Unidos publicado en 1852 (*The Condition, Elevation, Emigration and Destiny of the Colored People of the United States*). Es famoso por sus posiciones “emigracionistas” acerca del pueblo negro americano. Primero escéptico frente a un proyecto de retorno a África y Liberia, se asocia luego a la African Civilization Society, organización americana fundada en 1858 que defiende el proyecto de retorno hacia África en una perspectiva nacionalista y panafricana, incluyendo además el objetivo de “civilizar” y “cristianizar” a África (Moses, 1996).

¹⁰ Nacido esclavo en el estado de Maryland, Frederick Douglass (1817-1895) es una figura histórica del pueblo negro americano. Esclavo fugitivo, compra luego su libertad. Sus dotes de orador y su entrega lo llevan en todos los frentes de la lucha por la emancipación. Participó activamente en el movimiento abolicionista, así como se mostró crítico acerca del proyecto “emigracionista” de Delany (véase nota 9). Es el autor de una autobiografía: *Narrative of the Life of Frederick Douglass* (1845).

¹¹ Richard Wright (1908-1960) es un escritor afroamericano quien dedicó su obra a describir y combatir la discriminación racial (en particular *Native Son*, 1940). Activo militante del Partido Comunista Americano, acabó abandonando a los Estados Unidos después de la segunda Guerra Mundial para instalarse en París donde participó de la vida intelectual de los años 1950 con Jean-Paul Sartre y Simone de Beauvoir.

¹² W. E. B. Du Bois (1868-1963) es el fundador de la organización americana “Por el Progreso de la Gente de Color” (NAACP: National Association for the Advancement of Colored People). Es también el iniciador de los congresos panafricanos organizados a partir de 1919. Titular de un doctorado de Harvard, publica varios libros de historia y de sociología (entre ellos *The Souls of Black Folk*, 1903). Su ca-

vidades y obras integran una esfera percibida como matizada, de gran calidad intelectual y dedicada ante todo a la lucha contra las discriminaciones raciales. Al apoyarse sobre estos autores, ¿acaso Gilroy no se precavía contra el riesgo de una confrontación con una ideología más etnicista? ¿Acaso era posible, por ejemplo, encontrar en el nacionalismo de Marcus Garvey¹³ las huellas del principio de hibridez de la “*Black Atlantic*”? Tal vez, pero al evitar plantearse la pregunta, Gilroy parece entrar de lleno en el juego de los posicionamientos ideológicos y estratégicos, dejando inacabado su proyecto teórico. El hecho que Du Bois ocupe un lugar central en su libro aparece como la afirmación de una elección política. Abiertamente en contra de Marcus Garvey, ¿acaso Du Bois no es el

rrera política oscila entre un entregamiento, en el seno de la NAACP, para la lucha contra las desigualdades y por la integración de los negros en la sociedad estadounidense, y una posición más radical a favor de un separatismo voluntario de los negros. Esta última posición prevaleció al final de su vida cuando Du Bois se exilia voluntariamente en 1961 a Ghana al lado de Kwame Nkrumah, primer presidente del primer Estado africano que accedió a la independencia.

¹³ Marcus Garvey (1887-1940), originario de Jamaica, es el fundador de uno de los movimientos políticos negros más importantes, la Universal Negro Improvement Association (“Asociación para el Progreso Universal de los Negros”). Esta organización, fundada en 1914 en Jamaica, suscitó una fuerte movilización en los Estados Unidos, sobre todo en Nueva York en el contexto del “Harlem Renaissance” de los años 1920. El proyecto de Garvey descansa sobre la integridad de la raza negra e implica una separación voluntaria del universo blanco occidental. De inspiración tanto política como mesiánica, alentaba el retorno hacia África, lo que Garvey concretizó creando una compañía marítima, la Black Star Line, para la repatriación de los negros. El panafricanismo y el nacionalismo de Garvey difieren de los de Du Bois por el hecho de haber conseguido una audiencia popular más amplia, probablemente ligada con el tenor más radical de sus mensajes y su fuerte arraigamiento en el campo religioso (lo que se suele designar con el término “etiopianismo”, a saber la influencia de la interpretación de ciertos versos de la Biblia acerca de Egipto y Etiopía sobre el proyecto de retorno a África).

hombre cuyo discurso nacionalista fue descrito como “ambivalente” (Moses, 1996: 228)? ¿No es acaso el que concibió la noción de “doble conciencia” para expresar esta pertenencia simultánea a dos universos (“doble sí mismo”) que “vuelve posible esta ambivalencia para los hombres, para que se pueda ser al mismo tiempo negro y americano” (Du Bois, 1959: 19-20)? Ninguna otra noción forjada por los líderes políticos de los movimientos negros americanos podía coincidir mejor con la concepción de Gilroy. De esta manera, tomando el discurso de Du Bois como “prueba” del principio de hibridez e ignorando otros discursos donde aparece la idea de pureza racial, Gilroy mantiene una confusión entre su proyecto teórico y su proyecto ideológico.

También podría pensarse, como lo hace Lee Lott (1995), que Gilroy acomoda la visión de Du Bois olvidándose de qué manera este último abordaba la gestión de esta “doble conciencia”. Porque “la doble conciencia de los africanos-americanos implica [según Du Bois] una identidad cultural que de una manera u otra debe fusionar con la identidad de la *raza* para perseguir los ideales ‘negros’ [...] Esta fusión exigiría al pueblo negro de la diáspora que dé prioridad a la conciencia de raza en detrimento de las particularidades socio-históricas de las identidades culturales” (Lee Lott, 1995: 205). Por otra parte, sabemos (Geiss, 1974: 233) que la posición de Du Bois cambió a lo largo de los años, expresando el abandono del proyecto de integración de los negros en la sociedad americana en provecho de un “progreso en la segregación voluntaria” que miraba también hacia África. Si la visión de Du Bois elude una interpretación firme y unívoca del principio de hibridez, entonces nos podemos preguntar si la elección de Gilroy de privilegiar el discurso de algunas figuras de la es-

fera política y literaria fue la más acertada. ¿Qué decir de una esfera más “ordinaria”, donde se construye cotidianamente lo “cultural”? ¿Acaso no es ahí que se definen los términos de una pertenencia social cuyo discurso político y literario sólo es una de las modalidades de una puesta en representación? Queda el hecho que la elección y las interpretaciones de Gilroy, arrimadas a personalidades artísticas e intelectuales cuya parte de “hibridez” siempre logra descubrir, acaban siendo cargadas de la intencionalidad del autor, como si fuera el modelo el que tendría que informar del carácter social de la “Black Atlantic”, y no esta última la que debería inspirar una lectura teórica particular.

A la crítica de la “evitación”, por parte de Gilroy, de los componentes más duros del nacionalismo negro, se podría finalmente objetar que el último capítulo de la *Black Atlantic* enfrenta sin rodeo el sector de la diáspora negra que desarrolló un proyecto identitario radical alrededor de la idea de una centralidad de la raza negra. Sin embargo, la manera que tiene Gilroy para analizar este componente —reducido, al parecer, al afrocentrismo universitario de los Estados Unidos— nos manda de nuevo a la traba del proyecto teórico. De hecho, Gilroy parece querer tratar el afrocentrismo esencialmente como una teoría social. En este sentido, está de acuerdo con su proyecto teórico que consiste en demostrar cuán inconsistente es querer pensar las identidades en referencia a un esencialismo arraigado en una tradición inmutable. Pero, deshaciéndose del afrocentrismo como teoría supuestamente explicativa de la vida social misma, Gilroy también se deshace de la ideología misma y de su realidad como orientación comunitaria. Entonces, el afrocentrismo como elección política ya no puede pertenecer más al uni-

verso de la "Black Atlantic". Si bien el modelo logra identificar formas animadas por principios de ambivalencia, fracasa en reconocer que las elecciones comunitarias o individuales ligadas con un proyecto etiquetado "afrocentrista", también pertenecen al mundo de la diáspora. Cuando disocia ambas perspectivas (p. 195) —la "Black Atlantic" y la "africana-americana" (entiéndase el "afrocentrismo")—; cuando define el proyecto afrocentrista por su "vínculo absoluto y perverso con un modelo de pensar y conocer el sujeto racial *que es muy lejano del de la doble conciencia*" (p. 188, énfasis mío); cuando habla de un proyecto político basado sobre una "definición estrechamente étnica de la autenticidad racial" y lo distingue de otro alimentado por "culturas de diáspora rizomórficas" (p. 28); cuando opone en definitiva, a lo largo de todo su libro, a la ideología de la interculturalidad con la del nacionalismo, Gilroy construye en realidad dos mundos separados: el de la "Black Atlantic" y el de los nacionalistas afrocentristas. El modelo pasa de teórico a identitario. Ya no es apto para englobar a "la diáspora", sino sólo a elegir algunos de sus segmentos y excluir a otros.

¿El modelo de Gilroy no está así en camino a suscitar la misma crítica que la que se hizo a los partidarios del discurso de la creolidad ("*créolité*") en las Antillas francesas? Mientras define las identidades antillanas mediante el principio de la diversidad (como "una aniquilación de la falsa universalidad, del monolingüismo y de la pureza"; Bernabé *et al.*, 1989: 28), el discurso de la creolidad pudo sin embargo ser analizado como algo que "establece una nueva frontera entre el yo y el Otro" y que decide de "la legitimidad o de la ilegitimidad de las expresiones culturales" (Giraud, 1997: 799). Por su parte, Rafaël Lucas (1999) ha advertido, en los escritos lite-

rarios ligados con la corriente de la creolidad, una tendencia en rechazar a “África, los blancos y los mulatos” para dar sentido a un ser “*créole*” que no se puede ubicar a partir de estos tres elementos. Tanto la *Black Atlantic* como la creolidad podrían ser en este caso herramientas que proclaman lo que debe o no debe pertenecer al universo cultural negro de las Américas. No es así sorprendente encontrar, en un clima que se participa tanto de la lucha identitaria como de la controversia teórica, textos que interpretan el proyecto de la creolidad/hibridez como, “un decidido esfuerzo por negar la ineluctable centralidad cultural del elemento africano en la cultura antillana” (Gutzmore, 2000: 7).¹⁴

Richard Price (2001: 38) nota con razón que la crítica que dirigió junto con Mintz (Mintz y Price, 1992) al modelo de la creolización es en parte “militante afrocentrista” pues busca, más que ser “utilizada al servicio de una mayor contextualización e historicización [...] alimentada por un rico conocimiento de la historia africana”, “promover una adhesión generalizante y denigrante contra la creolización”. Asimismo, es posible que, por el contrario, la crítica contra-afrocentrista y contra-nacionalista se alimente de un fervor militante equivalente, que relega en un segundo plano los procedimientos de conocimiento de la diáspora para insistir sobre una lógica identitaria activada por el clivaje entre “Nosotros” y “Ellos”. En este sentido, se puede decir que el libro de Gilroy sirve, mediante la conceptualización de la diáspora que utiliza, para construir la red de las posiciones políticas de la afirmación identitaria.

¹⁴ Esta cita es la oportunidad para mí para, más allá de nuestras divergencias de opiniones, agradecer calurosamente a mi colega jamaicano Cecil Gutzmore por todas las ocasiones de diálogo mediante *e-mails*.

Arriesgar un punto de vista

Un modelo que se esfuerza por definir el universo cultural negro de las Américas mediante su dinámica particular que consiste en no reificar una orientación cultural entre otras, me parece un modelo teórico válido. Por esta razón, me parece necesario abrir otras vías que las que, tarde o temprano, muestran que funcionan sobre la base de dinámicas identitarias y de estrategias ideológicas. Si el modelo de Gilroy debe ser “salvado”, tal vez necesite primero deshacerse de la noción de *hibridez*, que lleva a pensar que se trata de una localización casi racializada donde sólo tendría derecho de existir un elemento biológicamente mestizado.

Para más claridad, ¿no tendríamos sobre todo que dejar provisionalmente en suspenso la cuestión, tan crucial como polémica, del *origen*? Es una cuestión que Tiffany R. Patterson y Robin A. Kelley (2000: 15) califican como “fundamental” y “todavía irresuelta”, y que resumen de la siguiente manera: “¿hasta qué punto el pueblo negro del Nuevo Mundo es ‘africano’, y qué significa aquello?” En su esfuerzo destinado a identificar las “raíces africanas” de la cultura jamaicana, Mervyn Alleyne (1996 [1988]), lejos de ignorar los procesos de cambio cultural,¹⁵ lamenta sin embargo que las tesis que apelan a la interpretación de la “creatividad” en el nuevo mundo —y entonces de la discontinuidad para con África— tengan un enfoque más bien sincrónico, en detrimento de una aproximación diacrónica más susceptible de revelar la presencia

¹⁵ Mervyn Alleyne (1996: 21) afirma: “es evidente que la cultura no es inherente a un pueblo sino que surge en un ambiente histórico dado”. Sin embargo, considera que las creaciones culturales dependen de los “recursos heredados de la cultura”.

africana. ¿No sería ya tiempo de volver sobre este “sincronismo” extrañadamente ausente en los debates actuales sobre las identidades de la diáspora negra de las Américas y que, sin embargo, es imposible, en rigor, olvidar? En efecto, ¿cuáles son las manifestaciones que nos muestran hoy —y en un pasado cercano— las colectividades, los grupos y los individuos que pertenecen a este universo cultural? Hacer una “pausa” sincrónica me parece necesario para evaluar la pertinencia de algunos de los argumentos de Gilroy, lo que me propongo hacer ahora, indicando algunos puntos de referencia.

A la pregunta de saber qué es lo que merece ser retenido en el modelo de Gilroy para definir lo que podrían ser las “especificidades” de la diáspora negra de las Américas, yo respondería: la idea de *diversidad* (“multiplicity” para Gilroy), noción que se refiere a la multiplicación de las orientaciones colectivas y a sus interrelaciones en un tejido comunitario abierto y descentrado. Me pareció pertinente adoptar esta perspectiva para teorizar la experiencia religiosa de los jamaicanos en Gran Bretaña (Chivallon, 2001). A diferencia de lo que pasa entre otros pueblos de diáspora o migrantes, en este caso la religión no sirve para construir una unidad comunitaria. El campo religioso se constituye más bien como un espacio de recomposición permanente bajo el doble efecto de la dinámica de creación y de escisión de las Iglesias y del comportamiento mismo de los fieles, cuya afiliación a una Iglesia no se percibe como definitiva sino como variable según el grado de satisfacción que cada uno está esperando. Esta situación muy dinámica del campo religioso es similar a la que Denis Constant (1982: 56) había definido para la Jamaica, a saber un contexto de “innovación religiosa”. Asistimos, más que a la presencia de una centralidad ideológica, religiosa y nor-

mativa para el pueblo de la diáspora, a la puesta en escena de una configuración reticular de donde no surge ningún polo dominante que tenga el monopolio de las herramientas de la representación simbólica. Esta especificidad, que se expresa en la creación de varios registros religiosos que actúan simultáneamente sin por ello quedar separados herméticamente, se vuelve a encontrar en otras esferas de la vida social. En definitiva, la producción de una diversidad de orientaciones comunitarias bien podría ser vista como una de las formas características que las colectividades antillanas despliegan para construir su carácter social. El sociólogo Ken Pryce (1979: 30) había identificado muy bien esta dinámica entre los antillanos de Bristol (Gran Bretaña), notando la ausencia de “normas comunitarias impositivas” o de “consideraciones dominantes a las cuales los individuos deben adherir a la fuerza”. Multiplicando los registros de referencia, sean políticos, éticos o religiosos, la “comunidad” escapa de la construcción unitaria sin por ello perder su capacidad de “relacionar”, es decir de mantener la cohesión de un conjunto de vínculos sociales que atraviesan los diversos segmentos comunitarios. Desde este punto de vista, deberíamos probablemente dirigir nuestra atención hacia los lazos familiares como lugar de unión o de encuentro de estos registros, para comprender cómo esta dinámica de de-multiplicación no actúa en el sentido de una división definitiva.

Esta capacidad de neutralizar la centralidad comunitaria existe en muchos otros lugares de la presencia antillana, aun si no desemboca siempre en este tipo de análisis. Esta capacidad es la que, a mi entender, vislumbra Philip Kasinitz (1992: 111) en los barrios antillanos de Brooklyn en Nueva York cuando, al examinar las organizaciones comunitarias,

afirma que “el número y la diversidad de las asociaciones voluntarias antillanas [...] es impresionante”. Uno de sus interlocutores, líder comunitario, le dijo incluso: “dentro de la comunidad antillana, tenemos demasiadas organizaciones. La proliferación nos debilita” (*ibid.*: 171). ¿Pero acaso esta proliferación no logra su objetivo, que sería escapar del establecimiento de un sistema normativo dominante en relación con lo que Philip Kasinitz llama “la ambivalencia antillana del *leadership*” (*ibid.*: 163)? Tal vez la respuesta a esta pregunta se encuentre en el carnaval de Brooklyn, cuando la “naturaleza del acontecimiento” está calificada como “antiautoritaria” (*ibid.*: 158) o “desprovista de centro” (*centerless*) (*ibid.*: 147), hecho por el cual este carnaval “no puede ser fácilmente utilizado para fines estratégicas. Es demasiado anárquico para ser manipulado” (*ibid.*: 148).

¿No es acaso esta misma dinámica de “descentración” que impresiona a Carolyn Cooper y Cecil Gutzmore (2000) en Jamaica, cuando exploran estas zonas fronterizas conflictivas que llaman *border clashes* y que observan tanto en el registro lírico y musical del *dancehall*,¹⁶ en la rivalidad de los DJs, de los *sound systems*¹⁷ y de sus territorios? Pero, como lo subrayan estos dos autores, la idea de *border clash* rebasa la música y se vuelve a encontrar en otros componentes de la cultura jamaicana, particularmente en el campo religioso. “El *border clash*

¹⁶ Se trata de un nuevo estilo musical que reivindica pertenecer al mismo universo que el *reggae*. Sin embargo sus sonoridades son más duras y más bruscas, y su letra a menudo más violenta que la del *reggae*. El *dance hall* es la forma de expresión artística por excelencia de los jóvenes de los actuales *ghettos* de Kingston.

¹⁷ Los *sound systems*, aparecidos ya en los inicios del *reggae*, son discotecas ambulantes animadas por los DJs (*disc-jockey*), que practican el *toasting* o *talk over*, es decir intervenciones habladas o cantadas que dejan pensar que la melodía es secundaria en relación con el registro de la letra (Constant, 1982: 25).

ilustra así concepciones disonantes, conflictivas, de los sistemas ideológicos en competencia en Jamaica y en las sociedades, poco acogedoras, hacia las cuales los jamaquinos han migrado constantemente” (Cooper y Gutzmore, 2000: 6).

El *border clash* bajo el ángulo conflictivo de una rivalidad entre orientaciones ideológicas, o bien como la simple capacidad de demultiplicar estas últimas, tiene una diversidad social característica que llama la atención. Podríamos citar otros estudios que evocan esta profusión colectiva que escapa de un proyecto comunitario definitivamente establecido.¹⁸ En las Antillas francesas, la investigación sociológica o antropológica se polarizó mucho tiempo sobre esta ausencia de centralidad comunitaria, considerándola como el síntoma de una historia eminentemente dolorosa donde la colectividad perdió su capacidad de “sedimentarse”, de ser “una” y “unida” (Affergan, 1983; Glissant, 1981). En los escritos más recientes de Édouard Glissant (1990), otra interpretación tomó el relevo; ya no considera a esta suerte de diseminación colectiva bajo el solo ángulo de una falta a la idea de “comunidad” o incluso de “nación”, sino que la entiende como una manera específica de construir la relación social, apartándose del modelo cultural occidental dominado por el modo “lineal” de la “filiación” y del “territorio”.

Me parece útil volver a tomar en cuenta a estas modalidades sincrónicas de creación del vínculo social. Y si se debe plantear de nuevo la cuestión del *origen*, no puede ignorar los

¹⁸ Por ejemplo, esta profusión se vuelve a encontrar en filigrana en los textos reunidos por Mary Chamberlain (1998) sobre las identidades de los migrantes antillanos, en los cuales la diversidad de las trayectorias migratorias y de los itinerarios familiares invitan a privilegiar una visión comunitaria más fluida que rígida y animada por las iniciativas personales.

cinco siglos de historia que separan los pueblos negros de las Américas del África ancestral. Pues, ¿cómo comprender esta manera específica de construir el vínculo social, si no es a través del conocimiento íntimo de las relaciones de poder generadas por esta historia? ¿Cómo no reconocer, en este despliegue tan particular de lo social, el abanico de las respuestas formuladas frente a la extrema coacción del poder experimentada por los pueblos nacidos de la esclavitud? Las culturas negras del Nuevo Mundo, y particularmente las de los universos antillanos, parecen atormentadas por esta inquietud permanente por seguir siendo *libres* de su elección, y es lo que expresa la profusión colectiva nunca reductible a un centro y sus normas dominantes. Donde sea que se afirma el poder de mantener al “otro” en la violencia de categorías impuestas—desde los antiguos espacios de las sociedades de las plantaciones hasta los lugares de las más recientes migraciones—, la colectividad parece responder, en sus manifestaciones populares, mediante esta suerte de vigilancia que equivaldría a no crear, a su vez, un orden dominante.¹⁹ Lo mismo expresa el lenguaje poético de Édouard Glissant (1990: 89): “la plantación es uno de los vientres del mundo [...] y al final su encerramiento fue vencido. El lugar estaba cercado, pero la palabra que nació en él queda abierta. Es una parte medida de la lección del mundo”.

¹⁹ Es importante subrayar que esta lógica de la profusión no es mecánica y debe ser contextualizada. He propuesto en otra parte (Chivallon, 1997a y 1998) tomar en cuenta los “momentos” de la experiencia antillana en los cuales el retorno a la construcción comunitaria más territorial y unitaria parecía corresponder a una experiencia liberada de la autoridad coercitiva de las plantaciones coloniales. Es el caso para el periodo de desarrollo del campesinado luego de la abolición de la esclavitud en Martinica y otras islas como Jamaica.

Si tuviéramos que encontrar una figura alegórica de esta construcción colectiva, podría ser el rastafarismo (*rastafari*). Es pues, en mi opinión, en este movimiento político-religioso nacido en la Jamaica donde se encuentra la expresión más acabada de este dispositivo de vigilancia para con el poder. Mientras despliega una retórica fuertemente movilizadora de símbolos identitarios singularizantes (*África versus Babilonia*, *negro versus blanco*...), el rastafarismo se constituye como un espacio abierto, desprovisto de normas apremiantes. Ya es clásico definir este movimiento a partir de su característica, tan sorprendente para una “organización” que sigue siendo a pesar de todo claramente identificable, de ser una estructura “acéfala”, “fragmentada y no organizada”, que expresa una “resistencia al orden centralizado” (Chevannes, 1998 [1995]: 31-32). Más sorprendente aún, esta resistencia al orden no es el resultado de dificultades que tal o tal grupo podría encontrar para hacer surgir una organización estructurada, sino que nace de una verdadera postura ética. A través de la filosofía del “*I an I*” (“Yo y Yo”, es decir la afirmación del “nosotros” como encuentro de dos individualidades) que proporciona el cimiento ideológico del movimiento, se expresa lo que Ennis B. Edmonds (1998: 352) describe, después de otros autores, de la siguiente manera: “el individualismo epistemológico o la autoridad individualista se enraíza en el concepto filosófico del ‘*I an I*’, que desemboca en una insistencia del rastafarismo sobre la libertad radical y la democracia muy resistente a la centralización [...] En consecuencia, la localización de la autoridad se encuentra en cada individuo”. ¿Acaso el movimiento rastafari no expresa así el resultado de lo que las colectividades de la diáspora negra de las Américas hacen de manera mucho más “inconsciente”, a saber la

inquietud de proteger el lazo social de un sistema de normas opresivas y apremiantes?

Si el modelo de Gilroy define la diáspora por el “deseo de trascender a la vez las estructuras del Estado-nación y las coacciones de la etnicidad” (1993: 19), bien puede convenir para designar este proceso mediante el cual la multiplicación comunitaria participa de la evitación de una centralidad etnicizante y autoritaria. Nos estaríamos entonces acercando a la concepción de Édouard Glissant (1990: 156 y 27) y a su idea de una “identidad de la relación” —un término seguramente menos ambiguo que el de hibridez— para dar cuenta de un carácter social en referencia a la red y la transversalidad (como “capacidad de la variación”, como “aptitud de dar con”) y en oposición a las identidades fundadas sobre la simbólica de la filiación territorial (por “pulsión totalitaria de la raíz única”).

Sin embargo, si el modelo debe servir casi exclusivamente para encontrar el carácter “híbrido” de cada discurso, de cada manifestación artística y cultural, está en el riesgo de ignorar lo que realmente hace la diversidad (*multiplicity*) del universo negro de las Américas. De hecho, es lo que acaba haciendo Gilroy en su último capítulo, cuando intenta comparar la trayectoria del pueblo judío y la del pueblo negro americano. Para que esta comparación sea posible, Gilroy debe afirmar que “factores como la ausencia de unidad religiosa entre los negros del Nuevo Mundo, o las diversas maneras que tienen los diferentes grupos para formalizar su imaginario, sus rituales de retorno a la esclavitud y sus terrores, debilitan los paralelos más evidentes. A los negros del Occidente, les falta la idea de un ancestro común” (p. 212). Si esta comparación entre ambos pueblos diaspóricos, el negro

y el judío, llega a eliminar lo que hace la verdadera especificidad del pueblo negro, a saber la diversidad de sus registros comunitarios y su ausencia de construcción unitaria, ¿acaso sus resultados pueden ser pertinentes? Al ignorar la diversidad donde se despliega, Gilroy no logra ver las enseñanzas que una comparación con el pueblo judío habría podido revelar. Pues, más que parecerse, ambas experiencias se responden o repercutan como en un espejo la alternativa posible que puede hacer surgir el conocimiento de los traumas de la opresión: por un lado, la respuesta “comunitaria” refugiada en la simbólica del territorio enraizado, sea real o imaginario; por el otro lado, la respuesta de lo “diverso”, evitando reproducir las violencias de la centralidad comunitaria.

Así, la diversidad en juego ya no es la que existe en un elemento único (el discurso de Du Bois, el de Delany, la música negra: *reggae*, *hip hop*...), sino la que expresa la relación posible entre varios elementos heterogéneos. Bajo este ángulo, el modelo permite aprehender en un mismo conjunto la diversidad de los registros políticos de la diáspora en vez de seleccionar a uno solo como característico. Pues, la tendencia nacionalista, al igual que el proyecto afrocentrista en sus expresiones más radicales y reivindicatorias de una pureza racial, son parte integrante de esta pluralidad de registros, sin por ello transformarse jamás en una ideología normativa reductible al conjunto de la diáspora. Pero, para revelar esta capacidad (sincrónica) de la diáspora para mantener la diversidad, multiplicar y relacionar los registros comunitarios, se debería probablemente alejar el modelo de Gilroy —exceptuando tal vez algunas páginas dedicadas a la música— de su tendencia en sólo tomar en cuenta a los discursos de los intelectuales, incluyendo a los de la esfera panafricanista. En

la conclusión de su libro sobre el “panafricanismo”, ¿acaso Imanuel Geiss (1974: 424) no decía que se trataba de un grupo reducido de intelectuales (“de minúsculas minorías de la élite intelectual moderna”)? ¿Quiere decir aquello que, al interesarse solamente a la esfera de algunos hombres (y, por cierto, a la de Toni Morrison) que en algún momento han producido un discurso propulsado hacia el dominio público, Gilroy dejó de lado a la realidad cotidiana de la diáspora en sus expresiones más modestas y ordinarias? Aquí aparece sin duda la segunda traba de la *Black Atlantic*, la que depende de la postura epistemológica, sobre la cual voy a volver.

No es posible, en el marco de este artículo, desarrollar mejor algunos argumentos que parecen invitar a una investigación más profunda de adecuación entre el modelo y la realidad que busca comprender. Sin embargo, quisiera hacer una última observación para sugerir todo el interés que existiría en evaluar diferentemente a los universos estadounidense y antillano. Coincido en esto con Ibrahim K. Sundiata (1996), quien distingue la situación de la diáspora de los Estados Unidos de la del Caribe, a partir de la conciencia de “raza” que actúa como principio organizador en el primer caso, pero menos en el segundo. En vista de la aceptación tan diferenciada del mensaje de Marcus Garvey, en los Estados Unidos donde se afirma como el sustrato de un pensamiento nacionalista, y en la Jamaica donde dio nacimiento al movimiento del rastafarismo caracterizado por su rechazo del orden, todo indica que debemos pensar en dos universos culturales de diáspora bien distintos.

Llego a la segunda traba de la *Black Atlantic*: la de la postura epistemológica. Robin Cohen (1997, 1998) asocia, con razón, el desarrollo del modelo “híbrido” con el crecimiento

del posmodernismo. Un estudio comparativo entre el uso de la noción de diáspora en los espacios académicos francófono y anglófono (Chivallon, 1997b) confirma esta relación. Ahí donde floreció el posmodernismo —en el espacio anglófono—, el mundo negro de las Américas fue dotado de nuevas cualidades y al mismo tiempo realmente consagrado como un pueblo diaspórico. En el espacio francófono, que siguió siendo sensible a una sociología más convencional, el uso del término de diáspora funciona poco o nada para este mismo mundo del cual se espera que corresponda perfectamente a una diáspora clásica con, en particular, la producción de una fuerte conciencia comunitaria.

No puedo detallar aquí en qué la diáspora híbrida está en armonía con el posmodernismo.²⁰ Mencionemos simplemente que corresponde a una doble exigencia de los movimientos posmodernos: la de deshacerse de los usos de un pensamiento categorizante y binario directamente atribuible a la modernidad; y luego la de romper con todo esencialismo del sujeto, para más bien reconocer el carácter variable de las identidades. Esta segunda preocupación coincide con la voluntad de integrar saberes diversos y relativos no sometidos al imperativo del universalismo, y corresponde a lo que se suele llamar “el retorno del sujeto”. El libro de Gilroy me parece responder a esta doble exigencia. Su esfuerzo, aunque se distancie de un relativismo excesivo, sigue esta línea posmoderna que Robin Cohen (1995), evidentemente más adepto de una ortodoxia sociológica, interpreta como una visión “iconoclasta” de la diáspora.

²⁰ Para una presentación crítica de las diversas tendencias del posmodernismo, véase Chivallon, 1999.

Una vez más, en el plano de la posición epistemológica, Gilroy va a actuar de manera confusa. Aunque nos diga que su interés es ante todo “conceptual”, no indica cuál es su definición de un enfoque conceptual. ¿Desea adoptar una óptica de búsqueda de adecuación entre concepto y manifestaciones de la realidad sociológica; lo que coincide con la tentativa (moderna) de objetivación? O bien ¿quiere mantenerse en el rechazo de la pretensión a un proyecto de conocimientos que descansen sobre la relación entre los datos empíricos y la teorización; lo que corresponde a la postura (posmoderna) relativista? De hecho, Gilroy no escribirá nada sobre el tema, con el fin de dejar a su “objeto” de investigación, que por supuesto nunca llamará así, toda la responsabilidad de llevar el proyecto posmoderno. Pues es en la retórica posmoderna que se inscribe su libro, al menos si entendemos esta retórica como caracterizada por una vigilancia constante para con todo lo que puede denotar un uso de las categorías modernas, para refugiarse en términos, fórmulas y figuras encargados de evocar la indeterminación deseada. La fraseología de la *Black Atlantic* debe obedecer a lo que parece una orden: rechazar “la lógica maniquea del encasillamiento binario” (p. 198), ir “más allá de la oposición binaria entre las perspectivas nacional y de diáspora” (p. 29). De ahí la invención de fórmulas como las de *anti-anti-essentialism* o de *non-traditional tradition*. De ahí también, probablemente, la ausencia de una clara posición epistemológica y sobre todo la proyección de esta intención de indeterminación epistemológica en la diáspora negra misma. Acaso no escribe Paul Gilroy: “propongo entonces que volvamos a leer y a pensar la expresión de esta contra-cultura ya no simplemente como una sucesión de tropos y de géneros literarios, sino como un

discurso filosófico que rechaza la separación occidental moderna entre ética y estética, entre cultura y política” (p. 39; énfasis mío). No se puede expresar mejor el salto que opera entre el proyecto epistemológico y la situación social que quiere presentarnos. Gilroy procede aquí “por poderes”, delegando en definitiva a la diáspora, y a ella sola, la responsabilidad de ilustrar la ruptura epistemológica con el proyecto moderno. Y entonces esta diáspora debe hablarnos de hibridez, de movilidad, de movimientos, de deslocalizaciones, de mezclas, de rizoma, de interculturalidad, de fluidez... cualidades que muestran todas la indeterminación característica que alimenta el proyecto posmoderno.

