

e s t u d o s

AFRO ASIATICOS

101

ISSN 0101-546X | ANO 25 | JAN. ABR | 2003

| LA POBLACION NEGRA EN LA COLOMBIA DE HOY: DINAMICAS
SOCIODEMOGRAFICAS, CULTURALES Y POLITICAS | POLITICA, CULTURA
Y AUTOPERCEPCION: LAS IDENTIDADES EN CUESTION | ESPACIOS Y
MOVILIDAD DE LA GENTE NEGRA EN EL PACIFICO SUR COLOMBIANO
| HACIA LA CONSTRUCCION DE UNA SOCIEDAD REGIONAL? |
IDENTIDAD Y CIUDADANIA AFROCOLOMBIANA EN LA REGION PACIFICA Y
CALI: ELEMENTOS ESTADISTICOS Y SOCIOLOGICOS PARA EL DEBATE DE
LA CUESTION NEGRA EN COLOMBIA | IDENTIFICACAO TERRITORIAL
IDENTIFICACAO ETNICA EM CARTAGENA - COLOMBIA |
COMPREENDENDO A AFRICA E A NEGRITUDE NA COLOMBIA: A
MUSEU E A POLITICA DA CULTURA



UCAM
UNIVERSIDADE CANDIDO MENDES

Estudos Afro-Asiáticos
Revista do Centro de Estudos Afro-Asiáticos – CEAA
e do Centro de Estudos Afro-Brasileiros – AFRO
Universidade Candido Mendes

Diretor
Candido Mendes

Editor
Livio Sansone

Coordenação Editorial
Márcia Lima

Assistência Editorial
Beth Cobra

Conselho de Redação
Ângela Figueiredo, Eduardo Silva, Livio Sansone, Márcia Lima, Marcos
Chor Maio

Conselho Editorial
Antônio Sérgio Guimarães, Beluce Belucci, Candido Mendes, Carlos A.
Hasenbalg, Charles Pessanha, Edson Borges, Edward Telles, Fernando Rosa
Ribeiro, George Reid Andrews, Giralda Seyfert, Jocélio Telles, José Jorge de
Carvalho, José Maria Nunes Pereira, Kabengele Munanga, Luiz Cláudio
Barcelos, Marcelo Bittencourt, Nelson do Valle Silva, Olivia Maria Gomes
da Cunha, Peter Fry, Peter Wade, Ramon Grosfoguel, Reginaldo Prandi,
Ronaldo Vainfas, Roquinaldo Amaral Ferreira e Yvonne Maggie.

Conselho Consultivo
Beatriz Góes Dantas, Carlos Moreira Henrique Serrano, Clóvis Moura,
Eduardo J. Barros, Fernando A. Albuquerque Mourão, João Baptista Borges
Pereira, João José Reis, Joel Rufino dos Santos, Júlio Braga, Luísa Lobo, Ma-
nuela Carneiro da Cunha, Marisa Corrêa, Rita Laura Segato, Octávio Ianni,
Roberto Motta, Robert W. Slenes, Severino Bezerra Cabral Filho e Tereza
Cristina Nascimento Araújo.

Os conceitos emitidos em artigos assinados são de absoluta e exclusiva res-
ponsabilidade de seus autores.

Solicita-se permuta/We ask for exchange

Secretária

Rosana Giordana M. Carvalho

Correspondência/Address

Centro de Estudos Afro-Brasileiros

Praça Pio X, 7 – 7ª andar

20040-020 – Rio de Janeiro – RJ – Brasil

Tel: (21) 2526-2916 – Fax: (21) 2516-3072

Web: www.ceab.ucam.edu.br

E-mail: caa@candidomendes.edu.br

MCT



Sumário

Apresentação	
Livio Sansone	7
La población negra en la Colombia de hoy: dinámicas sociodemográficas, culturales y políticas	
Olivier Barbary y Fernando Urrea	9
Política, cultura y autopercepción: las identidades en cuestión	
Michel Agier y Pedro Quintín	23
Espacios y movilidad de la gente negra en el Pacífico Sur colombiano: ¿hacia la construcción de una “sociedad regional”?	
Odile Hoffmann	43
Identidad y ciudadanía afrocolombiana en la Región Pacífica y Cali: elementos estadísticos y sociológicos para el debate de la “cuestión negra” en Colombia	
Olivier Barbary, Héctor Fabio Ramírez y Fernando Urrea	75
Identificação territorial, identificação étnica em Cartagena, Colômbia	
Elisabeth Cunin	123
Compreendendo a “África” e a “negritude” na Colômbia: a música e a política da cultura	
Peter Wade	145

Estudos Afro-Asiáticos está indexada em:

Índice de Ciências Sociais (www.iuperj.br/di/pesquisa.htm)
SciELO (www.scielo.com.br)

Estudos Afro-Asiáticos tem o apoio da
Pallas Editora e Distribuidora Ltda.
Editora: Cristina Fernandes Warth
Coordenação Editorial: Heloisa Brown
Capa: Luciana Justiniani
Rua Frederico de Albuquerque, 56
21050-840 – Rio de Janeiro – RJ
Telefone: (21) 2270-0186
E-mail: pallas@alternex.com.br
Homepage: www.pallaseditora.com.br

Editoração Eletrônica
Textos & Formas Ltda.
Telefone: (21) 2516-7997

Os resumos em inglês e francês foram feitos, respectivamente, por Vanessa Campagnac e Antonio Bezerra Carioca, e revistos pelo editor convidado, professor Fernando Urrea.

Sobre os Autores:

Michel Agier, Antropólogo, director de investigación en el IRD (Institut de Recherche pour le Développement) e investigador del Centre d'Etudes Africaines (EHESS, Paris). Sus primeras investigaciones las llevó a cabo en Africa. Luego, con una larga experiencia como investigador en Brasil (más de 12 años), vinculado al Centro de Recursos Humanos (CRH) de la Universidade Federal da Bahia, y en colaboración con diversos centros de investigación en São Paulo y Rio de Janeiro, sobre las dinámicas culturales de la población negra brasileña. Posteriormente, durante tres años largos, fue investigador principal y coordinador por la parte francesa del proyecto CIDSE-IRD, "Movilidad, urbanización e identidades de las poblaciones afrocolombianas en la región del Pacífico colombiano sur" (título resumido). * En la actualidad lleva a cabo una investigación sobre refugiados y poblaciones desplazadas por efectos de conflictos armados, analizando el caso colombiano y el de varias sociedades africanas.

Olivier Barbary, Estadístico, investigador del IRD (Institut de Recherche pour le Développement). Con residencia en Marsella, Francia, este investigador ha realizado diferentes estudios en Africa (Senegal) y América Latina (Colombia y Ecuador) en el campo de los procesos de movilidad espacial y dinámicas rural-urbanas y urbanas-urbanas, en relación con las lógicas residenciales y de los mercados de trabajo. A partir de su participación en el proyecto CIDSE-IRD, coordinando el componente cuantitativo del mismo, ha trabajado en la dimensión estadística de la variable "étnico-racial" y su interacción con las demás variables sociodemográficas y socioeconómicas, incorporando los análisis de movilidad espacial. En la actualidad continúa trabajando en esta dirección, con énfasis en los procesos de segregación espacial y discriminación por factores "étnico-raciales" en contextos urbanos.

Elisabeth Cunin, Socióloga, investigadora del IFEA (Instituto Francés de Estudios Andinos), con sede en Bogotá. Esta investigadora ha realizado su tesis doctoral sobre las relaciones interraciales en la ciudad de Cartagena (Colombia) y a partir de ella, ha continuado en una serie de trabajos sobre los fenómenos de mestizaje y apariencias fenotípicas, racismo y clases sociales, producciones culturales y dinámicas raciales, especialmente referidos a Cartagena y la Costa Caribe colombiana, pero recuperando analíticamente los aportes de la Escuela de Chicago.

* Para recordar que el título ampliado de este proyecto es "Organización social, dinámicas culturales e identidades de las poblaciones afrocolombianas del Pacífico y suroccidente en un contexto de movilidad y urbanización". El nombre del IRD antes de 1997 era ORSTM, con la misma denominación (Institut de Recherche pour le Développement).

Odile Hoffmann, Geógrafa, investigadora del IRD (Institut de Recherche pour le Développement), con sede en París. Esta investigadora tiene una larga experiencia en estudios sobre movimientos sociales campesinos e indígenas en la sociedad mexicana, aunque antes había llevado a cabo estudios cercanos en sociedades africanas. Sin perder su vinculación con sus trabajos sobre México, fue investigadora principal en el proyecto CIDSE-IRD, responsable de los estudios sobre el Pacífico sur de Colombia, enfatizando el componente “étnico-territorial”. El tipo de estudios de la autora se mueven entre la geografía y la antropología. En la actualidad inicia la dirección de un proyecto de investigación en su unidad del IRD, comparativo Colombia-México, sobre los movimientos sociales indígenas y negros en las dos sociedades.

Pedro Quintín, Antropólogo, investigador del CIDSE (Centro de Investigación y Documentación Socioeconómica, de la Facultad de Ciencias Sociales y Económicas, Universidad del Valle), y profesor titular del Departamento de Ciencias Sociales, con sede en Cali. Investigador con un primer trabajo de campo intensivo en los Andes peruanos, con una tesis doctoral sobre las sociedades andinas. Desde 1995 inicia su vinculación al proyecto CIDSE-IRD, concentrando su atención en los sistemas de parentesco y los procesos de movilidad espacial, además de las expresiones culturales de los movimientos “étnicos-raciales”. Llevó también a cabo un estudio sobre masculinidades entre la población de jóvenes negros. En la actualidad realiza un estudio sobre lazos de parentesco y relaciones interraciales en Cali.

Héctor Fabio Ramírez, Estadístico, investigador del CIDSE, con sede en Cali. Investigador con una amplia experiencia en el CIAT (Centro Interamericano de Agricultura Tropical). Se vincula al proyecto CIDSE-IRD en el año de 1997, y tiene a su cargo el apoyo estadístico en la producción de las encuestas especializadas, además del análisis de varios de los resultados en forma interdisciplinaria, de modo que ha participado en la explotación e interpretación de todo el material cuantitativo y coautor de varios artículos.

Fernando Urrea, Sociólogo, investigador del CIDSE, y profesor titular del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad del Valle, con sede en Cali. Coordinador del proyecto CIDSE-IRD por parte de la Universidad del Valle y responsable ante COLCIENCIAS (Instituto Colombiano para el Desarrollo de la Ciencia y la Tecnología, Francisco José de Caldas) del mismo desde su inicio en 1996. Este investigador ha tenido una extensa trayectoria en estudios sobre migraciones y mercados de trabajo urbano-rurales desde finales de la década del 70 y a partir de los años noventa comienza su preocupación por el estudio de la problemática “étnico-racial”. A partir de 1996 organiza en el CIDSE el grupo de investigación relacionado con el mencionado proyecto y tiene a su cargo el análisis sociodemográfico de los resultados cuantitativos de la

encuesta especializada, así como diversos trabajos de campo etnográficos sobre redes familiares y conformación de barrios con alta participación de población negra. En la actualidad trabaja las temáticas de segregación espacial y discriminación en contextos urbanos, además de aspectos relacionados con masculinidades y sexualidad entre población negra.

Peter Wade, Antropólogo, profesor titular de la Universidad de Manchester (Departamento de Antropología Social). Investigador pionero en los estudios sobre relaciones interraciales en Colombia a partir de su tesis doctoral a comienzos de los años 80, centrado en las relaciones entre las regiones del Chocó y Antioquia. A través de este trabajo amplía su análisis a diferentes dimensiones en la formación de la nacionalidad colombiana, entre otras al campo de la música como parte del juego de la dinámica interracial, de área geográfica y de clase. En la década del noventa avanza sobre los problemas teóricos de la categorías de raza y clase social, y las particularidades de las relaciones interraciales en diversas sociedades latinoamericanas. Es uno de los investigadores que ha abierto nuevas perspectivas críticas en las ciencias sociales sobre el fenómeno de la etnicidad, las relaciones interraciales y los nuevos movimientos sociales en América Latina. Por otra parte, en sus trabajos sobre Colombia ha combinado el trabajo de campo antropológico y el análisis documental de fuentes, en la perspectiva de una antropología histórica.



Apresentação

Este número especial da nossa revista *Estudos Afro-Asiáticos* apresenta um interessante e inovador panorama dos estudos das relações raciais na Colômbia, um país vizinho tanto geograficamente como na forma pela qual nele foram construídas as relações entre brancos e negros. O lugar central do mestiço, tanto nas relações entre brancos e negros como no imaginário étnico e racial do país representa outro aspecto com o qual facilmente o leitor deve reconhecer pontos de similaridade com o contexto brasileiro. O sistema de classificação racial, com sua “cultura da cor” pela qual a terminologia racial, o fenótipo e o uso do corpo são comentados e plasmados no dia-a-dia, tanto para se identificar como para diferenciar e até discriminar, contém mais pontos de convergência. Parece, realmente, haver um contexto afro-latino das relações raciais: uma forma de se vivenciar a diferença étnica e racial específica àquela ampla parcela da América Latina que recebeu população escrava vinda da África em maior escala. Intimidade e racismo se misturam de forma específica, neste contexto. A miscigenação do sangue e das cultura configura-se como o filtro mediador tanto da discriminação racial como das tentativas de se opor a esta de forma coletiva.

Sabemos que neste gênero de pesquisa a comparação – sobretudo quando transnacional – pode iluminar realidades se não dificilmente identificáveis – muitas vezes os segredos de um contexto “local” se tornam evidência quando este é comparado com outros contextos.

No caso deste número especial, a comparação que qualquer leitor fará com o Brasil salientará convergências. No futuro próximo contamos, porém, publicar mais artigos de outros contextos e continentes, com o intento de sugerir outro tipo de comparação, por diferença. Na *Estudos Afro-Asiáticos* acreditamos que a compreensão das relações raciais no Brasil em muito pode se beneficiar

de uma maior abertura para outras regiões e continentes, assim como acreditamos que os estudos africanos em muito podem se beneficiar de um maior conhecimento das categorias étnicas e raciais desenvolvidas no Novo Mundo – afinal trata-se, em boa parte, de categorias coloniais que, mais tarde, foram reinterpretadas e aproveitadas na colonização da África e no conjunto de saberes que resultaram na “biblioteca colonial”.

Introduzindo uma prática nova para nossa revista, fizemos com que este número dedicado à Afro-Colômbia e às relações raciais naquele país fosse organizado por um “editor visitante”, Fernando Urrea, sociólogo da Universidad del Valle, em Cáli, Colômbia. Fernando, um respeitado pesquisador de renome internacional, aceitou com entusiasmo nosso convite para pensar e organizar um número especial dedicado à população afro-colombiana. Deve-se a sua generosidade e ao seu trabalho a alta qualidade do conjunto das contribuições – que ele apresenta e contextualiza detalhadamente no primeiro artigo deste número, escrito junto com Pedro Quintin. Fernando juntou artigos originais dos melhores pesquisadores da realidade colombiana. Como sempre, os limites de espaço impossibilitaram a publicação de mais artigos. Que os muitos outros excelente pesquisadores colombianos nos não levem a mal. Nossa revista estará sempre ao seu dispor.

Nossa revista se encontra numa nova fase. Já há quase um ano quadrimestral e disponível on-line pelo sistema SCIELO, a revista está interessada em fortalecer a rede de colaboradores e captadores de artigos. Neste sentido, pensamos que a figura do “editor visitante”, estreada por Fernando Urrea, pode ser algo a ser explorado mais ainda. Um número especial ou um dossiê sobre Afro-Cuba já está sendo planejado.

Outra novidade, que aparece com força neste número, é a publicação de artigos em espanhol. Não se trata somente de acompanhar a justa solicitação do CNPq e de outras agências de fomento para que se trabalhe rumo uma maior integração regional dos projetos acadêmicos e editoriais, mas significa também ampliar muito a bacia de captação de nossos artigos, assim como proporcionar para nossos leitores horizontes mais vastos e fortalecer as comparações Sul-Sul – que em muito podem enriquecer nossa perspectiva comparativa, muitas vezes obcecada pela comparação e a referência exclusiva ao contexto norte-americano.