Esta confusión mantenida por Gilroy entre el proyecto epistemológico que pretendería poner en obra y la diáspora que acaba siendo portadora de las cualidades que este mismo proyecto, explica, en mi opinión, las dos críticas diametralmente opuestas, y sin embargo ambas totalmente válidas, que le fueron dirigidas. Por un lado, la de Robin Cohen (1997: 149-151) crítica a una construcción que percibe como demasiado intelectual y demasiado atribuible a las reglas del posmodernismo; el sociólogo reclama entonces lo que llama “marcadores de realidad” (*reality markers*), para demostrar “empíricamente” que la existencia de la “Black Atlantic” no sólo es atribuible al imaginario de los escritores o de los artistas tomados en cuenta por Gilroy, sino también a la “experiencia vivida” de los migrantes de la diáspora. De manera bastante curiosa, mientras quiere hacer un inventario de algunos de esos marcadores empíricos, Cohen (1997, 1998) busca las huellas de un modelo clásico de diáspora (conciencia comunitaria, territorio de origen, ideología del retorno...), como si no hubiera entendido la idea esencial del modelo de Gilroy,

que es precisamente la de romper con la idea de comunidad pensada en referencia a la metáfora de la raíz.

Al revés, la crítica de David Scott apunta a la ortodoxia inconfesa de Paul Gilroy y le reprocha no haber asumido hasta el final la postura teórica que consiste en “romper con la historiografía racionalista” (1997: 30). De hecho, para este autor, el enfoque de Gilroy sigue siendo el de una “etnografía histórica” (*ibid.*: 32) que sigue utilizando lo que él llama un dispositivo de verificación o una “máquina de la verdad” (*a truth apparatus*). Aun si complica el trayecto clásico de la antropología entre investigación empírica y teoría, el enfoque de Gilroy busca de hecho identificar, a través de las prácticas (artísticas y literarias), la pluralidad social mediante la cual pretende definir el concepto de diáspora. Esta búsqueda de hechos que atestigüen el carácter “verídico” de la diáspora es la que desaprueba Scott. Según él, hay que abandonar el modo de autoridad de la antropología clásica para no ocuparse más, nos dice, de la prueba “etnográfica” sino sólo de la “adecuación conceptual” (*ibid.*). Trabajar sobre esta adecuación equivaldría así, según Scott, a integrar plenamente la idea de que la diáspora es ante todo “constituida discursivamente” (*ibid.*: 35) y que entonces engloba una suma de discursos y de significados (*maximal meanings*; *ibid.*: 36) que expresan las múltiples maneras de apropiarse de las figuras de la esclavitud y de África.

Estas dos críticas opuestas, la una lamentando la ausencia del aporte empírico y la otra evaluando este aporte como un estorbo, muestran bien la confusión mantenida por Gilroy entre la postura epistemológica y el objeto de su conceptualización. Ahí donde Robin Cohen sólo se detiene sobre el discurso teórico de este binomio donde se confunden la construc-

ción intelectual sobre la diáspora y la diáspora misma, David Scott sólo ve el objeto, es decir las expresiones asociadas al ethos de la "Black Atlantic".

Una vez advertida esta confusión, estamos con el derecho de plantearnos la cuestión de la existencia misma de esta diáspora. ¿Es posible dibujar sus contornos sobre la base de manifestaciones sacadas de la realidad? ¿Es posible lograr reconocerla más allá de las intenciones que forzosamente motivan el discurso intelectual producido sobre ella? Estas preguntas podrán parecer ingenuas. Sin embargo, me parece necesario plantearlas, y sobre todo tomar de nuevo el riesgo de una propuesta. Con ella terminaré mi argumento.

Como procuré mostrarlo más arriba, si se le hace sufrir algunas distorsiones, el modelo de Gilroy parece ofrecer la posibilidad de reconocer la diversidad de las orientaciones culturales producidas en el universo negro de las Américas, en particular en las Antillas. Coincido de buena gana con David Scott (1997) cuando afirma que la diáspora es, en definitiva, una comunidad de discursos a través de los cuales pueden ser apropiadas diferentemente las dos figuras de África y de la esclavitud. La diversidad social en obra en las colectividades de la diáspora podría relacionarse con estas diferentes maneras de dar sentido al pasado e incluirlo en diversas narraciones, aunque esta constatación no logra explicar cómo y por qué llega a producirse tal diversidad, mientras que para otros pueblos de diáspora, como el pueblo judío, se trata de reducir el destino comunitario a un solo relato, el de la Biblia. En todos los casos, identificar la diversidad, incluso cuando es discursiva, implica de hecho lo que David Scott rechaza y lo que Gilroy camufla, a saber procedimientos de construcción del saber que siguen siendo ligados con el principio de "obje-

tivación” y de una búsqueda de adecuación entre concepto y manifestaciones de la realidad.

Cuando quiere eludir este ejercicio —el de la objetivación o de la investigación empírica—, David Scott (1997: 36) cae en la contradicción que lo empuja a encontrar “ejemplos” para ilustrar la pluralidad de los discursos que pretende significar (“por ejemplo la disputa entre W. E. B. Du Bois y Marcus Garvey...”; *ibid.*).²¹ De la misma manera, parece considerar la idea de “discursividad” como un viático milagroso que volvería caduca cualquier tentativa antropológica, como si hablar de “discurso” nos sumergiera de inmediato en una realidad imperceptible, ajena a las formas materializadas y exteriorizadas de la vida en sociedad. Sin embargo, bien sabemos que los discursos son formas de construcción (materialización) de la vida social (Berger y Luckmann, 1986) y que integran, aun cuando se presentan con la ligereza de la sola palabra, un conjunto de prácticas sociales accesibles al enfoque empírico. Identificar discursos, como lo hace Scott, ya es adoptar un enfoque de objetivación que lleva a distinguir un “objeto” cargado de sentido. También es llegar a una búsqueda de adecuación que no es puramente “conceptual”, como lo sugiere Scott (¿qué podría ser una búsqueda de adecuación que no relacionaría dos elementos distintos?), sino que busca dar cuenta de los objetos (aquí: los discursos) mediante construcciones teóricas (los conceptos, incluido el concepto de “discurso”).

²¹ Otra contradicción bastante notable de Scott (1997: 36) es cuando afirma que “la identidad del individuo siempre está constituida en parte a veces en contra de su propia voluntad: en el seno de una estructura de reconocimiento, de identificación y de subjetivación”. ¿Cómo puede formular este enunciado, que se presenta como una verdadera ley inspirada por una teoría estructuralista, cuando acaba de cuestionar todo lo que se emparenta con un “metadiscurso” y una “máquina de la verdad”?

Se habrá entendido que estas últimas observaciones abogan por una investigación sobre la diáspora negra de las Américas que no se extravíe en una vana búsqueda de una postura deseada y elaborada lejos de cualquier precepto epistemológico emparentado con la objetivación. El posmodernismo nos mostró la pretensión moderna de un dispositivo de búsqueda reputado por dar a ver una realidad objetiva. Sabemos ahora que esta realidad está engarzada en el discurso, los valores y las intenciones de los “productores de modelos”. Fortalecidos con esta experiencia, tal vez sería tiempo mirar de nuevo hacia el proyecto moderno, por supuesto no como máquina de categorizar el mundo y volverlo binario, tampoco como dispositivo destinado a hacer surgir un saber purificado de cualquier ideología, sino como proyecto de conocimiento crítico, practicando hasta la obsesión, como lo hace el proyecto de reflexividad de Pierre Bourdieu (1992), la “duda radical” y la inquietud por discernir entre intenciones teóricas, epistemológicas e ideológicas. Esta tentativa sin duda vale la pena ser llevada a cabo, si lo que está en juego es tanto “la ampliación de las posibilidades de discurso inteligible entre los pueblos” (Geertz 1996: 145) como el acceso a lo que continua manteniendo a estos pueblos en universos poderosamente apremiantes.

Bibliografía



- Affergan, Francis (1983), *Anthropologie à la Martinique*, París, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- Alleyne, Mervyn (1996), *Africa: Roots of Jamaican Culture*, Chicago, Research Associates School Times Publications (1a. ed. 1988).

- Appadurai, Arjun (1990), "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy", *Theory, Culture & Society*, 7: 295-310.
- Asante Molefi, K. (1990), *Kemel, Afrocentricity and Knowledge*, Trenton, Africa World Press.
- Assayag, Jackie y Véronique Bénéï (2000), "A demeure en diaspora", *L'Homme*, núm. esp.: *Intellectuels en diaspora et théories nomades*, 156: 15-28.
- Berger, Peter y Thomas Luckman (1986), *La construction sociale de la réalité*, París, Méridien Klincksieck.
- Bernabe, Jean; Patrick Chamoiseau y Rafaël Confiant (1993), *Éloge de la créolité*, París, Gallimard (1a. ed. 1989).
- Bhabha, Homi K. (1994), *The Location of Culture*, Londres-Nueva York, Routledge.
- Bonnet, Alastair (1999), "Construction of 'race', place and discipline. Geographies of 'racial' identity and racism", en Martin Bulmer y John Solomos (eds.), *Ethnic and Racial Studies Today*, Londres, Routledge.
- Bourdieu, Pierre (1992), "La pratique de l'anthropologie réflexive", en Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant, *Réponses*, París. Seuil, Libre Examen.
- Bruneau, Michel (ed.) (1995), *Diasporas*, Montpellier, GIP-RECLUS, Maison de la Géographie.
- Chamberlain, Mary (ed.) (1998), *Caribbean Migration: Globalised Identities*, Londres, Routledge.
- Chevannes, Barry (1998), "New Approach to Rastafari", en Barry Chevannes, *Rastafari and Other African-Caribbean Worldviews*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- Chivallon, Christine (1997a), "Du territoire au réseau: comment penser l'identité antillaise?", *Cahiers d'études africaines*, 37 (4): 767-794.

- Chivallon, Christine (1997b), "De quelques préconstruits de la notion de diaspora à partir de l'exemple antillais", *Revue européenne des migrations internationales*, 13 (1): 149-160.
- (1998), *Espace et identité à la Martinique. Paysannerie des mornes et reconquête collective, 1840-1960*, Paris, CNRS Éditions.
- (1999), "Les pensées postmodernes britanniques ou la quête d'une pensée meilleure", *Cahiers de géographie du Québec*, 43: 119.
- (2001), "Religion as Space for the Expression of Caribbean Identity in the United Kingdom", *Environment and Planning D: Society and Space*, 19 (4).
- Clifford, James (1992), "Travelling cultures", en Laurence Grossberg; Cary Nelson y Paula A. Treichler (eds.), *Cultural Studies*, Nueva York, Routledge: 96-116.
- (1994), "Diasporas", *Cultural Anthropology*, 9 (3): 302-338.
- Cohen, Robin (1995), "Rethinking 'Babylon': Iconoclastic Conceptions of the Diasporic Experience", *New Community*, 21 (1): 5-18.
- (1997), *Global Diasporas: An Introduction*, Londres, UCL Press.
- (1998), "Cultural Diaspora: The Caribbean Case", en Mary Chamberlain (ed.), *Caribbean Migration: Globalised Identities*, Londres, Routledge.
- Constant, Denis (1982), *Aux sources du reggae. Musique, société et politique à la Jamaïque*, Roquevaire, Éditions Parenthèses.
- Cooper, Carolyn y Cecil Gutzmore (2000), "Border Clash: The Politics of Location in Jamaican Popular Culture", en Carolyn Cooper (ed.), *Jamaican Popular Culture at Large*, Durham, Duke University Press.
- Deburg, William L. Van (1997), *Modern Black Nationalism. From Marcus Garvey to Louis Farrakhan*, Nueva York, New York University Press.

- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1980), *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, París, Éditions de Minuit.
- Du Bois, W. E. B. (1959), *Âmes Noires*, París, Présence Africaine (edición original: *The Souls of Black Folks*, 1903).
- Edmonds, E. B. (1998), "The Structure and Ethos of Rastafari", en Nathaniel S. Murrell; William D. Spencer y Adrian A. McFarlane (eds.), *Chanting Down Babylon. The Rastafari Reader*, Kingston, Ian Randle Publishers.
- Geertz, Clifford (1996), *Ici et Là-bas. L'anthropologue comme auteur*, París, Métailié (edición original: *Works and Lines. The Anthropologists as Author*, Stanford, Stanford University Press/Polity Press, 1988).
- Geiss, Imanuel (1974), *The Pan-African Movement*, Londres, Methuen.
- Ghasarian, Christian (1998), "À propos des épistémologies post-modernes", *Ethnologie française*, 28 (4): 563-577.
- Gilroy, Paul; Lawrence Grossberg y Angela McRobbie (eds.) (2000), *Without Guarantees. In Honour of Stuart Hall*, Londres, Verso.
- Giraud, Michel (1997), "La créolité: une rupture en trompe-l'œil", *Cahier d'études africaines*, 37 (4): 795-812.
- Glissant, Édouard (1981), *Le Discours antillais*, París, Seuil.
- (1990), *Poétique de la relation*, París, Gallimard.
- Gutzmore, Cecil (2000), "Lef Di 'Creole' Ting No Man! The Creolization Problem in Caribbean Historical Experience, Caribbean Creative Endeavour and Caribbean Studies", Kingston, University of the West Indies, Department of History, Graduate Seminar.
- Hall, Stuart (1994), "Cultural Identity and Diaspora", en Patrick Williams y Laura Chrisman (eds.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*, Londres, Harvester-Wheatsheaf (1a. ed. 1990).
- Harris, Joseph E. (ed.) (1993), *Global Dimensions of the African Diaspora*, Washington, Howard University Press (1a. ed. 1982).

- hooks, bell (1990), *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*, Toronto, Between the Lines.
- Howe, Stephen (1998), *Afrocentrism. Mythical Pasts and Imagined Homes*, Londres, Verso.
- Kasinitz, Philip (1992), *Caribbean New York. Black Immigrants and the Politics of Race*, Nueva York, Cornell University Press.
- Lazarus, Neil (1995), "Is a Counterculture of Modernity a Theory of Modernity?", *Diaspora* 4 (3): 323-329.
- Lee Lott, Tommy (1995), "Review of Paul Gilroy. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*", *Social Identities*, 1 (1): 200-220.
- Lipsitz, George (1995), "Review of Paul Gilroy: *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*", *Social Identities*, 1 (1): 193-200.
- Lucas, Raphaël (1999), "L'aventure ambiguë d'une certaine créolité", *Palabres. Revue Culturelle Africaine*, 2 (3): 9-28.
- Mattelard, Armand y Eric Nèveu (1996), "Cultural Studies Stories. La domestication d'une pensée sauvage?", *Réseaux*: 11-58.
- Mintz, Sidney y Richard Price (1992), *The Birth of African-American Culture. An Anthropological Perspective*, Boston, Beacon Press (1a. ed. 1976).
- Moses, Wilson J. (1996), *Classical Black Nationalism. From the American Revolution to Marcus Garvey*, Nueva York, New York University Press.
- Patterson, Tiffany R. y Robin D. G. Kelley (2000), "Unfinished Migrations: Reflections on the African Diaspora and the Making of the Modern World", *African Studies Review*, 43 (1): 11-46.
- Price, Richard (2001), "The Miracle of Creolisation", *New West Indian Guide*, 75: 35-64.
- Pryce, Ken (1979), *Endless Pressure. A Study of West Indian Lifes-Styles in Bristol*, Bristol, Bristol Classical Press.
- Safran, William (1991), "Diasporas in Modern Societies: Myth of Homeland and Return", *Diaspora*, 1 (1): 83-99.

- Scott, David (1997), "‘An Obscure Miracle of Connection’: Discursive Tradition and Black Diaspora Criticism", *Small Axe*, 1: 19-38.
- Sheffer, Gabriel (1993), "Ethnic Diasporas: A Threat to their Host?", en D. Weiner (ed.), *International Migration and the Security of States*, Boulder, Westview Press.
- Skinner, Elliot P. (1993), "The Dialectic Between Diasporas and Homelands", en Joseph E. Harris (ed.), *Global Dimension of the African Diaspora*, Washington, Howard University Press (1a. ed. 1982).
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1994), "Can the Subaltern Speak?", en Patrick Williams y Laura Chrisman (eds.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, Londres, Harvester Wheatsheaf, pp. 66-112 (1a. ed. 1988).
- St. Clair, Drake (1993), "Diasporas Studies and Pan-Africanism", en Joseph E. Harris (ed.), *Global Dimensions of the African Diaspora*, Washington, Howard University Press (1a. ed. 1982).
- Sundiata, Ibrahim K. (1996), "Africanity, Identity and Culture", *Issue. A Journal of Opinion*, número especial: *African Diasporas Studies*, 24 (2): 13-17.

¿QUÉ ES “LO NEGRO” EN LA CULTURA POPULAR NEGRA?*



Stuart Hall

Comienzo con una pregunta. ¿Qué momento es éste, para plantear una pregunta sobre la cultura popular negra? Estos momentos son siempre coyunturales, tienen su especificidad histórica y aunque en todo tiempo tienen similitudes y presentan continuidad con otros momentos en que se formulan preguntas de este tipo, nunca se trata de los mismos. La combinación de lo que es similar y de lo que es diferente define no sólo la especificidad del momento sino también de la pregunta y, por lo tanto, las estrategias de políticas culturales con las cuales intentamos intervenir en la cultura popular y en la forma y el estilo de la teoría cultural que debe acompañar a ese juego. En su importante ensayo “La nueva política cultural de la diferencia” (West, 1990), Cornel West ofrece una genealogía del presente que encuentro brillantemente concisa y penetrante. Esta discurre, hasta cierto punto, sobre las posiciones que traté de delinear en un artículo que se ha vuelto bastante notorio (Hall, 1988), pero también analiza provechosamente este momento dentro de un contexto

* Texto original: Stuart Hall, “What is this ‘Black’ in Black Popular Culture?”, en Michelle Wallace y Gina Dent (eds.), *Black Popular Culture*, Seattle, Bay Press, 1992, pp. 21-33. Revisión del texto disponible en versión libre en la página Web: www.nodo50.org (traducción de V. Dritz-Nilson y Valeria Suárez).

americano y en relación con las tradiciones filosóficas intelectuales y cognoscitivas con las que éste se compromete.

De acuerdo con West, el momento —este momento— tiene tres coordenadas generales. La primera es el desplazamiento de los modelos europeos de alta cultura (*high culture*), de Europa como sujeto universal de cultura, y de la cultura en sí misma en su vieja lectura arnoldiana como último refugio... Casi diría de canallas, pero no diré de quiénes. Al menos sabemos contra quién estaba: se trataba de una cultura contra la barbarie, contra la gente que golpeaba los portones mientras la pluma inmortal de la anarquía fluía de la lapicera de Arnold. La segunda coordenada es el surgimiento de los Estados Unidos como potencia mundial y, consecuentemente, como centro de producción cultural y circulación globales. Este surgimiento es, a la vez, un desplazamiento y un giro hegemónico en la *definición* de la cultura —un movimiento de la alta cultura hacia la cultura popular americana dominante y sus formas tecnológicas de cultura de masas, de mediación de la imagen—. La tercera coordenada es la descolonización del Tercer Mundo, caracterizada desde el punto de vista cultural por el surgimiento de las sensibilidades descolonizadas. Interpreto la descolonización del Tercer Mundo en el sentido de Frantz Fanon: incluyo en esa interpretación el impacto de la lucha por los derechos civiles y de los negros en la descolonización de las mentes de la gente en la diáspora negra.

Permítaseme agregar algunas salvedades al cuadro general, salvedades que, en mi opinión, hacen de este momento presente uno muy distintivo, en el cual cabe preguntarse sobre la cultura popular negra. Primero, les recuerdo las ambigüedades de ese cambio de Europa hacia América, puesto

que incluye una relación ambivalente de América hacia la alta cultura europea y la ambigüedad de la relación de América con sus propias jerarquías étnicas internas. Europa Occidental no tenía hasta hace poco, en absoluto, ninguna etnicidad. O no reconocía tenerla. América siempre tuvo una serie de etnicidades y consecuentemente, la construcción de jerarquías étnicas definió siempre su política cultural. Y, por supuesto, en silencio y sin ser reconocida, la cultura popular americana siempre ha contenido dentro de sí, hayan sido silenciadas o no, tradiciones vernáculas populares de lo negro americano. Tal vez sea penoso recordar que, cuando es observada desde fuera de los Estados Unidos, la corriente dominante en la cultura popular americana incluyó siempre ciertas tradiciones que solo podían pertenecer a tradiciones culturales vernáculas negras.

La segunda salvedad concierne a la naturaleza del periodo de globalización cultural que ahora está en marcha. Detesto el término “posmodernismo global”, con un sentido tan vacío y escurridizo que puede ser tomado para significar cualquier cosa. Y, por cierto, los negros son ambigüamente ubicados en relación con el posmodernismo, así como lo fueron respecto del alto modernismo; aun cuando despojados de sus orígenes intelectuales franceses, ampliamente europeos, de un marxismo desencantado, y rebajado a un estatus descriptivo más modesto, el posmodernismo se mantiene, de manera extrema, irregularmente desarrollado, como un fenómeno en el cual los viejos centros marginales de la alta modernidad vuelven a aparecer constantemente. Los únicos lugares donde uno puede experimentar genuinamente la mezcla étnica posmoderna son Manhattan y Londres, no Calcuta. Y aun es imposible rechazar del todo el “posmodernismo global”,

en la medida en que éste registra ciertos movimientos estilísticos en relación con lo que quiero denominar lo dominante cultural. Aun cuando el posmodernismo no es una nueva época cultural sino que sólo es el modernismo en las calles, por sí mismo representa un importante cambio de terreno de la cultura hacia lo popular: hacia las prácticas populares, hacia las prácticas de la vida diaria, hacia las narrativas locales, hacia la descentralización de viejas jerarquías y grandes narrativas. Este descentramiento o desplazamiento inaugura nuevos espacios de protesta y produce un cambio relevante en las relaciones entre la alta cultura y la cultura popular, de este modo se nos presenta como una oportunidad importante y estratégica para la intervención en el campo de la cultura popular.

Tercero, debemos tener presente la profunda y ambivalente fascinación del posmodernismo con la diferencia: diferencia sexual, diferencia cultural, diferencia racial y, sobre todo, diferencia étnica. En general, la alta cultura europea evidenció ceguera y hostilidad hacia la diferencia étnica (su incapacidad para hablar de la etnicidad incluso cuando sus efectos se percibían de modo tan manifiesto), por el contrario, no hay nada que el posmodernismo global ame más que cierto tipo de diferencia, un toque de etnicidad, un gusto por lo exótico, como decimos en Inglaterra, “un poquito de lo otro” (lo cual en el Reino Unido tiene una connotación sexual, así como también étnica). Michelle Wallace estaba en lo cierto en su ensayo seminal “Modernismo, posmodernismo y el problema de lo visual en la cultura afroamericana” (Wallace, 1990), donde se interroga sobre la reaparición y proliferación de diferencias, sobre cierta clase de ascensión de lo posmoderno global, y discute si no se trata de una repetición del

juego "ahora lo ven, ahora no" que el modernismo alguna vez tuvo con el primitivismo, donde se interroga también si no se logró a expensas del enorme silencio en torno a la fascinación de Occidente por los cuerpos de hombres y mujeres negros de otras etnicidades. Y debemos preguntarnos acerca del continuo silencio dentro del cambiante terreno del posmodernismo, acerca de si las formas de libertad de contemplación que esta proliferación de diferencias permite e invita, y al mismo tiempo rechaza, no es realmente, junto con Benetton y los heterogéneos modelos masculinos de *The Face*, un tipo de diferencia que no indica una diferencia de ningún tipo.

Hal Foster escribe (Wallace lo cita en su ensayo) que "lo primitivo es un problema moderno, una crisis en la identidad cultural" (Foster, 1985: 204); es decir la construcción modernista del primitivismo, el reconocimiento fetichista y el rechazo de la diferencia primitiva. Pero esta aserción es sólo represión; relegado dentro de nuestro inconsciente político, lo primitivo retorna misteriosamente en el momento de su aparente eclipse político. Esta ruptura del primitivismo, lograda por el modernismo, se convierte en otro fenómeno posmoderno. Este logro es ciertamente evidente en una diferencia que no representa ninguna diferencia, lo cual caracteriza la aparición ambigua de la etnicidad en el corazón del posmodernismo global. Pero no puede ser sólo eso. No debemos olvidar cómo la vida cultural, sobre todo en Occidente, aunque también en otras partes, ha sido transformada en nuestros tiempos por las voces de los marginados.

Dentro de la cultura, la marginalidad, si bien permanece en la periferia de la corriente cultural dominante más amplia, nunca ha sido un espacio tan productivo como lo es

ahora. Y esto no representa simplemente una apertura por la cual aquellos que están afuera pueden ocupar los espacios dominantes. Es también el resultado de la política cultural de la diferencia, de las luchas sobre la diferencia, de la producción de nuevas identidades, de la aparición de nuevos sujetos en la escena política y cultural. Esto es cierto no sólo con respecto a la raza, sino también otras etnicidades marginales, así como también respecto del feminismo y la política sexual en los movimientos gay y lesbiano, como resultado de una nueva forma de política cultural. Por supuesto, no quiero sugerir que podamos contraponer algún juicio facilista sobre las victorias ganadas frente al eterno relato de nuestra propia marginalidad: estoy cansado de esas dos grandes contranarrativas continuas. Permanecer dentro de ellas es verse atrapado en el interminable “lo uno o lo otro”, o la victoria total o la incorporación total, lo cual casi nunca ocurre en la política cultural, pero sobre lo cual los críticos culturales siempre se ponen de acuerdo.

Estamos hablando de la lucha por la hegemonía cultural, la cual está siendo considerada hoy, tanto en la cultura popular como en otros lados. Esta distinción entre cultura alta y popular es lo que el posmodernismo global está desplazando. La hegemonía cultural no se refiere nunca a la victoria pura o a la dominación pura (esto no es lo que el término significa), no es nunca un juego cultural en el que la suma deba ser cero; se refiere siempre a las transformaciones en la balanza de poder en las relaciones de cultura, acerca de cambios en las disposiciones y configuraciones del poder cultural, no trata de salir de él. Existe cierto tipo de actitud de “nada cambia nunca, el sistema siempre gana”, que noté como un cínico escudo protector que, lamento decirlo, los

críticos culturales americanos frecuentemente usan, un escudo que a veces les impide desarrollar estrategias culturales que pueden hacer la diferencia. Es como si, para protegerse a sí mismos de una derrota ocasional, tuvieran que fingir que ven claramente a través de todo... y así es como siempre fue.

Estoy interesado en las estrategias culturales que pueden señalar una diferencia y pueden cambiar las disposiciones del poder. Reconozco que los espacios "ganados" por diferencia son pocos, y están cuidadosamente custodiados y regulados. Creo que son limitados. Sé que son excesivamente mal fundados, que siempre hay un derecho de piso que pagar cuando el filo punzante de lo diferente y de lo transgresor pierde agudeza a través de la espectacularización. Sé que lo que reemplaza a la invisibilidad es cierta clase de visibilidad cuidadosamente segregada, regulada. Pero el hecho de nombrarlo como "lo mismo" simplemente no ayuda. El nombre que se le de únicamente refleja el modelo particular de políticas culturales a las que estamos atados, más precisamente, el juego de resultados de suma cero (nuestro modelo reemplaza al otro, nuestras identidades en lugar de las otras identidades) al que Antonio Gramsci denominó cultura como una definitiva "guerra de maniobra", cuando en realidad el único juego que vale en este terreno es la "guerra de posición" cultural.

Para parafrasear a Gramsci, y por miedo a que se piense que mi voluntad de optimismo ha derrotado completamente a mi pesimismo intelectual, permítaseme agregar un cuarto comentario en este momento. Si el posmodernismo global representa una apertura ambigua a lo diferente y a lo marginal y convierte a cierto tipo de descentralización de la narrativa occidental en una posibilidad prometedora, éste tiene

como correlato, en el corazón mismo de la política cultural, un efecto de reacción: la agresiva resistencia hacia lo diferente; el intento de restaurar el canon de la civilización occidental; el asalto, directo o indirecto, contra el multiculturalismo; el retorno a las grandes narraciones de la historia, de la lengua y de la literatura (los tres grandes pilares que sustentan a la identidad nacional y cultura nacional); la defensa del absolutismo étnico, del racismo cultural que ha marcado las eras de Thatcher y Reagan; y las nuevas xenofobias que están por desvastar la fortaleza europea. No estoy diciendo en absoluto que la dialéctica cultural ha terminado. Parte del problema es que hemos olvidado qué tipo de espacio es el de la cultura popular. Y la cultura popular negra no está exenta de esa dialéctica, la cual es histórica, no una cuestión de mala fe. Por lo tanto, es necesario deconstruir lo popular de una vez por todas. No podemos volver a una visión inocente de ello.

La cultura popular trae aparejada una resonancia afirmativa por la prominencia de la palabra "popular". Y, en algún sentido, la cultura popular siempre tiene su base en las experiencias, los placeres, los recuerdos, las tradiciones de la gente. Está en conexión con las esperanzas y aspiraciones locales, tragedias y escenarios locales, que son las prácticas y las experiencias diarias de pueblo común. De esta manera, se une a lo que Mikhail Bakhtin llama "lo vulgar": lo popular, lo informal, lo grotesco, lo inferior. Es por eso que se contrapuso la cultura popular a la cultura de la élite o a la alta cultura y es así un sitio de tradiciones alternativas. Y es por eso que la tradición dominante estuvo siempre recelosa, con razón. Ellos sospechan que están a punto de ser sobrepasados por lo que Bakhtin llama lo carnalesco. Esta distinción fundamental entre la cultura alta y baja fue clasificada en

cuatro dominios simbólicos por Peter Stallybrass y Allon White en su importante libro *Las políticas y las poéticas de la transgresión* (Stallybrass, White, 1986: 3). Estos autores hablan del trazado de lo alto y bajo en formas psíquicas, en el cuerpo humano, en el espacio y en el orden social. Y analizan la distinción alto/bajo como base fundamental para el mecanismo de ordenación y de construcción de sentido no sólo en la cultura europea, a pesar del hecho de que los contenidos de lo que es alto y de lo que es bajo cambian de un momento histórico a otro.

El punto central es la ordenación de diferentes morales estéticas, estéticas sociales, la ordenación de la cultura que hace que ella se abra al juego del poder, y no es un inventario de lo que es lo alto contra lo bajo en un momento en particular. Es por eso que Gramsci, quien sin ir más lejos que su sentido común sobre cómo, antes que nada, la hegemonía popular está hecha, se pierde y se lucha, le otorgó una importancia estratégica a la cuestión de lo que él denominó lo "nacional-popular". El papel de lo "popular" en la cultura popular es el de fijar la autenticidad de las formas populares, que tienen sus raíces en las experiencias de las comunidades populares de quienes tomaron su fuerza, y nos permite verlas como expresiones de una vida social subalterna particular que se resiste a ser constantemente tratada como baja y de afuera.

Sin embargo, como la cultura popular devino históricamente la forma dominante de la cultura global, así también al mismo tiempo éste es la escena *par excellence* de procesos de estandarización (*commodification*), de industrias en las que la cultura entra directamente en los circuitos de la tecnología dominante: los circuitos del poder y el capital. En este espacio

de homogeneización el material y las experiencias caídos en su red están procesados de una manera despiadadamente estereotipada y formulaica, el control sobre las narrativas y las representaciones pasa a manos de la burocracia cultural establecida, a veces sin ninguna queja. Este espacio se enraiza en la experiencias popular y está al mismo tiempo disponible para la expropiación. Es mi intención afirmar que esto es necesario e inevitable, y vale también para la cultura popular negra, que como todas las culturas populares del mundo moderno, está destinada a ser contradictoria, y ello no se debe a que no hayamos luchado lo suficiente la batalla cultural.

Por definición, la cultura popular negra es un espacio contradictorio. Es una visión de controversia estratégica. Pero no puede ser simplificada o explicada en términos de simples oposiciones binarias que aún son habitualmente trazadas: alto y bajo, resistencia contra incorporación, autenticidad contra inautenticidad, experimental contra formal, oposición contra homogeneización. Siempre hay posiciones para ganar en la cultura popular, pero ninguna batalla puede capturar a la cultura popular en sí para nuestro lado, o para el lado contrario. ¿Por qué ocurre esto? ¿Qué consecuencias tiene esto para las estrategias de intervención en políticas culturales? ¿Cómo desplaza esto las bases del criticismo cultural negro?

Las formas en las que la gente y las comunidades negras, y sus tradiciones aparecen y son representadas en la cultura popular, son deformadas, incorporadas e inauténticas. Sin embargo, seguimos observando, en las figuras y repertorios de las que la cultura popular se nutre, las experiencias que están detrás de ellas. En su expresividad, su musicalidad, su oralidad, en su rica, profunda y variada atención al habla,

en sus inflexiones hacia lo vernáculo y lo local, en su rica producción de contranarrativas y, sobre todo, en su uso metafórico del lenguaje musical, la cultura popular negra permitió la aparición, hasta dentro de los modos mezclados y contradictorios de algunas corrientes dominantes de cultura popular, de elementos de un discurso que es diferente: otras formas de vida, otras representaciones de tradiciones.

No me propongo repetir el trabajo de aquellos que han dedicado sus vidas creativas, académicas y críticas a identificar el carácter distintivo de estas tradiciones diaspóricas, a explorar sus modalidades y las experiencias y memorias históricas que encierran. Sólo diré tres cosas inadecuadas acerca de estas tradiciones, dado que están relacionadas con el punto que deseo desarrollar. Primero, les pido que observen cómo, dentro del repertorio negro, el *estilo* (sobre el cual los críticos de la corriente dominante a menudo creen que es solamente la cáscara, el envoltorio, la cobertura dulce de la píldora) se ha vuelto *por sí mismo* el sujeto de lo que está sucediendo. Segundo, observen cómo, desplazado de un lugar logocéntrico (donde el dominio directo de los modos culturales significaba el dominio de la escritura y, por consiguiente, la crítica de la escritura —crítica logocéntrica— y la deconstrucción de la escritura), la gente de la diáspora negra, en oposición a todo eso, halló en su música la forma profunda, la estructura profunda de su vida cultural. Tercero, piensen de qué manera estas culturas utilizaron el cuerpo, como si fuera, y casi siempre fue, el único capital cultural que tuvimos. Hemos trabajado sobre nosotros mismos, como lienzos de las representaciones.

Surgen aquí profundas preguntas sobre la transmisión y la herencia cultural, y sobre las complejas relaciones entre

los orígenes africanos y la dispersión irreversible de la diáspora, cuestiones en la que ahora no puedo adentrarme. Pero sí creo que estos repertorios de la cultura popular negra, a causa de que fuimos excluidos de la corriente cultural dominante, fueron a menudo los únicos espacios de actuación (*performance*) que nos quedaron y fueron a menudo sobredeterminados en al menos dos direcciones: en parte fueron determinados por su herencia pero también fueron críticamente determinados por las condiciones diaspóricas en las cuales se forjaron sus conexiones. La apropiación, la incorporación y la rearticulación selectivas de las ideologías, culturas e instituciones europeas, junto con una herencia africana (y volvemos a Cornel West otra vez) condujeron a innovaciones lingüísticas en la estilización retórica del cuerpo, formas de ocupación de un espacio social ajeno, expresiones fuertes, peinados, formas de caminar, pararse y hablar, y medios para la formación y el sustento de la camaradería y la comunidad.

El tema de la sobredeterminación subyacente (con los repertorios culturales negros constituidos por dos direcciones a la vez) es quizá más subversivo de lo que se piensa. Es que —insisto— en la cultura popular negra estrictamente hablando, etnográficamente hablando, no hay formas puras en absoluto. Estas formas son siempre el producto de una sincronización parcial, de compromiso a través de fronteras culturales, de la confluencia de más de una tradición cultural, de las negociaciones de las posiciones dominantes y subordinadas, de las estrategias subterráneas de recodificación y transcodificación, de significación crítica, de interpretación. Estas formas son siempre impuras, y hasta cierto grado híbridadas a partir de una base vernácula. Por lo tanto, deben

ser siempre escuchadas, no con un sentido de recuperación de un diálogo perdido que contenga las claves para la producción de nuevas músicas (porque nunca se da de manera simple el retorno a lo viejo), sino como lo que efectivamente son, adaptaciones moldeadas para los espacios de la cultura popular, mezclados, contradictorios e híbridos. No constituyen la recuperación de algo puro con lo que podríamos en última instancia vivir. De acuerdo con lo que Kobena Mercer denomina la necesidad de una diáspora estética, estamos obligados a reconocer que ellos constituyen lo moderno.

Esto introduce la diferencia *dentro* de las formas de la cultura popular (que son por definición contradictorias y por lo tanto aparecen como impuras, amenazadas por la incorporación o la exclusión) y esto es lo que aporta el significante “negro” en el término “cultura popular negra”. Pasó a significar la comunidad negra, donde estas tradiciones se mantuvieron, y cuyas luchas sobreviven en la persistencia de la experiencia negra (la experiencia histórica de la gente negra en la diáspora), de la estética negra (los distintos repertorios culturales a partir de los cuales fueron hechas las representaciones populares) y de las contranarrativas negras, por las que hemos luchado para que sean escuchadas. Aquí, la cultura popular negra regresa a la misma base que definí anteriormente. La “buena” cultura popular negra puede salir airoso en la prueba de autenticidad, la referencia a la experiencia negra y a la expresividad negra. Estas valen como garantías en la determinación de qué cultura popular negra es la correcta, qué es nuestro y qué no lo es.

Tengo la sensación que, históricamente, nada pudo haberse hecho para intervenir en el campo dominado por la corriente dominante de la cultura popular, para intentar

ganar algún espacio, sin las estrategias mediante las cuales esas dimensiones fueron condensadas hacia el significante "negro". ¿Dónde estaríamos, como lo anotó bell hooks, sin un toque de esencialismo? ¿O sin lo que Gayatri Spivak llama esencialismo estratégico, en tanto que un momento necesario? La pregunta es si estamos todavía en ese momento, si eso aún es una base suficiente para las estrategias de nuevas intervenciones. Permítaseme presentar lo que me parece la debilidad de este momento esencialista y las estrategias, creativas y críticas, que fluyen de ella.

Este momento esencializa las diferencias en varios sentidos. Ve a la diferencia como "su tradición contra la nuestra", no en un sentido posicional, pero sí como mutuamente excluyentes, autónomas y autosuficientes. Y es, por lo tanto, incapaz de adoptar las estrategias dialógicas y formas híbridas esenciales para la estética de la diáspora. Un movimiento más allá de este esencialismo no es una estrategia crítica o estética que carezca de una política cultural o de un rasgo de la diferencia. No es simplemente una rearticulación y reappropriación para sí mismo. Lo que se deja de lado es la esencialización de la diferencia en dos términos mutuamente excluyentes. Esto lleva a movernos hacia un nuevo tipo de posicionamiento cultural, una lógica diferente de la diferencia. Acota lo que Paul Gilroy ha introducido tan vivamente en la agenda política y cultural de la política negra en el Reino Unido: los negros en la diáspora británica deben, en este momento histórico, rechazar el binomio negro o británico. Deben rechazarlo porque el o conservará la idea de *competencia permanente*, mientras que el objeto de la lucha debe ser, en cambio, reemplazar el o con la potencialidad y la posibilidad de un y. Ésta es la lógica del acoplamiento, antes que la

lógica de la oposición binaria. Puedes ser negro y británico, no sólo porque es una posición necesaria de tomar en la década de los noventa, sino también porque aun esos dos términos, unidos por el copulativo y, en lugar de oponer uno a otro, no agotan todas nuestras identidades. Sólo algunas de nuestras identidades son atrapadas a veces en esa particular lucha.

El momento esencializante es débil porque naturaliza y deshistoriza la diferencia, y confunde lo que es histórico y cultural con lo que es natural, biológico y genético. En el momento en el que el significante negro es separado de su entorno histórico, cultural y político y es introducido en una categoría racial biológicamente constituida, como reacción, le otorgamos valor al mismo cimiento del racismo que deseamos erradicar. Además, como sucede siempre que naturalizamos categorías históricas (piénsese en género y sexualidad) fijamos ese significado fuera de la historia, fuera del cambio, fuera de la intervención política. Una vez fijo, estamos tentados de usar "negro" como si fuera suficiente por sí mismo para garantizar el significado progresivo de las políticas con las que nos embanderamos —como si no tuviéramos otras políticas sobre las que discutir excepto si algo es negro o no—. Estamos tentados a mostrar ese significante como un medio que puede purificar lo impuro, reunir a los hermanos y hermanas desamparados quienes no saben qué deberían estar haciendo en esas filas, y controlar las fronteras (que son por supuesto fronteras políticas, simbólicas y posicionales) como si fueran genéticas. Por lo cual, lamento decirlo, entiéndase con esto una "fiebre de la jungla": como si pudiéramos traducir la naturaleza a la política usando una categoría racial para garantizar las políticas de un texto cultural, y como una línea contra la cual medir la desviación.

Más aún, tendemos a privilegiar la experiencia por sí misma, como si la vida negra fuese vivida en tanto que experiencia que está más allá de la representación. Sólo tenemos que expresar como sea lo que ya sabemos que somos. En cambio, es sólo a través del modo en que nos representamos e imaginamos a nosotros mismos que llegamos a saber cómo estamos constituidos y quiénes somos. No hay un escape en las políticas de representación y no podemos controlar “cómo es realmente la vida fuera de allí”, a modo de prueba frente a lo cual lo políticamente correcto o desacertado de una particular estrategia o texto cultural puede ser evaluado. No será un misterio para ustedes saber que pienso que lo “negro” no es ninguna de estas cosas en realidad. No es una categoría de esencia y, por lo tanto, esta manera de comprender el significante flotante en la cultura popular negra no lo será.

Existe, por supuesto, un conjunto muy profundo de experiencias negras distintivas e históricamente definidas que contribuyen a esos repertorios alternativos de los que hablé anteriormente. Pero es a la diversidad y no a la homogeneidad de la experiencia negra que debemos prestarle nuestra indivisible y creativa atención. Esto no es sólo para apreciar las diferencias históricas y experimentales dentro y entre las comunidades, regiones, países y ciudades, entre culturas nacionales, entre diásporas, pero también para reconocer los otros tipos de diferencias que ubican, posicionan y localizan a la gente negra. El asunto no es simplemente que, dado que nuestras diferencias raciales no constituyen el todo de nosotros, somos siempre diferentes, tratamos diferentes tipos de diferencias (de género, de sexualidad, de clase). También sucede que estos antagonismos se niegan a aparecer prolijamente alineados, simplemente no son reductibles unos a otros, ellos

se renuncian a coalicionar alrededor de un sólo eje de diferenciación. Estamos siempre en negociación, no con un simple conjunto de oposiciones que nos coloquen siempre en la misma relación con los otros, sino más bien con una serie de posicionamientos diferentes. Cada uno tiene para sí su punto de profunda identificación subjetiva. Y este es el aspecto más difícil sobre la proliferación del campo de identidades y antagonismos: a menudo se están dislocando en la relación de unos con otros.

Por lo tanto, para decirlo crudamente, dadas algunas maneras en que los hombres negros continúan viviendo sus contraidentidades como masculinidades negras y repiten esas fantasías de la masculinidad negra en los teatros de la cultura popular, esas mismas masculinidades negras resultan opresivas para las mujeres cuando se enfrentan a otros ejes de diferencia, y reclaman visibilidad para su fortaleza sólo a expensas de la vulnerabilidad de la mujer negra y la feminización de los hombres negros gay. El modo en el cual una política transgresora en un dominio se encuentra constantemente suturada y estabilizada por políticas reaccionarias o no evaluadas en otro campo, sólo puede ser explicado por esta continua dislocación cruzada de una identidad por otra, de una estructura por otra. Las etnicidades dominantes están siempre apuntaladas por una economía sexual particular, una masculinidad figurada particular, una particular identidad de clase. No existe garantía en alcanzar una identidad racial esencializada de la que pensemos que es posible estar seguros, que resultará ser siempre mutuamente liberadora y progresiva en todas las otras dimensiones. *Puede* ser ganada. *Existe* una política allí por la que luchar. Pero la invocación de una experiencia negra garantizada que esté detrás de ella

no producirá esa política. Con certeza, la pluralidad de los antagonismos y las diferencias que ahora busca destruir la unidad de las políticas negras, dada la complejidad de las estructuras de subordinación que han sido formadas por la manera en que fuimos incorporados a la diáspora negra, no nos sorprende para nada.

Estos son los pensamientos que me llevaron a hablar, en un momento de descuido, sobre el fin de la inocencia del sujeto negro o el fin de una noción inocente de un sujeto negro esencial. Y deseo acabar simplemente recordándoles que este fin es también un principio. Como Isaac Julien dijera en una entrevista (con *bell hooks*) en la que se discutió su nuevo film *Young Soul Rebels*, intentó en su propio trabajo retratar varios cuerpos raciales distintos para constituir una variedad de las diferentes subjetividades negras, y para comprometerse con las posiciones de variados y diferentes tipos de masculinidades negras: "la negritud como signo no es nunca suficiente. Qué hace ese sujeto negro, cómo actúa, como piensa políticamente (...) ser negro no es suficientemente bueno para mí: deseo conocer cuáles son sus políticas culturales" (*hooks*, 1991).

Deseo concluir con dos pensamientos que llevan de regreso al tema de la cultura popular. El primero es recordarles que esa cultura popular, estandarizada y estereotipada tal como suele ser, no es en absoluto, así muchas veces pensamos en ella, el terreno en el que descubrimos quiénes somos realmente, la verdad de nuestra experiencia. Es un terreno *profundamente* mítico. Es el teatro de los deseos populares, de las fantasías populares. Es donde descubrimos y jugamos con la identificación de nosotros mismos, donde somos imaginados, donde somos representados, no sólo para las audiencias

de afuera que no comprenden el mensaje, sino para nosotros mismos por primera vez. Como dijera Freud, el sexo (y la representación) principalmente tienen lugar y suceden en la cabeza. Segundo, aunque el terreno de lo popular pareciera como si estuviera construido con simples oposiciones binarias, en realidad no lo está. Ya les recordé acerca de la importancia de la estructura del espacio cultural en términos de arriba y abajo, y la amenaza del carnaval *bakhtiniano*. Pienso que Bakhtin ha sido profundamente malinterpretado. Lo carnavalesco no es solamente un giro entre dos polos, que permanecen encerrados dentro de sus armazones opuestas, sino que está también atravesado por lo que Bakhtin llama lo dialógico.

Simplemente deseo concluir con una cita que refiere a lo que supone la comprensión de la cultura popular sobre una base dialógica más que de una manera estrictamente oposicional, extraída de *The Politics and Poetics of Transgression*, de Stallybrass y White:

Un modelo recurrente emerge: lo "alto" intenta rechazar y eliminar lo "bajo" por razones de prestigio y de estatus, únicamente para descubrir que no sólo es de alguna forma frecuentemente dependiente del otro-bajo [...] sino también que lo alto *incluye* simbólicamente lo bajo, como el componente erotizado fundamental de su propia fantasía. El resultado es una móvil y conflictiva fusión de poder, temor y deseo en la construcción de la subjetividad: una dependencia psicológica sobre precisamente aquellos otros que están siendo rigurosamente opuestos y excluidos en el nivel social. Por esta razón, lo que es socialmente periférico es tan frecuente *simbólicamente* central... (Stallybrass y White, 1986: 5).

Bibliografia

•

- Foster, Hal (1985), *Recordings: Art, Spectacle and Cultural Politics*, Port Townsend, Wash, Bay Press.
- Hall, Stuart (1988), "New Ethnicities", en Kobena Mercer (ed.), *Black Film/British Cinema, ICA Document 7*, Londres, Institut of Contemporary Arts, pp. 27-31.
- hooks, bell (1991), "States of Desire" (entrevista con Isaac Julien), *Transition*, 53: 168-184.
- Stallybrass, Peter y Allon White (1986), *The Politics and Poetics of Transgression*, Ithaca, Cornell University Press.
- Wallace, Michelle (1990), "Modernism, Postmodernism and the Problem of the Visual in Afro-American Culture", *Out there: Marginalization and Contemporary Cultures*, Nueva York y Cambridge, New Museum of Contemporary Art, MIT Press, pp. 39-50.
- West, Cornel (1990), "The New Cultural Politics of Difference", en Russell Ferguson *et al.*, *Out there: Marginalization and Contemporary Cultures*, Cambridge MIT Press y New Museum of Contemporary Art, pp. 19-36.

DE LA ESCLAVITUD AL ENCARCELAMIENTO MASIVO. PENSAR DE NUEVO LA “CUESTIÓN RACIAL” EN LOS ESTADOS UNIDOS*

•
Loïc Wacquant

No una, sino varias “instituciones peculiares” han funcionado con éxito para definir, confinar y controlar a los afroamericanos a lo largo de la historia de los Estados Unidos. La primera es la *esclavitud en régimen de pertenencia personal* [*chattel slavery*] como pivote de la economía de plantación y matriz de incentivación de la división racial desde la época colonial hasta la Guerra Civil. La segunda es el *sistema de Jim Crow* de discriminación y segregación impuestas por ley desde la cuna hasta la tumba, que apuntaló la sociedad predominantemente agraria de los estados sureños desde el fin de la Reconstrucción hasta la revolución de los Derechos Civiles, que echó abajo este sistema un largo siglo después de la abolición. El tercer dispositivo especial de los Estados Unidos para contener a los descendientes de los esclavos en las metrópolis industriales septentrionales es el *ghetto*, que se corresponde con la urbanización y proletarización conjuntas de los afroamericanos desde la Gran Migración de 1914-1930 hasta la década de 1960, en la que la transformación concurrente de la

* Texto original: “From Slavery to Mass Incarceration: Rethinking the ‘Race Question’ in the United States”, *New Left Review*, 2a. serie, 13, enero-febrero, 2002, pp. 40-61. Revisión de la versión en español con el acuerdo del autor de “De la esclavitud al encarcelamiento masivo”, *New Left Review*, edición en español, Madrid, núm. 13, marzo-abril, 2002, pp. 38-58.

economía y del Estado y la protesta en aumento de la población negra contra la exclusión de casta continuada, que alcanzó su clímax con las explosivas revueltas urbanas narradas en el Informe de la Comisión Kerner, lo volvieron en parte obsoleto (Stampp, 1989; Berlin, 1998; Vann Woodward, 1989; Litwack, 1998; Spear, 1968; Kerner Comision, 1988).

El cuarto, sostendré aquí, es el novedoso complejo institucional formado *por los restos del ghetto negro y por el aparato carcelario* con el que éste ha quedado unido a través de una relación de simbiosis estructural y subrogación funcional. Esto sugiere que la esclavitud y el encarcelamiento masivo están genealógicamente ligados y que no se puede comprender éste —sus tiempos, su composición y su poco conflictiva aparición, así como la ignorancia o aceptación calladas de sus efectos nocivos sobre aquellos a quienes afecta— sin volver sobre aquella como punto de partida histórico y equivalente funcional.

Considerada sobre el telón de fondo de toda la trayectoria histórica de la dominación racial en Estados Unidos (resumida en el Cuadro I), la “desproporcionalidad” creciente y manifiesta en el encarcelamiento que han padecido los afroamericanos durante las últimas tres décadas puede entenderse como resultado de las funciones “extracriminológicas” con las que el sistema penitenciario ha venido a cargar a raíz de la crisis del *ghetto* y de la persistencia del estigma que sufren los descendientes de los esclavos en virtud de su pertenencia a un grupo privado constitutivamente de honra étnica (el *Massehre* de Max Weber).

No es la criminalidad, sino la necesidad de apuntalar una división de castas que se estaba erosionando, así como de reforzar el régimen emergente de trabajo asalariado desocia-

lizado al que la mayor parte de la población negra se ve condenada en virtud de su falta de capital cultural comercializable y al que los más desfavorecidos dentro de ella se resisten huyendo hacia la economía ilegal de la calle, lo que constituye el principal ímpetu tras la extraordinaria expansión del Estado penitenciario de los Estados Unidos en la era poskeynesiana, tras su política *de facto* de “acción carcelaria afirmativa” hacia los afroamericanos (Wacquant, 1998, 1999).

CUADRO 1. *Las cuatro “instituciones peculiares” y su fundamento*

<i>Institución</i>	<i>Forma de mano de obra</i>	<i>Núcleo de la economía</i>	<i>Tipo social dominante</i>
Esclavitud (1619-1865)	Mano de obra fija no libre	De plantación	Esclavo
<i>Jim Crow</i> (Sur, 1865-1965)	Mano de obra fija libre	Agrario y extractivo	Aparcero
<i>Ghetto</i> (Norte, 1915-1968)	Mano de obra móvil libre segmentada	De manufactura industrial	Obrero de fábrica
<i>Hiperghetto</i> y cárcel (1968-)	Mano de obra excedente fija	De servicios posindustriales polarizados	Destinatario de la asistencia social (mujer) y criminal (hombre)

Desproporcionalidad racial en la encarcelación estadounidense

Tres crudos datos sobresalen y dan una medida del impacto desproporcionado del encarcelamiento masivo sobre los afroamericanos. En primer lugar, la composición étnica de la población reclusa de los Estados Unidos prácticamente se ha *invertido* en los últimos cincuenta años, pasando de cerca de 70% blanco (*anglo*) a mediados de siglo a menos de 30% hoy. Contra la percepción común, el predominio de negros entre rejas no constituye una pauta antigua, sino un fenómeno novedoso y reciente que tiene 1988 como punto de inflexión: se trata del año en el que el entonces vicepresidente George Bush pasó su infame anuncio "Willie Horton" durante la campaña por la presidencia, que presentaba siniestras imágenes del violador negro de una mujer blanca como emblema del "problema criminal" contemporáneo, así como del año después del cual los afroamericanos empezaron a proveer la mayoría de los ingresos en prisión para el país en su conjunto (Anderson, 1995).

En segundo lugar, mientras que la diferencia entre las tasas de detención de blancos y negros se ha mantenido estable, con una oscilación del porcentaje de negros entre los años 1976 y 1992 entre 29 y 33% del total de detenidos por delitos contra la propiedad y entre 44 y 47% del de detenidos por delitos de violencia (Tonry, 1995: 64), el desequilibrio de encarcelamiento blancos-negros ha crecido rápidamente en el último cuarto de siglo, saltando de uno por cada cinco en 1985, a uno por cada ocho hoy día. Esta tendencia resulta aún más sorprendente al darse en un periodo durante el cual un número significativo de afroamericanos ha ingresado en la policía, los tribunales y la administración penitenciaria y ascendido desde los rangos inferiores de estas instituciones, y en el que las formas más patentes de discriminación racial que eran comunes en estos cuerpos hasta bien entrada la década de 1970 se han reducido en gran medida, o erradicado por completo (Blumstein, 1993: 743-760; pero véase también la contra argumentación que ofrece Cole, 1999).

Por último, la probabilidad acumulativa a lo largo de una vida de "cumplir condena" en una penitenciaria estatal o federal, basada en los índices de encarcelación de principios de la década de 1990, es de 4% para la población blanca, de 16% para la población latina y de un asombroso 29% para la población negra (Bonczar, Beck, 1997; para un análisis estado por estado, véase Maurer, 1997). Dado el gradiente de clase del encarcelamiento, este porcentaje parece indicar que una mayoría de afroamericanos de estatus (*sub*)proletario se enfrenta a una condena de uno o varios años — y, en muchos casos, a varias condenas — en algún momento de su vida adulta, con todas las trastornos familiares, profesionales y legales que esto supone, incluido el recorte de derechos sociales y civiles y la pérdida temporal o permanente del derecho a voto. A partir de 1997, en el ámbito nacional, prácticamente uno de cada seis hombres negros estaba excluido de las urnas debido a una condena penal y más de un quinto de ellos tenía prohibido dar su voto en Alabama, Connecticut, Florida, Iowa, Mississippi, Nuevo México, Texas, Washington y Wyoming (Hagan, Dinowitz, 1999; Felner, Maurer, 1998). Casi 35 años después de que el movimiento por los Derechos Civiles consiguiera por fin el acceso efectivo de los afroamericanos al voto, un largo siglo después de la Abolición, el sistema penal está retirando este derecho a través de disposiciones legales de dudosa validez constitucional y que en muchos casos violan (en particular, en el de la privación del derecho a voto de por vida) convenciones internacionales de derechos humanos ratificadas por los Estados Unidos.

Extracción de trabajo y división de castas

Las tres primeras “instituciones peculiares” de los Estados Unidos, la esclavitud, *Jim Crow* y el *ghetto*, tienen una cosa en común: todas ellas constituyeron instrumentos para la *extracción de trabajo* y la *condena al ostracismo social* conjuntas de un grupo marginado juzgado inasimilable en virtud del triple estigma indeleble que todavía hoy porta. Los afroamericanos llegaron bajo cautiverio a la tierra de la libertad. En consecuencia, se vieron privados del derecho a voto en la autoproclamada cuna de la democracia (hasta 1965 en el caso de los residentes de los estados meridionales). Y, debido a una falta de afiliación nacional reconocible, quedaron despojados de honra étnica, lo cual significa que, en lugar de situarse simplemente en el último peldaño de la ordenación jerárquica del prestigio grupal en la sociedad estadounidense, se vieron excluidos de ella *ab initio*.¹

1. *La esclavitud (1619-1865)*. La esclavitud es una institución sumamente maleable y versátil que se puede utilizar para

¹ “Entre los grupos comúnmente considerados inasimilables, el pueblo negro constituye, con mucho, el grupo más numeroso. Los negros no tienen, como los japoneses y los chinos, una nación políticamente organizada y una cultura establecida que les sean propias a las que recurrir fuera de los Estados Unidos. A diferencia de lo que sucede con lo oriental, pertenece a lo negro una memoria histórica de esclavitud e inferioridad. A los negros les resulta más difícil responder a un prejuicio con otro prejuicio y, como puedan hacer los orientales, considerarse a sí mismos y a su historia superiores a los estadounidenses blancos y a sus recientes logros culturales. Ellos no disponen de este tipo de fortificaciones de amor propio. Se encuentran *aprisionados*, con menos posibilidades de salida, en su condición de casta subordinada, una casta de gente juzgada carente de un pasado cultural y supuestamente incapaz de un futuro cultural” (Myrdal, 1962: 54. Cursivas añadidas).

diversos propósitos, pero que en la versión americana de “propiedad-en-persona” estaba orientada a la provisión y al control de mano de obra (Drescher, Enferman, 1998). Su introducción en el siglo XVII en las regiones de Chesapeake, Atlántico Medio y *Low Country* de los Estados Unidos sirvió para reclutar y regular la mano de obra no libre importada a la fuerza de África y de las Antillas para que se ocupara de su economía de tabaco, arroz y agricultura mixta (a los trabajadores forzosos contratados europeos o indios nativos, no se les esclavizaba debido a su mayor capacidad de resistencia y porque su servidumbre hubiera obstaculizado la futura inmigración, así como agotado rápidamente una oferta limitada de mano de obra). Hacia finales del siglo XVIII, la esclavitud había empezado a reproducirse a sí misma y se había extendido a la fértil medialuna del interior meridional que va desde Carolina del Sur hasta Louisiana, donde suministró una organización del trabajo sumamente rentable para la producción de algodón y la base para una sociedad de plantación caracterizada por una cultura, una política y una psicología de tipo feudal (Wright, 1993).

Un *subproducto imprevisto* de la esclavización y deshumanización sistemáticas de los africanos y de sus descendientes sobre el suelo estadounidense fue la creación de una línea de casta racial que separaba lo que más tarde pasaría a calificarse de “negros” y “blancos”. Tal y como ha demostrado Barbara Fields, la ideología estadounidense de la “raza”, como supuesta división biológica sostenida por la aplicación inflexible del “principio de la gota de sangre” junto al principio de hipoascendencia, cristalizó para resolver la contradicción flagrante entre el cautiverio humano y la democracia (Fields, 1990). La creencia religiosa y pseudocientífica en la

diferencia racial reconciliaba la cruda realidad de la mano de obra no libre con una doctrina de la libertad que tenía los derechos naturales como premisa, reduciendo al esclavo a la condición de propiedad viva —tres quintos de hombre según las sagradas escrituras de la Constitución—.

2. *Jim Crow (Estados sureños, 1865-1965)*. La división racial fue una consecuencia, no una condición previa, de la esclavitud estadounidense, pero una vez que estuvo instituida, se desligó de su función inicial y adquirió una potencia social propia. La emancipación creó pues un dilema doble para la sociedad blanca del sur: cómo asegurar de nuevo el trabajo de los antiguos esclavos, sin los cuales la economía de la región se desplomaría, y cómo sostener la distinción capital de *status* entre blancos y “personas de color”, es decir, la distancia social y simbólica requerida para evitar el horror del “mestizaje” [*amalgamation*] con un grupo considerado inferior, desarraigado y miserable. Después de un prolongado interregno que duró hasta entrada la década de 1890, durante el cual la histeria blanca inicial dio paso a un relajamiento parcial, aunque contradictorio, de las estructuras etnoraciales, cuando finalmente se permitió a los negros votar, ocupar un cargo público e incluso mezclarse con los blancos hasta un punto en consonancia con el tipo de intimidación intergrupal promovida por la esclavitud, la solución vino bajo la forma del régimen de “Jim Crow”.² Éste consistía en un conjunto de códigos sociales y legales que prescribían la completa separación

² El término proviene de un número de canto y baile, “*Jumping Jim Crow*” (Jim Crow, el saltarín), representado por primera vez en 1828 por Thomas Dartmouth Rice, un actor popular itinerante considerado el padre del *minstrel show* “en blanco y negro” (Vann Woodward, 1989).

de las “razas” y restringían severamente las oportunidades de vida de los afroamericanos, al mismo tiempo que les ataban a los blancos dentro de una relación de sumisión impregnante respaldada por la coacción legal y por la violencia terrorista.

Importado desde el norte, donde se había experimentado dentro de las ciudades, este régimen estipulaba que los negros viajaran en trenes y tranvías separados y tuvieran salas de espera separadas; que residieran en los barrios bajos de la “ciudad negra” y recibieran su educación en colegios separados (en caso de recibir educación alguna); que utilizaran centros de servicios separados y usaran sus propios baños y fuentes; que rezaran en iglesias separadas, se divirtieran en discotecas separadas y se sentaran en “galerías de negros” [*nigger galleries*] separadas en los teatros; que recibieran atención médica en hospitales separados y exclusivamente de personal “de color”; y que se les encarcelara en celdas separadas y enterrara en cementerios separados. Pero lo más crucial de todo era el modo en el que las leyes se unían a las costumbres a la hora de condenar el “crimen incalificable” del matrimonio, la cohabitación o el mero encuentro sexual entre razas a fin de sostener la “ley suprema de preservación” de las razas y el mito de la superioridad blanca innata. A través de la propiedad blanca continuada de la tierra y de la generalización de la aparcería y del peonaje como vía de amortización de las deudas, el sistema de plantaciones se mantuvo prácticamente intacto, mientras los antiguos esclavos se convertían en un “campesinado dependiente y desprovisto de propiedades, nominalmente libre pero atrapado por la pobreza, la ignorancia y la nueva servidumbre del arrendamiento de la tierra” (McMillen, 1990). Al mismo tiempo que la aparcería ataba a la mano de obra afroamericana a la hacienda,

un rígido código de conducta aseguraba que blancos y negros nunca interactuaran en un plano de igualdad, ni siquiera sobre la pista de atletismo ni sobre el *ring* de boxeo (un decreto-ley de Birmingham de 1930 ilegalizó el que blancos y negros jugaran juntos a las damas o al dominó).³ Cada vez que se infringía, o incluso que se rozaba, la “barrera racial”, se desataba un torrente de violencia bajo la forma de pogromos periódicos, asaltos del Ku Klux Klan y de justicieros, flage-laciones públicas, asesinatos tumultuarios y linchamientos, estando este tipo de homicidio de casta ritual concebido para mantener a los “negros engreídos” en el lugar que se les había asignado. Lo que hizo todo esto posible fue la rápida y casi total privación del derecho de voto que sufrieron los negros, así como la aplicación por parte de los tribunales del “derecho negro” [*Negro law*], que concedía a estos últimos menos salvaguardas legales efectivas de las que habían disfrutado los esclavos anteriormente a fuerza de ser a un mismo tiempo propiedades y personas.