Livio Sansone
Editor

La población negra en la Colombia de hoy: dinámicas sociodemográficas, culturales y políticas

Olivier Barbary
Fernando Urrea

Este número de la revista *Estudios Afro-Asiáticos* está dedicado a la población negra en la sociedad colombiana contemporánea y su dinámica sociodemográfica, política y cultural. Como resultado de un largo proceso histórico, las relaciones sociales en la sociedad colombiana, al igual que otras sociedades latinoamericanas, se encuadran en una jerarquía social racializada, la cual, a pesar de variaciones temporales y regionales, se concretiza casi sistemáticamente en fenómenos de discriminación socio-racial de distintos tipos: residencial, económico y social, cultural y político etc. El punto de vista común en los artículos aquí reunidos es una perspectiva de análisis de este componente racial de la organización social colombiana, tomando en cuenta nuevas lógicas étnicas de identificación y diferenciación de las poblaciones que el discurso multiculturalista dominante ha impuesto en Colombia, primero a través de la Constitución de 1991 y luego, en el caso particular de las poblaciones negras, a través de la Ley 70 de 1993, o Ley de negritudes. En tal sentido, una pregunta que tiene una importante repercusión política atraviesa los distintos artículos: ¿Como se relacionan la emergencia actual de nuevas identidad(es) afrocolombiana(s) y sus manifestaciones sociales, culturales y políticas (autopercepción individuales y colectivas, nuevas producciones cul-

turales “negras”, nuevas reivindicaciones y estructuraciones políticas) con las desigualdades y las discriminaciones socio-raciales, la lucha contra el racismo y el acceso a la ciudadanía? Desde esta perspectiva, pensamos que los cinco estudios presentados cuestionan, cada uno a su manera, el proyecto de sociedad multiculturalista desarrollado por la nueva constitución y la reelaboración del modelo de ciudadanía que conlleva.

Lo dicho anteriormente tiene que ver también con la evolución reciente de la producción científica y estadística sobre esta cuestión en Colombia. Hasta la década de los noventa, el debate académico y político sobre el tema tenía lugar en medio de una “invisibilidad histórica” de la población negra en Colombia que, a pesar de las denuncias y esfuerzos de los pioneros de los estudios afrocolombianos como de N. de Friedemann y J. Arocha, se extendía desde la esfera jurídica y política hacia la producción estadística nacional y local, y por consiguiente con pocas excepciones, a la investigación demográfica y sociológica. Indiscutiblemente, este contexto se ha modificado radicalmente en los diez últimos años, tanto a escala nacional, con la inclusión de preguntas de autoidentificación étnica en el censo de 1993 y por el color de piel en la Encuesta Nacional de Hogares de 2000, como a escala local con programas de investigación y encuestas específicas, de corte demográfico o socio-antropológico, especialmente en grandes ciudades (Cali, Bogotá etc.). El fin de esta “invisibilidad”, más allá de su primer resultado –la estimación confiable de los pesos demográficos nacionales y locales de la población negra y mulata (como se verá en el segundo artículo, cerca de 20% de la población total del país)– tiene, como vamos a ver, impactos profundos sobre la estructuración teórica y metodológica del campo de los “estudios afrocolombianos”, y más generalmente de las ciencias sociales en Colombia.

Con este dossier queremos, más que presentar la colección de una serie de artículos que no pueden pretender ser representativos de todos los estudios afrocolombianos, reunir contribuciones a un nuevo enfoque sobre las dinámicas de las relaciones socio-raciales en Colombia. En efecto los cinco textos mantienen sobre este tema un punto de vista socioantropológico y sociodemográfico compartido, aunque con métodos específicos según el tipo de artículo y la disciplina de cada investigador. Se trata de analizar los diversos componentes de esas dinámicas, a partir de una óptica contemporánea y contextualizada social y geográficamente de esta población, diferenciándose de los estudios clásicos afrocolombia-

nos y otros más recientes que van en otra dirección teórica, muy diferente a la aquí presentada. Si pudiera darse una primera calificación de este enfoque es su particular énfasis al análisis de las situaciones o contextos nacionales, regionales y locales de la sociedad colombiana en las que está inserta la población negra, sin buscar un sentido esencialista o de orígenes que enfatiza más la tradición cultural como permanente en el tiempo. Por el contrario, los autores aquí reunidos resaltan los procesos de construcción y transformación que experimenta la población negra, la heterogeneidad de su composición socioeconómica y de sus prácticas culturales y políticas identitarias, en adecuación a las situaciones históricas existentes en una sociedad jerarquizada racialmente, y también a las variaciones regionales y locales que matizan el juego de las apariencias fenotípicas.

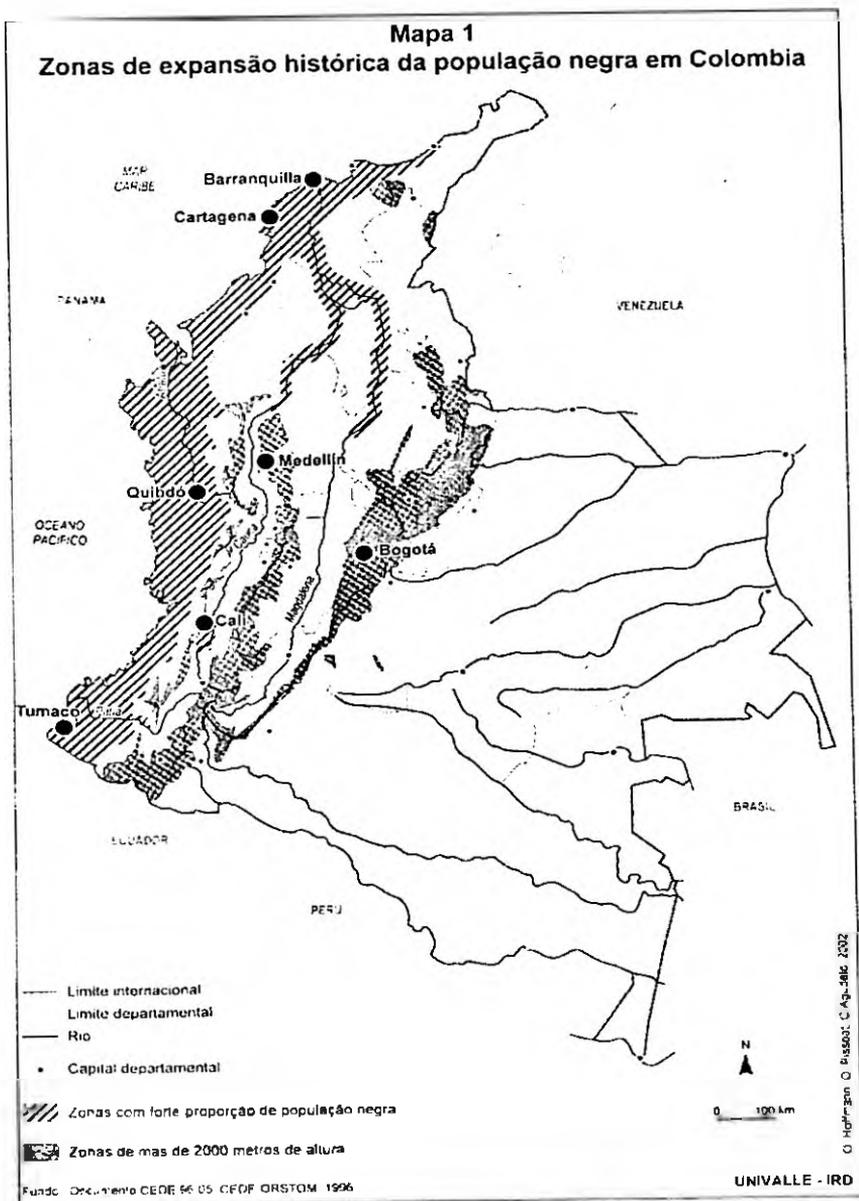
En segundo lugar, los artículos aquí reunidos tienen también una perspectiva común del análisis de los procesos raciales como componentes de la sociedad colombiana y por lo mismo como generadores de desigualdades sociales. El factor racial, aunque intercepta las dimensiones de clase, género y edad, e interactúa con esas dimensiones para producir discriminaciones socio-raciales, mantiene una especificidad en la producción de desigualdades sociales. Sin embargo, hay que advertir bien que las lógicas raciales, sociales, de origen migratoria, de edad y género, etc., de las fábricas de desigualdades son, por lo menos en muchos contextos urbanos, relativamente inextricables. El "motor racial de la desigualdad" no puede tomarse de manera aislada de los factores ya mencionados, pero tampoco es un resultado marginal, ya que como lo muestra el artículo de Barbary, Ramírez y Urrea pueden observarse efectos discriminatorios raciales en el caso de la clase media negra en la ciudad de Cali; y de acuerdo con Cunin en su análisis de los juegos de identificación socio-racial en Cartagena, aparece claramente un orden jerárquico de dominación/subordinación.

Los artículos de Agier y Quintín, Hoffmann y Barbary, Ramírez y Urrea tienen su origen en un mismo proyecto de cooperación entre el CIDSE y el IRD con el apoyo de COLCIENCIAS, "Movilidad, urbanización e identidades de las poblaciones afrocolombianas en la región del Pacífico colombiano sur" (título resumido),¹ que desde 1996 hasta la fecha ha generado una serie de resultados novedosos y estudios cuantitativos y cualitativos ya publicados en forma de artículos y libros. A partir de estos resultados, se elaboran actualmente nuevos avances y trabajos de síntesis, de los

cuales forman parte los tres artículos que aquí son publicados.² El artículo de Cunin sobre la ciudad de Cartagena, forma parte de su contribución al capítulo "etnicidad y ciudad" de un libro sobre las dinámicas urbanas en Colombia que redacta actualmente un equipo de investigadores de varias instituciones francesas. El artículo de Wade, ya conocido como un investigador pionero sobre la población negra colombiana desde el inicio de los años ochenta, constituye uno de sus más recientes trabajos en la dirección analítica aquí esbozada.

Los cinco artículos tienen diferentes escenarios geográficos rurales y urbanos de la población negra en Colombia. Los de Agier y Quintín, Hoffmann, y Barbary, Ramírez y Urrea se focalizan en el eje Cali-Costa Pacífica sur, aunque en sus análisis de los procesos políticos y sociales incluyen resultados válidos para la Costa Pacífica en su conjunto. Al respecto ver Mapas 1 (Zonas de expansão histórica da população negra na Colômbia) y 2 (Os quatro departamentos da Região Pacífica). Agier y Quintín combinan en su análisis de los procesos políticos identitarios resultados del trabajo de campo en el municipio de Tumaco, en la ciudad de Cali y en el Norte del Cauca. Mientras Hoffmann observa en detalle los procesos sociales en la sociedad rural-urbana del Pacífico sur, en el municipio de Tumaco; Barbary, Ramírez y Urrea analizan la geografía socio-racial de Cali (ver Mapa 3: Santiago de Cali por barrios, zonas pesquisadas), pero también avanzan en un ejercicio comparativo sobre la producción de identidades en espacios rurales y urbanos muy diferentes (Departamento del Chocó y la ciudad de Cali). El de Cunin se centra sobre Cartagena, ciudad de la Costa Caribe, y en uno de los barrios simbólicos de alta concentración de población negra (Chambacú); y el de Wade hace múltiples referencias empíricas a Barranquilla, la ciudad de mayor tamaño de la Costa Caribe, como espacio privilegiado de la producción cultural musical "*costeña*", pero también a la ciudad de Cali en sus anotaciones del rap y el grupo afrocolombiano Ashanty.

M. Agier y P. Quintín proporcionan un artículo que ofrece un marco general, apoyándose siempre en ejemplos concretos, del contexto sociopolítico de construcción de las identidades étnicas y territoriales y de las nuevas producciones culturales en las cuales operan las dinámicas de estructuración de las identidades sociales, culturales y políticas de las poblaciones negras y mulatas en Colombia. Lo interesante en la descripción y el análisis es que logran mostrar cómo el campo cultural hace referencia directa a la dimensión política identitaria, además de configurar una práctica de vida



con implicaciones económicas en la sobrevivencia de los participantes activos. Los autores indagan así, cómo se ha construido la alteridad en los juegos de identidades de los afrocolombianos en los últimos años, aludiendo, a lo largo del artículo, a muchos problemas y resultados que se presentarán de manera más detallada en los tres artículos siguientes.

El texto de Agier y Quintín articula de un modo novedoso la temática de percepción de sí (y por lo mismo, del otro) con el fenómeno contemporáneo de la identidad cultural y su construcción a través de diferentes facetas a partir de la década del noventa en Colombia: desde la cultura como "mercancía" o inversión capitalista y profesional, pasando por el llamado trabajo de la memoria y el trabajo simbólico que aparece en las innovaciones culturales, hasta la producción de "imágenes" sobre la cultura del Pacífico y su reinención en la ciudad de Cali. Los autores así apuntan a interpretar los nuevos fenómenos culturales "étnicos" de las poblaciones afrocolombianas en una perspectiva urbano-regional, entre el Pacífico y Cali, pero a la vez en el contexto de las transformaciones vividas por la sociedad colombiana en las últimas dos décadas. Finalmente, colocan una reflexión interesante y necesaria desde una dimensión ética-política sobre el papel de los intelectuales y el rol de los investigadores en los procesos de conciencia identitaria de corte "étnico-racial".

O. Hoffmann, a partir de un estudio de caso local (Tumaco, Nariño), presenta tres modelos socio-espaciales de organización económica y territorial de la región del litoral Pacífico. De manera analítica, estas tres configuraciones son separadas pero sin que ello signifique darles el sentido normalizado de tres "etapas de desarrollo" que se sucederían en el tiempo, sino más bien, de patrones de análisis que fungen, y eventualmente coexisten, en distintos contextos históricos y políticos, y a diferentes escalas local, regional y nacional. A través de la conjugación de estos diferentes tiempos y espacios, el artículo logra identificar el papel que distintos actores sociales, económicos y políticos juegan en el proceso de transformación acelerada que afecta este territorio y la población en la que en él reside. En el primer modelo, según las disposiciones de la nueva carta magna de 1993, las "comunidades negras" son entendidas como etnia, noción que se fundamenta en el argumento de la "especificidad" agraria y étnica de los habitantes del Pacífico; es decir en la existencia de una configuración socio-espacial muy peculiar, calificada como "dispositivo fluvial ribereño 'tradicional'". El segundo dispositivo —el de la "modernización"—, hace

énfasis, al contrario, sobre la indiferenciación de las sociedades locales, insertas, en mayor o menor grado, en procesos globales de articulación a las dinámicas nacional e internacional. Finalmente, el dispositivo de la “movilización político-étnica” corresponde a la emergencia reciente de configuraciones nuevas, resultados del cruce de los dos primeros modelos e integrando múltiples elementos nuevos.

Siguiendo el hilo de la dialéctica social, espacial y política entre los tres modelos, en la perspectiva de desparticularizar el Pacífico y rechazando las determinaciones ligadas a una supuesta “especificidad cultural” negra, la autora formula la esperanza de que este proceso desemboque en una oportunidad que siempre le ha sido negada al Pacífico: la construcción de una sociedad regional. Un tal proyecto, dado sus antecedentes históricos y las dinámicas sociales, económicas y políticas que se producen en el contexto actual, no puede basarse sino en la complementariedad de los dos “pilares” de estas dinámicas –los territorios negros y el sector agro-industrial– y, por lo tanto, en soluciones negociadas entre ambos. Desafortunadamente, las evoluciones recientes tienden más bien a la generalización y agravación de los conflictos sociales, económicos y políticos en la región, lo cual compromete fuertemente la probabilidad de una salida favorable. Es importante subrayar que lo que se juega en torno a esta problemática – aparentemente regional – desborda ampliamente las fronteras ‘naturales’ de las regiones costeras, en particular en dirección de Cali y otras grandes ciudades del país, en donde ahora se concentra gran proporción de la población afrocolombiana. Por esta razón, en cuanto espacio histórico y simbólico de origen de esta población, el Pacífico y su porvenir no pueden dejar de ocupar un lugar central en el debate político de la “cuestión negra” en Colombia.

Sin embargo, los hallazgos de O. Hoffmann para el Pacífico, no impiden que exista en la actualidad una dinámica de diferenciación fuerte entre los procesos de construcción de las identidades sociales, culturales y políticas de las poblaciones negras en los diferentes contextos urbanos del país; así lo muestran los dos artículos siguientes para los casos de Cali y Cartagena. El caso de Cali, como la primera ciudad de la región del Pacífico y con el mayor volumen absoluto de población negra en todo el país; y Cartagena, la segunda ciudad en importancia de la Costa Caribe colombiana, con el mayor peso relativo de gente negra entre las 15 principales ciudades colombianas.