3. *El ghetto (Estados septentrionales, 1915-1968)*. La absoluta brutalidad de la opresión de casta en el Sur, el declive del cultivo del algodón a causa de las inundaciones y del gorgojo de cápsula y la apremiante escasez de mano de obra en las fábricas septentrionales provocada por el estallido de la primera Guerra Mundial crearon el impulso para la emigración *en masse* de los afroamericanos a los florecientes centros

³ La asamblea legislativa de Mississippi llegó a proscribir la defensa de la igualdad social entre negros y blancos. Una ley de 1920 condenaba a una multa de 500 dólares y a seis meses de cárcel a todo aquel “declarado culpable de imprimir, publicar o hacer circular argumentaciones a favor de la igualdad social o del matrimonio mixto” (McMillen, 1990: 8-9).

industriales del mediooeste y del noreste (alrededor de un millón quinientos mil partieron en 1910-1930, seguidos de otros tres millones en 1940-1960). Pero cuando los emigrantes desde el Mississippi hasta las Carolinas llegaban en tropel a las metrópolis del norte, lo que descubrían allí no era la “tierra prometida” de igualdad y plena ciudadanía, sino otro sistema de cercamiento racial [*racial enclosure*], el *ghetto*, que, pese a ser menos rígido y temible que aquel del que habían huido, no era menos atosigante y constrictivo. Con toda seguridad, tanto el mayor grado de libertad para ir y venir en lugares públicos y para consumir en establecimientos comerciales normales, como la desaparición de los humillantes letreros que indicaban que el lugar de los “de color” era por aquí y el de los “blancos” por allí, como el nuevo acceso a las urnas y la renovada protección por parte de los tribunales, además de la posibilidad de un cierto progreso económico, y la ocasión de liberarse de la sumisión personal y del terror a la omnipresente violencia blanca, hacían la vida en el norte urbano incomparablemente preferible al peonaje continuado en el sur rural: era “mejor ser una farola en Chicago que Presidente de Dixie”, como bien se lo expresaran los emigrantes a Richard Wright. Pero los convenios restrictivos obligaron a los afroamericanos a congregarse en un “cinturón negro” —que rápidamente se sobrepobló, se vio infraatendido y empezó a degradarse a causa del crimen, las enfermedades y los procesos de ruina de los edificios—, mientras que el “techo laboral” los confinaba a las ocupaciones más peligrosas, peor pagadas y más degradantes tanto en la industria como en el servicio personal. Por lo que se refiere a la “igualdad social”, entendida como posibilidad de “hacerse miembros de las camarillas, iglesias y asociaciones de

voluntariado de los blancos de emparentarse con sus familias”, quedó firme y definitivamente negada (Drake, Cayton, 1962: 112-128).

Los negros se habían incorporado a la economía industrial fordista, a la que aportaron una fuente esencial de mano de obra abundante y barata dispuesta a surcar sus ciclos de expansión y recesión. Sin embargo, siguieron viéndose bloqueados en una posición precaria de marginalidad económica estructural y consignados a un microcosmos apartado y dependiente, con sus correspondientes efectos de división del trabajo, estratificación social y organismos de expresión colectiva y de representación simbólica internos y específicos: una “ciudad dentro de la ciudad” amarrada a un *complexus* de iglesias y prensa, negocios y prácticas profesionales y logias fraternales y asociaciones comunales negras que proporcionaban tanto un “entorno en el que los estadounidenses negros imbuían [o podrían imbuir] sus vidas de significado” como un baluarte “para ‘proteger’ el Estados Unidos blanco del ‘contacto social’ con los negros” (Drake, Cayton, 1962: XIV). La hostilidad de casta sostenida desde fuera y una afinidad étnica renovada desde dentro convergieron para crear el *ghetto* como tercer vehículo para extraer trabajo negro y, simultáneamente, mantener a los cuerpos negros a una distancia segura, para provecho material y simbólico de la sociedad blanca.

La era del *ghetto* como mecanismo sumo de dominación etnorracial se había inaugurado con las revueltas urbanas de 1917-1919 (en St. Louis Este, Chicago, Longview, Houston, etc.). Y se cerraría con una oleada de enfrentamientos, saqueos e incendios que sacudió cientos de ciudades estadounidenses de costa a costa, desde la sublevación de Watts de

1965 hasta las revueltas de ira y dolor desencadenadas por el asesinato de Martin Luther King, en el verano de 1968. A decir verdad, hacia finales de la década de 1960, el *ghetto* estaba a punto de volverse funcionalmente obsoleto o, para ser más exactos, cada vez más *inadecuado* para cumplir con la doble tarea históricamente confiada a las “instituciones peculiares” de los Estados Unidos. Desde el punto de vista de la *extracción de trabajo*, el cambio de una economía industrial urbana a una economía de servicios suburbana y la dualización aneja de la estructura ocupacional, junto con el fuerte aumento de la inmigración de trabajadores desde México, el Caribe y Asia, supusieron que amplios segmentos de la mano de obra contenidos en los “cinturones negros” de las metrópolis septentrionales sencillamente ya no hicieran falta. Desde el punto de vista de la *clausura etnorracial*, la movilización de los afroamericanos durante varias décadas contra el dominio de casta consiguió finalmente, en la favorable coyuntura política de crisis desencadenada a raíz de la guerra de Vietnam y del malestar social concomitante, obligar al Estado federal a dismantelar la maquinaria legal de exclusión de casta. Una vez garantizados el voto y los derechos civiles, los negros eran, por fin y a la postre, plenos ciudadanos que ya no tolerarían las maniobras dirigidas a relegarlos al mundo separado e inferior del *ghetto*.⁴

⁴ Éste era el significado de la Campaña por la Libertad de Martin Luther King del verano de 1966 en Chicago: pretendía aplicar al *ghetto* las técnicas de movilización colectiva y de desobediencia civil empleadas con éxito en el ataque contra *Jim Crow* en el Sur con el objeto de poner de manifiesto y protestar contra la vida a la que los negros se veían condenados en las metrópolis septentrionales. La campaña para hacer de Chicago una ciudad abierta se vio rápidamente aplastada por la tremenda represión, que tuvo como punta de lanza a 4 000 guardias nacionales (Oakes, 1982).

Pero mientras que los blancos, en teoría, aceptaban a regañadientes la “integración”, en la práctica se esforzaban por mantener un abismo social y simbólico insalvable con sus compatriotas de ascendencia africana. Abandonaron los colegios públicos, rehuyeron el espacio público y escaparon a millones hacia las zonas residenciales de la periferia urbana para evitar mezclarse y conjurar el espectro de la “igualdad social” en la ciudad. Se volvieron luego contra el Estado de bienestar y contra aquellos programas sociales de los que más dependía el progreso colectivo de los negros. *Al contrario*, dieron un apoyo entusiasta a las políticas de “seguridad ciudadana” que juraban reprimir con firmeza los desórdenes públicos connaturalmente percibidos como amenazas raciales (Edsall, Edsall, 1991; Quadagno, 1994; Beckett, Sasson, 2000). Tales políticas apuntaban a otra institución especial más, capaz de confinar y controlar si no a toda la comunidad afroamericana, por lo menos a sus miembros más perturbadores, malfamados y peligrosos: la cárcel.

El *ghetto* como cárcel, la cárcel como *ghetto*

Para comprender el estrecho parentesco entre el *ghetto* y la cárcel, que ayuda a explicar cómo el declive estructural y la superfluidad funcional de uno condujeron al ascenso inesperado y al crecimiento asombroso de la otra durante el último cuarto de siglo, es preciso caracterizar primero el *ghetto* con exactitud.⁵ Pero aquí nos topamos con el fastidioso hecho

⁵ Hasta 1975, el número de reclusos de Estados Unidos había venido disminuyendo a un ritmo constante durante cerca de dos décadas, hasta alcanzar un suelo

de que las ciencias sociales no han conseguido desarrollar un *concepto analítico* sólido del *ghetto*; en cambio, se han contentado con adoptar el *concepto popular* corriente del discurso político y popular de cada época. Esto ha causado mucha desorientación, a medida que el *ghetto* se ha ido combinando sucesivamente —y confundiendo— con el distrito segregado, el barrio étnico, el territorio de intensa pobreza o de degradación de la vivienda e, incluso, en el periodo más reciente, con el desarrollo del mito, ligado a determinada política, de la “infraclass” [*underclass*], mera acumulación de las patologías urbanas y de las conductas antisociales.⁶

Una sociología comparativa e histórica de los barrios reservados a los judíos en las ciudades de la Europa renacentista y de la “Bronzeville” estadounidense en las metrópolis fordistas del siglo XX revela que un *ghetto* es, en esencia, un dispositivo socioespacial que, en un escenario urbano, permite a un grupo de *status* dominante condenar al ostracismo y explotar simultáneamente a un grupo subordinado dotado de un capital simbólico negativo, es decir, de una propiedad encarnada que se considera que vuelve el contacto degradan-

de 380 000 presos. Los analistas más destacados de la cuestión penal, de David Rothman a Michel Foucault y a Alfred Blumstein, predecían entonces unánimemente la marginalización inminente de la cárcel como institución de control social o, en el peor de los casos, la estabilización de la reclusión penal en un nivel históricamente moderado. Nadie previó el crecimiento desenfrenado que ha ido cuadruplicando la cifra de presos hasta llegar a más de dos millones en 2000, aun cuando los niveles de crimen han permanecido estancados.

- ⁶ Véase mi “Gutting the Ghetto” (2000) para una recapitulación histórica de los significados del “ghetto” en la sociedad y en las ciencias sociales estadounidenses, que conduce a un diagnóstico de la curiosa expurgación de la raza de un concepto expresamente acuñado para denotar un mecanismo de dominación etnorracial, lo cual lo ata a los intereses cambiantes de las élites estatales con relación al nexo entre pobreza y etnicidad en las metrópolis.

te, en virtud de lo que Max Weber denomina “juicio social negativo de la honra”. Dicho de otro modo, constituye una relación de control y clausura etnorracial construida a partir de cuatro elementos: (i) estigma; (ii) constricción; (iii) reclusión territorial; y (iv) encajonamiento institucional. La formación resultante es un *espacio* diferenciado, que contiene a una *población* étnicamente homogénea, la cual se encuentra obligada a desarrollar dentro de él un conjunto de *instituciones* interconectadas que copia la estructura organizativa de la sociedad más amplia de la que este grupo ha sido expulsado y provee los andamiajes para la construcción de su “estilo de vida” y de sus estrategias sociales específicas. Este nexo institucional paralelo proporciona al grupo subordinado cierta protección, autonomía y dignidad, pero al precio de encerrarlo en una relación de subordinación y dependencia estructurales.

El *ghetto*, en suma, funciona como *cárcel etnorracial*: enjaula a una categoría deshonrada y restringe severamente las posibilidades de vida de sus miembros en apoyo de la “monopolización de los bienes u oportunidades ideales y materiales” por parte del grupo de *status* dominante que habita a sus alrededores (Weber, 1978: 935). Recuerden que los *ghettos* de la Europa moderna estaban típicamente delimitados por altos muros, con una o más puertas que se cerraban con llave por la noche y a cuyo interior los judíos tenían que regresar antes del anochecer so pena de un severo castigo, y que su perímetro se veía sujeto a un control continuo por parte de autoridades exteriores (Wirth, 1928). Advertían, a continuación, las homologías estructurales y funcionales con la cárcel conceptualizada como *ghetto judicial*: una prisión o penitenciaria es, en realidad, un *espacio* “en reserva” que sirve para confinar a la fuerza a una *población* legalmente denigra-

da y donde esta última desarrolla sus *instituciones*, su identidad mancillada y su cultura específicas. Está formada, pues, de los mismos cuatro componentes fundamentales —estigma, coacción, cercamiento físico y paralelismo y aislamiento organizativo— que componen un *ghetto*, y concebida para cumplir fines semejantes.

De un modo muy similar a como el *ghetto* protege a los residentes de la ciudad de la contaminación de las relaciones con los cuerpos infectos pero necesarios de un grupo marginado, a la manera de un “condón urbano”, tal y como lo expresara gráficamente Richard Sennet en su descripción del “miedo al contacto” en la Venecia del siglo XVI (Sennet, 1994), la cárcel purifica el cuerpo social de la mancha eventual de aquellos de sus miembros que han cometido crímenes, es decir, siguiendo a Durkheim, individuos que han violado la integridad sociomoral de la colectividad irrumpiendo en “estados firmes y fuertes de la conciencia colectiva”. Estudiosos de la “sociedad reclusa”, de Donald Clemmer y Gresham Sykes a James Jacobs y John Irwin, han observado una y otra vez cómo los encarcelados desarrollan sus propios roles de argot e intercambian sistemas y criterios normativos, ya sea como respuesta adaptativa ante los “dolores de la encarcelación” o a través de la importación selectiva de valores de grupos criminales y de clases bajas del exterior, de un modo muy semejante a como los residentes del *ghetto* han elaborado o intensificado una “subcultura diferenciada” para hacer frente a su enclaustramiento sociosimbólico (Drake, Cayton, 1962: XIII). Por lo que se refiere al segundo objetivo del *ghetto*, facilitar la explotación de la categoría reclusa, se trata de un punto clave del “casa de corrección”, antecesor histórico directo de la cárcel contemporánea, y que ha desempeñado

periódicamente un papel fundamental en la evolución y funcionamiento de esta última.⁷ Finalmente, tanto la cárcel como el *ghetto* constituyen estructuras de autoridad cargadas de una legitimidad inherentemente dudosa o problemática, cuyo mantenimiento está asegurado por el recurso intermitente a la fuerza externa.

Así, pues, a finales de la década de 1970, cuando la violenta reacción racial y de clase contra los avances democráticos conquistados por los movimientos sociales de la década precedente cogió pleno brío, la cárcel volvió abruptamente al primer plano de la sociedad estadounidense y se presentó como solución elemental y universal a todas las clases de problemas sociales. Entre estos problemas, destacaba la “crisis” del orden social en la “*inner city*”, eufemismo académico y político para la incapacidad manifiesta del *ghetto oscuro* para contener a una población deshonrada y supernumeraria, en lo sucesivo considerada no sólo desviada y perversa, sino realmente peligrosa, a la luz de las violentas revueltas urbanas de mediados de la década de 1960. Cuando los muros del *ghetto* se sacudieron y amenazaron con venirse abajo, los muros de la cárcel se extendieron, ampliaron y fortalecieron proporcionalmente, y la “reclusión de diferenciación”, dirigida a mantener a un grupo aislado (significado etimológico de *segregare*), ganó primacía sobre la “reclusión de seguridad” y la “reclusión de autoridad” —por emplear la distinción pro-

⁷ En su descripción del Bridewell de Londres, de la Zuchthaus de Amsterdam y del Hospital General de París, Georg Rusche y Otto Kirschheimer demuestran que el principal propósito de la casa de corrección era “hacer socialmente útil la fuerza de trabajo de las personas poco dispuestas” obligándolas a trabajar bajo estricta supervisión, con la esperanza de que, una vez puestos en libertad, “engrosarían voluntariamente el mercado laboral” (Rusche y Kirschheimer, 1939, p. 42; para la cárcel contemporánea, véase Spierenburg, 1991).

puesta por el sociólogo francés Claude Faugeron (1995)—. Pronto el *ghetto* negro, convertido en un instrumento de exclusión desnuda a causa del cercenamiento concurrente del trabajo asalariado y de la protección social, y desestabilizado además por la creciente penetración del brazo penal del Estado, quedó íntimamente unido a la prisión y al sistema penitenciario por una triple relación de equivalencia funcional, homologación estructural y sincretismo cultural, de tal suerte que ahora éstos constituyen un único *continuo carcelario* que atrapa a una población remanente de hombres (y, cada vez más, mujeres) negros muy jóvenes que circulan en circuito cerrado entre sus dos polos, en un ciclo autoperpetuador de marginalidad social y legal con consecuencias personales y sociales devastadoras.⁸

Ahora bien, el sistema carcelario había funcionado ya como institución *secundaria* para la preservación de la casta y para el control de la mano de obra en los Estados Unidos durante la transición previa entre el régimen de dominación racial pivotador alrededor de la esclavitud y el régimen de *Jim Crow* impuesto en los estados sureños. Al día siguiente de la emancipación, las cárceles meridionales vieron como se llenaban de población negra de la noche a la mañana, cuando “miles de ex esclavos fueron detenidos, juzgados y condenados por actos que antes se había encargado de castigar sólo el amo” y por negarse a comportarse como siervos y a seguir las reglas degradantes del código de conducta racial. Poco después, los antiguos estados confederados introdujeron el “arrendamiento de presidiarios”, en respuesta

⁸ Una discusión más completa de esta “simbiosis mortífera” entre el *ghetto* y la cárcel en la era posderechos civiles viene proporcionada en mi “Deadly Symbiosis” (2001).

al pánico moral ante el “crimen negro”, que ofrecía la doble ventaja de generar fondos ingentes para las arcas de los Estados y de proveer abundante mano de obra coaccionada para labrar los campos, construir los diques, poner las vías ferroviarias, limpiar los pantanos y cavar en las minas de la región en condiciones homicidas.⁹ De hecho, los trabajos forzados, bajo la forma de arriendo de presidiarios y de su heredera, la cadena de presos [*the chain gang*], desempeñaron un papel principal en el progreso económico del Nuevo Sur durante la Era progresista, al “reconciliar la modernización con la continuación de la dominación racial” (Lichtenstein, 1999: 195).

Lo que hace que la intercesión racial del sistema carcelario sea diferente hoy en día es que, a diferencia de la esclavitud, *Jim Crow* y el *ghetto* de mediados de siglo, ésta no cumple una misión económica positiva de reclutamiento y disciplinamiento de la mano de obra: sirve únicamente de depósito de las fracciones precarias y desproletarizadas de la clase obrera negra, ya sea porque no pueden encontrar empleo debido a una combinación de déficits de habilidades, discriminación patronal y competencia de los inmigrantes, o porque se niegan a someterse a la humillación de un trabajo que carece de las mínimas condiciones en los sectores periféricos de la economía de servicios, sistema que los residentes de los *ghettos* frecuentemente tachan de “trabajos de esclavo”. Pero, actual-

⁹ Ésta no es una figura retórica: la tasa de mortalidad anual de los presidiarios alcanzaba, en la década de 1880, 16% en el estado de Mississippi, donde “ni un solo presidiario arrendado llegó jamás a vivir lo suficiente como para cumplir una condena de 10 o más años”. Cientos de niños negros, muchos de apenas seis años de edad, fueron arrendados por el Estado a beneficio de propietarios de plantaciones, hombres de negocios y financieros para trabajar en condiciones que hasta a algunos sudistas patricios les resultaban vergonzosas y “una mancha en nuestra hombría” (Oschinsky, 1996).

mente, existe una presión financiera e ideológica cada vez mayor, así como un interés político renovado, para conseguir que se relajen las restricciones a los trabajos forzados con el objeto de (re)introducir el trabajo descalificado masivo para empresas privadas en el interior de las cárceles estadounidenses: poner a trabajar a la mayoría de los presos contribuiría a rebajar la “factura carcelaria” del país, así como a extender de manera eficaz a los pobres recluidos las exigencias del *workfare* ahora impuestas a los pobres libres como requisito de la ciudadanía (Wacquant, 1999).¹⁰ La próxima década dirá si la cárcel sigue siendo un apéndice del *ghetto oscuro* o lo sustituye para montárselo por su cuenta y convertirse en la cuarta “institución peculiar” de los Estados Unidos.

Construcción de la raza y muerte social

La esclavitud, el sistema de *Jim Crow* y el *ghetto* son instituciones de “construcción de la raza”, lo cual quiere decir que no se limitan a procesar una división etnorracial que de algún modo existiría fuera y de forma independiente de ellas. Por el contrario, cada una de estas instituciones *produce* (o coproduce) esta división (de nuevo), a partir de demarcaciones y disparidades heredadas de poder grupal, y la inscribe, en cada época, en una constelación característica de formas materiales y simbólicas. Y todas estas instituciones han racializado constantemente la frontera arbitraria que apartaba a los afroamericanos de

¹⁰ El testimonio experto presentado a las comisiones sobre poder judicial y crimen durante la discusión de la *Prison Industries Reform Act* [Ley de Reforma de las Industrias Penitenciarias] de 1998 ligaba explícitamente la reforma del Estado del bienestar a la necesidad de aumentar el trabajo recluso en beneficio del sector privado.

todo el resto en los Estados Unidos, negando activamente el origen cultural de esta frontera en la historia y adscribiéndola, en cambio, a una necesidad ficticia de la biología.

La concepción sumamente particular de la “raza” que los Estados Unidos ha inventado, prácticamente única en el mundo en su rigidez y en su significación, constituye un resultado directo del choque decisivo entre la esclavitud y la democracia en tanto que modos de organización de la vida social *después* de que el cautiverio se hubiera instituido como forma principal de leva y control de la mano de obra en una colonia poco poblada, escenario de un sistema de producción precapitalista. El régimen de *Jim Crow* reelaboró la frontera racializada entre esclavo y hombre libre, convirtiéndola en una rígida separación de castas entre “blancos” y “negros” —categoría que incluía a todas las personas de conocida ascendencia africana, por muy mínima que fuera—, que infectaba cada resquicio del sistema social *postbellum* de los estados sureños. El *ghetto*, por su parte, grababa esta dicotomía sobre la composición espacial y sobre los esquemas institucionales de la metrópoli industrial. Hasta tal punto que, tras las “revueltas urbanas” de la década de 1960, que en verdad fueron sublevaciones contra la intersección de las subordinaciones de casta y de clase, “urbano” y negro se convirtieron casi en sinónimos, tanto en el diseño de las políticas a seguir como en el lenguaje cotidiano. Y la “crisis” de la ciudad pasó a representar la contradicción permanente entre el tenor individualista y competitivo de la vida americana, por un lado, y el apartamiento sostenido de los afroamericanos de ella, por otro.¹¹

¹¹ Dos indicadores bastan para iluminar la condena permanente al ostracismo de los afroamericanos en la sociedad estadounidense. Por un lado, estos constituyen

En los albores de un nuevo siglo, depende de la cuarta "institución peculiar", nacida de la contigüidad del *hiperghetto* con el sistema carcelario, la remodelación del significado y la importancia social de la "raza" de acuerdo con los dictados de la economía desregulada y del Estado poskeynesiano. Ahora bien, el aparato penal ha servido durante mucho tiempo de complemento de la dominación etnorracial, ayudando a estabilizar un régimen atacado o a tender un puente para salvar el lapso entre dos regímenes sucesivos: así, los "Códigos negros" [*Black Codes*] de la Reconstrucción sirvieron para mantener a la mano de obra afroamericana en su lugar tras la desaparición de la esclavitud, mientras que la criminalización de las protestas por los derechos civiles en los estados sureños durante la década de 1950 se proponían retrasar la agonía de *Jim Crow*. Pero el papel de la institución carcelaria hoy día es diferente, en el sentido de que ésta, por primera vez en la historia estadounidense, se ha elevado al rango de máquina principal de "construcción de la raza".

Entre los múltiples efectos del ensamblaje de *ghetto* y prisión para formar una malla carcelaria ampliada, quizá el más importante sea la revivificación práctica y la *solidificación oficial de esa asociación secular de la negritud con la criminalidad y la violencia perversa*. Junto con el retorno de mitologías estilo Lombroso sobre el atavismo criminal y la amplia difusión de

el único grupo al que se ha "hipersegregado", sometiéndolo a un aislamiento espacial que se ha desplazado a lo largo del siglo del macronivel del Estado y del condado al micronivel de la municipalidad y el barrio, con el objeto de minimizar los contactos con los blancos (Massey, Denton, 1993; Massey, Hajnal 1995). Por otro lado, se les sigue prohibiendo la exogamia hasta un punto desconocido para cualquier otra comunidad, pese al reciente crecimiento de las denominadas familias multirraciales, con menos de 3% de mujeres negras en matrimonios mixtos frente a una mayoría de mujeres hispanas y asiáticas (Da Costa, 2000).

metáforas bestiales en el campo periodístico y político (donde las menciones de “superdepredadores”, “manadas de lobos”, “animales” y similares son frecuentes), el encarcelamiento masivo y sobredimensionado de los negros ha proporcionado una poderosa justificación racional para “emplear el color como poder de la peligrosidad” (Kennedy, 1997). En los últimos años, los tribunales han autorizado sistemáticamente a la policía a utilizar la raza como “señal negativa de riesgo incrementado de criminalidad” y los estudiosos del derecho se han apresurado a respaldar este proceder considerándolo una “adaptación racional a la demografía del crimen”, puesta de relieve y confirmada, por así decirlo, por el incremento de los individuos negros entre la población reclusa, pese a que semejante práctica suponga contradicciones graves desde el punto de vista del derecho constitucional. En todo el sistema penal urbano, en estos momentos, la fórmula “joven+negro+varón” se identifica abiertamente con la “causa probable” que justifica la detención, el interrogatorio, el cacheo y la reclusión de millones de varones afroamericanos cada año.

En la era de las políticas de “seguridad ciudadana” con objetivos racializados y de su adlátere sociológico, el encarcelamiento masivo con sesgo racial, la imagen pública reinante del criminal ya no es simplemente la de “un *monstrum* —un ser cuyos rasgos resultan inherentemente diferentes a los nuestros”—, sino la de un monstruo *negro*, en la medida en que los hombres afroamericanos jóvenes de la “*inner city*” han pasado a personificar la mezcla explosiva de depravación moral y violencia criminal. La fusión de negritud y crimen en la representación colectiva y en la política gubernamental (con la fusión de negritud y asistencia social como otra cara de la ecuación) reactiva, pues, la “raza”, dando una salida

legítima a la expresión de inquina antinegra bajo la forma de vituperio público de criminales y presos. Tal y como señala el escritor John Edgar Wideman: “Resulta respetable emplumar a criminales, ser partidario de echar el candado de la celda y tirar la llave. No es racista estar contra el crimen, aunque el criminal arquetípico que aparece en los medios de comunicación y en la imaginación pública tenga casi siempre la cara de ‘Willie’ Horton. Paulatinamente, ‘urbano’ y ‘ghetto’ se han convertido en palabras en clave para lugares terribles donde sólo residen los negros. La cárcel se está viendo rápidamente relexificada de acuerdo con la misma pauta de segregación” (Wideman, 1995).

De hecho, cuando “ser un hombre de color de una clase económica y de un entorno determinados equivale para la opinión pública a ser un criminal”, ser procesado por el sistema penal equivale a ser hecho negro, y “cumplir condena” [*doing time*] entre rejas es, al mismo tiempo, “marcar la raza” (Wideman, 1995).

Al asumir un papel central en el gobierno poskeynesiano de la raza y la pobreza —en la encrucijada constituida por un mercado laboral desregulado de bajos salarios y por un aparato renovado de “*welfare-workfare*” diseñado para sostener el empleo temporal y los vestigios del *ghetto*—, el sistema carcelario hipertrofiado de los Estados Unidos se ha convertido, por derecho propio, en un motor fundamental de la producción simbólica. No sólo constituye la institución preeminente de significación e imposición de la negritud, de un modo muy semejante a como lo fue la esclavitud durante los tres primeros siglos de la historia estadounidense. Exactamente igual que el cautiverio llevaba a efecto la “muerte social” de los cautivos africanos importados y de sus descen-

dientes sobre suelo americano, el encarcelamiento masivo induce también la muerte civil de aquellos a quienes atrapa, expulsándoles del pacto social (Patterson, 1982). Los reclusos de hoy día son, pues, objeto de un triple movimiento de clausura exclusivista:

- i) A los presos se les niega el acceso al *capital cultural* valorado: justo en el momento en el que los títulos universitarios se están convirtiendo en un prerrequisito para el empleo en el sector (semi)protegido del mercado laboral, se expulsa a los reclusos de la educación superior, quitando el derecho a las Becas Pell [*Pell Grant*], primero, en 1988, a los procesados por delitos de drogas, luego, en 1992, a los presidiarios condenados a muerte o a cadena perpetua sin posibilidad de libertad condicional y, para terminar, en 1994, a todos los presos estatales y federales restantes. Esta expulsión se votó en el Congreso con el único propósito de acentuar la falla simbólica entre criminales y “ciudadanos observantes de la ley”, pese a las pruebas abrumadoras de que los programas educativos en la prisión reducen drásticamente el índice de reincidencia, así como contribuyen a mantener el orden en la cárcel (Page, 2001).
- ii) A los presos se les excluye sistemáticamente de la *redistribución social* y de las ayudas públicas, en una época en la que la inseguridad laboral vuelve el acceso a este tipo de programas más vital que nunca para quienes habitan las regiones inferiores del espacio social. Hay leyes que niegan los subsidios de la seguridad social, la ayuda al ex combatiente y los bonos

de subvención alimentaria [*food stamps*] a cualquiera que haya estado detenido por más de 60 días. La *Work Opportunity and Personal Responsibility Act* [Ley sobre Oportunidad de Empleo y Responsabilidad Personal] de 1996 veda, además, a la mayor parte de ex presidiarios del Seguro contra la Enfermedad [*Medicaid*], de la vivienda pública, de los programas de vivienda subvencionada y de otras formas de asistencia relacionadas. La primavera de 1998, el presidente Clinton denunció como “un fraude y un abuso” intolerables, cometidos contra las “familias trabajadoras” que “siguen las reglas”, el hecho de que algunos presos (o sus hogares) siguieran recibiendo subsidios públicos debido a la aplicación burocrática negligente de estas prohibiciones. Y puso en marcha con orgullo una “cooperación federal, estatal y local sin precedentes, así como nuevos e innovadores programas de incentivación” que utilizaban las últimas “herramientas *al-tec*” “para borrar de sus listas a todo recluso” que recibiera todavía ayudas (véase el recuadro a continuación), incluido el pago de recompensas a los condados que entregaran de inmediato información identificatoria sobre sus detenidos en prisión a la Administración de la Seguridad Social.

- iii) A los presidiarios se les impide la *participación política* a través de la “privación penal del derecho a voto” [*criminal disenfranchisement*] llevada a cabo a una escala y con un vigor no concebidos en ningún otro país. Todos los miembros de la Unión Americana salvo cuatro deniegan el voto a los adultos con plenas capacidades mentales detenidos en centros penitenciarios; 39 esta-

dos prohíben a los presidiarios en libertad vigilada a prueba ejercer sus derechos políticos y 32 estados se lo prohíben a los que disfrutan de libertad condicional. En 14 estados, se prohíbe a los ex presos votar, incluso cuando ya no están bajo la supervisión de la justicia penal, y en 10 de estos estados, esta prohibición es de por vida. El resultado es que cerca de cuatro millones de estadounidenses han perdido temporal o definitivamente la posibilidad de echar su papeleta en la urna electoral, entre los cuales, un millón cuatrocientos setenta mil que ya no están entre rejas y otro millón trescientos noventa mil que ya cumplieron su condena completa (Fellner, Mauer, 1998). Apenas 25 años después de acceder al pleno derecho al voto, uno de cada siete hombres negros a escala nacional se ve excluido de la cabina electoral a través de la privación penal del derecho a voto [*penal disenfranchisement*] y siete estados niegan el voto de manera definitiva a más de 25% de sus residentes varones negros.

A través de esta *triple exclusión*, la cárcel y el sistema penal contribuyen, en términos más generales, a la *reconstrucción en curso de la "comunidad imaginada" de los estadounidenses* en torno a la oposición polar entre las loables "familias trabajadoras"—implícitamente blancas, residentes en la periferia residencial urbana y potenciales receptores de ayudas públicas— y la despreciable "infraclase" de criminales, gandules y sanguijuelas, una hidra antisocial de dos cabezas personificada, del lado femenino, por la disoluta madre adolescente que vive de las ayudas sociales [*teenage "welfare mother"*] y, del lado masculino, por el peligroso "violador en banda" de la calle

Clinton toma con orgullo “enérgicas medidas” contra
“el fraude y el abuso” de los reclusos

Buenos días. Esta mañana me gustaría hablarles de una de las vías en las que estamos trabajando para restituir la fe de los estadounidenses en nuestro gobierno nacional, en nuestros esfuerzos por reforzar la Seguridad Social y otras ayudas fundamentales tomando enérgicas medidas contra el fraude y el abuso. Durante más de sesenta años, la Seguridad Social ha significado algo más que un mero número de identificación sobre un impreso fiscal, incluso más que un talón mensual en el buzón. Ha reflejado nuestros valores más profundos, las obligaciones que tenemos hacia nuestros padres, uno hacia otro, hacia nuestros hijos y nietos, hacia aquellos a los que golpea la desgracia, hacia quienes merecen una vejez decente, hacia nuestro ideal de América.

He aquí el motivo por el que me preocupó tanto descubrir hace algún tiempo que muchos presos, excluidos, por ley, de la obtención de la mayor parte de estas ayudas federales, venían en realidad cobrando talones de la Seguridad Social mientras se encontraban entre rejas. Los reclusos estaban, de hecho, a tenor de nuestra ley, cometiendo impunemente fraude, ante todo porque era extremadamente difícil reunir información actualizada de los presos de las más de 3500 prisiones de nuestra nación. Pero gracias a una cooperación federal, estatal y local sin precedentes, así como a nuevos e innovadores programas de incentivación, ahora estamos poniendo fin a esta situación.

La Administración de la Seguridad Social ha creado una base de datos permanentemente actualizada que ya cubre más de 99% del total de presos, la lista más completa de la historia de nuestra población reclusa. Y, lo que es más importante, la Administración de la Seguridad Social está empleando esta lista con grandes resultados. Para finales del año pasado, habíamos retirado las ayudas a más de 70 000 presos. Esto significa que, durante los próximos cinco años, ahorraremos a nuestros contribuyentes 2500 millones de dólares —nada menos que 2500 millones de dólares— que irán a servir a esas familias nuestras que trabajan tan duro.

Ahora nos vamos a basar en el éxito de la Administración de la Seguridad Social en ahorrarnos a los contribuyentes el fraude de los reclusos. Dentro de unos breves instantes, voy a firmar una nota ejecutiva que ordena a los Ministerios de Trabajo, Asuntos de los Ex combatientes, Justicia, Educación y Agricultura utilizar la experiencia y las herramientas *al-ter* de la Administración de la Seguridad Social para mejorar sus propios esfuerzos por borrar de sus listas a todo recluso que esté recibiendo ayudas al ex combatiente, bonos de subvención alimentaria [*food stamps*] o cualquier otro tipo de ayuda federal denegada por ley.

Esperamos que estas exhaustivas batidas efectuadas por nuestros organismos nos permitan ahorrar a los contribuyentes millones y millones más de dólares, además de los miles de millones que ya hemos ahorrado gracias a nuestras enérgicas medidas contra el fraude a la Seguridad Social. Aseguraremos que aquellos que han cometido crímenes contra la sociedad no tengan la ocasión de cometer también delitos contra los contribuyentes.

El pueblo estadounidense tiene derecho a esperar que su gobierno nacional esté siempre en guardia contra todo tipo de despilfarro, fraude o abuso. Es nuestra obligación emplear todo nuestro poder y todas nuestras herramientas para eliminar este tipo de fraude. Nuestro deber para con el pueblo estadounidense nos compromete a garantizar que sus contribuciones a la Seguridad Social y otros dineros de la recaudación fiscal estén beneficiando únicamente a quienes trabajaron duro, siguieron las reglas y tienen derecho, por ley, a recibir este dinero. Esto es exactamente lo que estamos intentando hacer.

Gracias por escuchar.

Discurso radiofónico de los sábados del presidente Clinton, 25 de abril de 1998
Disponible en el sitio web de la Casa Blanca

[*street “gang banger”*] —ambos, por definición, de piel oscura, urbanos y no aptos para recibir las mencionadas ayudas públicas—. A las primeras, se las ensalza como viva encarnación de los auténticos valores americanos, del autocontrol, del aplazamiento de la satisfacción y de la subordinación de la vida al trabajo; a los segundos, se los vitupera como odiosa personificación de su profanación abyecta, la “cara oscura” del “sueño americano” de opulencia y oportunidades para todos, que, según se cree, emana de la moral anclada en la conyugalidad y en el trabajo. Y, cada vez más, lo que traza, material y simbólicamente, la línea que divide a unas y a otros es la cárcel.

Al otro lado de esta línea, yace un marco institucional sin igual. Basándose en su célebre análisis de la Antigua Grecia, el historiador de la época clásica Moses Finley (1968) ha introducido una provechosa distinción entre “sociedades con esclavos” y “auténticas sociedades esclavistas”. En las primeras, la esclavitud no es más que uno entre varios modos de control de la mano de obra y la división entre esclavo y hombre libre no es ni impermeable ni axial para el orden social en su conjunto. En las segundas, el trabajo esclavizado constituye el epicentro tanto de la producción económica como de la estructura de clases y la relación amo-esclavo proporciona la pauta conforme a la cual todas las demás relaciones sociales se construyen o distorsionan, de tal suerte que no deja intacto ni un solo recoveco de la cultura, la sociedad o el yo. El astronómico exceso de representación de los negros en los centros de reclusión penal y el engranaje cada vez más estrecho del *hiperghetto* con el sistema carcelario sugiere que, debido a la adopción por parte de los Estados Unidos del encarcelamiento masivo como extraña política social diseñada para

disciplinar a los pobres y para contener a los deshonrados, los afroamericanos de clase baja habitan ahora, no una sociedad con cárceles como sus compatriotas blancos, sino la *primera auténtica sociedad carcelaria* de la historia.

Bibliografía



- Anderson, David (1995), *Crime and the Politics of Hysteria*, Nueva York, Times Books.
- Beckett, Katherine y Theodore Sasson (2000), *The Politics of Injustice*, Thousand Oaks, Pine Forge Press.
- Berlin, Ira (1998), *Many Thousands Gone: The First Two Centuries of Slavery in North America*, Cambridge, Harvard University Press.
- Blumstein, Alfred (1993), "Racial Disproportionality of US Prisons Revisited", *University of Colorado Law Review*, 64: 743-760.
- Bonzar, Thomas y Allen Beck (1997), "Lifetime Likelihood of Going to State or Federal Prison", Bureau of Justice Statistics Special Report, Washington, BJS, marzo.
- Cole, David (1999), *No Equal Justice: Race and Class in the American Criminal Justice System*, Nueva York, The New Press.
- Da Costa, Kim (2000), "Remaking the Colour Line: Social Bases and Implications of the Multiracial Movement", Berkeley, tesis de doctorado.
- Drake, St. Clair y Horace Cayton (1962 [1945]), *Black Metropolis: A Study of Negro Life in a Northern City*, Nueva York, Harper & Row.
- Drescher, Seymour y Stanley Engerman (1998), *A Historical Guide to World Slavery*, Nueva York, Oxford University Press.
- Edsall, Thomas Byrne y Mary Edsall (1991), *Chain Reaction: The Impact of Race, Rights and Taxes on American Politics*, Nueva York, W. W. Norton.

- Faugeron, Claude (1995), "La dérive pénale", *Esprit*, 215, octubre, pp. 132-144.
- Fellner, Jamie y Marc Mauer (1998), *Losing the Vote: the Impact of Felony Disenfranchisement in the US*, Washington, The Sentencing and Human Rights Watch.
- Fields, Barbara (1990), "Slavery, Race and Ideology in the United States of America", *New Left Review*, 1, 181, mayo-junio, pp. 95-118.
- Finley, Moses (1968), "Slavery", en *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, Nueva York, Free Press.
- Hagan, John y Ronit Dinowitz (1999), "Collateral Consequences of Imprisonment for Children, Communities, and Prisoners", en Michael Tonry y Joan Petersilia (eds.), *Prisons*, Chicago, The University of Chicago Press, pp. 121-162.
- Kennedy, Randall (1997), *Race, Crime and the Law*, Nueva York, Pantheon.
- Kerner Commission (1988 [1968]), *1968 Report of the National Advisory Commission on Civil Disorders*, Nueva York, Pantheon.
- Kolchin, Peter (1993), *American Slavery: 1619-1877*, Nueva York, Hill & Wang.
- Lichtenstein, Alex (1999), *Twice the Work of Free Labour: The Political Economy of Convict Labour in the New South*, Nueva York, Verso.
- Litwack, Leon (1998), *Trouble in Mind: Black Southerners in the Age of Jim Crow*, Nueva York, Knopf.
- Massey, Douglas y Nancy Denton (1993), *American Apartheid: Segregation and the Making of the Underclass*, Cambridge, Harvard University Press.
- y Zoltan Hajnal (1995), "The Changing Geographic Structure of Black-White Segregation in the United States", *Social Science Quarterly*, 76, 3, septiembre, pp. 527-542.

- Mauer, Marc (1997), "Racial Disparities in Prison Getting Worse in the 1990s", *Overcrowded Times*, 8, 1, febrero de 1997, pp. 9-13.
- McMillen, Neil R. (1990), *Dark Journey: Black Mississippians in the Age of Jim Crow*, Urbana, University of Illinois Press.
- Myrdal, Gunnar (1962 [1944]), *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy*, Nueva York, Harper Torchbook.
- Oates, Stephen (1982), *Let the Trumpet Sound: A Life of Martin Luther King*, Nueva York, New American Library.
- Oshinsky, David (1996), *Worse Than Slavery: Parchman Farm and the Ordeal of Jim Crow Justice*, Nueva York, Free Press.
- Page, Josh (2001), "Eliminating the Enemy: A Cultural Analysis of the Exclusion of Prisoners from Higher Education", ensayo de posgrado, Departamento de Sociología, Universidad de California, Berkeley.
- Patterson, Orlando (1982), *Slavery as Social Death*, Cambridge, Harvard University Press.
- Quadagno, Jill (1994), *The Colour of Welfare: How Racism Undermined the War on Poverty*, Oxford, Oxford University Press.
- Rusche, Georg y Otto Kirschheimer (1939), *Punishment and Social Structure*, Nueva York, Columbia.
- Sennet, Richard (1994), *Flesh and Stone: The Body and the City in Western Civilization*, Nueva York, W. W. Norton.
- Spear, Allan (1968), *Black Chicago: The Making of a Negro Ghetto, 1890-1920*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Spierenburg, Pieter (1991), *The Prison Experience*, New Brunswick (NJ), Rutgers University Press.
- Stamp, Kenneth (1989 [1956]), *The Peculiar Institution: Slavery in the Ante-Bellum South*, Nueva York, Vintage Books.
- Tonry, Michael (1995), *Malign Neglect: Race, Class and Punishment in America*, Nueva York, Oxford University Press.

- Vann Woodward, C. (1989 [1957]), *The Strange Career of Jim Crow*, Nueva York, Oxford University Press.
- Wacquant, Loïc (1998), "Crime et châtement en Amérique de Nixon à Clinton", *Archives de Politique Criminelle*, vol. 20, pp. 123-138.
- (1999), *Les prisons de la misère*, París, Editions Raison d'Agir (versión en español: *Las cárceles de la miseria*, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 2000).
- (2000), "Gutting the Ghetto", en Malcolm Cross y Robert Moore (eds.), *Globalisation and the New City*, Basingstoke, Mcmillan, pp. 32-49.
- (2001), "Deadly Symbiosis", *Punishment and Society*, 3 (1): 95-134 (versión en español: "El color de la justicia. Cuando *ghetto* y cárcel se asemejan y se ensamblan", en Loïc Wacquant (ed.), *Repensar los Estados Unidos. Para una sociología del hiperpoder*, Barcelona, Anthropos, 2005, pp. 144-177).
- Weber, Max (1978 [1921]), *Economy and Society*, Berkeley, University of California Press.
- Wideman, John Edgar (1995), "Doing Time, Marking Race", *The Nation*, 30 de octubre, pp. 503-505.
- Wirth, Louis (1928), *The Ghetto*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Wright, Gavin (1978), *The Political Economy of the Cotton South*, Nueva York, W. W. Norton.

NUEVOS ACTORES SOCIALES Y RELEGITIMACIÓN DEL ESTADO. ESTADO Y CONSTRUCCIÓN DEL MOVIMIENTO SOCIAL DE COMUNIDADES NEGRAS EN COLOMBIA*

•
Carlos Efrén Agudelo

En una definición genérica, los movimientos sociales se pueden concebir como respuestas concertadas de sectores de la sociedad que desarrollando acciones colectivas defienden una causa o procuran una reivindicación de sus intereses. Uno de los aspectos que le da sentido a un movimiento social es la definición de un adversario. Aquel que atenta contra sus intereses, que se opone a ellos, que no le garantiza un derecho, etc. En este sentido el Estado a través de sus diversas estructuras e instituciones suele ser un contradictor recurrente de los movimientos sociales. Sin pretender rebatir esta afirmación nos parece interesante matizarla mediante un estudio de caso en el que el Estado deviene en actor protagónico en la construcción de un movimiento social, sin por lo tanto dejar de ser simultáneamente el contradictor del movimiento que él ha contribuido a crear. Éste es el caso de la intervención del Estado en la construcción del movimiento social de comunidades negras en Colombia (véase recuadro). En un contexto político dado, Estado y movimiento social confluyen en un

* Texto en que se basó la ponencia preparada para el simposio SOC-8 "Hacia el Estado de Derecho en América Latina: Globalización, Sociedad Civil, Seguridad Ciudadana y Gobernabilidad Democrática", 50 Congreso Internacional de Americanistas, Varsovia, 10-14 de julio de 2000. Texto original: "Nuevos actores sociales y relegitimación del Estado. Estado y construcción del movimiento social de comunidades negras en Colombia", *Análisis Político*, núm. 43, 2001, pp. 3-31.

Por "*Movimiento Social de Comunidades Negras*" entendemos al conjunto de organizaciones y sus respectivas bases sociales, que desarrollan acciones colectivas en función de reivindicaciones sociales, económicas, políticas y culturales instrumentalizando como factor cohesionador y legitimador fundamental una identidad étnica negra común. Para el caso que nos ocupa, el "núcleo duro" del movimiento social lo constituyen los grupos de pobladores negros de la región rural del Pacífico colombiano, sin embargo las expresiones urbanas de organizaciones de activistas negros y de otras regiones del país también se consideran parte integrante del movimiento social. Sus reivindicaciones y métodos de movilización pueden coincidir o ser divergentes pero el factor que los unifica es su reivindicación como pueblo Negro o afrocolombiano diferenciado no solo racial sino ante todo culturalmente del resto de la sociedad.

El Pacífico colombiano: La llamada región pacífica colombiana corresponde a los territorios comprendidos entre el pie de monte de la rama occidental de la cordillera de los Andes colombiana y la costa del Océano Pacífico. Es un área aproximada de 100 000 kilómetros cuadrados (8% del territorio nacional). Como conjunto biogeográfico es una región baja mayoritariamente de selva húmeda tropical (77%) que se extiende hasta la zona del Darién en Panamá y Esmeraldas en Ecuador. Es un ecosistema frágil, considerado como una de las zonas del mundo con mayor biodiversidad. Administrativamente incluye la totalidad del departamento del Chocó y la parte occidental de Antioquia, Risaralda, Valle, Cauca y Nariño. Su población está compuesta por 90% de negros, 6% de blancos y mestizos y 4% de indios para un total de 1'122 860 habitantes. Esta población representa 3% del total nacional. Los centros urbanos Buenaventura, Tumaco y Quibdó concentran 50% de la población, el resto habitan poblados pequeños y las regiones rurales fluviales. A pesar de la imponente mayoría de las poblaciones negras en la región del Pacífico éstas no representarían sino 10% del total de las poblaciones negras en Colombia.*

Poblaciones negras en Colombia: No existen cifras precisas sobre el volumen total de las poblaciones negras en Colombia. Las aproximaciones estadísticas comportan estimativos entre 10% hasta 25% de la población nacional.** Estudios comparativos concuerdan que Colombia es el tercer país de América en mayor cantidad de poblaciones negras, luego de Estados Unidos y Brasil. La significación sociodemográfica es evidente. Estamos hablando de más de 10 millones de personas de ascendencia africana dispersas en todo el país, aunque con territorios donde su presencia es significativa como la región pacífica, la costa Caribe, los Valles interandinos y ciudades como Cali, Bogotá y Medellín. Luego de la abolición total de la esclavitud en 1852, los negros fueron considerados administrativamente como ciudadanos al lado de las poblaciones blancas y mestizas. Si en los textos legislativos el orden racial colonial había desaparecido, en la práctica las poblaciones negras continuaron expuestas a formas de segregación y discriminación sociorracial que han coexistido con el discurso y las posibilidades de integración y participación democrática en tanto que ciudadanos que pregonaban los principios del orden republicano.

* Cifras en Olinto, 1993, basadas en proyecciones del DANE (Departamento Nacional de Estadística) para principios del siglo XXI.

** La cifra de 10% es avanzada por el proyecto "Movilidad, urbanización e identidades de las poblaciones afrocolombianas del Pacífico", Universidad del Valle-CIDSE (Colombia) y el IRD (Francia) 1997-2000. La de 25% la suministra la "Comisión para la formulación del Plan Nacional de Desarrollo de la Población Afrocolombiana". Documento de 1998.

propósito común desde intereses que se juxtaponen y que pueden ser divergentes o convergentes. Es justamente la complejidad de este entramado y los antecedentes que la rodearon lo que se quiere analizar en esta comunicación.

De acuerdo con uno de los autores ya clásicos sobre el análisis de los movimientos sociales a partir de lo que él llama "la estructura de oportunidades políticas" (MacAdam, 1982; MacAdam, McCarthy, Zald, 1996), una de las vertientes para comprender las formas y la eficacia que puede asumir la acción colectiva de un movimiento social está dada por el tipo de políticas públicas incorporadas al sistema y la manera como los movimientos las utilicen. Si nos atenemos a los modelos creados por la sociología política desde esta óptica (Kitschelt, 1986), en el caso colombiano estaríamos ante un sistema (formalmente) *abierto*, es decir, que presenta unas estructuras favorables a la construcción de los movimientos sociales, a su reconocimiento y a la aceptación de sus demandas. Podríamos ir más allá en el sentido de que en el caso del movimiento social de comunidades negras, el Estado entra a jugar un rol protagónico no sólo porque lo reconoce como interlocutor legítimo y acepta sus demandas que traduce en políticas públicas. Aquí el Estado participa en la construcción del movimiento. El desarrollo del movimiento social queda supeditado a la aplicación de la legislación de comunidades negras,¹ su dinámica de expansión fundamental se produjo a partir del

¹ Para el caso de Francia hay estudios que muestran el ejemplo de movimientos de consumidores o de carácter ecologista y de género que terminan siendo cooptados por el Estado que los integra a estructuras institucionales y asume lo fundamental del financiamiento para su funcionamiento. Si bien es cierto que estos movimientos no desaparecen y siguen jugando un rol movilizador alrededor de sus reivindicaciones, si pierden autonomía y márgenes de maniobra (Ollitrault, 1996; Spanou, 1991 citados por Neveu, 1996).

financiamiento de los activistas de las organizaciones para las actividades de construcción de las organizaciones de base y para la participación en la elaboración de las políticas que les conciernen.

En búsqueda de la recuperación de una legitimidad política en aguda crisis y bajo presiones de un contexto de globalización, la nueva Constitución nacional de 1991 redefine la nación colombiana como una democracia participativa multiétnica y pluricultural a la vez que afirma su carácter de Estado de derecho, el rol central de la descentralización, el desarrollo sostenible y la apertura hacia el exterior como ejes de su política económica. En este marco, y por efecto de la gestión de procesos organizativos de algunos sectores de poblaciones negras y otros actores identificados con ellos, éstas fueron asimiladas a una “minoría étnica” siguiendo de cerca el modelo aplicado a las poblaciones indígenas y convertidas en interlocutores del Estado.

La coyuntura de convocatoria a una Asamblea Nacional Constituyente (ANC) que redactaría la nueva carta constitucional, el proceso de discusión en dicha asamblea y posteriormente la elaboración concertada de la ley entre representantes del gobierno y de las poblaciones ahora llamadas “comunidades negras” posibilitó la consolidación o conformación de diversas expresiones organizativas y procesos de movilización social y política inéditos entre este sector de la población.² Estas dinámicas continúan en desarrollo durante la concertación para la reglamentación y la aplicación de la legislación. Cronológicamente estamos hablando de un periodo que va desde

² Algunas de estas expresiones organizativas tienen sus antecedentes en dinámicas políticas y sociales anteriores, otras surgen como resultado directo de este proceso que se inicia al rededor de la nueva Constitución.

la etapa preconstituyente, finales de los años 1980, pasando por las sesiones de la ANC en 1991, la creación de la "Comisión Especial" que diseña la ley (ley 70 de agosto de 1993) entre 1992 y 1993, hasta el periodo de reglamentación y aplicación a partir de 1993, que aún continúa en curso.

Para el Estado, la presencia en el espacio político nacional, de interlocutores representativos de sectores de la sociedad, hasta ese momento marginalizados, se convirtió en un imperativo que legitimaría tanto en el escenario nacional como a nivel internacional, su vocación de renovación democrática. Tratándose de un grupo étnico se reforzaría una buena presentación en los espacios internacionales de negociación sobre desarrollo sostenible en los cuales la participación de actores locales era privilegiada como línea de acción y los pueblos autóctonos devenían un actor central.³

En cuanto a las organizaciones y personalidades individuales de las poblaciones negras que participan en este proceso de construcción del movimiento social, los propósitos se concentran en la conquista de sus reivindicaciones socioeconómicas y culturales y la búsqueda de espacios de participación política e institucional, instrumentalizando su atribución de minoría étnica otorgada por la nueva constitución y la legislatura correspondiente. Más que la movilización y el activismo de las bases sociales, esta dinámica de construcción tiene como eje central la interlocución con el Estado, lo que

³ El discurso del desarrollo sostenible (respetuoso del medio ambiente y que garantice la reproducción de los recursos naturales explotados), de la participación de la sociedad en la gestión social, y el respeto a los derechos de los pueblos autóctonos se consolida a nivel internacional por su asimilación de parte de los organismos internacionales como las Naciones Unidas y por las grandes agencias de crédito, durante las décadas de 1980 y 1990 (Escobar, 1999; Hoffmann, 1998: 3-26).

constituye una de sus particularidades con respecto a otras expresiones del movimiento social.

Al lado de estos dos protagonistas centrales, otros actores y dinámicas sociales de orden local y global han incidido en la gestación y desarrollo de las formas de movilización social y política que asumen sectores de las poblaciones negras colombianas. Pero aquí nos ocuparemos en lo fundamental del análisis de las características de la interacción entre Estado y representantes de las organizaciones negras. Particularmente estudiaremos dos escenarios centrales de dicha interacción: primero, la dinámica nacional de concertación que se crea alrededor de la ANC, sus antecedentes generales, el papel que empiezan a jugar en esta etapa la problemática de las poblaciones negras y el inicio de visibilización de estas organizaciones como actor político, deteniéndonos un poco en la relación entre identidad cultural y movimiento social y político. Luego trabajaremos sobre el proceso de concertación entre representantes de organizaciones negras y del Estado en el seno de la “Comisión Especial”, espacio establecido por la Constitución para elaboración del proyecto de ley sobre comunidades negras.

La Constitución Nacional de 1991: entre respuesta a una crisis de gobernabilidad y exigencias globales

A finales de la década de 1980 Latinoamérica se encuentra frente a una crisis global de gobernabilidad democrática¹ que,

¹ En el sentido simple de capacidad del Estado de regular eficazmente las interacciones que se desarrollan en una sociedad nacional teniendo como eje articulador la política. Democrática en cuanto es legitimada por los mecanismos y garantías

no obstante sus particularidades propias del devenir histórico de cada país, presenta dos patrones fundamentales: el de la crisis económica por agotamiento del modelo de desarrollo “hacia dentro” que despegó en los años 1930 y el de la crisis política expresado en la incapacidad del Estado de regular las relaciones con y entre las diversas expresiones de la sociedad. El factor económico se hizo más explícito en países como México, Argentina y Brasil. En lo político los casos de Colombia y Perú fueron los más paradigmáticos. Globalmente el panorama generalizado aunque desigual de la crisis arrojaba un responsable principal: el Estado. Es lo que Cavarozzi (1991: 85-111) llama el agotamiento de la “matriz Estado-céntrica”. Los diversos procesos de reforma que se llevan a cabo entre finales de los años 1980 y principios de los 1990 apuntaron fundamentalmente hacia la redefinición de las reglas del juego de orden económico y político entre la sociedad y al rol del Estado como actor central en dicha dinámica (Bejarano, 1994).

En el caso de Colombia se trató de la agudización de un problema político crónico que tiene sus orígenes en un sistema bipartidista que agotó sus posibilidades de representación de la sociedad y del control de los conflictos sociales y políticos. Se produce el desbordamiento de una violencia en la que se expresan de manera amalgamada el conflicto político armado, la potencia de las organizaciones de narcotraficantes,

para la participación de la sociedad. Esta definición es anterior a la acepción de gobernabilidad (*governance*) que ponen en boga las agencias internacionales de crédito y desarrollo, pero no la excluye. Para el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, PNUD, la gobernabilidad democrática “comprende los complejos mecanismos, procesos e instituciones a través de los cuales los ciudadanos y los grupos articulan sus intereses, median sus diferencias y ejercen sus derechos y obligaciones legales” (Zumbado, 1998).

una violencia común difusa y un Estado incapaz de controlar estos fenómenos y que aparece también como un actor violento más a través de la violación a los derechos humanos de parte de sus fuerzas de seguridad y de los grupos paramilitares de extrema derecha.⁵

Frente a estas violencias omnipresentes, crece el desprestigio de los gobernantes y legisladores, no solamente por su incapacidad de gobernar sino también por el aumento de las denuncias de corrupción en su contra. La precaria legitimidad en que se apoya la continuidad de esta élite política se la otorgan los mecanismos de la lógica de clientela que siguen siendo factor fundamental de soporte del régimen refrendado en cada elección. En medio de las precariedades sociales la transacción de votos contra bienes de diverso orden sigue funcionando por encima del descrédito creciente del personal político (Leal, Zamosc, 1991).

⁵ El conflicto armado se expresa en la presencia de organizaciones guerrilleras de izquierda que inician su accionar a principios de los años sesenta. Su origen y desarrollo se explica tanto por el contexto internacional (auge de la lucha armada revolucionaria luego del triunfo de la revolución cubana y la intensificación de luchas anticolonialistas y avances de los sistemas comunistas) como por situaciones internas (muchos de los dirigentes de las guerrillas vienen de participar en "La Violencia" de los años 1940 y 1950 que entremezcló el enfrentamiento entre liberales y conservadores con un conflicto social agrario. Mientras el conflicto bipartidista fue superado mediante un pacto político, el Frente Nacional, múltiples contradicciones sociales no resueltas se van a expresar en la nueva fase del conflicto. En cuanto a los grupos de narcotraficantes, estos se comienzan a desarrollar a principios de 1970, fortaleciéndose gradualmente hasta convertirse en los años 1990 en unas de las organizaciones criminales mas poderosas a nivel mundial. Las formas de violencia no ligadas al conflicto armado ni al narcotráfico también crecen en proporciones gigantescas y Colombia deviene el país con más muertes violentas anuales sin estar en una situación de guerra abierta (En 1990 alcanza una tasa de 80 muertes violentas por cada 100 000 habitantes. Otros países con problemas graves de violencia como Brasil, Panamá, Perú, Sri Lanka y los Estados Unidos, le siguen de lejos con tasas de 24.6; 22.9; 11.5; 12.2 y 8.0 respectivamente (Gaitán, 1995).

De forma paralela se expresan, aunque de manera intermitente y fragmentada, diversas formas de protesta ciudadana en pos de la solución a sus reivindicaciones particulares articuladas, en algunas ocasiones, a la exigencia de una salida democrática a la crisis del país. Son expresión de estas corrientes los diferentes movimientos de pobladores de concentraciones urbanas intermedias que constituyen en los años 1980 los llamados movimientos cívicos como instrumento de lucha por servicios públicos básicos. Los movimientos indígenas con sus reivindicaciones identitarias y territoriales que irrumpen en los años 1970 son otro ingrediente notable de movilización social y política que va ganando un espacio de reconocimiento entre la sociedad. En 1990 un efímero pero muy visible movimiento estudiantil universitario de capas medias levanta la consigna del cambio constitucional a partir de la convocatoria a una Asamblea Nacional Constituyente como solución a la crisis de gobernabilidad que atravesaba el país. Otros sectores de opinión ya se estaban pronunciando en el mismo sentido pero es esta movilización estudiantil el catalizador que acelera y define el rumbo que tomaría el proceso reformador. Hay que mencionar también las iniciativas de negociación de acuerdos de paz con los grupos guerrilleros que se inician a principios de los años 1980 y que hacia el final de la década mostraban resultados favorables con un sector del movimiento armado que (aunque minoritario) va a jugar un papel importante en el proceso constituyente. Desde los gobiernos de los años 1980 y de algunos sectores de los partidos liberal y conservador también se escuchaban voces de aceptación sobre la urgencia de cambios de profundidad incluida una reforma constitucional. Algunos intentos de reforma impulsados por el poder ejecutivo se estrellaron siempre

a una actitud inmovilista del Congreso. Se lograron sin embargo la realización de cambios en materia de descentralización fiscal, administrativa y política que serán posteriormente profundizados en la redacción de la nueva Constitución (Laurent, 1993).

En el dominio de la economía, Colombia estaba entrando en el proceso de apertura neoliberal pero la crisis política se convertía —en el escenario internacional— en un factor que obstruía el tránsito en mejores condiciones para los intereses del capital a la nueva etapa de predominio de la lógica del mercado y la aceleración de los intercambios económicos a escala global.

Desde el exterior, particularmente de los grandes organismos internacionales de crédito, de los foros internacionales como las Naciones Unidas, de algunos gobiernos del primer mundo, llegaban exigencias y recomendaciones no solamente de adaptación del aparato económico sino de solucionar los problemas relativos a la seguridad interior, el respeto de los derechos humanos, el fortalecimiento de instrumentos de participación ciudadana y la protección del medio ambiente. El discurso predominante en un contexto de mundialización implicaba un rol más visible para los actores locales en la gestión del desarrollo. La defensa del medio ambiente se convertía en uno de los paradigmas de la nueva lógica de coexistencia entre naciones dictada por los principales centros de decisión de políticas internacionales (Escobar, 1999).

Tanto por la crisis interna como por las presiones del exterior, el cambio constitucional mediante una Asamblea Nacional Constituyente se fue abriendo paso como la única alternativa de solución a los problemas de orden político, social y económico del país.

El camino hacia la Asamblea Nacional Constituyente

Colombia entraba pues, en un “periodo constitucional” (Valencia, 1990). Para los grupos de la sociedad que venían reclamando participación y soluciones a los problemas nacionales se presentaba la posibilidad de contar con un espacio de concertación con poder decisorio. Se activaron en el país debates, foros, reuniones, asambleas impulsadas fundamentalmente por el gobierno y organismos no gubernamentales que tenían como bandera prioritaria la necesidad de abrir a todas las expresiones políticas y sociales mecanismos de participación en la gestión de los asuntos políticos de orden local, regional y nacional. Las iniciativas más visibles⁶ fueron la creación de “Mesas de trabajo” y “Comisiones preparatorias” impulsadas por el gobierno. En todo el país se desarrollaron espacios de discusión sectorizados por estamentos de la sociedad civil. Al lado de los sectores más tradicionales como podrían ser las organizaciones sindicales, las campesinas,

⁶ Según estadísticas del Centro de Información de Sistemas para la Preparación de la Asamblea Nacional Constituyente creado por la Presidencia de la República, en los 32 departamentos del país se recogieron más de 200 000 propuestas. En las “Mesas de trabajo” se seleccionaron 100 569 que se pusieron a disposición de la ANC, concernientes a diversos temas: la educación, la salud, el sistema político, los derechos étnicos, el derecho al trabajo, la política de salarios, entre otros. Las propuestas provenían mayoritariamente de individuos (83 107 propuestas), le seguían las de organizaciones cívicas o comunitarias (11 768), instituciones académicas (3 025), juntas de acción comunal (1 739), organizaciones de profesionales (1 574), sindicatos (1 384), partidos y movimientos políticos (1 000), organismos de empresarios (634), organizaciones religiosas (573), organizaciones étnicas (386), cooperativas (279), organizaciones culturales y deportivas (278). Datos tomados de Laurent, 1993.

las indígenas, las estudiantiles, los gremios patronales o de profesionales, aparecen también las organizaciones de mujeres, los ecologistas, los cívicos, grupos religiosos y por primera vez, en el marco de una dinámica de orden nacional, las de poblaciones negras.⁷

Todos estos grupos trataban de definir en sus espacios de discusión preconstituyente el contenido de reivindicaciones concernientes a su sector que debía formar parte de la nueva Constitución: ¿Cómo participar en las elecciones de la futura Asamblea Nacional Constituyente?, ¿De qué manera debatir en dicho foro por la defensa de sus reivindicaciones?

Para el gobierno de turno (presidido por el liberal César Gaviria), se trataba de articular sus urgencias de reforma económica de corte neoliberal con cambios políticos que relegitimaran el sistema de funcionamiento de la democracia por la vía de crear un nuevo marco institucional en el que los partidos tradicionales se modernizaran y otros actores sociales y políticos entraran a participar de manera visible en la vida política del país. Todo esto en un marco institucional que representara de cara a la comunidad internacional una Colombia dotada de las herramientas para ser considerada una Nación moderna en lo económico y en lo político, democrática, respetuosa de los derechos humanos, de las diferencias culturales y regionales y comprometida con la preservación del medio ambiente. La nueva Constitución debía convertirse en el “acto fundador” de una nueva era (Blanquer, 1996).

⁷ Ya había antecedentes de reuniones de poblaciones negras pero estas habían sido de carácter local o regional o en el marco de grupos relativamente cerrados de intelectuales negros marginales con respecto a los procesos políticos nacionales.

Hay que decir sin embargo que todo este entusiasmo no era compartido por buena parte de la sociedad. La inercia de las costumbres políticas en crisis mantenía franjas mayoritarias del país al margen de esta nueva dinámica. La abstención para las elecciones de Asamblea Constituyente en diciembre de 1990 llegaron a una cifra record hasta ese momento: 73%. Ese mismo año, otras elecciones (alcaldes, de congreso, presidenciales) presentaron un promedio de abstención de 46%. Se considera que esta pequeña participación electoral de 3'710'557⁸ votos que eligió la ANC tiene de todas formas una significación importante en la medida en que no está ligada a la lógica de intercambio clientelista de los demás comicios. Se puede decir que se trataba de una votación pequeña pero calificada políticamente. Además, la dinámica que va a ir adquiriendo la ANC, fuertemente mediatizada, le otorgan la legitimidad que los débiles resultados electorales de su elección le había empañado en sus inicios.