El artículo de O. Barbary, H. F. Ramírez y F. Urrea pone en evidencia la importancia del factor migratorio y de la urbanización masiva de la población afrocolombiana, en las dinámicas de construcción de nuevas "identidades étnicas" y de reivindicación ciudadana, y en su diferenciación según los contextos locales y regionales. Aprovechando dos tipos de fuentes estadísticas —el censo de 1993, para la región del Pacífico, y una encuesta demográfica llevada a cabo en Cali en 1998— las cuales son sometidas al análisis por medio de regresiones logísticas, así como datos cualitativos socioantropológicos, los autores realizan una interpretación sociológica de las determinaciones recíprocas entre el contexto territorial, económico y social en el cual se encuentra esta población, y los niveles y modalidades de la autoafirmación de una "identidad afrocolombiana". La conclusión principal es que las formas de afirmación de identidad son radicalmente diferentes para la población de la región pacífica y la población de Cali. Se trata en el primer caso de una reivindicación étnico territorial, mientras en el segundo, lo que está en juego es el acceso en igualdad de oportunidades a los mercados residenciales y laborales, y la denuncia de la discriminación socioracial. A la luz de estos resultados, el problema de la adecuación del marco jurídico de la Ley 70 con las necesidades y aspiraciones a la integración ciudadana de la población afrocolombiana, se coloca en nuevos términos, particularmente en la sociedad urbana.

Para los autores, los hallazgos cuantitativos y cualitativos sobre la percepción de la discriminación racial en Cali, permiten afirmar que ella es generalizada en diferentes espacios urbanos: mercado de trabajo, transporte público, arbitrariedad y maltrato policial, desiguales oportunidades escolares y en el acceso a servicios de salud, recreación, etc. Sin embargo, muestran que hay marcadas diferencias en esas percepciones de acuerdo a una serie de características de la población negra; en ese sentido resaltan la heterogeneidad sociodemográfica y socioeconómica de la misma. Por ello, factores tales como el origen geográfico de los migrantes, el nivel de escolaridad y la posición socio-ocupacional, así como la edad y el género son determinantes en la percepción de la discriminación racial y las modalidades de ella. En síntesis, se trata de una combinación de factores de clase social con origen socio geográfico, grupos étnicos y género.

E. Cunin propone en su artículo un análisis de los procesos de identificación socio-espacial de la ciudad de Cartagena, a través del estudio de las calificaciones étnico-racial que designan, en tér-

minos énicos, los espacios y los habitantes de esta ciudad. Su análisis es un estudio de los mecanismos de la producción recíproca de territorios e identidades urbanas, en un contexto de alteridad según el color de piel, y en medio de aspiraciones a la ciudadanía y la urbanidad. Cunin analiza a lo largo de su artículo tres problemáticas específicas en esta ciudad: la significación de la imagen de “ciudad mestiza” a la que tradicionalmente ha sido asociada Cartagena; las interpretaciones diversas relacionadas con la erradicación de Chambacú –el barrio “negro” tradicional de la ciudad– hacia comienzos de los años setenta, barrio situado en la entrada de la ciudad histórica y turística; y las formas de apropiación territorial de los habitantes que reclaman una pertenencia étnica, dentro del contexto del multiculturalismo de los años noventa.

La autora muestra cómo la gestión cotidiana de la diferencia contribuye a la producción de espacios urbanos, en un movimiento de ida y vuelta entre identificación y territorialización. Se trata de una dinámica compleja de confrontación y coexistencia sobre un mismo territorio urbano, tomando en cuenta los mecanismos de identificación del yo y del otro en el juego de las relaciones interraciales. Por otra parte, más que un fracaso del multiculturalismo en Cartagena, Cunin interpreta su débil desarrollo como una consecuencia de la imposición de procesos de identificación situacionales e interaccionales en la perspectiva goffmaniana, a través de los cuales los habitantes de Cartagena construyen al mismo tiempo su derecho a la urbanidad y a la diferencia.

El artículo de P. Wade, el último de este dossier, propone una contextualización desde la perspectiva de la antropología política de la construcción de una identidad “africana” y “negra” en las prácticas culturales que se desarrollan a través de las músicas populares colombianas de la Costa del Caribe, desde los años 50 y 60 (sobre todo en el porro y la cumbia) hasta los años 90 con la presencia de otras músicas, regiones e influencias (el currulao del Pacífico, la champeta en Cartagena, el rap en los grupos de jóvenes negros en Cali). La “africanidad” y la “negritud” no son vistas en términos de herencia o continuidad en las prácticas culturales concretas de generaciones sucesivas, si bien el autor no desconoce el aporte histórico de la tradición africana; por el contrario, son nociones descritas y analizadas en cuanto representaciones elaboradas a partir de los contextos sociales, culturales o políticos en los que han vivido y participado los actores de la producción musical: músicos, públicos, críticos, etc. Por ello, este punto de vista conduce al autor a insistir sobre la forma dinámica en que las identida-

des individuales y colectivas se producen en referencia a múltiples elementos de una rica "herencia cultural" europea, africana e indígena, los cuales toman cuerpo cada uno en grados diversos y cambiantes en las prácticas culturales de los individuos y los grupos. En tal sentido se produce una encarnación cultural de lo negro, lo blanco y lo indígena a través de esos múltiples elementos y variaciones.

El estudio de Wade se inscribe en sus últimos trabajos dedicados a las relaciones interraciales en Colombia a través de la producción musical, en particular su libro al respecto,³ en el cual realiza el estudio de la construcción de las identidades nacional, regionales y raciales, generadas históricamente en Colombia a lo largo del siglo XX, a través de la música popular y el baile "costeños" (de la Costa Caribe colombiana). La perspectiva analítica de Wade en este terreno específico de las prácticas culturales de la música y el baile como producción social, enmarcada en una antropología política que analiza la alteridad de las relaciones interraciales, comparte también supuestos centrales con los otros artículos: los de una mirada crítica histórica y no esencialista, de las dimensiones de raza, clase social, género y origen regional. Es un orden social jerarquizado racialmente, que al mismo tiempo ofrece una diversidad regional en las relaciones interraciales.

Los cinco artículos trazan en tres dimensiones —sociodemográfica, sociopolítica y sociocultural— la construcción de las identidades socio-raciales en la Colombia contemporánea a partir de los contextos históricos específicos, nacional, regional y local. Son identidades resultado del orden social racializado; por lo que el fenómeno del racismo afecta considerablemente las distintas categorías de clases sociales en una lógica recíproca de "blaqueamiento" versus "ennegrecimiento" de los fenotipos. Sin existir una relación mecánica, las capas altas de la población tienden a ser asociadas al "blanco" mientras los sectores populares al "negro" o el "indio". Hay fuertes variaciones regionales pero esta relación es generalizable a todo el país.

En este sentido los artículos de este dossier se centran por una parte en la temática del racismo y su percepción por diferentes agentes implicados, ya sea como subordinados o en calidad de grupo no subordinado racial y socialmente, ya sea en Cali, el Pacífico o Cartagena. Por otra, en la dinámica de los movimientos sociales negros y las prácticas culturales en el Pacífico, en Cali, o en la Costa del Caribe, y en este último caso, su incidencia e interacción con la sociedad dominante del interior del país a lo largo del siglo XX.

Los estudios aquí presentados tienen una perspectiva analítica común respecto a la “etnicidad” en las sociedades contemporáneas, evitando las clasificaciones esencialistas. Por lo mismo, resaltan la dinámica histórica de un orden social racializado y las relaciones interraciales de dominación y subordinación que él impone en los contextos sociales y locales concretos.

Los autores del dossier son de diferentes disciplinas: antropología, sociología y estadística, con aportes que se apoyan en metodologías cuantitativas y cualitativas. Sin embargo, los resultados muestran hallazgos coincidentes en unos casos, en otros complementarios; sobre todo esto es válido si comparamos los artículos de Cunin y Wade, investigadores independientes, con los tres artículos de Agier y Quintín; Hoffmann; y Barbary, Ramírez y Urrea, los cuales han formado parte de un mismo programa de investigación, como se advirtió antes. Sin pretender entregar materiales que representen el conjunto de las tendencias de los estudios sobre poblaciones negras en Colombia, este número de la revista, por el contrario, ha querido privilegiar los resultados de investigaciones recientes que abren nuevas direcciones socioantropológicas y sociodemográficas a los estudios de etnicidad y raza en América Latina, sin perder el horizonte de los temas sensibles relacionados con el racismo y su interacción con las diversas formas de desigualdad social en los países latinoamericanos.

Notas

1. El título original del proyecto CIDSE-IRD es: “Organización social, dinámicas culturales e identidades de las poblaciones afrocolombianas del pacífico y suroccidente en un contexto de movilidad y urbanización”.
2. El equipo de investigación CIDSE (Centro de Documentación e Investigación Socioeconómica, de la Facultad de Ciencias Sociales y Económicas de la Universidad del Valle, Cali) – IRD (Institut de Recherche pour le Développement, France) es detallado más adelante en los artículos de O. Hoffmann, y de O. Barbary, H.F. Ramírez y F. Urrea. COLCIENCIAS es el Instituto para el Desarrollo de la Ciencia y Tecnología de Colombia, “Francisco José de Caldas”. Además de los autores de los tres artículos este proyecto reunió a otros cinco investigadores colombianos y dos franceses; uno de ellos, Olivier Pissotat, geógrafo, autor de la mayor parte de los mapas sobre el Pacífico y la ciudad de Cali y coautor con O. Hoffmann de algunos artículos.
3. *Music, “race” and nation: música tropical in Colombia*, Chicago, University of Chicago Press, 2000.



Política, cultura y autopercepción: las identidades en cuestión

Michel Agier
Pedro Quintín

Resumen

La construcción de la identidad “étnica-racial” como proceso social se encuentra atravesado por una amplia gama de factores que permanentemente lo condicionan o lo transforman. En este artículo se pretende realizar un análisis de los factores políticos y culturales que han condicionado la construcción de la identidad de la población negra en las zonas rurales y urbanas tras la aparición de la Constitución de 1991, pero a partir de un ejercicio desconstruccionista de los enfoques esencialistas de la etnicidad. En el artículo se analiza cómo se han dado mecanismos de inclusión política desde arriba, pero con procesos de organización social, a raíz de la aparición de la Ley de negritudes. Esto ha permitido que se ganen espacios de participación política y de adjudicación territorial vía las “comunidades negras”, siendo éste un término fabricado por la Ley 70 para denotar a las poblaciones rurales “negras” del Pacífico, que supuestamente pueden demostrar un asentamiento “ancestral”. Por otro lado, se analiza la manera cómo ha surgido la identidad negra en centros urbanos y sus áreas de influencia, en el caso de la ciudad de Cali, en la cual se da un sincretismo cultural en el que se mezclan las tradiciones del Pacífico re-inventadas y las dinámicas culturales urbanas. Todo esto en una relación de alteridad negra, en la que juegan representaciones entre individuos negros y no negros. El artículo además realiza una reflexión crítica sobre el papel de la investigación académica sobre los movimientos sociales “étnicos-raciales” y los discursos que se construyen alrededor de este tipo de movilización social.

Palabras claves: Ley de negritudes (Ley 70), construcción de identidad negra, "comunidades negras", percepción del sí (y del otro), alteridad negra, conciencia identitaria.

Abstract

Politics, culture and self-perception: the identities in question

The ethnical-racial formation of identity as a social process is came upon several factors which permanently stipulate and transform it. In this article it is intended to analyze the political and cultural factors that have conditioned the identity formation of the black population in the rural and urban zones behind the appearance of the 1991 Colombian Constitution, but through the de-construction of an ethnicity essentialist point of view. In the article, it has been analyzed how an inclusion political mechanism is done by upper groups, but allowing the social organization processes, by reason of the Negritude law. It has allowed to win some ways of political participation and territorial legal appropriation by the "black communities", being this last a word fabricated by the Law 70, to mean the Pacific black rural population that supposedly can show an "ancestral" settlement in the area. On the other hand, it is also analyzed the way that black identity in urban centers has come up and its influence grounds, in the case of Cali city, in which its cultural mix up blends with the reinvented Pacific traditions and urban cultural dynamics. All of this is held in a relation of Negro otherness (alterity), played between black and non-black urban individuals. The article also lays out a critical reflection on the role of academic research about "ethnic-racial" social movements and the ideologies built around this type of social mobilization.

Keywords: Law of Blackness (Law 70), black identity construction, "black communities", perception of the self (and of the other), black otherness (alterity), identity conscience, Cali, Colombia.

Résumé

Politique, culture et auto perception: les identités en question

La construction de l'identité « ethnique-raciale », en tant que processus social, est traversée par toute une gamme de facteurs qui la conditionnent et la transforment sans cesse. Dans cet article, nous voulons faire une analyse des facteurs politiques et culturels qui ont conditionné la construction de l'identité de la population noire dans les

zones urbaines après l'apparition de la Constitution colombienne de 1991, mais à partir d'un exercice de déconstruction des approches essentialistes de l'ethnicité. Nous y étudions comment, en partant du haut, des mécanismes d'inclusion politique ont été mis en place, mais avec des processus d'organisation sociale qui sont à la base de la mise en place de la Loi des négritudes. Cela a permis que l'on gagne des espaces de participation politique et d'adjonction territoriale via les "communautés noires", terme élaboré par la Loi n^o 70, pour désigner les populations rurales "noires" du Pacifique qui ont les moyens de prouver une occupation "ancestrale" des terres. D'un autre côté, nous analysons comment l'identité noire a pu prendre forme dans les centres urbains et dans ses zones d'influence, pour la ville de Cali, où il y a un syncrétisme culturel et où se mêlent les traditions du Pacifique, réinventées avec les mouvements culturels urbains. Tout cela dans une relation d'altérité noire dans laquelle interviennent les représentations entre des individus noirs et non-noirs. De plus, nous avons fait une analyse critique sur le rôle de la recherche académique sur les mouvements sociaux "ethnique-raciaux" et les discours qui se construisent autour de ce type de mobilisation sociale.

Mots-clés: Loi des négritudes (Loi n^o 70), construction de l'identité noire, « communautés noires », perception de soi-même et de l'autre, conscience identitaire, Cali, Colombie.



¿Cuándo y cómo empieza a existir la identidad negra en Colombia y, más específicamente, en la región del suroccidente colombiano? El punto de vista esencialista coloca la identidad como un hecho primero, independiente en sí mismo y causa a su vez de diversos fenómenos sociales y culturales, lo que lo convierte en el principal argumento de los movimientos identitarios. Desde esa perspectiva se asume, implícita o explícitamente, una progresión natural que irradia desde la cultura hacia la identidad, y desde la identidad hacia la política. Al tratar de recorrer el camino en sentido inverso (desde la política a la identidad, y desde ésta a la cultura), nosotros queremos “deconstruir” ese proceso analíticamente. Por lo tanto, no se pretende aquí deslegitimar los movimientos sociales que lo gestan y usan dentro de un proceso de lucha por los derechos sociales y políticos a través de la diferencia cultural, sino simplemente mostrar explícitamente los entrecruces y los mecanismos complejos que están en la base de esta afirmación identitaria. En el centro de todo ello, se encuentra el debate sobre la identidad cultural.¹

Política

La invisibilidad política y cultural de las poblaciones negras, que es una de las formas de su inclusión marginal desde el punto de vista social y económico dentro de la nación colombiana (Friedemann, 1993; Wade, 1993), duró aproximadamente hasta finales de los años sesenta. En esos momentos, junto con algunos tímidos movimientos políticos contra la discriminación racial (por ejemplo, el movimiento Cimarrón), tuvo lugar el inicio —precedido ciertamente por unos pocos estudios de corte folklórico— de las investigaciones de las ciencias sociales sobre la población afrocolombiana. Dos grandes corrientes de interpretación se hicieron dominantes: por un lado, se pusieron de evidencia las “estrategias adaptativas” (Whitten, 1986 [1974]) desarrolladas por las poblaciones negras dentro del Nuevo Mundo; por otro, se resaltaron las “hue-

llas de africanía” (Friedemann y Arocha, 1986) que sobrevivían funcional y expresivamente entre estas poblaciones en el desarrollo de su vida americana. Estas dos interpretaciones reproducían, para el caso del Pacífico colombiano, los grandes modelos teóricos de la antropología de los años cuarenta, cincuenta y sesenta: el de las estrategias adaptativas y de los sincretismos nacidos del “encuentro” de los Africanos con los Europeos en el Nuevo Mundo (Herskovits, 1941), y el que supone la idea del “corte” entre los mundos africanos y americano, y el respectivo mantenimiento de “culturas en conserva” en el Nuevo Mundo (Verger, 1957; Bastide, 1967).

En Colombia, el descubrimiento y reconocimiento de los aportes afro-americanos a la cultura nacional se hizo, en los años cincuenta, a partir de cierta valorización positiva de la Costa del Caribe, inspirada a su vez por el éxito de las músicas y danzas negro-americanas y cubanas.² Por su parte, los habitantes negros de la Costa Pacífica permanecieron aún largamente olvidados y marginados, dentro de un orden racial en que la diferenciación regional se erigía en elemento jerarquizador a la hora de valorar o no a ciertas poblaciones: las de la Costa Pacífica se ubicaban, de alguna manera, en uno de los peldaños más bajos. Esta posición se relacionaría con su consideración como reductos empobrecidos, excrecencias de la sociedad mayor, antes que como espacios relativamente autónomos, con ciertas peculiaridades y diferencias culturales y sociales³. Así, por ejemplo, los varios siglos de represión, persecución y diabolización de las creencias, de los rituales y de las ceremonias de origen africano o amerindio por los representantes de la Iglesia Católica, española, primero, y republicana, después, habrían descompuesto sus formas culturales y habrían favorecido su disolución en los cultos a los santos católicos (con diferentes versiones de Cristo y de María, de San Antonio, etc.), así como en la aparición de santos, vírgenes y de figuras e imágenes selváticas de origen hispánico, indígena o africano (las visiones del duende, de la tunda, de la madreagua, etc.), e incluso en los ritos derivados de las celebraciones católicas; por ejemplo, en los funerales y velorios (Losonczy, 1997; Vanín, 1999; Agier, 2001). Esta fuerte inclusión paratológica⁴ explica la inexpressión –que Nina S. de Friedemann ha llamado “invisibilidad”– de la identidad afrocolombiana: las creencias y rituales, de alguna forma mezclados (afro-indígena-hispánicos), se desarrollaron bajo el molde estructural católico impuesto por la colonización española en tiempos de la Inquisición –pero con continuidad republicana–, y crearon las

condiciones para que se diera un “mestizaje” tanto desigual como original (Borja Gómez, 1998; Gruzinski, 1999; Mintz y Price, 1976-1992).

Es a partir de las políticas desarrollistas aplicadas a la región, así como de una revalorización, a escala mundial (y retomada localmente por las organizaciones no gubernamentales y por la misma Iglesia Católica y por el Estado), de los discursos que reivindican el regionalismo, el localismo, la identidad étnica y la protección del medio ambiente, que la identidad afrocolombiana del Pacífico comienza a surgir de forma fuerte en los escenarios políticos, aproximadamente a fines de los años ochentas e inicios de los noventas. La Constitución del año 1991 trata de favorecer las nuevas movilizaciones de la “sociedad civil” con el objeto de hacer frente a un contexto de incremento de la violencia y de reconocida pérdida de la legitimidad del Estado. El período 1991-1993 estuvo marcado por una movilización importante de los espacios y medios intelectuales y políticos negros y de los espacios académicos, desembocando en la implementación de la Ley 70 de 1993 y en los decretos de su aplicación de 1995 (Agier y Hoffmann, 1999).

Esta situación permitió la formación política de un nuevo movimiento negro (denominado PCN “*proceso de comunidades negras*”), que desarrolla un discurso de carácter “étnico territorial”; es decir de valorización de los particularismos culturales, educativos, laborales, territoriales de las poblaciones negras-afrocolombianas, perdiendo fuerza de manera explícita la estrategia de lucha antirracista y de integración igualitaria a la sociedad, que había liderado el movimiento Cimarrón en los años setenta y ochenta. De esta manera el PCN asegura un vínculo estrecho con la legitimidad institucional dada por la Ley 70. Pero esta dinámica fue mediatizada y cooptada inmediatamente por el Partido Liberal, que ha controlado históricamente el juego clientelista dentro de la región Pacífica. Ello, pese a los cambios en el período más reciente en los que se ha dado un acercamiento, relativo y tímido, entre los movimientos sociales en general y la política electoral.⁵

Sin embargo, es necesario tener en cuenta que son significativos el poder simbólico de la Ley 70 y sus correlatos institucionales y legales en las dinámicas sociales y políticas de finales de los años noventa. Ellos colocan en una situación nueva a las poblaciones afro-colombianas al dotarlas, quizás por primera vez en su historia, de argumentos ya legitimados (precisamente por provenir del mismo Estado) a partir de los cuales sus reclamos deben ser escuchados y evaluados. Los niveles en que esos reclamos y movi-

mientos sociales son capaces de articularse a nivel local y regional, las idas y venidas, contradicciones y acuerdos que suscitan, los retrocesos y avances a que ellos llevan son, de todas formas, aspectos que ameritan nuevas y más profundas investigaciones: la posibilidad de reconocer tendencias o impactos más generales pasa por una comprensión de los procesos locales y micro-regionales. De momento, puede destacarse que en las formas y lógicas de esos procesos, y ciertamente mano a mano con los líderes locales, la presencia de elementos externos sigue siendo fundamental a la hora de otorgarles continuidad y coherencia⁶. También, que las luchas internas no sólo se dan al nivel de las bases sociales (entre campesinos, pequeños propietarios, comerciantes, etc.) sino incluso entre las instituciones y organizaciones que, más directamente vinculadas en su origen al desarrollo y generalización de la Ley 70 y dependientes de su reconocimiento por parte del Estado y/o de los organismos privados que trabajan con estas poblaciones, quieren convertirse en los representantes privilegiados o intermediarios exclusivos de las comunidades locales hacia el exterior.⁷ Igualmente, por último, que las continuidades y las rupturas en los procesos de la política formal de la región del Pacífico han sido producidas tanto por dinámicas de nivel local y regional como, y quizás en algunos casos de forma mucho más significativa y definitiva, por el discurso y las prácticas asociadas a la implementación de la Ley 70: a la necesidad de adaptaciones de los discursos, de nuevas estrategias y de tomas de posición ante la ley, se han debido sumar las luchas y conflictos de interés con nuevos movimientos sociales, asociaciones y agrupaciones políticas surgidas al amparo de ella.⁸

De esta forma, la Ley 70 estimula una situación de desarrollo de movimientos identitarios jamás vista hasta entonces, dado que el acceso a los recursos reposará, sobre todo, en la producción de una identidad cultural y sobre una nueva relación entre identidad y territorio: en el año 1993, las poblaciones negras del Pacífico colombiano devienen legalmente un "grupo étnico" gracias al agrupamiento, retórico en el texto mismo de la ley, entre las nociones de "comunidades negras" y de "regiones rurales del Pacífico". La identidad existe (y es pensada), en tal sentido, sobre el modelo "étnico" de los indígenas (andinos) de los resguardos, y se centra principalmente en la cuestión de la propiedad de las tierras, con conflictos y relaciones de fuerzas políticas creadas alrededor de las instituciones y los créditos del desarrollo regional. Ella es, al contrario, más ambigua, invisible u opcional a partir del momento en que uno la aborda desde los aspectos existenciales e individuales

(ver más abajo). De tal forma que si la titularización de tierras y, con ella, la identidad negra, no son colectivas y “étnicas” (en un sentido holista, donde el todo debe remitir a las partes, el colectivo prima sobre el individuo), el conjunto del edificio jurídico y propietario pierde su sentido y resulta inaplicable (ver Agier y Hoffmann, 1999).

Percepción de Sí (y del Otro)

Las auto-identificaciones muestran el carácter relativo, relacional y situacional de la identidad. Ante todo, la identidad tiene carácter relativo en la medida en que ella depende estrechamente del contexto. Por ejemplo, la respuesta a la pregunta del Censo Nacional de Población de 1993, que hacía referencia a la pertenencia de los encuestados a algún grupo étnico, arrojó muy bajas respuestas positivas a nivel nacional. No obstante, las declaraciones de pertenencia a “una etnia, un grupo indígena o a una comunidad negra” fueron más numerosas en la región del Pacífico, y llegan a ser ampliamente mayoritarios entre los sectores donde existía, al momento del Censo, una movilización identitaria más fuerte para la realización y aplicación de la Ley 70 y la titulación colectiva de tierras⁹. También la identificación es un fenómeno relacional. Ella se construye en una relación cara a cara, en una interacción entre dos o más actores. Este escenario es una situación de miradas cruzadas, donde cada uno actúa en función de anticipaciones y de presupuestos sobre lo que puede ser la mirada del otro, por ejemplo en el caso de la relación entre encuestador y encuestado en estudios cuantitativos. Y, finalmente, ¿estamos en presencia de identidades opcionales o situacionales? Hay una tendencia a la indefinición, es decir, a una voluntad de neutralizar las características raciales, que es perceptible principalmente en la identificación opcional de “*trigueño*”. De ahí surge la idea de una cierta libertad de opciones identitarias en un país mestizo (como se puede ver por el número de ítems en respuesta a la pregunta del color de la piel en la encuesta Cidse/Ird). De hecho, la difusión del estigma racial en el conjunto de la sociedad, y entre las poblaciones negras, sugiere que hay una serie de ajustes ante cada situación, más que unas “elecciones” identitarias realizadas a priori y/o para siempre. Por ejemplo, en Puerto Tejada (Norte del Cauca), la vieja generación de pobladores negros rechaza a los “*negros*” procedentes del Pacífico Sur que han migrado al pueblo en épocas recientes con los mismos argu-

mentos sociales con que los blancos en otra época rechazaron a sus padres (Hurtado, 1999).

La realidad dominante pareciera ser, en definitiva, la de un racismo difuso y poroso, como dispositivo discriminador no homogéneo y no necesariamente dicotómico, con matices y variaciones que permiten la representación en gradaciones de “colores de piel”, dependiendo de contextos específicos, urbanos y regionales. No obstante, ¿qué cambio han introducido los recientes movimientos identitarios a partir de la retórica afrocolombiana en las representaciones de la identidad de las poblaciones negras de Colombia y en sus condiciones sociales?, ¿Cuál ha sido su incidencia sobre los estereotipos racistas y sobre las respuestas desde sectores de la población afrocolombiana a la discriminación racial? Estas preguntas quedan abiertas para ser estudiadas tanto en las poblaciones afrocolombianas como en las no afrocolombianas.

Cultura

Hoy, la identidad cultural se configura como una construcción social de múltiples facetas. En síntesis, consideramos que esas facetas son las siguientes:

- *Inversiones de capitalistas y profesionales que hacen de la cultura una “mercancía”*. Sobre ella se efectúan toda una serie de trabajos y actividades, tanto al nivel de la producción y de la distribución como del consumo. Un trabajo que supone especializaciones, disponibilidad de tiempo, movi- lidades y desplazamientos espaciales, relaciones, vínculos y negociaciones con financiadores o “sponsors” (el municipio, las diferentes oficinas del Estado, las ONGs, agentes privados). De este modo la cultura aparece entonces como una “mercancía” en tanto que objeto transformado por el capital y por el trabajo en él invertidos, más que un objeto ya hecho y acabado (Wade, 1999), y además como un “recurso” maleable, susceptible de múltiples usos, sean ellos políticos, económicos o ideológicos.
- *El trabajo de la memoria*. Las movilizaciones identitarias de carácter étnico han dado a la rememoración de los lugares y del pasado un papel central dentro del discurso de legiti- mación, y simultáneamente de diferenciación de las po- blaciones negras, a escala tanto individual como local y ur- bana-rural. El trabajo realizado sobre la memoria, que -co-

mo sucede con la cultura- puede pragmáticamente ser también político, económico o ideológico, pone en movimiento, actualizándolas, las relaciones interétnicas existentes hasta entonces entre negros, blancos, mestizos e indígenas. Las investigaciones, las censuras, las selecciones efectuadas, así como la inversión de la relación entre ancianos y jóvenes en el control de los saberes colectivos, constituyen progresivamente aquello que uno podría definir como una recreación de la memoria en un contexto localizado repleto de tensiones e incluso de conflictos (Hoffmann, 2000; Quintín, 2000).

- *El trabajo simbólico que se desarrolla en las innovaciones culturales.* La puesta en relación de las estrategias identitarias y de las actuaciones artísticas y rituales, es decir, la ritualización de las identidades, coloca en escena figuras simbólicas que permiten crear los momentos de reconocimiento colectivo, más o menos efímero, dentro de los contextos de ceremonias, fiestas, carnavales, etc. Dentro de aquellas situaciones fuera de lo ordinario, el reencuentro entre los individuos y una historia o un destino común, es simbolizado por algunas figuras o entidades reconocibles, de origen local o híbrido. Estas formas simbólicas permiten crear un sentimiento de identidad, y se multiplican desde el momento en que se deja libre curso a la imaginación. Ellas integran entonces una panoplia de símbolos identitarios étnico-regionales en los que su engranaje y su articulación está a veces aún pendiente de ser realizada (Agier, 1999a, 2001a). Ciertas figuras, las visiones en particular (tunda, madreagua), ciertos objetos (marimba, tambores) o ciertas ceremonias y danzas (currulao, chigualo, arrullo) empiezan, en los contextos urbanos, una nueva vida en tanto que símbolos identitarios, al tiempo que ellos desaparecen de las orillas de los ríos, empujados por los ritmos del trabajo, los desplazamientos forzados, por la reducción del espacio público a causa de un clima de terror cada vez más generalizado en la región, o por la competencia de la radio, el tocacintas o los canales de televisión, cuyo uso que se generaliza en las tardes gracias a las plantas generadoras de energía eléctrica.
- *La producción de "imágenes" sobre la cultura del Pacífico.* Gestadas tanto por parte de sus mismos residentes, como por gentes de afuera (negros y no negros) y, también en

ocasiones, por la academia misma, las representaciones e ilustraciones, de la cultura del Pacífico tienden a reproducir una imagen holista de los lugares de origen (la *comunidad* idealizada) que se opone a otra imagen, individualizada y por tanto menos amable, de los lugares urbanizados a donde llegan a vivir estas poblaciones. Aquí, los lazos sociales (y de identidad) se diluirían, tenderían hacia lo "nada", o hacia el sueño utópico y el fin apocalíptico. El recurso a fotografías para reconstruir el pasado familiar, la filiación genealógica, así ella sea exclusivamente imaginaria (dado que cada vez hay menos o más efímeros retornos a los lugares de origen), participan de una cierta "ficcionalización" de las representaciones de la identidad negra del Pacífico (Quintín, 1999a, 1999b, 2000; Vanín, 1999).

La producción de identidad en el litoral Pacífico se sitúa, principalmente, dentro de esferas sociales e imaginarias alejadas del mundo al que parecía referirse en un principio —el litoral Pacífico— y, por lo tanto, de una perspectiva que asociaba históricamente la identidad "racial" y la regional. Ahora entran en juego los nuevos discursos identitarios vía eventos modernos que congregan a los especialistas de las culturas locales, por ejemplo, alrededor de la marimba o del carnaval en Tumaco, o la chirimía y las fiestas de San Pacho en Quibdó. Por el lado de las grandes ciudades del litoral (Tumaco, Buenaventura, Quibdó) y más aún de la ciudad de Cali —y el Distrito de Aguablanca—, se producen procesos de producción de "culturas negras", no como simple difusión de prácticas culturales desde lo "rural" sino de modo más bien propio, urbano, y además en el contexto de una modernidad globalizada. Las ciudades son los lugares receptores de múltiples y heterogéneas imágenes e informaciones a partir de las que se crean las referencias identitarias que permiten pensar la identidad negra, en primer lugar desde la modernidad urbana. La marimba y el baile del curru-lao y de chirimía, los cultos del catolicismo popular, las visiones de los ríos y de los bosques siguen una trayectoria de desplazamiento y transformación que las llevan de las orillas de los ríos hacia la ciudad de Tumaco y su pequeño carnaval, hacia las prácticas cotidianas de los pobladores populares de Buenaventura y, más allá aún, hasta la pobladísima ciudad de Cali (con más de dos millones de habitantes) con su Festival de Música del Pacífico Petronio Álvarez, el cual lleva ya cinco años, por una parte, y sus grupos barriales por otro lado. Se trata de una migración de los espíritus que replica la migración de las gentes del Pacífico.