Las poblaciones negras en el proceso preconstitucional

Durante los años 1980 se van a constituir varias expresiones organizativas de poblaciones negras que confluyen en la discusión sobre el papel que podrían jugar en la elaboración del nuevo texto constitucional. Apoyados en ONG que impulsan los mecanismos de participación ciudadana, en las ciudades de Cali, Quibdó y Buenaventura se realizan durante 1990 reuniones que apuntaban a lograr la definición de unos acuer-

⁸ Datos electorales de la Registraduría Nacional del Estado Civil.

dos mínimos sobre las reivindicaciones fundamentales de los poblaciones negras y la creación de mecanismos de coordinación que garantizaran la llegada a la Asamblea Nacional Constituyente. En estos espacios de convergencia se hicieron presentes además activistas negros que militaban en fuerzas políticas de izquierda y en los partidos tradicionales. En las “Mesas de trabajo” y las “Comisiones preparatorias” de la ANC creadas por el gobierno también se presentaron propuestas provenientes de organizaciones negras o de académicos (antropólogos) que defendían la inclusión de los derechos de estas poblaciones en tanto que grupo étnico (Arocha, 1992).

Si bien es cierto que a nivel nacional las expresiones de movimientos negros no tenían mayor visibilidad, en el mundo de los organismos no gubernamentales de desarrollo y derechos humanos, de la Iglesia progresista que estimula procesos de organización comunitaria, de las formaciones de izquierda, de los movimientos cívicos y entre algunos antropólogos, la existencia de asociaciones y movimientos negros sí era una evidencia, así como la legitimidad de sus reivindicaciones.

Las organizaciones rurales del Chocó

El proceso organizativo más sólido se encontraba en el departamento de la costa pacífica norte, Chocó. Se trataba de organizaciones de campesinos negros cuya reivindicación fundamental era el reclamo de reconocimiento de la propiedad del territorio que habitaban y en el que desarrollaban sus actividades productivas⁹ que estas organizaciones reivindicaban

⁹ La ley 2 de 1959 convierte las tierras bajas del Pacífico en tierras “baldías” o espacios vacíos propiedad de la Nación, desconociendo el proceso de poblamiento

como ecológicamente apropiadas y en correspondencia con una tradición cultural que les era propia en tanto que grupo de ascendencia africana. Se articula la reivindicación del derecho a la propiedad de la tierra con su autodefinición como grupo étnico y su carácter de “guardianes de la naturaleza”. Pero la concreción de este discurso que integraba derechos campesinos, identificación étnica y preservación de la naturaleza, se fue produciendo en un proceso gradual.

Estos grupos de campesinos negros comienzan su proceso de organización acompañados por el trabajo de algunos sectores de la Iglesia que impulsan inicialmente la organización de “comunidades eclesiales de base”.¹⁰

El avance de explotación maderera intensiva por parte de algunas empresas con presencia en la región comenzó a

disperso y móvil de las poblaciones negras en esta región. Esta ocupación del espacio se había iniciado desde el periodo colonial, pero no estaba legitimado mayoritariamente por títulos de propiedad entre otras razones, porque justamente las modalidades de utilización del espacio adaptadas a las características del entorno natural implicaron una gran movilidad que se diferenciaba mucho de las formas de apropiación territorial de las regiones del interior del país. Era este esquema de propiedad de tierras el que regía según la legislación colombiana. Para que el Estado reconociera la ocupación de los pobladores negros en el Pacífico, éstos debían adoptar un modelo que les era extraño y sobre todo inadecuado para la subsistencia. Los negros continuaron pues habitando estos territorios sin un sustento legal. Mientras tanto las áreas de ocupación de estas poblaciones comienzan a ser seriamente amenazadas por el avance de compañías madereras en expansión que aprovechaban el carácter de “tierras baldías y de bosques” de la Nación para obtener del Estado los permisos de explotación. (En otras áreas del Pacífico la presión sobre el territorio toma diferentes dimensiones.)

¹⁰ La Iglesia había iniciado este trabajo con los indígenas de la región ligando la reivindicación del reconocimiento de sus territorios ancestrales y la constitución de resguardos indígenas. De hecho el Estado comienza a reconocer como resguardos indígenas, territorios ocupados conjuntamente por negros e indios. Este será otro factor que estimule la organización de los campesinos negros para legalizar su posesión territorial.

percibirse como un problema mayor para la sobrevivencia y ocupación de sus espacios de hábitat para los campesinos negros (particularmente en la zona correspondiente a la parte media del río Atrato. De las “comunidades eclesiales de base” se orienta el trabajo comunitario hacia la “defensa del territorio”. El discurso de derecho a la propiedad de la tierra se inspira en la reivindicación campesina clásica pero en este caso articulada con la reivindicación de una especificidad cultural que se inspira en la dinámica organizativa que venían desarrollando los indígenas de este departamento. Uno de estos sectores del movimiento campesino negro del Chocó desarrolla una estrategia conjunta de “defensa del territorio biétnico indio y negro”.¹¹ La legitimidad y el reconocimiento de la causa indígena se convierten en factor de apoyo para las reivindicaciones de las poblaciones negras. Por primera vez los movimientos negros reivindican su derecho a ser incluidos como sujetos de la convención de la OIT (Organización Internacional del Trabajo) para pueblos autóctonos argumentando su origen tribal africano y sus especificidades culturales apoyándose en una ley nacional que aprueba dicho convenio internacional.¹² En 1988 (27 de agosto) durante un foro sobre titulación de tierras organizado en Padua (Chocó)

¹¹ Se trata de la Asociación de campesinos del río San Juan (Acadesan) y la organización indígena OREWA que exigen del Estado que reconozca “los derechos tradicionales de las comunidades negras del Pacífico, en una forma similar a la que reconoce a las comunidades indígenas sobre sus territorios...” y demandan “la titulación colectiva” para negros e indígenas en la cuenca del río San Juan (Sánchez, Roldán, Sánchez, 1993: 182-183).

¹² Convenio Internacional del Trabajo, relativo a la protección e integración de las poblaciones indígenas y tribales en los países independientes. Cuadragésima reunión. Conferencia Internacional del Trabajo OIT (Ginebra, 1957). La ley colombiana que aprueba dicho Convenio es la 31 de 1967.

la ACIA (Asociación Campesina Integral del Atrato) propone por primera vez defender los derechos de las poblaciones negras a la propiedad de la tierra apoyándose en dicha convención de la OIT.

Por esta misma época se encontraba en la región un proyecto de cooperación técnica internacional¹³ (el DIAR, Desarrollo Integral Agrícola Rural) que diagnosticó que estas poblaciones desarrollaban un sistema de producción que garantizaba la preservación del bosque mientras cuestionaba a las compañías madereras. Hay que precisar que en un principio la movilización de la ACIA exigía su derecho a la propiedad de la tierra reivindicando su carácter de campesinos y cuestionando el papel de “guardabosques” que implícitamente les asignaba la ley 2 de 1959, al tiempo que desconocía sus derechos sobre el territorio. Pero en el proceso mismo de consolidación de sus reivindicaciones e influenciados por la posición del DIAR y la fuerza que a nivel global adquiriría la causa ecologista, supieron articular sus reclamos territoriales y culturales apoyándose en la figura de “protectores de la naturaleza” (Restrepo, 1999).

A través de la movilización y con el apoyo de la Iglesia y de organismos como el DIAR este movimiento campesino (la ACIA) logra que el Estado le reconozca el “derecho de manejo” del área en que se asentaban dichas poblaciones¹⁴ pero sin

¹³ La presencia de estos organismos internacionales se enmarcan en políticas de desarrollo que comienzan a implementarse en el Pacífico con la cooperación de la Comunidad Económica Europea y el gobierno de Holanda. El propósito fundamental de estos grupos era estimular formas asociativas, transmitirles conocimientos tecnológicos para mejorar la producción agrícola y mejorar las condiciones de vida de las poblaciones.

¹⁴ Acuerdos de Buchadó, 1988 (Sánchez, Roldán, Sánchez, 1993: 178-179).

aceptar la identificación como grupo étnico que el movimiento había planteado ni la titulación de propiedad sobre los territorios.

Tanto la experiencia organizativa de estos grupos como el haber obtenido parte de sus reivindicaciones territoriales se convertirán en el punto de referencia del proceso que se iniciaría en función de que los derechos del conjunto de poblaciones negras apareciesen en la nueva constitución que se comenzaba a perfilar desde los debates preconstituyentes. En el Chocó surgen otras organizaciones similares en el área rural.

En este mismo periodo, a finales de los años ochenta y también bajo una importante influencia de la Iglesia, aparece la OBAPO (Organización de Barrios Populares y Comunidades Campesinas de la Costa Pacífica del Chocó). La OBAPO se concentró inicialmente en el trabajo sobre la organización de las poblaciones de los sectores urbanos, pero luego articulando este trabajo con el campo). Esta organización también jugará un papel protagónico en el proceso que llevó a la elaboración de la legislación sobre poblaciones negras.

Otras experiencias organizativas negras

En la dinámica preconstituyente participan también sectores de las poblaciones negras organizados de otras áreas de la costa Pacífica y en mucho menor grado de otras regiones del país. En ese momento la única organización de carácter nacional es el movimiento “Cimarrón” conformado básicamente por estudiantes universitarios, profesionales e intelectuales negros con presencia en las principales ciudades del país. “Cimarrón” surge a finales de los años 1970 como círculo de estudios sobre la problemática negra inspirado en las

luchas del movimiento negro en Estados Unidos y la lucha contra el *apartheid* en Sudáfrica. En 1982 se convierte en movimiento político pero no logra atraer sino a un número reducido de militantes urbanos. Aunque en el departamento del Chocó “Cimarrón” logra desarrollar alguna influencia en el sector rural, nunca se consolida.¹⁵

En la región del Pacífico de los departamentos de Valle, Cauca y Nariño, e igualmente en el norte del departamento del Cauca y en la costa Caribe, existían algunas organizaciones de carácter cívico, cooperativo, de jóvenes, de mujeres, culturales y el impulso a procesos organizativos en las áreas rurales de parte de la Iglesia y ONG, aunque con menor envergadura que en el Chocó. Algunos movimientos de izquierda con presencia en estas áreas y/o contando entre sus militantes con activistas negros también participan en la discusión preconstituyente. Se acercan igualmente unos pocos activistas de los partidos tradicionales, pero en general para estos sectores políticos se trataba más bien de ver como canalizar las nuevas organizaciones negras hacia sus propuestas políticas globales.

La Coordinadora Nacional

En esta etapa (1990), las organizaciones que ganan mayor visibilidad son las del Chocó y Buenaventura (Valle). Se crea entonces la “Coordinadora Nacional de Comunidades Negras” como espacio federador de las organizaciones. A partir

¹⁵ Sin embargo, a través de charlas y conferencias entre pobladores rurales “Cimarrón” aporta elementos para la construcción del discurso étnico de las organizaciones rurales del Chocó.

del punto de referencia más concreto en lo organizativo y de movilización que representaba la experiencia de las organizaciones rurales del Chocó, la Coordinadora de definió como eje principal de su lucha la exigencia del derecho al territorio para las poblaciones negras del Pacífico, luego venían las reivindicaciones contra la discriminación racial y la denuncia de la situación de marginalidad de las mayorías de poblaciones negras del país. Un fundamento del discurso etnicista con que se va dotando gradualmente el movimiento social negro lo constituyen los estudios antropológicos elaborados por unos pocos investigadores que desde una lectura clásica de lo cultural y lo étnico definía a los grupos de poblaciones negras estudiados (especialmente en el Pacífico) como grupos étnicos dotados de especificidades culturales diferenciadas del resto de la sociedad nacional. En algunos espacios de discusión previos a la ANC (Asamblea Nacional Constituyente) estos antropólogos defienden su punto de vista frente a una visión que consideraba solamente a los indígenas como portadores de la alteridad étnica (Arocha, 1992). A lo largo de este proceso que apenas se iniciaba la voz de los antropólogos va ha ser escuchada y tenida en cuenta tanto por las organizaciones como por el Estado a la hora de legitimar la construcción política de la etnicidad.¹⁶

Mientras la conformación de un discurso de reivindicaciones coherente no representó grandes problemas en esta etapa, cuando se trató de definir una propuesta electoral para la ANC, cada sector asumió posiciones que no permitieron llegar a un acuerdo. Los sectores que pertenecían a propuestas

¹⁶ Para un estudio detallado sobre la construcción antropológica de la categoría étnica negra y de su instrumentalización política por el Estado y las organizaciones negras véase (Restrepo, 1996-1997, 1998).

políticas globales (partidos de izquierda y liberal y conservador) se replegaron a sus respectivos grupos o lanzaron listas separadas en las que reivindicaban su carácter de negros y liberales. Los de “Cimarrón” decidieron formar parte de una lista conjunta con grupos de izquierda. Entre los sectores independientes, mientras unos planteaban la conformación de una lista única, otros (la mayoría del Chocó) decidieron apoyar una candidatura indígena (Agudelo, 1999). Esta escogencia se apoya en la influencia, común a los dos movimientos (indígenas y negros), de parte de la Iglesia, en un camino ya recorrido de alianzas regionales y en la importancia del modelo indígena como referente para la causa negra en este periodo.

La Asamblea Nacional Constituyente

A pesar de la baja votación que alcanza la ANC, ésta logra una representatividad social inédita en los procesos electorales en Colombia. La presencia de miembros de los grupos guerrilleros desmovilizados como resultado de acuerdos de paz; los indígenas que logran elegir a dos constituyentes a los que se suma un tercero proveniente de un grupo indígena armado;¹⁷ algunos grupos ciudadanos de iglesias protestantes también acceden a la ANC. Como integrantes de la lista que encabeza el movimiento M-19 llegan algunos líderes del sindicalismo y representantes de los académicos.

¹⁷ Producto directo de acuerdos de paz que se firman en el momento en que se inicia la ANC con tres grupos guerrilleros, éstos adquieren el derecho de llevar representantes a la ANC sin participar en las elecciones. En cuanto al grupo M-19, éste ya se había convertido en movimiento político en 1990. En las elecciones para ANC obtiene 19 de las 70 curules de la Asamblea.

La discusión en el seno de la ANC corresponde al espíritu de fórmula salvadora a la crisis global de las instituciones y la sociedad que se diagnosticaba en ese momento. En términos generales los constituyentes y el gobierno están identificados sobre la urgencia de legislar en función de una modernización democrática. El eje central lo van a constituir la precisión de los derechos fundamentales de los ciudadanos, detallando los aspectos sociales, económicos, culturales, ambientales, políticos de dichos derechos. El texto constitucional se detendrá igualmente sobre los mecanismos de participación y el funcionamiento del sistema político con disposiciones especiales para las tres ramas del poder público (legislativa, ejecutiva y judicial), para el sistema electoral y la organización del territorio. Estas medidas afianzan el proceso descentralizador iniciado la década anterior.

En materia del aspecto que nos interesa abordar con más precisión, es decir la institucionalización de nuevos actores políticos con base en su diferenciación étnica, desde su primer artículo la Constitución de 1991 marca la ruptura con la anterior cuando plantea que Colombia es una “República independiente, descentralizada, con autonomía de sus entidades territoriales, democrática, participativa y pluralista”, para luego agregar en el artículo 7 que “El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación”. El artículo 13 trata de la exigencia a “las autoridades” de no infringir “ninguna discriminación por razones de sexo, raza, origen nacional o familiar, lengua, religión, opinión política o filosófica” y más adelante en el artículo 70: “La cultura en sus diversas manifestaciones es fundamento de la nacionalidad. El Estado reconoce la igualdad y dignidad de todas las que conviven en el país”.

A partir de estas disposiciones se desprenderían otras en materia de educación, territorios y participación dirigidas a garantizar los derechos de esos “otros culturalmente diversos” que para la gran mayoría de constituyentes y podemos decir que de la sociedad en general, eran los indígenas. Como veremos más adelante, a pesar del trabajo realizado en el periodo preconstitucional y durante las sesiones de la ANC, el reconocimiento del “Negro” como otro representante de la alteridad cultural colombiana con derechos específicos no lograba aún trascender de círculos restringidos de la sociedad. La alusión directa a las poblaciones negras quedó relegada a una de las disposiciones transitorias (la número 55 de las 59 aprobadas).

Indios y negros, la diferencia de miradas

Esta asimetría en el tratamiento que le da el texto constitucional a indígenas y poblaciones negras tiene su explicación en varios factores que confluyen en la coyuntura. El indio es reconocido históricamente como el verdadero “otro” desde que la República decretó el carácter de ciudadanos a las poblaciones negras a mediados del siglo XIX. Los indígenas, aunque diezmados por los abusos del colonizador y participando de la dinámica del mestizaje, logran conservar núcleos que sobreviven al genocidio físico y cultural. Estos grupos serán objeto de legislaciones especiales y de una mirada de parte del conjunto de la sociedad que los considerará como diferentes.

A comienzos de la década de 1970 van a surgir expresiones organizadas del movimiento indígena que empiezan a reivindicar derechos territoriales y culturales apoyados en su

afirmación como comunidades étnicas. En los años 1980 este movimiento se extiende y consolida contando además con una legislación de parte del Estado que les reconoce derechos territoriales y culturales que serán reafirmados y ampliados en la nueva constitución.

La elección de dos representantes del movimiento indígena a la ANC y el tercero que llega proveniente del movimiento indígena armado “Quintín Lame”, producto de las negociaciones de paz con el gobierno, se convierte por momentos en el aspecto simbólico más fuerte de una Constituyente que parecía romper con la exclusión política abriendo dicho espacio de participación a una minoría hasta ese momento marginalizada de la discusión política nacional a nivel institucional.

Contando con un contexto favorable, como el ambiente reformador de la ANC, con un discurso sólido sobre sus derechos y sobre todo con una base organizativa y una trayectoria de lucha consolidada, los indígenas lograron obtener reivindicaciones fundamentales en materia territorial y cultural. La corriente internacional favorable a los derechos de las minorías étnicas también se constituyó en un marco propicio para el éxito logrado por los indígenas en el proceso constitucional (Gros, 1993).

Mientras tanto para las organizaciones de las poblaciones negras que habían manifestado su interés en reivindicarse también como grupo étnico y a partir de esa consideración reclamar unos derechos en la misma dirección del camino trazado por los indígenas, las cosas no van a tomar el mismo rumbo.

Ya habíamos dicho que algunas organizaciones negras del Chocó apoyaron a un candidato indígena. Se trató del

Emberá,¹⁸ Francisco Rojas, quien fue uno de los elegidos. A partir de la experiencia conjunta desarrollada en el Chocó con el acompañamiento de la Iglesia y otros asesores externos, Rojas se convertirá en el vocero de los intereses de las organizaciones negras. Pero esta tarea no será fácil puesto que, como ya vimos, mientras frente a la problemática indígena la actitud de la amplia mayoría de los constituyentes era de apertura y aceptación, cuando se quería articular y asimilar los derechos de los indios al de los pueblos negros siempre se presentaron resistencias que bloquearon la posibilidad de alcanzar la simetría esperada por las organizaciones negras. Si bien los artículos genéricos que establecen el carácter de nación diversa culturalmente y el respeto a los derechos de los grupos de población que representan dicha diversidad fueron la compuerta por la que se logra incluir el artículo transitorio 55, los logros alcanzados en materia de derechos territoriales, políticos, culturales para los indígenas son mucho más sustanciales que lo referido para las poblaciones negras (Arocha, 1992). Por ejemplo, en materia de derechos territoriales, los resguardos indígenas alcanzarán en la Constitución el carácter de “entidades territoriales” equiparables a los municipios, los departamentos y los distritos. Esto representa el derecho a gobernarse por sus propias autoridades, administrar recursos y establecer impuestos y participar en las rentas nacionales. Artículos 286 y 287 de la Constitución. La “titulación colectiva de tierras” que se establecerá para las poblaciones negras a partir de la reglamentación del artículo de la Constitución correspondiente, no implica los niveles de autonomía de los resguardos indígenas.

¹⁸ Uno de los grupos étnicos indígenas que tienen presencia en el Chocó.

La etnicidad negra: una identificación difícil

Para la mayoría de los constituyentes y buena parte de la sociedad colombiana el ver en las poblaciones negras otra minoría al lado de los indígenas no correspondía a la realidad. Esta invisibilización de la diferencia cultural que las organizaciones negras y sus aliados querían resaltar tiene sus raíces en la relación ambigua que ha tenido el negro con la sociedad nacional.

De la historia común del esclavismo y su origen africano, los pueblos negros inician un proceso histórico disperso de recreación y construcción cultural y de participación en la vida política y social de la nación colombiana. Son variados los caminos que emprenden en la búsqueda de la subsistencia. Si hay unos que optan por el repliegue o la continuidad de su asentamiento en las áreas ribereñas del Pacífico, otros ocupan regiones hoy integradas plenamente a la dinámica económica y social y la mayoría reside en las grandes concentraciones urbanas como producto de un proceso migratorio que se inicia desde la abolición de la esclavitud y aun no termina. Algunos, como esclavos o libertos tempranos, siempre han vivido en las ciudades.

El punto de partida para la competencia con el resto de la sociedad blanca y mestiza fue desigual y a pesar de los procesos individuales de movilidad social por la vía de la adquisición de un capital cultural, económico o político, el grueso de las poblaciones negras ha sido víctima de la exclusión, como componente de las capas más pobres de la población. A la condición de pobre se suma el prejuicio racial vigente en las prácticas sociales. Pero ante la ambigüedad de su relación con la sociedad entre exclusión sociorracial e integración como

ciudadano, el “negro” tomó opciones diversas. En algunos casos fue la vía del autoaislamiento, desde donde construyó sus formas de sociabilidad y cultura manteniendo una relación precaria con la sociedad mayor. Es el caso mayoritario del Pacífico rural. También optó por el escape al racismo como una búsqueda individual en medio de las ciudades y espacios en donde la convivencia (siempre entre la integración y la exclusión) con el resto de la sociedad generó otras formas de expresión socio-cultural.¹⁹

Hay una presencia significativa de poblaciones negras en las grandes ciudades donde, si bien es cierto, la mayoría se encuentran en condiciones de segregación sociorracial, también hay sectores minoritarios pero visibles de estas poblaciones ubicados en las capas medias y en menor medida en las altas.²⁰ El fenómeno de la movilidad social y económica ascendente se puede percibir individualmente entre algunos negros que acceden a niveles de formación superior o por la vía de las relaciones políticas entran a formar parte de elites locales en las poblaciones de mayorías negras y en algunos casos a integrarse a las burocracias nacionales estatales. Otros pueden llegar a ocupar puestos medios en la empresa privada. Los avances en los niveles de acceso a la educación, aunque siempre insuficientes frente a las necesidades y comparados con la escala nacional, representan un salto en las poblaciones negras, que se refleja en una mayor participación en espacios de la sociedad nacional (Vanín, 1996). Otro

¹⁹ Para una discusión amplia sobre las identidades negras en Colombia véase Wade, 1997.

²⁰ Resultados del proyecto de investigación “Movilidad, urbanización e identidades de las poblaciones afrocolombianas del Pacífico”, Universidad del Valle, CINDI (Colombia) e IRD (Francia) 1997-2000.

mecanismo individual notable de ascenso social lo constituye el éxito en las prácticas deportivas y artísticas (especialmente la música).

El proceso de construcción del “negro” como categoría de alteridad étnica se había iniciado por antropólogos que empiezan a realizar estudios sobre las especificidades culturales de grupos de poblaciones negras asentadas en espacios rurales, particularmente en el Pacífico (Restrepo, 1996-1997). Algunos intelectuales negros participan en esta dinámica haciendo énfasis en la diferencia cultural pero sin ir hasta las reivindicaciones territoriales. Ya mencionamos como en los años 1970 surgen algunos núcleos de intelectuales negros politizados que enarbolan el discurso contra la discriminación racial. De estos grupos el que alcanza mayor visibilidad y permanencia es el movimiento “Cimarrón”. Desde el punto de vista político, la mayoría de las poblaciones negras tanto rurales como urbanas hacían parte de las redes clientelistas principalmente liberales. Sectores de estas poblaciones también participan en formas organizativas cívicas, o comunitarias, sindicales, campesinas, de jóvenes, de mujeres, etc., pero hasta los años 1990 estas organizaciones no se basaban en una identificación étnica como aspecto central cohesionador.

Una movilización limitada pero que da sus frutos.

El Artículo Transitorio 55. In extremis

Si la vía escogida por las organizaciones de poblaciones negras para reivindicar sus derechos fue la de utilizar el referente de lo logrado por los indios, no había otra manera que resaltar los rasgos culturales diferenciados de los grupos de pobladores del Pacífico y de pretender extender estas caracte-

rísticas como propias del conjunto de poblaciones negras del país. Como en el caso de los indígenas, se aspiraba a lograr el reconocimiento de una identidad genérica que agrupara al conjunto de las poblaciones negras nacionales.

Fuera del marco de la ANC, las organizaciones negras y sectores que apoyaban sus reivindicaciones generaron hechos de opinión de alguna trascendencia que jugaron un papel de presión a la ANC para que incluyeran sus reivindicaciones. En Chocó se había conformado una “mesa de trabajo” en la que participaban varias organizaciones negras cuyo propósito era estar en contacto con el constituyente indígena Rojas. Las organizaciones negras habían logrado incluir en el grupo de asesores de los constituyentes indígenas a miembros de sus organizaciones con el propósito de influir en las propuestas que presentaran ante la Asamblea. La “mesa de trabajo” desarrolló una acción de presión llamada “el telegrama negro” pidiendo a toda la población nacional que dirigiera telegramas a la ANC pidiendo “la inclusión de los negros, como realidad étnica, dentro de la reforma constitucional” (llegaron 25 000). También se impulsaron acciones como la ocupación de la catedral de Quibdó y de la embajada de Haití por integrantes de las organizaciones exigiendo a la ANC que tuviera en cuenta las reivindicaciones territoriales y culturales de las poblaciones negras.

Estos hechos aunque significativos y que sin duda jugaron un papel de presión importante para lograr la inclusión del artículo transitorio, no dejaban de mostrar sin embargo que el proceso organizativo de las poblaciones negras que se interesaban en la inclusión de los derechos, era reciente y aun débil.

Con los intentos de los constituyentes indígenas, la presión lograda desde fuera y la gestión de algunos constituyentes

apoyados en el marco de los derechos genéricos de diversidad cultural se logró que ya en los últimos momentos cuando se discutían las disposiciones transitorias fuese aprobado el Artículo Transitorio 55 (recuadro). Este delegaba en una comisión conformada por el gobierno con participación de representantes de las “comunidades negras” la elaboración de una ley de reconocimiento de los derechos a la propiedad colectiva de las tierras ocupadas ancestralmente por estas poblaciones en la cuenca del Pacífico y otras regiones del país con condiciones similares y otras disposiciones referentes a la identidad cultural, el desarrollo económico y social. Una primera versión de este artículo que planteaba el derecho a “territorios tradicionalmente ocupados por comunidades negras” pero sin hacer alusión específica al Pacífico, fue rechazado por la Asamblea. Para los constituyentes, si se trataba de asimilar las poblaciones negras a los indígenas en tanto que grupo étnico, debía quedar bien claro qué poblaciones negras estaban concernidas para evitar un desbordamiento de reivindicaciones territoriales de una población dispersa por toda la geografía nacional y que representaba demográficamente mucho más que las poblaciones indígenas (éstas son aproximadamente 2% del total nacional).

A partir de la inclusión del Artículo Transitorio 55 (AT 55), aparece de manera oficial el término “comunidad” para afirmar el carácter étnico de este grupo de la población (la del Pacífico rural ribereño) y relacionarlo con una “identidad cultural” y unas “formas tradicionales de producción”. Esta fórmula respondía bien al punto de referencia del modelo indígena de etnicización que las organizaciones negras habían asumido como bandera de lucha para su inclusión en la nueva institucionalidad que inauguraba la constitución de 1991. Este

modelo podía extenderse en términos generales, del Chocó, donde su existencia era una realidad que permitió mostrar un referente concreto para las reivindicaciones territoriales y culturales, hacia el resto del Pacífico rural. Para otras regiones rurales con presencia significativa de poblaciones negras no era tan evidente asimilarse como de “similares condiciones” al Pacífico. En cuanto a las poblaciones negras urbanas, del Pacífico y de ciudades y pueblos del interior del país, los criterios del AT55 estaban todavía más lejos de responder a sus condiciones de existencia. Para los movimientos negros que planteaban la lucha contra la discriminación racial y la segregación social a que eran sometidas el conjunto de las poblaciones negras en Colombia, el AT55 representaba una conquista parcial que si bien es cierto favorecía a las poblaciones del Pacífico rural, también excluía a la mayorías negras ubicadas en los espacios urbanos y sometidas mayoritariamente a situa-

Artículo Transitorio 55: Dentro de los dos años siguientes a la entrada en vigencia de la presente Constitución, el gobierno expedirá, previo estudio de parte de una comisión especial, que el gobierno creará para tal efecto, una ley que reconozca a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva sobre las áreas que ha de demarcar la misma ley.

En la Comisión Especial de que trata el inciso anterior tendrán participación en cada caso representantes elegidos por las comunidades involucradas.

La propiedad así reconocida solo será enajenable en términos que señale la ley. La misma ley establecerá mecanismos para la protección de la identidad cultural y los derechos de estas comunidades y para el fortalecimiento de su desarrollo económico y social.

Parágrafo primero. Lo dispuesto en el presente artículo podrá aplicarse a otras zonas del país que presente similares condiciones, por el mismo procedimiento y previo estudio y concepto favorable de la comisión especial aquí prevista.

Parágrafo segundo. Si al vencimiento del término señalado en este artículo el Congreso no hubiere expedido la ley a la que él se refiere, el gobierno procederá a hacerlo dentro de los seis meses siguientes, mediante una norma con fuerza de ley.

ciones de segregación y exclusión social en las que el elemento racial jugaba un papel importante.

Para el Estado, la inclusión del AT55 se enmarcaba en sus propósitos globales de presentarse como garante de derechos a nuevos actores sociales, oferente de nuevos espacios de participación, consecuente con la nueva definición pluralista y diversa de la Nación, pero sin rebasar ciertos límites. Según la ANC, a todos los negros colombianos no se les podía equiparar a una minoría étnica. Lo obtenido correspondía en cierta medida a una realidad expresada en la debilidad de las organizaciones negras y la dificultad de que la etnicización en los términos planteados por los movimientos que participaban en esta coyuntura fuera aceptada por la gran mayoría de las poblaciones negras colombianas.

A pesar de sus restricciones, el AT55 se convierte en la herramienta que activa una dinámica organizativa sin precedentes en la región rural del Pacífico. Se inicia también el “malabarismo” de los movimientos negros por lograr incluir reivindicaciones que cubran a la totalidad de las poblaciones negras del país, apoyándose en los principios generales de la Constitución sobre diversidad cultural y participación y en el propio AT55.

En este “periodo constitucional” las diferentes expresiones del movimiento negro van a tener por primera vez en la historia un espacio en el escenario político nacional. Mientras que para algunos se trataba de ganar una visibilidad y la superación de la marginalidad política luego de varios años de militancia y movilización por las reivindicaciones de las poblaciones negras, otros actores políticos negros surgen directamente de este proceso. En esta dinámica de construcción de un actor político es notable el papel que

juega la referencia del modelo de movilización indígena, el discurso antropológico sobre la etnicidad negra, la asesoría de la Iglesia en algunos de los procesos organizativos, el ambiente reformista de la coyuntura y la voluntad política del Estado de aceptar la institucionalización del carácter diverso de la sociedad colombiana.

La Comisión Especial²¹

Conformación de la comisión. Los inicios de la concertación directa

Pasada la euforia de la proclama de la nueva Constitución se inician las dinámicas políticas y administrativas tendientes a la aplicación gradual del nuevo contexto institucional. Según lo establecido en el AT55 le correspondía al gobierno conformar la comisión que se encargaría de redactar la ley respectiva. El plazo de dos años para tener lista la ley y presentarla al Congreso parecía ser un lapso de tiempo suficiente como para no apresurarse. El gobierno tenía otras prioridades inmediatas en asuntos como las nuevas elecciones de Parlamento y gobernadores que estableció la ANC, los mecanismos de regulación presupuestal y otras medidas económicas, la puesta en marcha de nuevas formas de aplicación de la justicia, entre otras.