Pero en todo ese proceso, otras imágenes son reencontradas y se mezclan con las primeras: el “mestizaje” resultante comienza ya desde la misma ciudad de Tumaco, donde son muy perceptibles las presencias e influencias ideológicas de actores “globales” (Plan Padrinos, Iglesia Católica, el mismo Estado -por vía de su sistema educativo, sanitario, judicial, represivo o administrativo-, y hasta de agentes externos vinculados al capital internacional -empresas agro-industriales, narcotráfico-), así como de las informaciones e imágenes mass-mediáticas (radio, prensa, televisión): la política nacional e internacional, los héroes de Disneylandia, las estrellas de la música popular, del cine, la televisión y de los deportes, los orishas (que vienen de Cuba o de Miami), entre otras muchas, constituyen las imágenes que son transmitidas por esos canales y que se suman a las creencias, saberes e imágenes previas, ellas mismas resultados de otras mezclas más antiguas. Estas múltiples influencias se encuentran, por ejemplo, en el carnaval de Tumaco, cruzándose o mezclándose (Agier, 2001a). En Cali, las composiciones de música *rap* de los grupos de jóvenes del Distrito de Aguablanca incorporan y transforman las historias y leyendas que circulan por el barrio y que provienen, en parte, de un registro más antiguo traído desde las regiones de origen (es el caso de las visiones persistentes hasta hoy en las áreas rurales del Pacífico); pero lo cierto es que esta cultura hecha en la ciudad recibe e interpreta igualmente los estilos y emblemas de la cultura negra juvenil de procedencia estadounidense diseminada mundialmente por los canales de consumo cultural masivo -aunque también por la vía de circuitos de nivel personal y familiar. En la actualidad existen más de 500 grupos de *rap* en esta zona de la ciudad y por lo menos 30 a 40 de *breakdance*. Esto permite explicar por qué los grupos de *rap* constituyen la expresión cultural más importante de denuncia de segregación o exclusión social de la gente joven de la franja oriental y de ladera de Cali, con fuerte dosis de afirmación de autoestima, muchas de ellas a través de contenidos agresivos de sus líricas contra el racismo, la violencia, los estereotipos raciales y de pobreza que marcan estas regiones. Hoy en día es un movimiento en expansión, que cuenta poco a poco con circulación en CDs de algunos grupos, llevando su influencia incluso a sectores de clases medias bajas y medias de población afrocolombiana, pero también a amplios sectores de jóvenes mestizos y “blancos”. Otros fenómenos de producción cultural entre las poblaciones afrocolombianas de Cali, en el contexto de invención de referentes “comunitarios” al mismo tiempo constituyen una alternativa económica: el desa-

rrollo en los últimos cinco años de peluquerías masculinas “afro”¹⁰ en todos los barrios del Distrito de Aguablanca y en otras áreas de la ciudad, en forma de pequeños negocios entre jóvenes hombres negros-mulatos para la generación de ingresos. Las peluquerías “afro” hoy en día son lugares de circulación de información cultural sobre música, bailes, rumbas, actividades deportivas y oportunidades laborales entre los jóvenes de los sectores populares del Distrito de Aguablanca y otras zonas de la ciudad con clientes hombres negros-mulatos y ya en muchos casos también mestizos.

De todas estas mezclas nace la posibilidad de una historia del *hip-hop* en el Distrito de Aguablanca, en la que el contexto de referencia es aquél de la marginalización social y económica, de la segmentación espacial urbana, de la discriminación socio-racial vivida en la ciudad como en el trabajo, y de la búsqueda, individual y colectiva, de una respuesta a esta situación: la auto designación como “ghetto” (término tomado prestado de la imagen del ghetto negro norte-americano, pero en una acepción que articula y solapa elementos raciales y de clase, véase Urrea, 2000:22) participa de esta búsqueda de una comunidad imaginada que se forma alrededor de un estigma vivido localmente. Al final, como lo resalta Urrea (2000:28), los jóvenes y niños del Distrito de Aguablanca, en Cali, pueden moverse en los dos registros culturales, de música “tradicional” del Pacífico y las variantes diversas del *hip-hop*, al igual que gozar de la música salsa para efectos del encuentro de parejas o de conquista amorosa. No se presentan oposiciones. Podría decirse que cada registro juega un papel según los contextos y dimensiones de la vida de los jóvenes: a través del *hip-hop*, sobre todo del *rap*, para la autoafirmación y denuncia social, de las danzas tradicionales para la continuidad de experiencias de comunidad cultural inventada procedente de diversas regiones del Pacífico, y de la salsa para el juego erótico-amoroso.

La conciencia identitaria, ¿para qué? El papel de los intelectuales, el rol de los investigadores

Desde su inicio, el proyecto CIDSE/IRD ha asociado, en tanto ello ha sido posible, a diferentes actores que estaban directamente concernidos por la propuesta de investigación tanto en su desarrollo como en sus resultados. Los talleres iniciales organizados por el “Laboratorio de Culturas Negras” de la Universidad del Valle durante el segundo semestre de 1995, el proceso de aplica-

ción del cuestionario de la encuesta cuantitativa Cidse-Ird-Colciencias (“Encuesta de movilidad, urbanización e identidades de las poblaciones afrocolombianas”); las sucesivas presentaciones de resultados en Tumaco (al grupo Palenque, al sector cultural de la ciudad y a los Consejos Comunitarios de varias veredas) y en Cali (el Seminario Internacional del proyecto Cidse-Ird-Colciencias, “Identidades y Movilidades en el Pacífico colombiano”, llevado a cabo en noviembre de 1998; y la presentación de resultados de la encuesta Cidse-Ird-Colciencias en los barrios El Retiro y Charco Azul en febrero de 1999): en todos estos casos, algunos intelectuales y líderes implicados en las situaciones estudiadas (y así mismo haciendo parte del “objeto”) han sido asociados, a diferentes niveles y de formas distintas, a la propia investigación.

Con ello, el equipo del proyecto ha podido constatar la difícil relación entre las encrucijadas del saber y las encrucijadas de la identidad. Por ejemplo, en el análisis crítico de la Ley 70, que ha puesto en debate la correlación entre la identidad “negra” y la posibilidad de pensar en una identidad (o cultura) particular y específica del Pacífico. La idea de una cultura de los lugares (en el sentido de una serie de situaciones presentadas y observables en un marco concreto) permite a los investigadores des-substancializar la relación entre identidad y cultura, en particular en su versión aparentemente más naturalizante, aquella de una verdad biológica que asociaría la “identidad racial” (ciertas apariencias físicas y características fenotípicas) a ciertas competencias culturales “africanas” heredadas. La relación entre identidad y cultura no es automática, única, dada, definitiva, sino, al contrario, problemática. Sin embargo, incluso esta idea es insuficiente, dado que ella puede, a su vez, establecer o validar la idea de “territorio” como *a priori*, cuando también es una fabricación provisional, transformable y un cruce constante de las sucesivas luchas existentes. Por lo tanto, la correlación entre cultura y lugar debe ser también reexaminada. El debilitamiento de las fronteras (sociales y culturales), gracias a los nuevos medios de comunicación y de transporte vuelve caduca la idea que un lugar materialmente delimitado pueda ser la referencia identitaria única, o principal, de un individuo o de un colectivo.

Pero, a su vez, es claro que este debate teórico se encuentra constantemente “perturbado” por las tensiones locales. Así, afirmar la “identidad territorial” contra la “identidad racial” termina por dar argumentos a aquellos agentes que predicán una titulación

de tierras para todos los que viven y están en ella: ya sea con el argumento de la ancestralidad, el de los derechos de los primeros llegados (los "nativos"), se produce olvido y/o desconocimiento de los procesos históricos -no siempre pacíficos- de expulsión y expoliación de tierras, etc. Al final de la reflexión, no podemos dejar de ser conscientes del papel que juegan estos diferentes argumentos dentro de las posturas políticas, económicas y sociales que, entre unos y otros, se tejen dentro y sobre la zona pacífica y de las que no podemos ser ajenos. ¿Debemos, por lo tanto, dar (así sean falsos) argumentos a aquéllos cuya postura política y lucha nos parece más legítima? Seguramente hoy los campesinos negros "agrupados en comunidades", junto a los grupos indígenas, son los más desamparados y los más frágiles de la región (Agier, 1999b; Hoffmann y Quintín, 1999).

Sin duda, nos hace falta ir más allá de la deconstrucción para poner en relación de manera más sistemática la cultura, la identidad y la situación (más que el espacio). Estamos en medio de una *situación de desarrollo* (que falta caracterizar más finamente, pero cuyo elemento principal es la introducción de un "maná" financiero y de formas exteriores de acceso a los recursos) que condicionan los conflictos de identidad y los cambios culturales micro y macro-regionales.

¿Aún se puede dialogar con argumentos exclusivamente objetivos, "científicos" (sin que se dé un exceso de malentendidos) con unos agentes estrechamente implicados en esa situación y directamente afectados por ella? ¿Cuáles pueden ser los términos de ese diálogo? Se trata de preguntas cuyas respuestas ni son fáciles ni pueden ser dadas en abstracto. De una manera más pragmática, la formación, a lo largo de la investigación, de encuestadores y de investigadores "locales" y "comunitarios" es uno de los hechos y logros más evidentes del proyecto, en tanto que ellos se constituyeron no sólo en un medio básico de la investigación sino hasta en co-partícipes muy activos de la misma. Quizás sea este uno de los resultados más pertinentes ya que ha permitido reintroducir constantemente la complejidad en las visiones más simplificadoras y dualistas que se enfrentaban en el terreno.

Notas

1. Para una aproximación general de esta cuestión, a partir de material empírico de Colombia y Brasil, véase Agier (2001b).

2. En su artículo del presente número, Wade retoma el tema. Ver también, Gilard (2000), Wade (1993).
3. Véase al respecto el artículo de O. Hoffmann en este mismo volumen.
4. Paradójica a la luz de la marginalización económica y de la exclusión política.
5. Ver las reflexiones acerca de los nuevos movimientos sociales afrocolombianos de Escobar (1999). Ver también Agudelo (1999a, 1999b) e Hoffmann (1999).
6. Ver el caso de la ACAPA (río Patía, zona rural de Tumaco) con la asesoría directa de la Iglesia Católica (Rivas, 2000).
7. Ver Hurtado (2000) para la zona del Norte del Cauca, desde una perspectiva histórica pero haciendo énfasis especial en los procesos más recientes relacionados con la fase post-Ley 70.
8. Sobre este último punto, para un estudio de los cambios y continuidades en los comportamientos electorales, en perspectiva histórica y comparativa de las diferentes dinámicas regionales dentro de la Costa Pacífica, véase Agudelo (2000).
9. Al respecto consúltese el artículo de O. Barbary, H. F. Ramírez y F. Urrea en el presente volumen.
10. En las que tanto los cortes de cabello que se realizan, la música que se escucha y la decoración del ambiente (saturada de afiches de líderes políticos, músicos y deportistas negros) remiten a identificaciones con la población negra.

Bibliografía

- AGIER, Michel y HOFFMANN, Odile (1999). "Les terres des communautés noires dans le Pacifique colombien. Interprétations de la loi et stratégies d'acteurs". *Problèmes d'Amérique Latine*, n° 32, jan/mar, pp.17-42 (en español en la revista *Territorios*, Bogotá).
- AGIER, Michel. (1999a). "Tres estudios sobre la cultura del Pacífico colombiano". In VV.AA., *Imágenes de las "culturas negras" del Pacífico colombiano*. Documento de Trabajo, n° 40, CIDSE-IRD, Universidad del Valle, Cali, pp.15-26.
- AGIER, Michel. (1999b). "Etnología y compromiso". In J. Camacho & E. Restrepo (eds.), *De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. Bogotá, Natura/Ecofondo/Ican, pp. 335-349.
- AGIER, Michel (2001a). "Le temps des cultures identitaires. Enquête sur le retour du diable à Tumaco (Pacifique colombien)". *L'Homme*, n° 157, pp. 87-114.
- AGIER, Michel (2001b). "Distúrbios identitários em tempos de globalização". *Mana*, vol. 7, n° 2, pp. 7-33.
- AGUDELO, Carlos (1999a). "Colombie: changement constitutionnel et organisation des mouvements noirs". *Problèmes d'Amérique Latine*, n° 32, jan./mar, pp.43-52.
- AGUDELO, Carlos (1999b). "Política y organización de poblaciones negras en Colombia". In VV. AA., *Hacer política en el Pacífico Sur: algunas reflexiones*. Documento de Trabajo n° 39, Cidse-Ird, Universidad del Valle, Cali, pp. 3-36.
- AGUDELO, Carlos (2000). "Comportamiento electoral en poblaciones negras. Algunos elementos de análisis". In VV.AA., *Impactos de la Ley 70 y dinámicas políticas locales de las poblaciones afrocolombianas: Estudios de caso*. Documento de Trabajo No. 50, Cidse-Ird, Universidad del Valle, Cali, pp.29-104.

- BASTIDE, Roger (1967). *Les Amériques noires*. Paris, Payot.
- BORJA GOMEZ, J. H. (1998). *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada*. Bogotá, Ariel.
- ESCOBAR, Arturo (1999). *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá, ICAN/CEREC.
- FRIEDEMANN, Nina S. de. (1993). *La saga del negro: Presencia africana en Colombia*. Bogotá, Instituto de Genética Humana, Pontificia Universidad Javeriana.
- FRIEDEMANN, Nina S. de y AROCHA, Jaime. (1986). *De sol a sol: Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*. Bogotá, Planeta Editorial Colombiana.
- GILARD, J. (2000). "Scandale noir en pays métis: la Colombie et les danses Négro-Américaines (1940-1950)". In E. Apprill (org.), *Danses latines et identités*. Paris, L'Harmattan, pp.33-45.
- GRUZINSKI, Serge (1999). *La pensée métisse*. Fayard, Paris.
- HERSKOVITS, M. J. (1941). *Myth of the Negro past*. Boston, Beacon Press.
- HOFFMANN, Odile (1999). "Identidades locales, identidades negras: la conformación del campo político en Tumaco (1950-1998)". In VV.AA, *Tumaco: haciendo ciudad. Historia, cultura e identidad*. Ican/Ird/Universidad del Valle/Colciencias, Bogotá, pp. 245-276.
- HOFFMANN, Odile (2000). "La movilización identitaria y el recurso de la memoria (Nariño, Pacífico Colombiano)". In C. Gnecco y M. Zambrano (eds.), *Memorias hegemónicas, memorias disidentes*. ICANH-Universidad del Cauca, pp. 97-120.
- HOFFMANN, Odile y QUINTÍN, Pedro (1999). "Organización social, dinámicas culturales e identidades de las poblaciones afrocolombianas del Pacífico y Suroccidente en un contexto de movilidad y urbanización". *Boletín Socioeconómico* n° 31, CIDSE, Universidad del Valle, Cali, pp. 134-140.
- HURTADO, Teodora (1999). "Siervos sin tierra: poblaciones de migrantes en Puerto Tejada, entre el estigma, la incertidumbre y la aceptación". In VV.AA., *Imágenes de las "culturas negras" del Pacífico colombiano*. Documento de Trabajo n° 40, Cidse-Ird, Universidad del Valle, Cali, pp.27-43.
- HURTADO, Teodora (2000). "Treinta años de protesta social: El surgimiento de la movilización étnica afrocolombiana en el Norte del Cauca". Documento de Trabajo No. 50, CIDSE-IRD, Universidad del Valle, Cali, pp.105-138.
- LOSONZCY, Anne-Marie (1997). *Les saints et la forêt. Rituel, société et figures de l'échange avec les indiens emberá chez les Négro-Colombiens du Chocó*. Paris, L'Harmattan, 419p.
- MINTZ, Sydney y PRICE, Richard (1992 [1976]). *The birth of the African-American culture*. Boston, Beacon Press.
- QUINTÍN, Pedro (1999a). "Memorias y relatos de lugares: a propósito de una migrante de la Costa Pacífica en Cali". In J. Camacho y E. Restrepo (eds), *De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. Natura/Ecofondo/Ican, Bogotá, pp.245-262.
- QUINTÍN, Pedro (1999b). "Ilustraciones de la Costa Pacífica". In VV.AA, *Imágenes de las "culturas negras" del Pacífico colombiano*. Documento de Trabajo n° 40, CIDSE-IRD, Universidad del Valle, Cali, pp.45-63.