²¹ La descripción y el análisis del proceso de interacciones que se desarrollan en la Comisión Especial y que se constituye en el escenario central de la consolidación del actor social y político de comunidades negras se basan fundamentalmente en la lectura de las actas de la Comisión Especial y las subcomisiones elaboradas por el ICAN. Algunos estudios y entrevistas con protagonistas de este proceso también sirven de apoyo.

La no conformación inmediata de la Comisión Especial favorece inicialmente a las organizaciones negras (principalmente las de Buenaventura y del Chocó que estuvieron movilizadas durante la ANC) y los sectores interesados en apoyar el proceso de reglamentación del AT55 (la Iglesia, algunas ONG y asesores) que tienen así la oportunidad de realizar un trabajo de difusión de la ley entre las poblaciones rurales del Pacífico. Esta dinámica permitió iniciar en algunos casos la construcción de organizaciones en zonas donde aún no existían y orientar algunas ya existentes en la perspectiva de las reivindicaciones territoriales que planteaba el AT55 bajo el modelo de las organizaciones del Chocó. Este trabajo aunque no logra cubrir el conjunto de la región, permitió generar el inicio de coordinaciones a nivel de cada uno de los cuatro departamentos del Pacífico, cuyos representantes harían parte de la futura Comisión Especial.

Pero el tiempo pasa y el gobierno no se dispone a conformar la comisión, razón por la cual las organizaciones negras, que habían constituido un equipo de trabajo para coordinar esfuerzos hacia la negociación con el gobierno en la Comisión Especial, y sus aliados, particularmente la Iglesia, comienzan a ejercer presión en este sentido.

El “Equipo de trabajo de comunidades negras”²² logra negociar con el gobierno a través del ministerio de Gobierno

²² De ahora en adelante se generalizara la denominación de “comunidad negra” a todos los grupos organizados ya sean rurales o urbanos, juveniles o de mujeres, ambientalistas, folclóricos, de educación o cooperativos; en fin, todos los que estén constituidos por poblaciones negras y articulen sus reivindicaciones particulares con la especificidad de ser negros. En algunos casos esta definición implica un proceso de etnicización donde lo negro está ligado al discurso sobre la diferencia cultural, en otros lo negro es la raza, es el color, es una condición de discriminación pero sin una elaboración mayor sobre la alteridad cultural.

el contenido del decreto de creación de la Comisión Especial. Pero esta negociación fue impugnada por miembros de los partidos liberal y conservador con presencia en la región pacífica y en el parlamento, quienes exigieron, en tanto que negros del Pacífico, su presencia en la comisión. De acuerdo a la propuesta de las organizaciones, ésta se conformaría por representantes de las organizaciones negras rurales del Pacífico, los delegados del gobierno y algunos asesores, excluyendo los actores políticos tradicionales de la región. Salvo pocas excepciones, estos sectores políticos no tuvieron participación en el proceso que llevó a la inclusión del AT55.²³

Las organizaciones negras habían excluido a los políticos por considerarlos ajenos a los intereses de las comunidades negras y cómplices o responsables de su situación de marginalidad y exclusión. Pero finalmente, las organizaciones deben aceptar la presencia de estos políticos, no teniendo ni los argumentos ni la correlación de fuerzas favorables frente a la presión que ejercen los representantes de los partidos tradicionales ante el gobierno. Independientemente de su consecuencia o no con los intereses de las poblaciones, estos políticos eran oriundos del Pacífico, eran negros y representaban esta región en el Parlamento.

²³ De los grupos políticos liberales que pretendieron llegar a la ANC, ninguno salió electo. Se presentó la líder política liberal Otilia Dueñas, quien crea para la coyuntura el "Movimiento por un Nuevo País para las Comunidades Negras y Marginadas", otro candidato es Justiniano Quiñones médico de la región pacífica de Nariño quien con el político tradicional liberal del Chocó, Jorge Tadeo Lozano se presentan como "Liberales del Litoral Pacífico para Colombia". Otilia Dueñas formó luego parte del equipo asesor de un constituyente liberal y tuvo alguna participación en la dinámica que se generó en la ANC en función de la inclusión de las reivindicaciones de poblaciones negras.

Luego de cuatro meses de negociación desde la primera versión del decreto de conformación de la Comisión Especial, el gobierno llega a una fórmula que permitió por fin dar paso a la instalación de la misma.

En el acto protocolario de instalación el presidente de la República, refrendó el espíritu con el que el gobierno participaba en el proceso en curso. Para él, se trataba de “poner en funcionamiento un “nuevo instrumento de participación” dentro del marco de la Constitución Política de 1991...” refrendaba igualmente el reconocimiento a “la diversidad étnica y cultural de la Nación”. Anunciaba también que el proceso de reglamentación y aplicación del resultado obtenido sería financiado con recursos del Fondo de Proyectos Ambientales del BID. Vinculando de manera explícita la reglamentación del AT55 con la problemática ambiental de la región Pacífica. El carácter de región de gran biodiversidad y fragilidad ecológica, la situación de precariedad social de sus pobladores, la necesidad de regular el acceso a la propiedad de la tierra se convertían en aspectos de una misma problemática. Simultáneamente el presidente presentaba el Plan Pacífico que adelantaría el Departamento Nacional de Planeación como la nueva estrategia del Estado para concretar el desarrollo sustentable en la región. La ley dirigida a las comunidades negras debía ser en ese esquema un complemento subsidiario al Plan Pacífico.²⁴

En cuanto a la composición de la comisión, en lo que respecta a la participación del Gobierno, la comisión estaría presidida por el ministro de Gobierno o su delegado (en efecto,

²⁴ El Plan Pacífico acababa de ser creado por el gobierno nacional (marzo 1992). Se trataba de la estrategia de desarrollo sostenible para la región pacífica (macroproyectos, infraestructura de servicios básicos y fortalecimiento institucional).

va a ser el viceministro de Gobierno quien se ocupe de la atención a la comisión), enseguida estarían delegados de las instituciones del Estado más directamente relacionadas con la problemática a tratar: el Instituto de la Reforma Agraria (INCORA), el Departamento de Planeación (DNP), el Instituto Nacional de Recursos Naturales (INDERENA), el Instituto Geográfico Agustín Codazzi y el Instituto Colombiano de Antropología (ICAN).

Por parte de las organizaciones, se determinó la presencia de tres delegados por cada una de las “comisiones consultivas” que funcionarían a nivel de los departamentos de la región, con posibilidades de extenderla a otras regiones que presentaran las “condiciones similares” de que hablaba el AT55. Las comisiones consultivas departamentales conformadas por organizaciones negras locales servirían de puente entre la Comisión Especial y las comunidades a lo largo del proceso de reglamentación de la ley.

Finalmente estaban dos investigadores designados por las organizaciones. Uno era un conocido antropólogo estudioso de poblaciones negras en Colombia, el otro un sociólogo especialista en desarrollo quien había trabajado varios años con poblaciones negras.²⁵ Ingresan igualmente los parlamentarios de la región y algunos activistas negros del partido liberal.

En total la comisión estaría conformada por 28 comisio-
nados, de los cuales seis corresponderían a funcionarios del Estado; 12 delegados de las organizaciones de poblaciones negras; cinco parlamentarios (cuatro liberales y uno de la AD-M19); un concejal de Buenaventura; dos líderes políticos liberales del Pacífico; y dos académicos.

²⁵ Jaime Arocha y Gustavo de Roux, respectivamente.

Las reglas del juego

El trabajo de la Comisión Especial representó un ejercicio complejo de concertación en el que se ponían en juego intereses y lógicas que podían ser confluyentes por momentos y contrapuestas en otros. El punto de partida para el gobierno era presentarse como ejecutor del nuevo espíritu que emergía de la Constitución. Por lo tanto su función la entendía como ceñida a reglamentar el AT55, garantizándole así unos derechos a un sector de la población colombiana: las comunidades negras del Pacífico. Esto refrendaría la vocación democrática del Estado y su disposición a fortalecer el proceso de construcción de un actor político con quien interactuar a partir de su reconocimiento como grupo étnico.

Para las organizaciones negras se trataba de continuar en la conquista de un espacio de reconocimiento que se había iniciado con el AT55 pero que debía ir mucho mas allá. De los derechos territoriales, económicos, sociales y culturales para las poblaciones negras del Pacífico había que trascender hacia la reivindicación del conjunto de las poblaciones negras colombianas, tratándose de acercar a una simetría con respecto a lo logrado por los indígenas.

Los representantes de las organizaciones se apoyaban para sus propósitos en unas coincidencias iniciales con el gobierno (el espíritu general de la Constitución, el reconocimiento de la etnicidad de las comunidades negras del Pacífico). Sin embargo, la debilidad organizativa y una frágil capacidad de movilización social de las organizaciones les generaba una correlación de fuerzas desfavorable. Lo fundamental se jugaría en la mesa de trabajo de la Comisión Especial, sin contar

con un apoyo importante de movilización y presión al gobierno desde el exterior de las negociaciones.

A nivel operativo se funcionó en una comisión plenaria, se creó una subcomisión para asuntos operativos y financieros y tres subcomisiones que tratarían de forma específica los aspectos centrales que debería contener la ley: territorio y recursos naturales, identidad cultural, desarrollo económico y social. Las comisiones consultivas regionales debían organizar los talleres en que se produciría la retroalimentación de información y propuestas entre las comunidades y sus representantes en la Comisión Especial.

*Las comunidades negras en la
Comisión Especial*

Reflejo del *boom* organizativo que despertó el proceso luego de obtenido el AT55 ya existían al momento de conformar las consultivas departamentales 30 organizaciones de poblaciones negras en el Pacífico vinculadas con el proceso. Algunas de ellas surgieron antes de iniciada la dinámica constitucional pero no se reivindicaban como étnicas. Otras surgen como producto de la coyuntura. El número de organizaciones que se fueron vinculando a las consultivas departamentales continuó en aumento durante el trabajo de la Comisión Especial y los primeros años posteriores a la adopción de la ley.²⁶

²⁶ Sin embargo el carácter de estas organizaciones será cada vez más disímil. En un principio se trataba de organizaciones rurales vinculadas al área del Pacífico, luego fueron apareciendo otras expresiones de poblaciones negras de los cascos urbanos y con perfiles reivindicativos variados pero con el carácter común de reivindicarse como de "comunidades negras" (Agudelo, 1999). Peter Wade elabora una lista de 98 organizaciones, para marzo de 1993, en todo el país (Wade, 1993).

La diferenciación entre organizaciones que había comenzado a evidenciarse desde el periodo preconstituyente continuó afirmándose. El deslinde más claro se daba entre las organizaciones del Chocó de liderazgo campesino y fuerte asesoría de la Iglesia (principalmente la ACIA) y de otro lado las del resto del Pacífico lideradas por los activistas de Buenaventura con formación universitaria y un discurso político más elaborado que se reflejó en el transcurso de los debates de la comisión.²⁷ El movimiento Cimarrón había sufrido un fuerte fraccionamiento luego de que su líder decidiera formar parte de una lista de izquierda en las elecciones para la ANC. La mayor parte de dirigentes y activistas de Cimarrón deciden vincularse a procesos organizativos integrados a la dinámica del AT55.

A pesar de los procesos diferentes de conformación de las organizaciones que formaban parte de la Comisión Especial, se logró mantener un nivel de coordinación eficaz a la hora de presentar propuestas globales sobre los aspectos que se discutían.

En términos generales fueron siempre los representantes de las organizaciones quienes tuvieron la iniciativa propositiva a lo largo del periodo de trabajo de la comisión.

En un esfuerzo importante de concertación y elaboración entre los representantes de las organizaciones, éstas presentan primero un proyecto de reglamentación de la comisión y

²⁷ Este grupo de activistas y organizaciones conformarían luego la organización nacional "Proceso de Comunidades Negras" (Escobar, Pedrosa, 1996). Hay que señalar sin embargo que esta diferencia en los liderazgos Chocó - campesinos *versus* resto del Pacífico - , intelectuales urbanos, no era exacta; también se encuentran algunas organizaciones del Chocó con liderazgo de origen urbano intelectual así como en algunas zonas del resto del Pacífico se encontraban organizaciones con dirigencia campesina e influencia notable de la Iglesia.

posteriormente una propuesta de ley. Estos documentos se convirtieron en el punto de partida para la discusión en la comisión y a partir de ellos se aprobaron, primero las normas de funcionamiento y finalmente el proyecto de ley que fue llevado al Parlamento. En general la lógica de negociación transcurrió así: las organizaciones proponían siempre aspirando a ganar terreno frente al punto de partida que representaba el AT55 y en general el marco constitucional. La respuesta del gobierno apuntaba a ceñirse a lo ya planteado en el AT55. Luego venía el proceso de discusiones en que las organizaciones volvían a tomar la iniciativa pero ajustándose con realismo político a las posibilidades que permitía la correlación de fuerzas. En términos generales, el resultado final siempre fue una simbiosis entre la propuesta inicial de las organizaciones y los ajustes y restricciones del gobierno.

En cuanto a los representantes de los partidos políticos tradicionales, durante el desarrollo del trabajo de la Comisión Especial se verá como su presencia no representó un elemento opuesto a la posición de los representantes de las organizaciones negras. Si bien es cierto que la presencia de algunos de estos políticos fue imperceptible, otros sí tuvieron un papel protagónico. Ellos apoyaron en general la posición que asumían las organizaciones pero su aporte fundamental lo constituyó el ser un puente con el Congreso u otras instancias del Estado en la perspectiva de agilizar asuntos concernientes con el trabajo de la comisión. Este aspecto mostró su importancia sobre todo en la fase final del proceso cuando el tiempo apremiaba para alcanzar a presentar en el plazo debido el proyecto elaborado en la comisión para su discusión y aprobación en el Parlamento. Algunos de estos políticos llegaron incluso a elaborar proyectos de ley particulares pero finalmen-

te se acogieron a respaldar la propuesta de las organizaciones y el resultado final elaborado conjuntamente con el gobierno. La gestión de los miembros del Parlamento que integraban la comisión fue un factor que agilizó la discusión y aprobación del proyecto en el tiempo debido. En el Parlamento, según se deduce de las actas de las sesiones del Senado y la Cámara en que se presentó el proyecto de ley, no hubo mayor discusión y fue aprobado en su integralidad con algunas modificaciones de carácter formal.

Los actores del Estado en la Comisión Especial.

A diferentes velocidades

Si para las organizaciones negras el trabajo de la comisión era estratégico como escalón hacia la conquista de sus derechos y el fortalecimiento organizativo, para el gobierno representaba tan solo una pequeña parte de su proyecto de aplicación del mandato constitucional. Este criterio se expresó bien a la hora de las determinaciones definitorias sobre los términos del proyecto de ley. A lo largo del trabajo de la comisión, el comportamiento de los funcionarios del Estado mostró ciertas disparidades y niveles de compromiso, tanto de los funcionarios individualmente como de las instituciones que representaban.

Por razones externas a la dinámica de la Comisión Especial, hubo tres cambios de viceministro de Gobierno (quien presidía la comisión) lo que ocasionó retardos en el desarrollo del trabajo de la comisión toda vez que por el citado funcionario debían pasar todas las decisiones que se iban tomando en las sesiones. La llegada de cada nuevo ministro significó siempre un empalme y un cambio de estilo en la negociación. Sin

embargo los tres viceministros que pasan por la presidencia de la comisión reiteran la disposición del Gobierno a cumplir con su compromiso constitucional.

En cuanto a las demás instituciones presentes, el trabajo del Instituto Colombiano de Antropología que asumió la secretaría técnica de la comisión fue, en razón de su función y del interés del organismo en el tema tratado,²⁸ la institución con presencia más regular a lo largo del periodo de sesiones. Las demás instituciones tuvieron un comportamiento irregular que en un principio se limitó a la presentación de las políticas de cada organismo en relación con el tema de trabajo de la comisión. Sólo después que las organizaciones van presentando sus propuestas de forma reactiva los diferentes funcionarios comienzan a participar sobre todo en el trabajo de las subcomisiones. Allí, en la discusión sobre asuntos puntuales del contenido del proyecto de ley los funcionarios del Incora, del Inderena y de Planeación asumieron por momentos posiciones totalmente acordes con los planteamientos de las organizaciones lo que posibilitó la aceptación de parte importante de sus propuestas en el proyecto de ley (véase más adelante). Los funcionarios de estas instituciones estaban familiarizados con el tratamiento de los temas de la comisión, pero frente a la problemática indígena y en general identificados con ellas. Su posición de favorecer la simetría entre negros e indios en materia de derechos se evidenció en la discusión de algunos temas. Sin embargo esta “sintonía”

²⁸ Interés relativamente reciente pues hasta el momento el ICAN se había ocupado básicamente del estudio de la problemática indígena, como lo denunciaban con vehemencia los pocos investigadores que hasta ese momento habían trabajado con poblaciones negras como sujeto antropológico (Friedemann, Arocha, 1984).

entre delegados del Estado y representantes de las organizaciones tenía sus límites trazados por el AT55 que se evidenciarían en el resultado final del proyecto de ley elaborado por la comisión.

El Estado en lo local y regional: por fuera del proceso

Una constante a lo largo de todo el trabajo de la comisión fueron las denuncias por parte de los representantes de las organizaciones de la absoluta indiferencia, cuando no la oposición abierta, de las autoridades departamentales y locales en el desarrollo del trabajo de las consultivas. En efecto los gobernadores y alcaldes correspondientes a los departamentos del Pacífico y algunas instituciones del orden regional, no atendieron los llamados del Gobierno a través del ministerio de gobierno y la secretaría de la comisión de participar y apoyar las dinámicas que se debían desarrollar a nivel regional (el trabajo de las consultivas, los talleres en los poblados del Pacífico, algunas ayudas financieras o de infraestructura para movilizarse por los ríos, entre otras). Para estas instancias, el proceso que se estaba adelantando entre el gobierno nacional y unos sectores de las poblaciones negras del Pacífico no tenía por qué comprometer sus intereses. Lo consideraban como una dinámica ajena que no les competía. Se inicia así un divorcio entre la institucionalidad administrativa local y departamental y la dinámica de reconocimiento de derechos territoriales y culturales para la población rural ribereña que aun en el presente, ocho años después de haber sido aprobada la ley concerniente y la implementación de la misma, se ve como uno de los vacíos notables de este proceso. Esta actitud se explica por una parte debido a que el gobierno nacional

no implementó las medidas administrativas necesarias que comprometieran a las autoridades e instituciones regionales y locales limitándose a simples orientaciones y recomendaciones. De otra parte también expresa el impacto de las políticas de descentralización administrativa y política que le otorgan a las autoridades regionales márgenes de autonomía que les permiten no seguir forzosamente las orientaciones del gobierno central.

*Los asesores. El saber antropológico al servicio de la
etnicidad negra*

En cuanto a la reivindicación de una identidad cultural centrada en la etnicidad, las organizaciones se reafirman en el discurso que ya se había presentado en la Asamblea Nacional Constituyente y en el que habían jugado un papel notable como sustento teórico los antropólogos, tomando la ascendencia africana como símbolo mayor de identidad, la conservación de prácticas culturales propias que los diferenciaría de otros grupos de población y su asentamiento sobre territorios ancestrales. En efecto, el antropólogo nombrado como miembro asesor de la comisión intervino siempre en las discusiones en el sentido de sustentar desde su conocimiento científico de las poblaciones negras la legitimidad de sus reivindicaciones territoriales y culturales.

Pero en el seno de la subcomisión sobre identidad cultural y otros espacios de discusión propiciados por el ICAN, se vio la complejidad de la definición de la identidad cultural negra que no se agota ni en el reflejo de la identidad indígena ni en reducirla a la descendencia africana, a unos rasgos culturales tradicionales o al asentamiento ancestral sobre un

territorio. A pesar que son estos aspectos los que se han instrumentalizado políticamente como punto de partida para el reconocimiento de unos derechos, los debates de la subcomisión sí contribuyeron a precisar el carácter fluido y heterogéneo de los procesos de construcción de identidades que superan las visiones rígidas y esencialistas de la cultura.²⁹

El “Marco de referencia histórico-cultural para la ley sobre derechos étnicos de las comunidades negras en Colombia”³⁰ que fue elaborado por dos antropólogos, sirvió como parte de la “exposición de motivos” del proyecto de ley que se presenta al parlamento. Los conceptos de “Comunidad negra”, “Ocupación colectiva” y “Prácticas tradicionales de producción” que aparecen en la ley, también contarán con el sustento teórico aportado por el saber antropológico (Restrepo, 1998).

Pero la asesoría de los especialistas trasciende el marco de lo antropológico. En las distintas subcomisiones de trabajo se contó esporádicamente con la presencia de asesores del movimiento indígena (abogados, economistas, sociólogos) quienes aportaron luces sobre la aplicación de la titulación de territorios y los derechos económicos sociales y culturales a partir de la experiencia de los pueblos indígenas.

Algunos aspectos centrales de lo que estaba en juego

Entre los diversos aspectos que se discutieron en la Comisión Especial, presentamos cuatro ejemplos de la forma en que la interacción Estado —organizaciones negras y los

²⁹ Para una discusión amplia sobre el tema, ver Poutignat, Streiff-Fenart, 1995.

³⁰ Documento realizado por Jaime Arocha y Nina de Friedemann (1993).

demás actores que intervienen en este proceso se desplazaba entre confluencia y contradicción de intereses, concertación y rupturas, imposición de correlación de fuerzas y conciliación—.

Las finanzas. Algo más que un problema de dinero

Una de las dificultades para un funcionamiento más ágil de la comisión lo constituyó el problema financiero. Este aspecto aparentemente estaba resuelto según el anuncio del presidente de la República, quien en la instalación de la comisión habló de una partida de cinco millones de dólares para desarrollar el trabajo de la comisión y llevar a cabo la ley. Sin embargo, desde la primera reunión comenzaron las quejas de los representantes de las organizaciones pues las instituciones regionales encargadas de otorgarles los recursos para movilizarse no estaban cumpliendo con esta orientación. Los comisionados denunciaban la actitud de parte de estos organismos que les colocaban trabas burocráticas para bloquear el acceso a los recursos. Los rubros básicos eran los gastos de los representantes para movilizarse a las reuniones de la comisión y la elaboración de talleres a nivel de los ríos y regionalmente por departamentos. Los mecanismos para obtener los recursos de funcionamiento se fueron afinando gradualmente pero en los primeros meses constituyeron un factor perturbador del funcionamiento de la comisión.

La debilidad de las estructuras organizativas de las poblaciones negras y la falta de otros apoyos en infraestructura que les permitiera lograr cierto nivel de autonomía frente al gobierno comenzaron a ser una de las características que ha marcado el desarrollo del movimiento social de poblaciones negras. Como las organizaciones desarrollaban simultá-

neamente las tareas de la Comisión Especial —referente a la elaboración de la ley— y el fortalecimiento del proceso organizativo, a partir de los recursos gubernamentales, esta situación fue generando una dinámica entre los representantes de las organizaciones y las bases de una gran dependencia de los recursos del Estado. Estos niveles de dependencia económica serán un factor que limitará también la dinámica política en la medida que se convierten los recursos del Estado en un medio que determina la capacidad de movilización de la organización. Si el Estado no da más recursos el movimiento se debilita y en algunos casos desaparece. Sin los recursos del Estado hubiese sido muy difícil generar el proceso de movilización con que despegó la dinámica de construcción del movimiento negro en esta etapa. Sin embargo, esta situación de dependencia financiera genera un efecto perverso en términos de la limitación de la autonomía política de dichos movimientos. De otra parte se genera una competencia por dichos recursos económicos que provocará más fraccionamientos entre las organizaciones. La caza a los contratos con el Estado o las partidas y los viáticos se convierten en un elemento en el que las organizaciones invierten una parte significativa de su tiempo y lo que debía ser considerado como un medio deviene para algunas organizaciones un fin en sí mismo. Se presentan además los problemas de malos manejos de los fondos producto de la inexperiencia o de derivas de corrupción en algunos casos, con las implicaciones en pérdida de legitimidad de los líderes y las organizaciones frente a la población.³¹

³¹ Sobre este aspecto véase para el caso del Cauca (Agudelo, 1998) y para Nariño (Hoffmann, 1998).

Lo ambiental: en la mira de todos

La temática de lo ambiental aparece de manera recurrente en el trabajo de la Comisión Especial. El discurso ambientalista sobre la protección de la naturaleza, la biodiversidad y el desarrollo sostenible es instrumentalizado tanto por el Estado como por las organizaciones de poblaciones negras. El hecho de que justamente sea en una región estratégica desde el punto de vista de lo ambiental donde están ubicadas las poblaciones negras que inician el proceso de reivindicación de derechos territoriales representa una confluencia de factores que marcarán este proceso. Aunque la región fue mirada primero por el Estado como punto de conexión con la cuenca del Pacífico en una perspectiva de megaproyectos de infraestructura y una lógica económica de tipo neoliberal, la fuerza que adquiere el discurso ambiental y el hecho de ser el Pacífico una de las regiones con mayor biodiversidad del planeta hicieron que la dinámica del Estado frente a la región cambiara de énfasis. El surgimiento de los procesos organizativos de poblaciones negras e indígenas en la región también es un elemento al cual el Estado se debe adaptar en la formulación de sus políticas (Escobar, Pedrosa, 1996: 13-28, 353-360).

Ya habíamos visto como uno de los argumentos de las organizaciones durante la ANC y en el periodo preconstituyente fue su carácter de protectores de la naturaleza a través de sus “prácticas tradicionales de producción” en los territorios que han habitado. Esta es una razón más para obtener el control de los mismos en condiciones de autonomía.

En cuanto a la Comisión Especial, es de entrada el presidente quien introduce lo ambiental en su discurso de insta-

lación. Luego serán los representantes de las organizaciones quienes lo utilizarán recurrentemente. En la presentación de los delegados del Inderena y del DNP, éstos plantean que la intervención de dichos organismos se enmarca en articular los derechos que adquieran las poblaciones negras con la estrategia de conservación de los recursos naturales que el Estado desarrolla. En desarrollo de los artículos constitucionales sobre protección del medio ambiente, el gobierno impulsa la creación de un ministerio específico que atenderá las tareas que hasta el momento venían siendo asumidas de manera dispersa por varias instituciones del Estado. El ministerio del Medio Ambiente es creado mediante la ley 99 de 1993. Una de sus funciones prioritarias será ocuparse de la política ambiental del Pacífico. Bajo la dirección del ministerio y financiado por la GEF (Fondo Mundial del Medio Ambiente)³² y el gobierno suizo, surge también el Proyecto Biopacífico para impulsar el uso sostenible de la biodiversidad de la región. El ministerio en general y el proyecto Biopacífico jugaron un papel protagónico en la realización de la ley de Comunidades Negras.

En el discurso de las organizaciones negras, el carácter de defensores del medio ambiente es esgrimido para sustentar sus derechos y al tiempo denunciar que justamente los agresores de las poblaciones del Pacífico que han atacado el equilibrio ambiental de la región son los mismos que les arrebatan el territorio por carecer de las garantías institucionales para preservar su propiedad y continuar conservando la naturaleza. El caso más paradigmático es el de las compañías madereras en la región del Chocó quienes apoyadas en los per-

³² Financiado por el Banco Mundial.

misos de explotación forestal otorgados por el gobierno han ido gradualmente reduciendo el espacio de hábitat tradicional de los pobladores. Recordemos que el origen de la ACIA y en buena medida de todo el proceso que estamos estudiando tiene su razón de ser en la lucha de los campesinos negros contra las compañías madereras.

*Construyendo la ley en medio de un conflicto de intereses
internos y externos a la comisión*

Uno de los aspectos del trabajo de la comisión era la resolución de conflictos relacionados con el tema de discusión, que se presentaran durante el trabajo de la misma. Los representantes de las organizaciones denuncian la renovación del permiso de explotación maderera llamado “Balsa II” que estaba a punto de ser otorgado por el organismo estatal Codechocó (Corporación para el Desarrollo del Chocó) institución que dependía del Inderena, por lo tanto encargada de atender asuntos referentes a recursos naturales a nivel departamental. Las organizaciones exigen la no prolongación del permiso y de paso suspender otras formas de explotación de recursos naturales en las zonas del Pacífico susceptibles de ser tituladas posteriormente para las comunidades negras. El gobierno argumentó que había una serie de dinámicas en curso en la región pacífica que no se podían parar esperando a la aprobación de la ley sobre derechos territoriales y que sobre la región interactuaban otros actores e intereses que el Estado tenía que considerar antes de tomar una decisión. Si bien es cierto que el gobierno emprendió una serie de consultas y negociaciones tratando de encontrar una fórmula para atender a la exigencia de las organizaciones, el resultado fue que la presión de la compañía maderera y otros actores regionales

favorables a la continuación de la explotación forestal (Codechocó, el sindicato de trabajadores de la empresa maderera) fue más fuerte que la posición asumida por las organizaciones en la comisión. Aunque no se suspende la prolongación del permiso maderero, sí se le agregan ciertos condicionamientos producto de la posición asumida por las organizaciones, las cuales habían planteado un retiro de sus representantes de la comisión como forma de presión ante la actitud gubernamental que señalaban como “falta de voluntad política” de avanzar hacia el otorgamiento de derechos para las comunidades negras. Finalmente la tensión descende, las organizaciones continúan su trabajo en la comisión conscientes de que su prioridad es ganar lo que más sea posible en materia de derechos a través de la ley pero sin olvidar que hay una correlación de fuerzas desfavorable que condiciona sus posibilidades en la negociación. Siendo el caso de “Balsa II” el de más repercusión, no fue el único que se presenta durante las sesiones de la comisión con resultados similares. La denuncia de las organizaciones podía incidir colateralmente pero rara vez llegaba a lograr revertir una determinación que el Estado y otros actores más fuertes definían en otros escenarios por fuera de la comisión.

La cobertura de la ley. Entre el Pacífico y el país

A la insistencia de las organizaciones sobre la extensión de la cobertura de la ley a nivel nacional se sumó como consecuencia la petición de nombrar comisiones consultivas de otras regiones diferentes al Pacífico. Tanto el AT55 como el reglamento aprobado para el funcionamiento de la comisión planteaban la extensión a las zonas de condiciones “similares”. A la comisión llegaron solicitudes de crear comisiones consul-

tivas en la costa Caribe, en los departamentos de Antioquia, Risaralda, Meta, e incluso en Bogotá. En algunos casos estas solicitudes se apoyaban efectivamente en una similitud de situación a la del Pacífico, es decir grupos de poblaciones negras rurales ribereñas (las regiones del Pacífico correspondiente a los departamentos de Antioquia y Risaralda), en otros se trataba de presencia de poblaciones negras pero en condiciones de poblamiento diferentes a las del Pacífico rural, incluso de poblaciones negras urbanas como en el caso de Bogotá. Para estas organizaciones negras era legítima su participación en la comisión desde su perspectiva de extender los derechos constitucionales al conjunto de las poblaciones negras del país considerada por ellos como incluidas dentro del "grupo étnico negro". Para el gobierno, atendido a los términos del AT55, la situación era distinta. Finalmente transcurre el tiempo de trabajo de la comisión y a pesar de las reiteradas peticiones de las organizaciones al interior de la comisión y de las otras regiones que solicitaban su inclusión esto no fue posible.

El gobierno no negaba la existencia de comunidades negras en otras regiones del país y esto ya era una ganancia para los representantes de organizaciones negras en la Comisión Especial con respecto a lo planteado por el AT55, lo que no aceptaba es que éstas llenaran las condiciones similares necesarias para beneficiarse de los derechos territoriales que establecería la ley. Si la vía para el reconocimiento de una especificidad étnica negra se apoyó en el modelo rural ribereño del Pacífico y en una movilización social que sustentó esta reivindicación, el lograr que dicho reconocimiento se extienda al conjunto de las poblaciones negras es menos evidente. El proceso de construcción de una identidad étnica que se

extiende por los ríos del Pacífico y llega también a las ciudades y otras regiones del país tiene en su marca original un punto de arranque que logra iniciar una dinámica en la que se recrean la memoria y la historia pero comporta también una limitante y es la de encasillar un proceso identitario en marcos restringidos a lo rural en los cuales muchos sectores de poblaciones negras que habitan en contextos diferentes rurales y urbanos, no encuadran bien.

La ley 70 de 1993. Entre logros y ambigüedades

La Comisión Especial funcionó hasta mayo de 1993, luego de diez meses de trabajo. Entre mayo y junio fue tramitada el proyecto de ley en el congreso de la República y finalmente en agosto de ese mismo año es firmada como “ley 70 de 1993”, por el presidente, en acto público en Quibdó, la capital del departamento del Chocó. A pesar de las dificultades evocadas, la elaboración de la ley 70 fue un ejercicio de política participativa en la que el Estado interactuó con una expresión de la sociedad que en el transcurso del proceso mismo de confrontación —concertación dio un salto significativo en su dinámica de construcción como actor político—.