- QUINTÍN, Pedro (2000). *Los dramas de los lazos de sangre y de parentesco*. Documento de Trabajo n° 51, CIDSE-IRD, Universidad del Valle, Cali, 98p.
- RIVAS, Nelly (2000). "Ley 70, medio ambiente y relaciones intra-municipales: El consejo comunitario ACAPA, pacífico nariñense". In VV.AA., *Impactos de la ley 70 y dinámicas políticas locales de las poblaciones afrocolombianas: Estudios de caso*. Documento de Trabajo n° 50, CIDSE-IRD, Universidad del Valle, Cali, pp.1-28.
- URREA, Fernando. (2000). "Relaciones interraciales y clases en la construcción de ciudadanía: el caso de Cali (Colombia)". In VV.AA. *Relaciones interraciales, sociabilidades masculinas juveniles y segregación laboral de la población afrocolombiana en Cali*. Documento de Trabajo n° 49, CIDSE-IRD, Universidad del Valle, Cali, pp.2-34.
- VANIN, Alfredo (1999). "Alianzas y simbolismos en las rutas de los ausentes". In VV.AA. *Imágenes de las "culturas negras" en el Pacífico colombiano*. Documento de Trabajo n° 40, CIDSE-IRD, Universidad del Valle, Cali, pp.3-14.
- VERGER, Pierre (1957). *Note sur le culte des orisa et vodun*. Dakar, IFAN.
- WADE, Peter (1993). *Blackness and race mixture: the dynamics of racial identity in Colombia*. Baltimore, John Hopkins University Press. Edición en castellano: (1997). *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Editorial Universidad de Antioquia/Instituto Colombiano de Antropología/Siglo del Hombre Editores/ Ediciones UniAndes, Bogotá.
- WADE, Peter (1999). "Trabajando con la cultura: grupos de rap e identidad negra en Cali". In J. Camacho y E. Restrepo (eds), *De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. Natura/ICAN/ECOFONDO, Bogotá, pp.263-286.
- WHITTEN, Norman (1986[1974]). *Black frontiersmen: A South American case*. Illinois, Prospect Heights, Waveland Press.



Espacios y movilidad de la gente negra en el Pacífico Sur colombiano: ¿hacia la construcción de una “sociedad regional”?

Odile Hoffmann

Resumen

En Colombia, la Constitución de 1991 y la Ley 70 de 1993 reconocen derechos territoriales a las poblaciones negras ribereñas del Pacífico, al atribuirles títulos colectivos sobre territorios ancestralmente ocupados y explotados, previa organización de los campesinos en “Consejos comunitarios” encargados de manejar los territorios en el futuro. El artículo explora las transformaciones que esto implica en la organización regional, basándose en un análisis espacial que recalca tres modelos de estructura socio-espacial. Se puede así combinar tiempos y espacios, y analizar el papel que los distintos actores sociales, económicos y políticos juegan en estas transformaciones.

Palabras claves: territorio, análisis espacial, actores étnicos, comunidades negras, Pacífico, Colombia.

Abstract

Spaces and mobility of black people in the Colombian South Pacific: toward the built of a “regional society”?

In Colombia, the 1991 Constitution and the Law 70 of 1993 assure territorial rights to the black populations of Pacific coast, attributing them collective titles on the previously occupied and exploited territories and previous organization of peasants under the “Communities Counsels”, which are responsible to guide the ethnic

territory for the future. The article analyzes the transformations on the regional organization of this process, based on the spatial analysis that holds three models of social-spatial structure. Therefore, it is possible to combine times and spaces, and analyze the role played by different social, economical and political actors in these transformations.

Keywords: territory, space analysis, ethnic actors, black communities, Pacific coast, Colombia.

Résumé

Espaces et mobilité des noirs dans le Pacifique sud colombien: vers la construction d'une « société régionale » ?

En Colombie, la Constitution de 1991 et la Loi n° 70, de 1993, reconnaissent le droit au territoire aux populations noires de la côte du Pacifique par l'attribution de titres collectifs pour des territoires « ancestrales » occupés et exploités, autour l'organisation préalable des paysans dans des « Conseils Communautaires » chargés de diriger ces territoires dans l'avenir. Cet article étudie les transformations que cela implique pour l'organisation régionale, en se fondant sur une analyse de l'espace qui met en relief trois modèles de structures socio-spatiales. On peut ainsi associer les temps et les espaces et analyser le rôle que les différents acteurs sociaux, économiques et politiques jouent dans ces transformations.

Mots-clés: territoire, analyse spatiale, acteurs ethniques, communautés noires, Pacifique côte, Colombie.

En Colombia, los cambios constitucionales y legislativos hacia un reconocimiento del multiculturalismo (1991 y 1993) llevaron a reconocer la existencia de un nuevo actor social, las comunidades negras, y nuevos derechos asociados. Entre ellos, los más significativos en cuanto propiciaron una movilización política extensa, son los derechos territoriales. La Ley 70 de 1993 permite a los campesinos negros organizados en "Consejos Comunitarios" reclamar título colectivo sobre sus "territorios ancestrales", los que vienen ocupando sin título legal, en tierras de la Nación, desde varias generaciones atrás. En su vertiente territorial, la Ley cobija a las poblaciones *rurales, ribereñas, del Pacífico*: tres características que son restricciones serias ya que cubren una proporción muy reducida de las poblaciones negras en el país. Sólo 13% de la población negra nacional vive en el Pacífico, y la mitad de ellos residen en las cabeceras, o sea en medio urbano. Conocidas estas limitaciones (y los debates y estudios que merece (cf. Urrea, Ramírez y Viáfara, 2001), queda interesante observar las transformaciones que conocen cerca de un medio millón de personas y sobre todo una región muy extensa, a raíz de una dinámica étnica y territorial nueva a partir de 1991.

Ponemos el espacio al centro del análisis, viendo en éste tanto una construcción social como una dimensión que orienta lo social. Es decir, el espacio es consubstancial a la vida social y política, es producto y productor de sentido social. Los cambios en el espacio geográfico traducen y revelan, mas no corresponden automáticamente a las transformaciones sociales, económicas, culturales o políticas de una región dada. Intervienen múltiples procesos de inercia, de *feedback* o de autonomización entre los distintos campos de la vida en sociedad, y entre los distintos niveles geográficos –escalas– considerados. La aproximación espacial busca subrayar los procesos de cambio, las rupturas y las continuidades en los dispositivos socio-geográficos. Para esto, a partir de un estudio de caso regional en el litoral pacífico (Tumaco, Nariño), analizamos tres patrones espaciales –"dispositivos socio-espaciales"– que nos

permiten resaltar los principales motores de los cambios sociales, económicos y políticos.

Aquí un punto de conceptualización se impone. No se trata de describir la evolución de un espacio regional, que iría cambiando con el paso del tiempo. O sea, no suponemos una relación cronológica entre los tres dispositivos socio-espaciales estudiados, menos una evolución lineal en el tiempo de uno a otro. No se trata pues de describir "etapas de desarrollo", en un sentido normalizado, de cuya secuencia hubiéramos sacado tres momentos. Hoy en día los tres dispositivos o modelos coexisten en el Pacífico sur, y veremos como los tres incluyen elementos "tradicionales" y "modernos", es decir, calificados como tales en la etapa actual.

Sin embargo, es imprescindible recordar que un espacio sólo existe en el tiempo, que hereda y forja memoria social, que nunca se puede analizar "independientemente" de su contexto histórico. Algunas configuraciones espaciales tienen antecedentes históricos más lejanos que otras, o van perdiendo fuerza o importancia mientras otra se impone, desde lógicas externas o endógenas, etc. Lejos de ser imágenes "fieles" de la realidad, las configuraciones analizadas aquí son ensamblajes de elementos dinámicos que fijamos por medio del análisis, como "representación" de realidades múltiples de las cuales sólo rescatamos algunas facetas. Representan unas "perspectivas", unas maneras de ver y comprender el mundo, que no excluyen en absoluto otras perspectivas igualmente válidas, pero que remiten cada una a lógicas distintas de organización del espacio y de la sociedad. No habrá pues contradicción en el hecho de que los dos o los tres modelos coexistan en el tiempo, como tampoco se pueden soslayar los procesos de evolución de unas o más características espaciales, debido a procesos mayores que transforman radicalmente la estructura geográfica de la región (la apertura de una carretera, de un canal, la desaparición de fuentes de empleo, etc.). Los términos de "dispositivos", "configuración", "patrón" o "modelo" pretenden traducir esta complejidad socio-espacio-temporal, sin determinación de una u otra dimensión sobre las demás.

Asumiendo estas limitaciones analíticas, pensamos que la aproximación espacial permite una visión global de los procesos pertinentes localmente. "Global" en cuanto no disocia lo político de lo económico, y estos de lo cultural, etc. Para cada configuración nos obligaremos a cierta disciplina, viendo sistemáticamente los aspectos económicos, territoriales, políticos, y sus relaciones mutuas. Pero "local" en cuanto concierne una extensión espacial

determinada, y la población que en ella reside: la región sur del Pacífico colombiano.

La Ley 70 de 1993 tiene una doble dimensión, territorial y étnica (Hoffmann, 2001). Territorial en cuanto pretende legitimar derechos agrarios —títulos de propiedad— a sus detentores históricos en una porción precisa del país. Étnica en cuanto subordina estos derechos a la pertenencia de los beneficiarios a las “comunidades negras” entendidas estas como etnia, al lado de los indígenas. En ambas vertientes, las innovaciones legislativas se basaron en el reconocimiento de una “especificidad”, agraria y étnica, de los habitantes del Pacífico, es decir en la existencia de una configuración socio-espacial muy peculiar, que se podría calificar como “dispositivo fluvial-riberaño”. Veremos cómo, aislada y enfatizada por medio de la reconstrucción conceptual de los legisladores y asesores, esta “especificidad” conforta una imagen “ideal típica” de las comunidades negras rurales en el Pacífico.

El segundo dispositivo analizado aquí —el de la “modernización”—, al contrario, pone el acento en los procesos de indiferenciación y universalidad de las sociedades locales, insertas en procesos globales de escolarización, urbanización y proletarización. A veces se combina con el anterior, a veces le es opuesto, pero los dos siempre se mantienen cercanos y con múltiples nexos —familiares, políticos, económicos.

Finalmente, el tercer dispositivo socio-espacial —el de la “movilización político-étnica”— evidencia la emergencia de configuraciones nuevas, resultados de cruces múltiples entre los anteriores y algunos nuevos, según un proceso de “mestizaje” tal y como lo entiende Gruzinsky (1999): una combinación distinta, nueva, elaborada a partir de elementos tomados de patrones originales diferenciados.

Nuestra argumentación seguirá lógicamente este hilo.¹ Después de una rápida contextualización geográfica regional, analizaremos los tres dispositivos para responder estas preguntas principales: ¿cómo se transforman las estructuras espaciales —territorios, redes, lugares nodales?, ¿cómo intervienen los distintos niveles o escalas, desde lo local hasta lo nacional, en estas transformaciones?, ¿cuáles son los actores que intervienen en estos procesos?, y ¿con qué recursos y medios y qué tipo de interacción tienen unos con otros?

“El Pacífico” cubre la franja occidental de Colombia, frente al océano. Admirablemente descritas por West (1957) en los años 1950, las “tierras bajas” del Pacífico son separadas del interior del

país por la cordillera occidental que funge como un obstáculo a la circulación de hombres y mercancías. Hasta hoy apenas dos vías de comunicación terrestre relacionan el litoral con el mundo andino, al centro y al sur de la región: las carreteras Cali-Buenaventura y Pasto-Tumaco. Fuera de estas, la circulación es fluvial o marítima. Cubiertas de bosques y con una pluviometría que acerca los mayores niveles del mundo (7000 mm anuales en Chocó), estas tierras eran de poblamiento indígena (embera y waunana al norte, awa al sur) hasta la llegada de algunos colonos atraídos por la riqueza aurífera de los ríos (desde el siglo XVI, pero sobre todo en los dos siglos siguientes). Las minas, con su organización social esclavista, sembraron las bases de un nuevo tipo de poblamiento. Después de la emancipación legal de los esclavos (1851) y con la caída de la actividad minera en la zona (fines del siglo XVIII), migraciones importantes de población negra, venida desde el interior del país y los piedemontes mineros, contribuyeron a poblar los ríos, mientras los grupos indígenas se retiraban hacia las cabeceras de los ríos. Así nació una organización social y geográfica original, constituida por pequeños poblados negros distribuidos a lo largo de los ríos, sobre tierras "baldías", al margen de la norma jurídica, y en muchos aspectos de la sociedad nacional.

La zona sur del pacífico siguió estas mismas pautas, pero conoció a fines del siglo XIX y primeras décadas del XX un auge comercial basado en la explotación silvestre del caucho, la tagua y más tarde la madera. Así se instalaron algunos negociantes no negros en el puerto de Tumaco, que se desarrolla desde entonces, con mucha dificultad, hasta volverse una ciudad de 12.000 habitantes en 1951, y 45.000 en 1973.

El análisis concierne a esta región de Tumaco, que corresponde grosso modo al municipio del mismo nombre (120.000 habitantes en 1993, de los cuales la mitad viven en la ciudad misma). Mantiene nexos estrechos con los demás municipios del litoral nariñense, o sea del departamento de Nariño (cuya capital, Pasto, se ubica en la cordillera), y con la ciudad de Cali, metrópoli regional del occidente del país, segunda ciudad del país (2,2 millones de habitantes) y tercera entre las áreas metropolitanas.

1. El dispositivo fluvial-ribereno: la cuestión del territorio

Uno de los interrogantes más apremiantes en la actualidad del Pacífico tiene que ver con las aplicaciones y las implicaciones

de la Ley 70 de 1993 con respecto a la organización territorial. Una primera etapa de la investigación consiste en el análisis de las configuraciones territoriales vigentes antes de la Ley 70. En la zona de estudio, esta fase se llevó a cabo con base en un intenso trabajo de campo en el río Mejicano, en la ensenada de Tumaco (1997-1999). Este río, a unas cuatro horas de Tumaco en canoa, cuenta con cinco veredas principales, de 100 a 600 habitantes, establecidas desde finales del siglo XIX con la instalación de pobladores negros originarios de Barbacoas, ciudad minera vecina (Rivas, 1999).

Las modalidades de manejo y apropiación de los espacios, en este río, muestran algunas características similares a las señaladas para todo el Pacífico en la literatura especializada. Los habitantes explotan los recursos naturales combinando tiempos y espacios: cultivos de vega y de colinos (coco, cacao, arroz), explotación maderera en los interfluvios forestales, pesca en los ríos o en los esteros, cacería, además de una artesanía doméstica (canastas, herramientas). En algunas zonas también perdura una actividad de minería de oro por mazamorreo. Según las temporadas en el año, algunas actividades son más importantes que otras, y no todas son realizadas por todos: hombres y mujeres participan del cultivo, pero la cacería y el trabajo de la madera (y en general todas las actividades realizadas en el bosque) son exclusivamente realizadas por los hombres. Las mujeres se encargan de las labores domésticas. A este sistema polivalente habría que añadir trabajos de extracción silvestre con fines de comercialización, desde por lo menos a fines del siglo XIX. En efecto, los habitantes de los ríos, que son campesinos, pescadores y cazadores, trabajaban también para los negociantes establecidos en la ciudad, para abastecerles en materia prima exportable como la madera fina, el caucho o la tagua (una nuez de palma, también llamada marfil vegetal). Integraban así, al realizar la extracción primaria, las redes internacionales de explotación del medio forestal tropical. Estos negocios se agotaron con la competencia de materias derivadas del petróleo (años 1930-40); sólo sigue la extracción de madera, ya no madera fina cuya exportación fue prohibida en los años 1940, sino de construcción para el mercado nacional (cf. Restrepo y Del Valle, 1996).

La organización social y económica muestra así mismo rasgos compartidos por el conjunto de los pobladores del litoral del Pacífico, debido en gran parte a su historia común de migración y de constitución "reciente" (uno o dos siglos) de los pueblos. Tres aspectos han sido particularmente subrayados en los estudios: en

el Pacífico las redes de parentesco jugaron un papel preponderante en la construcción de las veredas, y siguen estructurando parte de la vida social local;² el espacio regional se organiza alrededor de la unidad espacial "río" que funge como lugar de reconocimiento social y político, tanto individual como colectivamente (cf. Lozoncy, 1997; Ulrich, 1998); la combinación flexible de actividades económicas supone unas relaciones ambiguas de inserción/dependencia de las producciones campesinas frente a los mercados externos nacionales e internacionales, desde el siglo XIX hasta hoy (por ejemplo con la madera y el coco). Recordemos que se trata de localidades asentadas en terrenos legalmente considerados como "baldíos", es decir que no gozan, en su gran mayoría, de títulos de propiedad. Las normas locales de apropiación son las que rigen el derecho de unos y otros a usar y trabajar las tierras.