El eje principal de la ley lo constituyen los derechos territoriales colectivos para “las comunidades negras” del Pacífico y zonas similares baldías, rurales y ribereñas y que ejerzan “prácticas tradicionales de producción”. Hasta aquí hay correspondencia con lo orientado por el AT55. Pero la ley incluye también el “propósito de establecer mecanismos para la protección de la identidad cultural y de los derechos de las comunidades negras de Colombia como grupo étnico, y el

fomento de su desarrollo económico y social...". A partir de una definición restrictiva de "comunidad negra", se logra, sin embargo, incluir a las poblaciones negras nacionales. En este aspecto consideramos que la ley va más allá de lo proyectado inicialmente por el gobierno aunque el problema siga siendo, para las organizaciones, el lograr que cada vez más colombianos negros se identifiquen políticamente como miembros de las "comunidades negras".

Se introducen los conceptos sobre "Comunidad negra", "Ocupación colectiva" y "Prácticas tradicionales de producción" como los modelos de referencia para el reconocimiento de derechos territoriales (véase tabla). Se definen los mecanismos mediante los cuales se otorgará el reconocimiento del derecho a la propiedad colectiva. De particular importancia es la creación de una nueva figura administrativa llamada "consejo comunitario". La conformación de estos consejos representa un requisito imprescindible para acceder al título de propiedad colectivo. Los consejos comunitarios se constituyen en las instancias de gestión administrativa de los territorios colectivos. Al otorgarle la ley la función de "limitar y asignar áreas al interior de las tierras adjudicadas; velar por

Comunidad negra: Es el conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana que poseen una cultura propia, comparten una historia y tienen sus propias tradiciones y costumbres dentro de la relación campo poblado, que revelan y conservan conciencia de identidad que las distinguen de otros grupos étnicos.

Ocupación colectiva: Es el asentamiento histórico y ancestral de comunidades negras en tierras para su uso colectivo, que constituyen su hábitat, y sobre las cuales desarrollan en la actualidad sus prácticas tradicionales de producción.

Prácticas tradicionales de producción: Son las actividades y técnicas agrícolas, mineras, de extracción forestal, pecuarias, de caza, pesca y recolección de productos naturales en general, que han utilizado consuetudinariamente las comunidades negras para garantizar la conservación de la vida y el desarrollo autosustentable.

la conservación y protección de los derechos de propiedad colectiva, la preservación de la identidad cultural, el aprovechamiento y la conservación de los recursos naturales. Escoger al representante legal de la respectiva comunidad en cuanto persona jurídica, y hacer de amigables componedores en los conflictos internos factible de conciliación”. Estas funciones asignadas por la ley, si bien están lejos aun de representar la gestión autónoma que las organizaciones negras reivindicaban —inspiradas en el modelo indígena—, sí representa un punto de partida a través del cual, se intentará seguir construyendo un espacio político y de poder propio y legitimado por la institucionalidad. Pero, ni la ley ni la reglamentación posterior sobre el funcionamiento de los consejos comunitarios estableció el tipo de relación que tendría esta forma de “autoridad comunitaria” con la institucionalidad tradicional del municipio en el que se ubican estos territorios colectivos (alcaldía municipal, concejo). Los territorios colectivos de comunidades negras no contaban con la autonomía que sí habían obtenido de manera explícita los resguardos indígenas. Sin embargo la ausencia de orientaciones que definieran esta relación sería utilizada por las organizaciones negras para intentar construir esa autonomía que no habían alcanzado en la negociación de la ley.

La ley parte del supuesto de que las comunidades negras beneficiarias ejercen unas “prácticas tradicionales de producción” que garantizan la preservación de la naturaleza. Son varias las anotaciones a lo largo del texto de la ley que reafirman el compromiso que deben mantener estas poblaciones en un manejo de los recursos naturales consecuente con el desarrollo sustentable y la protección de la biodiversidad. También se enuncian medidas para preservar los recursos y el medio

ambiente de la región de parte de actores externos a las comunidades que desarrollen prácticas de explotación y manejo no sustentable o antiecológico. Hay que decir sin embargo que la figura de las “prácticas tradicionales de producción” fue una especie de “tipo ideal” que elaboran las organizaciones negras y sus asesores para apuntalar la exigencia de sus derechos territoriales. Pero en la realidad este modelo es más la excepción que la regla. El Pacífico es una región en crisis ambiental por el desarrollo de prácticas de explotación de los recursos naturales promovidas principalmente por agentes del capital como las compañías madereras, la minería industrial, las palmiticultoras o camaroneras. A las dinámicas extractivas macro se agregan, como consecuencia pero también debido a procesos de modernización cultural, las prácticas de producción de buena parte de las poblaciones negras del Pacífico, que están lejos de ser “sustentables”. En cuanto a la “ocupación colectiva”, si bien es cierto que este concepto se apoya en la realidad de formas de uso del territorio y es una categoría política de aproximación al modelo de resguardo, también representa una generalización. La ley no le da la suficiente importancia a las formas de apropiación individual que también se implementan en la región. Esta imprecisión causará problemas y malentendidos en el proceso de titulación (Hoffmann, 1998; Villa, 1998).

En lo que respecta a reivindicaciones del conjunto de poblaciones negras del país la ley plantea una serie de medidas para la protección de los derechos y la identidad cultural y para impulsar el desarrollo económico y social. La identidad cultural se vincula en la ley a los procesos educativos en términos de normas que conciernen la totalidad del sistema educativo nacional (cambios en los contenidos de los programas que incluyan la historia y la cultura de las comunidades ne-

gras colombianas) y también medidas específicas hacia las comunidades como el impulso de programas de etnoeducación dirigido a las poblaciones negras. Asimismo, se incluyen ayudas para estimular un mayor acceso de las poblaciones negras a la educación especialmente a la formación superior mediante un programa de becas.

En materia de desarrollo, la ley establece que el Estado garantizará para las comunidades negras “el derecho a desarrollarse económica y socialmente atendiendo a los elementos de su cultura autónoma”. Se crean los espacios para que representantes de las comunidades participen en las instancias estatales de planeación nacional y regional. Se ordena la creación de una comisión que diseñe un plan específico de desarrollo para poblaciones negras.

Como instancia de interlocución colectiva con el Estado y a manera de continuación de la Comisión Especial se crea una “Comisión Consultiva de Alto Nivel” y a nivel regional continuarían funcionando las comisiones consultivas departamentales existentes y se agilizaría el trámite para la creación de otras nuevas.

Finalmente en materia de derechos políticos aparece la circunscripción especial para elegir a la Cámara de Representantes dos miembros de las comunidades negras.³³ La ley también determina la creación de la “División de asuntos para las comunidades negras” como una dependencia del ministerio de Gobierno.

³³ En 1994 se eligen dos representantes a la Cámara por la circunscripción especial de las comunidades negras. Por razones jurídicas y políticas esta circunscripción desaparece para las siguientes elecciones de Parlamento en 1998 (Agudelo, 1999), pero será restablecida para los comicios parlamentarios del 2001.

Estos aspectos de la ley, que conciernen a las poblaciones negras de todo el país, a pesar de que tienen como punto de partida una visión estrecha y ruralizada y de las mismas, representan de todas maneras un paso en la dirección del reconocimiento de sus derechos. Sin embargo, en casi todos sus aspectos, quedaron en manos de las reglamentaciones posteriores y de las asignaciones presupuestales la posibilidad de concretarse. Pasados casi diez años desde la aprobación de la ley, buena parte de estos aspectos generales (no restringidos al Pacífico), o no se han reglamentado, o su aplicación no ha generado los cambios planteados en términos de derechos y reconocimiento de las reivindicaciones de esta franja de la población colombiana.

Con todo y los vacíos o inconsistencias que pueda tener la ley 70 tanto en materia de derechos territoriales para las comunidades negras rurales del Pacífico (su eje central), como en la consideración de los demás derechos más generales, ella se convierte en una referencia que marca el futuro de estas poblaciones y que les otorga una presencia institucional con repercusiones en las dinámicas sociales y políticas de orden nacional. La ruptura que implicó el reconocimiento de la diversidad cultural de la Nación en la nueva Constitución, tiene en esta ley otro punto de anclaje para acercarse a las realidades sociales, políticas y culturales que rebasan, la idea de la “Nación mestiza” y reconocen su coexistencia con la diversidad cultural.

Conclusiones

Si nos aproximamos a un balance para los dos actores centrales de la dinámica que hemos estudiado, se puede decir que

el Estado cumple en principio con sus propósitos —desde su óptica—, de estimular el ejercicio de la democracia participativa contribuyendo a la consolidación de un nuevo actor social y político, las “Comunidades negras”. Por la ubicación geoespacial priorizada (el Pacífico) y la reivindicación étnica de estas poblaciones, el Estado apuntala simultáneamente en otros dos campos que refuerzan su legitimidad interna e internacional. La protección de la naturaleza, la biodiversidad y el respeto a la diversidad cultural (el Pacífico como territorio biodiverso poblado por grupos étnicos). Con la participación de un actor él contribuye a crear (el movimiento social de comunidades negras), de otros actores como la Iglesia, algunas ONG, el movimiento indígena, sectores de los partidos políticos, instituciones internacionales, entre otros, el Estado logra crear un escenario de recomposición de lo político, en tanto que espacio para el ejercicio democrático de participación.

Si bien es cierto que en términos globales para el Estado resultó fructífera su política, hay que señalar, sin embargo, que, a través de la actuación de los diferentes componentes del Estado que participan en este proceso (instituciones, autoridades regionales, locales, funcionarios individuales), se pudieron observar niveles de fragmentación, expresados en la falta de coherencia que por momentos se evidenció entre políticas de Estado a nivel local, regional e interinstitucional e incluso entre funcionarios de una misma institución y que se convirtieron en obstáculos para un avance más fluido de las interacciones o el logro de sus intereses en el proceso.

Para las organizaciones negras el balance es más complejo de establecer. El movimiento social de comunidades negras se compone de múltiples fracciones con intereses políticos

diversos, aunque durante el desarrollo del trabajo de la Comisión Especial hayan logrado acuerdos básicos que les permitieron una interlocución con el Estado en términos más favorables. Algunos sectores del movimiento lograron un mayor grado de desarrollo que otros. Organizaciones como la ACIA en el Chocó continúan su proceso de consolidación. En los departamentos del sur (Valle, Cauca y Nariño) lo que será el futuro PCN (Proceso de Comunidades Negras) afirma su influencia. En cuanto a “Cimarrón” ya vimos que su marginación del proceso le ocasionó la pérdida de la mayoría de sus activistas quienes se articularon a otras organizaciones participantes en la Comisión Especial.

Pero uno de los factores más problemáticos que debe enfrentar el movimiento social de poblaciones negras es la especie de dependencia económica del Estado que se da durante la etapa de la Comisión Especial. En esta etapa del proceso se va a limitar su autonomía y capacidad de movilización que queda en algunos casos supeditada a los subsidios estatales. Por otro lado, la competencia por el acceso a los recursos del Estado se convirtió en un importante factor de división del movimiento. Esta situación contrasta con el inicio del proceso, durante y luego de la ANC, antes de iniciarse el trabajo de la Comisión Especial, cuando la movilización de los activistas y sobre todo de las poblaciones de los ríos que se empiezan a organizar, a pesar del apoyo puntual de la Iglesia y algunas ONG, depende también de sus propios esfuerzos.

En términos generales, los logros de las organizaciones del Chocó en los años ochenta y luego el AT55 fueron un estimulante poderoso para las poblaciones de los ríos de toda la región a los que lograba llegar el mensaje a través de los activistas comprometidos en el proceso de difusión de las nuevas

condiciones políticas generadas por la Constitución. Por primera vez las poblaciones negras colombianas (del Pacífico rural) eran sujeto de derechos y reconocimiento específicos. En general el factor que motivó el despegue de esta gran movilización en los ríos del Pacífico tenía que ver, de parte de las poblaciones, con la posibilidad de acceder a beneficios concretos (la propiedad de la tierra) articulados a un proceso de afirmación identitaria, es decir al hecho de reconocerse y ser reconocido positivamente ante la sociedad mayor frente a la cual siempre se había considerado como inferior. El auto-reconocimiento de su “identidad cultural” devino un prerrequisito para obtener sus derechos territoriales tal como el modelo chocoano (ACIA) y el indígena lo habían señalado.

La identidad cultural que se construye como discurso explícito durante el proceso organizativo se apoyó en varios elementos. De una parte los aportes de las propias poblaciones básicamente a través de la tradición oral en las que éstas expresan elementos de su historia y de su cotidianidad transmitidos y creados en forma de relatos y décimas. También están las prácticas culturales cotidianas como la música, expresiones mágico-religiosas y formas de sociabilidad particular. Algunos intelectuales del Pacífico y otros estudiosos han llevado a través de investigaciones una sistematización de estas tradiciones. Estos estudios se convirtieron en punto de referencia de las organizaciones negras y los asesores que dinamizaron el proceso. En algunos casos se trató de una inducción hacia manifestaciones culturales de las cuales las poblaciones no tenían ni memoria colectiva ni menos una reivindicación actual, pero que formaban parte de una “identidad negra genérica” sistematizada por algunos estudiosos (Hoffmann, 2000).

La instrumentalización política de esta identidad si bien podía ser más o menos representativa de los pobladores negros de la región rural pacífica, se quedaba corta para expresar el carácter dinámico y flexible que caracterizan las formas de identificación de las poblaciones negras colombianas en su conjunto, sometidas a múltiples procesos de hibridación cultural que generan un abanico de autorepresentaciones diferentes. En un primer momento la etnicización del negro tuvo que hacer énfasis en la matriz de los orígenes de su implantación en Colombia y el proceso mayoritario de poblamiento que caracterizó estas poblaciones en la región pacífica. Pero, si de lo que se trata es de definir de la identificación de estas poblaciones, habrá que superar dicho punto de partida inicial e indagar sobre los diferentes caminos que ha recorrido y seguirá recorriendo la construcción de, ya no la identidad sino, las identidades negras en Colombia. Esto no quiere decir que se renuncie a las posibilidades de establecer categorías de identidad genérica en la que se puedan encontrar las poblaciones negras colombianas en general y que pueden incluso extenderse a escalas mayores (los negros de América latina, los de todo el continente americano, los negros del mundo occidental o hasta todos los negros del mundo). Es posible la apropiación de una historia común que se origina en el drama del esclavismo y/o el reconocimiento del sesgo racista presente en las relaciones sociales a escala global. Estos pueden ser herramientas de cohesión política que posibiliten la convergencia de diversos sectores de poblaciones negras a nivel nacional, continental o mundial.³⁴ Pero las identidades

³⁴ La Conferencia Mundial Contra el Racismo promovida por la ONU, realizada en Sudáfrica en septiembre de 2001, es un espacio en el que confluyeron movimientos negros a escala mundial.

genéricas no pueden negar las especificidades de contextos históricos, ni no tener en cuenta que la identidad étnica es sólo una de las facetas de las múltiples identidades que asumen los individuos y los grupos. Las identificaciones de clase o categorías socioeconómicas, de género, de generación, de actividad profesional, entre otras, son también un componente a tener en cuenta cuando se proyecta una acción política.³⁵

Parte de las dificultades para hacer de la identidad étnica un motor de organización que involucre sino al conjunto, sí a una parte significativa de las poblaciones negras colombianas tienen su explicación justamente en que a diferencia del caso de los indígenas, aquí nos encontramos frente a unas poblaciones de mayor diversidad y complejidad en cuanto a sus formas de inscribirse en el contexto de las sociedades contemporáneas, producto de procesos históricos diferentes. La ambigüedad entre discriminación racial e integración ciudadana en que han vivido las poblaciones negras, tampoco facilita la construcción política de un actor social y político étnico que involucre porciones más significativas de estas poblaciones a partir de sus reivindicaciones.

Con todo y las limitaciones anotadas del movimiento social de Comunidades negras, éste ocupa un espacio visible en el escenario político nacional. La interacción con el Estado no ha sido el único aspecto, pero sí es un factor central en la construcción e institucionalización del movimiento. Las presiones de orden global y nacional por la relegitimación del Estado de Derecho a partir de la implementación de formas de

³⁵ Gilroy (1993, citado por Wade, 1997) hace una crítica al afrocentrismo del movimiento negro estadounidense afirmando que apoyarse tan solo en ese aspecto de la identidad da una base precaria para proyectar una acción política entre las poblaciones negras.

participación de la sociedad civil, del respeto a la diversidad se tradujeron en el texto constitucional de 1991. El proceso de movilización de organizaciones negras con reivindicaciones territoriales y culturales se inscribió en este contexto favorable. Las ambigüedades del proceso son lógicos avatares de una dinámica política compleja que ha seguido su curso, pero que quedó marcada por la experiencia de interacción política en la que nos hemos detenido.

Bibliografía

•

- Agudelo, Carlos (1998), "Aproximaciones a la dinámica política de un pueblo del Pacífico. El caso de Guapi", *Documentos de trabajo* 23, Cali, Proyecto Orstom-Cidse.
- (1999), "Política y organización de poblaciones negras en Colombia", *Documentos Ocasionales CIDSE*, 39: 3-37.
- Arocha, Jaime (1993), "Los negros ante la nueva Constitución colombiana de 1991", *América Negra*, 3: 39-56.
- Bejarano, Ana María (1994), "Recuperar el Estado para fortalecer la democracia", *Análisis Político*, 22: 47-55.
- Blanquer, Jean Michel (1996), "Les institutions à l'épreuve de la pratique", en J. M. Blanquer y C. Gros (eds.), *La Colombie à l'aube du troisième millénaire*, París, CREDAL-IHEAL, pp. 87-107.
- Cavarozzi, Marcelo (1991), "Más allá de las transiciones a la democracia en América Latina", *Revista de Estudios Políticos*, pp. 85-111.
- Escobar, Arturo (1999), *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*, Bogotá, CEREC/ICAN.

- Escobar, Arturo y Álvaro Pedrosa (eds.) (1996), *¿Pacífico. Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*, Bogotá: CEREC/Ecofondo.
- Faletto, Enzo (1994), "La función del Estado en América Latina", *Foro*, 23: 5-16.
- Friedemann, Nina y Jaime Arocha (comp.) (1984), *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*, Bogotá, Etno, pp. 507-572.
- Gaitán, Fernando (1995), "Una indagación sobre las causas de la violencia en Colombia", en M. Deas y F. Gaitán (eds.), *Dos ensayos especulativos sobre la violencia en Colombia*, Bogotá, Fonade/DNP, pp. 268-269.
- Gilroy, Paul (1993), *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Londres, Verso.
- Gros, Christian (1993), "Derechos indígenas y nueva Constitución en Colombia", *Análisis Político*, 19: 8-24.
- Hoffmann, Odile (1998), "Políticas agrarias, reformas del Estado y adscripciones identitarias: Colombia y México", *Análisis Político*, 34: 3-26.
- (2000), "Jeux de parole et de mémoire autour des mobilisations identitaires (Colombie)", *Autrepart* "Logiques identitaires, logiques territoriales", 14: 33-53.
- Kitschelt, Herbert (1986), "Political Opportunity Structure and Political Protest: Anti-nuclear Movements in Four Democracies", *British Journal of Political Science*, pp. 57-85.
- Laurent, Virginie (1993), *L'Assemblée Nationale Constituante Colombienne de 1991. Itinéraire d'un projet*, Memoria del diplomado dirigido por Christian Gros, París, IHEAL.
- Leal, Francisco y León Zamosc (1990), *Al filo del caos*, Bogotá, Tercer Mundo.
- y Andrés Dávila (1991), *Clientelismo: el sistema político y su expresión regional*, Bogotá, IEPRI/Tercer Mundo.

- Macadam, Doug (1982), *Political Process and the Development of Black Insurgency (1930-1970)*, Chicago, The University of Chicago Press.
- ; J. McCarthy y M. Zald (1996), *Comparative Perspectives on Social Movements. Political Opportunities, Mobilizing Structures and Cultural Framings*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Neveu, Eric (1996), *Sociologie des mouvements sociaux*, París, La Découverte.
- Olinto, Rueda José (1993), “Población y poblamiento”, en Pablo Leyva, (ed.), *Colombia Pacífico*, t. II. Bogotá, Fondo FEN.
- Ollitrault, Sylvie (1996), “La double circularité de l’écologisme: entre science et militantisme”, *Politix*, 36.
- Poutignat, Philippe y Jocelyne Streiff-Fenart (1995), *Théories de l’ethnicité*, París, PUF.
- Restrepo, Eduardo (1999), *Retóricas y políticas de “comunidad negra” en el Pacífico sur colombiano*, ponencia presentada en el simposio “Black Populations, Social Movements and Identity in Latin America”, Manchester, 27-31 de octubre de 1999.
- (1998), “La construcción de la etnicidad: comunidades negras en Colombia”, en M. L. Sotomayor (ed.), *Modernidad, identidad y desarrollo*, Bogotá, ICAN/Colciencias, pp. 447-473.
- (1996-1997), “Invenciones antropológicas del negro”, *Revista colombiana de antropología*, vol. XXXIII: 239-269.
- Sánchez, E., R. Roldán y M. F. Sánchez (1993), *Derechos e identidad: los pueblos indígenas y negros en la Constitución de 1991*, Bogotá, Disloque Editores.
- Spanou, Calliope (1991), *Militants et fonctionnaires: l’administration et les nouveaux mouvements sociaux*, París, L’Harmattan.
- Valencia, Hernando (1990), “Por una asamblea constituyente democrática”, *Análisis Político*, 9: 82-87.

- Vanín, Alfredo (1996), "Lenguaje y modernidad", en A. Escobar y A. Pedrosa, *¿Pacífico. Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimiento social en el Pacífico colombiano*, Bogotá, CEREC/Ecofondo, pp. 41-65.
- Villa, William (1998), "Movimiento social de comunidades negras en el Pacífico colombiano. La construcción de una noción de territorio y región", *Geografía humana de Colombia. Los afrocolombianos*, t. IV, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, pp. 431-449.
- Wade, Peter (1997), *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*, Bogotá, Uniandes/ICAN/ Uniantioquia/ Siglo del Hombre.
- (1993), "Lista de organizaciones comunitarias de gente negra en Colombia: marzo 1993", *América negra*, 5: 193-203.
- Zumbado, Fernando (1998), "El PNUD y la gobernabilidad democrática en América Latina y El Caribe", *Instituciones y Desarrollo*, octubre, www.iigov.org/iigov/pnud/

ACERCA DE LOS AUTORES



Elisabeth Cunin (editora de esta obra) es socióloga, investigadora del Institut de Recherche pour le Développement (IRD-Francia) desde noviembre de 2002, y actualmente investigadora huésped en el CIESAS, sede Peninsular, Mérida, Yuc. Trabaja temas relacionados con la construcción de las categorías étnico-raciales en el caso de las poblaciones descendientes de africanos, en particular en Colombia, México y Belice. Es doctora en sociología por la Universidad de Toulouse le Mirail (Francia, noviembre 2000). Ha publicado: *Identidades a flor de piel. Lo “negro” entre apariencias y pertenencias: mestizaje y categorías raciales en Cartagena (Colombia)*, IFEA/ICANH/Uniandes/Observatorio del Caribe Colombiano, 2003, y *Fiestas y carnavales en Colombia. Entre políticas de la diferencia y puesta en escena de las identidades*, La Carreta Editorial/Universidad de Cartagena/IRD, 2006 (con Edgar Gutiérrez).

Carlos Efrén Agudelo es sociólogo, investigador del Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), catedrático del Instituto de Altos Estudios de América Latina (IHEAL-Universidad La Sorbonne Nouvelle). Tiene un doctorado en sociología política. Es investigador asociado del Instituto de Investigaciones para el Desarrollo (IRD) y del Centro de Investigación y Documentación sobre América Latina (CREDAL/

CNRS) en Francia y del CIDSE (Centro de Investigaciones y Documentación Social y Económica) de la Universidad del Valle, del IEPRI (Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales) de la Universidad Nacional y del ICANH (Instituto Colombiano de Antropología e Historia) en Colombia. Es especialista en multiculturalismo, identidades étnicorraciales y poblaciones negras en América Latina. Además de colaboraciones en revistas y libros, el autor ha publicado: *Politique et populations noires en Colombie. Enjeux du multiculturalisme*, París, Ediciones L'Harmattan, 2004 y *Retos del multiculturalismo en Colombia. Política y poblaciones negras*, Bogotá, Editores La Carreta/IRD/IEPRI/ICANH, 2005.

Roger Bastide fue profesor en la Sorbona y director de estudios en la Escuela Práctica de Altos Estudios (École Pratique des Hautes Études, EPHE) donde dirigió el Centro de Investigación en Psiquiatría Social. También dictó seminarios en el Museo del Hombre y en el Instituto de Altos Estudios de América Latina, en París. Fue uno de los primeros investigadores en trabajar el tema de las relaciones interétnicas en Francia (estudio sobre los armenios de Valence publicado en 1931). Durante su larga estancia en Brasil (entre 1938 y 1951), como profesor en la Universidad de São Paulo, se interesó en la formación de las culturas afroamericanas (en particular a nivel de las religiones), en los procesos de aculturación, en las relaciones raciales, y también en la sociología y la antropología brasileña y estadounidense. Ha escrito, entre otros libros: *Les religions africaines au Brésil. Contribution à une sociologie des interpénétrations de civilisation*, París, PUF, 1960 (edición en portugués en 1971); *Les Amériques noires*, París, L'Harmattan, 1967 (edición en español en 1969 y en portugués en 1974);

Le candomblé de Bahia, rite nagô, et autres essais, París, Plon, Terre Humaine, 2000 [1958] (edición en portugués en 2001).

Jean-Luc Bonniol es profesor de antropología en la Universidad de Aix-Marseille III e investigador del Instituto de Etnología Mediterránea y Comparativa en Aix (IDEMEC, CNRS). Codirige el seminario “Prácticas y discursos identitarios a partir del Caribe y de las Américas negras” en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS). Trabaja los temas del mestizaje, creolización, barrera de color, representación del pasado en las sociedades posesclavistas, principalmente en el Caribe francés y en Reunión. Además de varios artículos en revistas científicas, ha escrito el libro: *La couleur comme maléfice. Une illustration créole de la généalogie des blancs et des noirs*, París, Albin Michel, 1992; y coordinó las publicaciones colectivas: *Au visiteur lumineux. Des îles créoles aux sociétés plurielles, textes réunis en l'honneur de Jean Benoist*, Fort-de-France, Ibis Rouge, 2000; y con J. Bernabé, R. Confiant y G. L'Etang, *Paradoxes du métissage*, París, Editions du Centre de Travaux Historiques et Scientifiques, 2001.

Christine Chivallon es investigadora del CNRS, en el Centro de Estudios del África Negra (CEAN) en Bordeaux. Tiene una doble formación, antropóloga y geógrafa, y se interesa en las relaciones entre espacio e identidad en el caso de las sociedades del Caribe. Trabajó en particular los temas de los campesinos en Martinica, de la migración jamaicana hacia el Reino Unido, de los fenómenos de reivindicación de la memoria de la esclavitud. Publicó entre otros: *Espace et identité à la Martinique. Paysannerie des mornes et reconquête collective (1840-1960)*, París, CNRS Éditions, 1998; *La diaspora noire des Amériques*.

Expériences et théories à partir de la Caraïbe, París, CNRS Éditions, 2004; “Rendre visible l’esclavage. Muséographie et hiatus de la mémoire aux Antilles françaises”, *L’Homme*, 180, pp. 7-42, 2006.

Myriam Cottias es historiadora en el Centro de Investigaciones sobre Poderes Locales en el Caribe (CRPLC del CNRS y de la Universidad Antillas-Guyane). Dirigió varios seminarios en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS) en particular sobre la historia colonial. Fue responsable de la Universidad de Verano “Ciencias Sociales y Caribe” de la Universidad Antillas-Guyane, entre 1997 y 2003. Actualmente es responsable del Grupo de Investigación Internacional “Esclavitudes. Actores, sistemas, representaciones” (CNRS). Publicó entre otros: *De la nécessité d’adopter l’esclavage en France: un texte anonyme de 1797*, París, Bayard, 2007 (con Arlette Farge); *La question noire. Histoire d’une construction coloniale*, París, Bayard, 2007; *Esclavage et dépendances serviles: histoire comparée*, París, L’Harmattan, 2006 (con Alessandro Stella y Bernard Vincent).

Denys Cuche es profesor de antropología en la Sorbona (Facultad de Ciencias Sociales, Universidad París V) e investigador del grupo “Lengua, Música y Sociedad” (LMS del CNRS y de la Universidad París V). Sus campos de investigación son principalmente las poblaciones alógenas del Perú, en particular los descendientes de esclavos africanos y los migrantes de origen palestino y libanés. Es el autor, entre otras publicaciones, de: *Pérou nègre. Les descendants des esclaves africains du Pérou*, París, L’Harmattan, 1981; *La notion de culture dans les sciences sociales*, París, La Découverte, 1996; “Les Amériques noires et la recherche afro-américaniste”, número especial de la revista *Bastidiana*, núm. 13-14, 1996.

Colette Guillaumin, socióloga, fue investigadora del CNRS, profesora en las universidades de Ottawa y Montréal. Sus trabajos sobre la noción de "raza" y los procesos naturalizantes que legitiman las discriminaciones han tenido una influencia determinante en el campo científico francés. Desde finales de los años 1960 participó en los movimientos feministas, donde analizó las formas de dominación ligadas a la construcción de las relaciones sociales de género. Ha sido miembro del colectivo *Questions féministes* y cofundadora de la revista *Le Genre Humain*; publicó, entre otros, los libros: *L'Idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, París, La Haye, Mouton, 1972; y *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de nature*, París, Côté-femmes, 1992.

Stuart Hall participó junto con Richard Hoggart en la creación del Center for Contemporary Cultural Studies (CCCS) de Birmingham, en el cual tuvo un papel intelectual considerable durante los años 1960-1970. Fue profesor de la Open University de 1979 a 1997. Además de su compromiso político del lado de la izquierda, sus trabajos son un aporte fundamental a la reflexión sobre los conceptos: herencia del marxismo, pertinencia del posmodernismo, introducción de la noción de diáspora. Fue el cofundador con E. P. Thompson de la revista *New Left Review*. Sus numerosos trabajos incluyen: *Policing the Crisis* (1978), *New Ethnicities* (1988), *The Hard Road to Renewal* (1988), *Resistance Through Rituals* (1989), *Modernity and Its Future* (1992), *What is Black in Popular Culture?* (1992), *Cultural Identity and Diaspora* (1994), *Questions of Cultural Identity* (1996), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies* (1996), *Cultural Representations and Signifying Practices* (1997) y *Visual Cultural* (1999).

Loïc Wacquant es profesor de la Universidad de California en Berkeley. Investigador del Centro de Sociología Europea en París y *Fellow* de la Fundación MacArthur, es el autor de numerosos estudios sobre los temas de las desigualdades urbanas, la dominación etnorracial, el encarcelamiento, el estado penal y la teoría social, que han sido traducidos en varios idiomas. Publicó recientemente en español: *Una invitación a la sociología reflexiva*, con Pierre Bourdieu; *Cuerpo y alma. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*; *Los Condenados de la ciudad* y *Castigar a los pobres*. Es cofundador y editor de la revista interdisciplinaria *Ethnography*.

Textos en diáspora. Una antología sobre afrodescendientes en América se terminó de imprimir en febrero de 2008 en los talleres del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Producción: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA)/Dirección de Publicaciones de la Coordinación Nacional de Difusión del INAH. Cuidado editorial y tipografía: Ediciones de Buena Tinta, S.A. de C.V.

Mientras que las poblaciones afrodescendientes en las Américas están por definición asociadas a una lógica diaspórica, y las personas, los bienes y las ideas se desplazan de un extremo a otro del planeta, los estudios que los analizan quedan a menudo anclados en límites nacionales, tanto en su producción como en su edición. Este libro participa de esas circulaciones, traduciendo y difundiendo textos reveladores, principalmente franceses, con enfoques poco conocidos o incluso desconocidos en América Latina. A su vez, pone a disposición de investigadores, profesores y estudiantes latinoamericanos, textos considerados esenciales, ya sea porque fueron fundadores sobre el tema (Roger Bastide, Colette Guillaumin, Stuart Hall), o porque son significativos de las orientaciones actuales de las investigaciones en Francia (Myriam Cottias, Jean-Luc Bonniol, Christine Chivallon, Loïc Wacquant, Carlos Agudelo).

Esta publicación es el resultado de una colaboración interinstitucional, con el propósito de fortalecer nuevas formas de cooperación científica, tanto a nivel local como global: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) en México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA) en México, Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) en Perú, y el Institut de Recherche pour le Développement (IRD) en Francia.

Elisabeth Cunin es socióloga del IRD. Trabaja actualmente en cooperación con el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) en su sede Peninsular en Mérida (México).

COLECCIÓN AFRICANÍA