A este panorama ya conocido y descrito, la investigación llevada a cabo en Tumaco ha podido aportar precisiones y matices, ya que encontramos fenómenos hasta entonces poco explorados por los estudiosos.

Aun si "el río" aparece como la unidad fundamental de organización y percepción del espacio social, existe una multiplicidad de espacios de referencia a escalas inferiores – la vereda, el estero, el colino –o superiores– la ensenada, la "región" (de Tumaco en este caso), o la gran región del Pacífico. Se evidenciaron distintas modalidades de adscripción y legitimación en un territorio, y su combinación para construir una noción compleja de "pertenencia", que está basada en tres pilares fundamentales: el parentesco, la residencia y el trabajo. Según los contextos locales, será uno u otro registro de legitimación el que será activado, las más de las veces en combinación con los demás. Este sistema polivalente, abierto, integra la flexibilidad de las prácticas migratorias y matrimoniales que amplían singularmente los espacios de convivencia e intercambio (Hoffmann, 1999b).

En el mismo orden de ideas, se nota la flexibilidad de las normas de apropiación y transmisión de las tierras en los ríos (Rivas, 1999): a cada lugar o espacio corresponden ciertas normas locales de apropiación, que pueden variar en el tiempo y en función de los usos y objetivos asociados a los mismos (recolección, cultivos de autoconsumo o de renta, cacería, explotación maderera).³ Por un lado se pueden diferenciar reglas de acceso a los "colinos" (parcelas cultivadas por un individuo o una familia) o al "centro" (zona boscosa, de uso colectivo a los habitantes del río) bajo el criterio de la apropiación individual o colectiva. Pero otros matices aparecen,

cuando por ejemplo se reconoce como legítima la recolección de ciertos productos (silvestres o hasta frutos cultivados como el banano o el coco) en terrenos ajenos, siempre que se trate de recolección para autoconsumo familiar, mientras la misma práctica es socialmente sancionada para otros productos (madera) u otros fines (venta). El criterio de la "subsistencia" se impone al de la apropiación, sin – por lo tanto – acabar en una propiedad común: existen mecanismos locales de regulación y los abusos se ven reprimidos por la comunidad.

Otro de los hallazgos consistió en reconocer una gran variación en las prácticas matrimoniales y familiares de los habitantes rurales. No encontramos un modelo privilegiado de alianza matrimonial ni de tipo de hogares⁴ que sería "específico" de las sociedades negras del Pacífico. La matrifocalidad o los hogares extensos no son regla ni siquiera son frecuentes. Encontramos, al contrario, una amplia gama de situaciones (hogares nucleares o compuestos, uniones estables o sucesivas, etc.) que coexisten en una misma vereda, o en el seno de una misma familia, sin que se puedan reconocer regularidades o patrones de comportamiento socialmente valorados. Se resaltan incluso procesos de consolidación y estabilización en las composiciones de los hogares, que se observan sobre todo en las veredas de cierta importancia demográfica⁵ (Hoffmann, 1999b). Esta tendencia se verifica en los hogares afrocolombianos de la capital vallecaucana, Cali (Urrea, 1999), como en los de Tumaco y de los pueblos grandes donde predominan los hogares unifamiliares y nucleares, con promedio de 4 a 5 miembros por hogar y cierta estabilidad de las uniones.

La aproximación multi-escala (la región, el río, la localidad, la familia) pone en evidencia la inserción de los territorios ribereños en espacios regionales de diversa amplitud. Cualquiera que sea la perspectiva adoptada (desde la reproducción económica, las normas de apropiación del espacio, las formas de adscripción territorial, las prácticas matrimoniales o familiares), vemos cómo el universo de los ríos se construye en interacción con otros, a la vez que conserva o adquiere rasgos propios y distintos a los vecinos. Si bien existen fuerzas que tienden al aislamiento y marginación de los ríos (a nivel económico principalmente), también existen prácticas que apuntan a la comunicación y a veces a la integración regional, por ejemplo mediante las migraciones circulares y, de forma mucho más anclada en la cultura del Pacífico, la movilidad de las poblaciones (Vanín 1999).

La descripción de este dispositivo fluvial-riberaño “tradicional” llevó a cuestionar algunos estereotipos que durante mucho tiempo pesaron sobre los estudios y sobre los mismos habitantes del Pacífico, como son las supuestas especificidades de las poblaciones negras en cuanto a las uniones múltiples, la matrifocalidad, la migración pendular, la propiedad colectiva, etc.⁶ En el Pacífico, las prácticas y las normas de apropiación del espacio, entendidas en su sentido amplio como unas “maneras de estar en el mundo”, conforman efectivamente un “sistema” muy distinto al de las poblaciones andinas, por ejemplo. Pero son resultado de construcciones sociales, en tiempos y espacios concretos, y no reflejan una especificidad “cultural” inmutable y perenne.

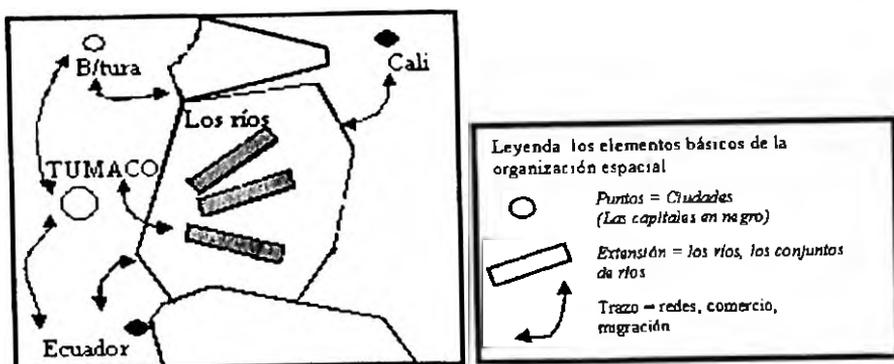
Este debate sobre la “especificidad cultural” se refleja en las categorías analíticas usadas en las descripciones. Tomaremos el ejemplo del término “campesino”, que sigue suscitando polémica entre los estudiosos del tema. Desde hace varios años, Aprile (1992a y 1992b) y Mosquera (2000) ya han descrito el modelo de poblamiento riberaño que asocia el hábitat lineal, a lo largo de los ríos, con un uso y control del espacio rural productivo organizado en “colinos” y “lotes” apropiados individualmente, según una lógica “campesina” de explotación de los recursos naturales. Sin embargo, otros estudiosos refutan esta interpretación, arguyendo de la alta movilidad y precariedad de los asentamientos en el Pacífico, resaltando además el manejo colectivo del espacio (los “centros”). Planteamos que no existen contradicciones entre ambas interpretaciones. Los pobladores negros son campesinos en cuanto tienen una relación privilegiada con el campo, del cual sacan medios de subsistencia y reproducción, y el cual modelan en función de lógicas sociales de negociación y control del espacio, combinando modalidades individuales y colectivas. Es menester aclarar que para nosotros, dado el contexto socio-geográfico del litoral, “ser campesino” supone obviamente combinar las actividades de agricultura con las de pesca, recolección y cacería, así como, cada vez más, el trabajo asalariado permanente o temporal, en los campos o en la ciudad. Se puede explicar la reticencia de ciertos académicos a usar la categoría de “campesinos” por la voluntad de tomar distancia frente a la tradición andina e indígena que tradicionalmente se asocia a esta. Traduce el afán de “particularizar” la situación de los pobladores negros con el fin de contrarrestar la “invisibilidad” de las comunidades negras por parte de los políticos y de las instancias gubernamentales como el INCORA – Instituto Colombiano de Reforma Agraria. Sin embargo, en el plano académico, esta pos-

tura conlleva el riesgo de “esencializar” una identidad negra “culturalmente distinta”, y de soslayar una dimensión socio-económica que los mismos habitantes negros reivindican al nombrarse “campesinos” y/o “agricultores”.

Como se puede constatar, esta descripción del dispositivo fluvial-riberaño enfatiza la diversidad y la flexibilidad en las formas de acceso, apropiación y manejo del espacio, así como en las características sociodemográficas de las poblaciones. Estamos frente a lógicas de funcionamiento que no admiten límites fijos ni compartimentos – ni en el espacio ni en la sociedad–, menos aún normas rígidas y fijas en el tiempo. Al contrario, este dispositivo permite la integración y la circulación de hombres y mujeres, así como de ideas y valores, en un espacio globalmente organizado alrededor del río pero no restringido a él.⁷ Podemos reconocer una *territorialidad* asociada a este modelo, que combina y articula varias escalas (ver figura).

Los referentes espaciales en el sur occidente del Pacífico

(en las tres situaciones se mantienen lasos con el exterior de la gran región, no representados en los esquemas)



1- El dispositivo fluvial-riberaño

- El río y los ríos vecinos Movilidad de proximidad
- En articulación con Tumaco ciudad
- Algunos puntos exteriores

– El nivel del río y los ríos vecinos (en el caso del Mejicano, este conjunto lo representa la ensenada de Tumaco) en el que se da la movilidad de proximidad; es el espacio de nupcialidad privilegiado en un primer momento histórico, después de la fundación de las veredas, donde se construyen las primeras redes de parentes-

co; es también el espacio de relaciones sociales e intercambios diarios (de comida, bienes, servicios, trabajo e informaciones).

– Este ámbito interactúa fuertemente con la ciudad de Tumaco, que se conecta con los ríos al formar parte del espacio de nupcialidad en las generaciones siguientes, pero sobre todo en cuanto lugar de migración, de trabajo, de acceso a servicios públicos (educación y salud) y a veces de doble residencia.

– Más allá de esta bipolaridad (ríos-ciudad), el espacio ribereño siempre mantuvo nexos estrechos con ciertos lugares exteriores a la región inmediata, que fungen como polos de atracción adentro de la gran región del Pacífico (las ciudades de Buenaventura o Cali, o la costa norte de Ecuador). Sea para el comercio o para viajes más duraderos, la movilidad entre estos lugares contribuye a construir y mantener un espacio amplio de referencia, propio de las poblaciones negras, donde se reconocen “en familia”.

– Finalmente, no se debe olvidar que los ríos se conectan al ámbito exterior más lejano desde por lo menos el siglo XIX, aunque sea casi siempre en condición subalterna y de discriminación. Este nexo representa el acceso al mercado global y “la modernidad”, ambos muchas veces y hasta recientemente en manos de foráneos. Las relaciones entre ambos espacios son esencialmente reguladas por el mercado (negocio de productos de extracción de la selva como la tagua, el caucho, la madera).

Este dispositivo espacial escalonado, desde lo micro local hacia lo regional, se asocia a un dispositivo de control político marcado por la fragmentación entre múltiples jefes políticos locales, cada uno manejando los espacios locales de los ríos, integrados a redes laxas del partido liberal (por razones históricas, el partido conservador nunca alcanzó grandes fuerzas en el Pacífico sur, cf. Agudelo, 1999). En el plano económico, traduce la yuxtaposición, y en ocasiones la combinación, entre distintas lógicas de producción y acumulación, de autoconsumo y sobrevivencia asociadas a actividades de extracción y monetarización, estando las primeras en posición de subordinación sistemática frente a las segundas. El sistema regional de poder político conforta esta marginación de “los ríos” que se sobrepone a la diferenciación socio-étnica: las poblaciones negras están asociadas al espacio local rural; los blancos urbanos, deciden y se encargan de las relaciones con la esfera global. Es de notar que esta configuración traduce un sistema de dominación pero no corresponde a realidades de segregación espacial desde hace por lo menos medio siglo: hoy la ciudad de Tumaco es predominantemente habitada por moradores negros (hasta un

90% según informes municipales de 1998). Hasta los años 1990, se puede decir que nadie del exterior se interesa por el Pacífico rural, ni el Estado y sus instancias de gobierno, ni el sector político nacional que lo deja todo en manos de algunos poderes locales, ni siquiera la Iglesia que empieza a movilizarse a fines de los años 1980.

Este “modelo” socio-espacial, con todas las riquezas socio-culturales que significa para las veredas negras, por un lado, y todas las frustraciones que implica para sus poblaciones rurales marginadas, por otro, era generalizado en el litoral pacífico hasta los años 1950. Sigue vigente y dominante en la mayor parte de la región hasta hoy. Retomando aspectos parciales del mismo, e interpretándolos bajo la luz de las “especificidades culturales” de las poblaciones negras, varios académicos y militantes lucharon por el reconocimiento de derechos territoriales en el Pacífico, dando paso a la formulación de la vertiente territorial de la Ley 70 (Arocha, 1999; Wade, 1994; Hoffmann, 1998; Agudelo, 1999). Querían así prevenir un acaparamiento de tierras y un despojo de territorio que se venían dando en algunas partes con gran celeridad, como lo vemos en el segundo modelo propuesto.

2. La modernización en el Pacífico Sur (años 1950-70)

A partir de los años 1940-60, la llegada de capital agroindustrial foráneo a la región del litoral, sea bogotano, valluno o de los Llanos (además de algunos extranjeros que históricamente siempre han estado ahí), conlleva nuevas formas de explotación de los recursos locales y del trabajo: intensificación del asalariado, proletarización del o la trabajador(a) y su familia. Explotación masiva de la madera en terrenos “baldíos” dados en concesión a grandes empresas, haciendas ganaderas, plantaciones de palma africana y piscinas de camaronicultura, contribuyen a trastornar el paisaje del litoral, sobre todo en los alrededores de la ciudad de Tumaco.

Esta dinámica está apoyada por el Estado en dos vertientes principales: la asistencia técnica y la regularización en la tenencia de la tierra. La primera se traduce por la implantación de una estación agronómica en Tumaco, destinada a difundir las tecnologías apropiadas a los sistemas “modernos” de producción (semilla mejorada, pesticidas y fertilizantes), sobre todo para el arroz por el lado campesino, la palma africana por el empresarial. La “regularización” de la propiedad está a cargo del INCORA. Esta institución

procede a entregar títulos individuales de propiedad sobre algunos predios campesinos, muchas veces asociando la entrega del título al otorgamiento de créditos agrícolas por la Caja Agraria para "cultivos tecnificados" (arroz principalmente). Los fracasos técnicos llevan en numerosos casos al no reembolso de créditos, seguido de embargos por parte de la Caja Agraria que vende los predios a los grandes empresarios ganaderos y/o agrícolas. Así, la "modernización agrícola" en esta zona se traduce en pérdida de tierras y de recursos para los campesinos (Agier, 1999a), y en el desarrollo espectacular de haciendas ganaderas y de palma africana alrededor de la carretera Pasto-Tumaco (años cincuenta y sesenta).

En otras partes del litoral nariñense intervinieron también razones "naturales" para socavar la viabilidad del sistema anteriormente descrito: una plaga afectó los cultivos de coco desde Timbiquí hasta la frontera, en 1972-74, y, sobre todo, el maremoto de 1979 dejó muertos y tierras cubiertas de aguasal, inservibles por muchos años, provocando salidas y migraciones hacia las cabeceras municipales, y a veces hacia el exterior (Tumaco y Cali).

Mención especial se debe a un fenómeno "socio-natural": la apertura del "canal Naranja", en 1979, en la parte central-norte del litoral nariñense. Ese año, un negociante decidió abrir un canal pequeño entre los ríos Sanquianga y Patía, para facilitar el transporte de sus trozos de madera hacia el norte, sin contar con un desnivel de varios metros entre las dos extremidades del canal, y con la fuerza de las aguas que modificaron drásticamente sus cursos. El río Patía, el más importante de la zona, cambió de rumbo, reorientando de esta manera los flujos de mercancía, actividad y dinero hacia el norte. Los pueblos instalados sobre el viejo río perdieron su medio de comunicación y sus recursos haliéuticos, mientras las pequeñas localidades del norte se convirtieron brutalmente en pueblos nodales para la actividad económica (extracción forestal). Los compradores de madera llegaron, con su cortejo de trabajadores, comerciantes, prostitutas, aventureros y otros menos bienvenidos (narcotraficantes, paramilitares). Estos cambios en la configuración espacial y socioeconómica regional provocaron la ruptura de los lazos de la zona norte Nariño con el puerto de Tumaco, y su acercamiento al de Buenaventura.⁸ También significaron trastornos ecológicos (agotamiento de recursos marinos) y físicos (en las intensidades y direcciones de las corrientes fluviales y marítimas) que amenazan a pueblos enteros.

Estas décadas representan entonces, en tiempos y por factores variados según los lugares, años de transformación drástica

para los campos del pacífico sur. El modelo de campesinado móvil y múltiples recursos (caza, pesca, madera) se vuelve insostenible y este se inserta cada vez más, en condición de dependencia aguda ya que no dispone de capital ni asistencia técnica, en las nuevas estructuras de producción, trabajo y comercialización impulsadas por el capital agroindustrial y maderero.⁹

Los patrones de territorialidad evolucionan también bajo el impulso de otras dimensiones de la modernización: la generalización de la escolaridad, la difusión de medios masivos de comunicación, y la aceleración de la emigración que llega a superar, en intensidad, a la tradicional movilidad y circulación de proximidad. *El tríptico identificado anteriormente como fundamento de la pertenencia territorial –residencial/parentesco/trabajo– se desbarata ya sea brusca o paulatinamente, según los casos.*

Los sistemas de residencia incluyen ahora nuevas modalidades, como la doble residencia (río-Tumaco) y la emigración de hombres y sobre todo mujeres jóvenes a Tumaco y Cali mientras se debilitan los lazos inter-ríos. Paralelamente las redes de nupcialidad se distienden y abarcan nuevos espacios o puntos (los de emigración), modificando profundamente las relaciones de parentesco que solían estructurar los espacios rurales. Tercer pilar del modelo anterior, el trabajo mismo ya no es suficiente para asegurar la reproducción social, ni siquiera familiar, en el río (agotamiento de las buenas tierras y problemas de producción ya evocados).

Producto de estas dinámicas, la ciudad de Tumaco conoce un crecimiento demográfico sin precedente (dobla su población entre 1960 y 1973). Familias enteras, o mujeres con sus hijos van a la ciudad en busca de mejores opciones para la escolaridad y la salud. Los jóvenes encuentran trabajo en los aserraderos que por estos años (1960-70) se multiplican (cf. Restrepo, 1997) o en las plantaciones de palma africana recién instaladas. Los jóvenes salen del campo, preferencialmente para Cali o las grandes ciudades del país, muchas veces para emplearse en el servicio doméstico. La población de la ciudad de Tumaco cambia con estas olas de migración -algunos hablan de la "recolonización negra" de la ciudad, anteriormente dominada por las élites blancas-, pero las infraestructuras (agua, luz, viviendas) no siguen el ritmo, desembocando en una fisonomía urbana fragmentada y altamente marginada (Restrepo, 1999).

Este franco abandono de la región sureña se debe entender también a la luz del sistema político regional que impera en estos años, a saber un gamonalismo exacerbado (cf. Helfrich, 1998) li-

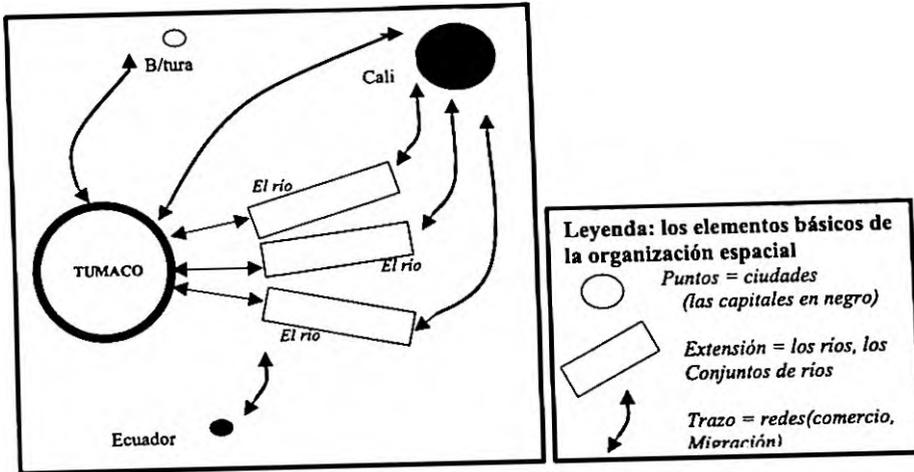
derado por Alberto Escrucería –conocido como Beto. Este jefe político liberal logra tener un casi monopolio político en esta región durante 30 años (1950-80), con base en un clientelismo muy personalizado por un lado, y el apoyo pasivo de los grupos liberales a escala nacional por otro. La “edad de oro” del “betismo” aprovecha la modernización y el crecimiento de Tumaco para consolidar su feudo, logrando adhesión popular al enaltecer la “identidad tumaqueña”, explotando de esta manera los viejos antagonismos geopolíticos entre el litoral –población negra, liberales- y la sierra vecina –población andina, conservadores (Hoffmann 1999a).

Frente a las innovaciones económicas y territoriales arriba mencionadas, muchos nativos rurales mencionan los procesos de ruptura que vivieron, frente a la pérdida de sus tierras o de su autonomía. Pero no existen, en aquella época, formas de expresión colectiva que traduzcan este malestar. El dispositivo político está bloqueado por el “betismo”, y las movilizaciones populares todavía no se desarrollan. Sin embargo, empiezan a elaborarse estrategias de adecuación a las nuevas lógicas. Al principio son individuales, pero anuncian cambios culturales y sociales que tienen implicaciones sobre la configuración regional. Así por ejemplo, se notan nuevas solidaridades entre el campo y la ciudad, en las que las redes de parientes juegan un rol decisivo. Son ellas las que, en un primer momento, permiten la instalación de los nativos de los ríos en la ciudad –migración- o más puntualmente les abre los espacios urbanos que necesitan (salud, escuela, diligencias administrativas). Los campesinos se van apropiando de la ciudad y empiezan a dejar su huella en la fisionomía urbana, en las viviendas por ejemplo (cf. Alvarez, 1998). Se construye así una nueva identidad tumaqueña que incluye a los migrantes de origen rural. La “especificidad” rural se desvanece; los habitantes de los ríos experimentan una diversificación de sus modelos de territorialidad y se acentúa cada vez más la combinación de actividades rurales y urbanas. En esta dinámica el polo urbano de Tumaco funge como el referente principal de los habitantes de la región, tanto rurales como urbanos. Se vuelve “ciudad” verdadera hacia la década del noventa, aunque todavía no logra consolidarse como modelo urbano complejo y acabado (cf. Agier, 1999b).

La configuración espacial que resulta de estos procesos políticos, económicos y territoriales se distingue de la anterior por sus tendencias a la fragmentación y dislocación espacial, a la vez reflejo y factor de dispersión de los actores locales. Los “territorios” lo-

Los referentes espaciales en el suroccidente del Pacífico

(En las tres situaciones se mantienen lazos con el exterior de la gran región, no representados en los esquemas)



- 2- El efecto de la modernización
- Se encogen los espacios locales
 - irrupción de agentes externos potentes
 - sube en importancia Tumaco, y sobre todo Cali
 - Se multiplican redes de migrantes

cales, rurales, cambian de morfología, a la vez que las redes se reorientan en el espacio geográfico y social. Veamos.

– Se encoge el espacio local ribereño. Las relaciones entre ríos se debilitan, y las territorialidades tradicionales pierden piso a medida que se afianzan relaciones diádicas entre cada río y la ciudad. Este fenómeno es claramente perceptible al analizar los espacios de nupcialidad que cada vez más se estructuran alrededor de la ciudad de Tumaco (la mayoría de los cónyuges de los nativos de los ríos son originarios de la ciudad). Pero igualmente se constata, en una menor frecuencia, de intercambios económicos y políticos entre ríos, a favor de relaciones de cada uno con la ciudad.

– Correlativamente se imponen los polos urbanos como parte íntegra de los espacios ribereños: Tumaco, como ya hemos notado, pero también Cali, destino de emigración temporal y muchas veces definitiva, todavía más para las mujeres que para los hombres. Se consolidan las redes de migración, en las que las relaciones de parentesco y de paisanaje juegan un papel fundamental (Arboleda, 2001; Urrea y Murillo, 1999). No hay pues disociación entre territorio rural y redes de migración hacia las ciudades, unos y otras se confortan mutuamente.

– La principal innovación reside en el lugar cada día más imponente que ocupan agentes económicos externos muy potentes, como son el capital agroindustrial (palma africana) y maderero; en algunas zonas de la región, las mejor ubicadas y de mejor calidad agronómica, llegan a controlar tanto el acceso a las tierras como las fuentes de empleo, lo que hace de ellos los principales actores del dispositivo socio-espacial.

– En este contexto geo-económico, se afianza el control político de la región desde el clientelismo “betista”, asociado a la poca presencia del Estado central. Es más, como se puede ver en la actualidad, se establecen alianzas políticas entre los gobiernos municipales y el sector agroindustrial, llegando así a un control multi-dimensional de la región.

Es difícil, en esta configuración, reconocer un “espacio regional” coherente. Se trata más bien de un conjunto de redes yuxtapuestas que activan la migración (y son activadas por ella), en articulación con territorios que, si bien se mantienen como espacio de reconocimiento cultural y social para sus miembros, no cumplen la función de reproducción que les correspondían anteriormente.

3. Tiempos de movilización étnica: vuelve el territorio

En Colombia el contexto nacional de los años 1980 está marcado por las medidas de apertura económica, descentralización y democratización,¹⁰ y por las dinámicas políticas que desembocan en la Constituyente y la Constitución de 1991 y posteriormente en la Ley 70 de 1993. Esta oleada de reformas fue precedida por fuertes movilizaciones políticas en todo el país (numerosos paros cívicos y protestas), expresiones de la crisis del modelo clientelista redistribuidor. Este conjunto heterogéneo de reformas, rupturas y participación popular también se dio en el Pacífico sur, asociado a procesos regionales de transformación económica, política y de reivindicación identitaria.

A nivel económico, se acentúa el afianzamiento del capital agroindustrial alrededor de Tumaco (cf. Escobar, 1996) con una presión creciente sobre los recursos en tierras y trabajo en la zona de la carretera, para ampliar las áreas de palmicultura que hoy sobrepasan los 20.000 hectáreas (CEGA, 1999). El fracaso del intento de industrialización maderero en los años 1970, aliado a la precarización de la agricultura campesina y de la pesca artesanal frente

a los industriales, provoca un desempleo muy alto y un descontento generalizado que encuentra expresiones variadas.

La movilización popular suscita, a la vez que se fortalece con ella, la emergencia de actores locales apoyados por las ONGs (Plan Padrino), los programas de desarrollo que por estos años se implementan en el Pacífico –en Tumaco es sobre todo la CVC¹¹– y la Iglesia católica que inicia una línea de Pastoral negra en los años 1980. Sean masivas o puntuales, a veces violentas,¹² estas expresiones populares (cf. Pardo, 1997) participan de una misma reivindicación de protagonismo frente a un Estado ausente y un capital cuyas lógicas y exigencias invaden todas las esferas de la vida regional. Las vías tradicionales de negociación clientelista se agotan y el “betismo” se debilita –y con él algunas redes regionales del litoral nariñense ligadas al caudillo–, mientras se estructura una competencia político-electoral alrededor de fracciones locales del liberalismo (cf. Helfrich, 1998; y también Hoffmann, 1999a).

Nacida de la misma demanda por más participación, en el contexto de la Constituyente, otra vertiente de la movilización se organiza en torno a la reivindicación étnica negra (Agudelo, 1999a). La coordinación regional del Proceso de Comunidades Negras –Palenque (en un principio unificada y hoy bastante fragmentada y debilitada)– acompaña las organizaciones de base para constituir consejos comunitarios y promover la titulación de territorios colectivos, en el marco de la Ley 70. En este proceso, campesinos, líderes y asesores externos combinan esfuerzos, y a veces se enfrentan entre sí, para elaborar los expedientes necesarios a la titulación colectiva de las tierras de las comunidades negras (cf. Villa, 1998). Esto implica seguir las pautas marcadas por la Ley, entre las cuales está la necesidad de reconstruir la memoria social y geográfica de la comunidad (historia de la fundación y genealogías). Esto significa llevar una reflexión colectiva acerca del territorio, de la identidad, y de la relación entre ambos. Se trata pues de construir consensos –o de lograr imposiciones– en torno a nuevos conceptos que van asociados a la figura de “territorio colectivo de comunidades negras”: la identidad étnica, la gestión colectiva, pero también el significado y el papel de nuevas instituciones locales como el Consejo Comunitario, la Asamblea de Pobladores o la Junta de Gobierno, entre otras.

La titulación de territorios colectivos, lejos de reducirse al simple reconocimiento de derechos territoriales anteriormente adquiridos, determina nuevas formas de manejar y dividir el espacio y nuevas relaciones entre los actores interesados. En este largo

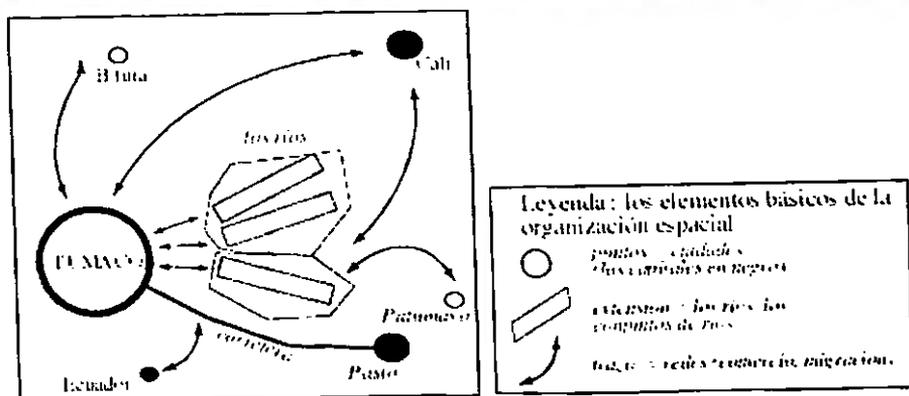
caminar, los campesinos a veces se apropian de nuevas técnicas y modos de pensar su espacio, por ejemplo mediante la elaboración de mapas y la reconstrucción histórica de sus territorios. Por su lado, los asesores y militantes, urbanos en su mayoría, aprenden o reaprenden valores “rurales” y pueden llegar a modificar algunos de sus planteamientos teórico-políticos para tomar en cuenta ciertas prácticas locales que habían soslayado (Hoffmann, 2000a). Se da así, alrededor del espacio local y de su control, una interacción entre ámbitos sociales distintos pero reunidos en esta ocasión — la solicitud de titulación.

A la fecha (octubre 2001) se realizaron once titulaciones de territorios colectivos de comunidades negras en Nariño (concernientes a 155 localidades y 360 000 hectáreas), mientras otras tantas están en trámites (21 solicitudes, para 270 localidades y 430 000 hectáreas, cf. INCORA, 2001). La titulación de los territorios colectivos de la Ley 70 conoce una aplicación diferencial en función de los actores presentes. En Chocó donde se planean macroproyectos y donde se enfrentan guerrillas, paramilitares y narcotraficantes, los beneficiarios campesinos de los territorios recién titulados son masivamente desplazados por las violencias. En Nariño los territorios eran hasta hace poco tiempo relativamente poco codiciados por estos actores, lo que permitió una movilización campesina y un proceso de titulación conforme a la Ley (con todos los matices amparados por las ambigüedades de la misma, cf. Agier y Hoffmann, 1999). Pero, como lo veremos más adelante, los recursos económicos y geoestratégicos de la región sur también despertaron el interés de muchos actores legales e ilegales, armados o no, cuyo “encuentro” y confrontación llevan, hoy, al aumento espectacular de la conflictividad regional (Sánchez, 2001; Hoffmann, 2001).

La interacción entre los niveles nacionales, regionales y locales, por una parte, la retroalimentación entre procesos políticos, económicos y culturales, por otra parte, desembocan en la última década en profundas transformaciones en las lógicas del “funcionamiento” regional. Entre otras, la dimensión migratoria adquiere otro matiz, con impactos evidentes en las estructuras demográficas de los lugares de expulsión y de llegada. Las tendencias demográficas en el Pacífico se acercan a los perfiles generalizados en el país, marcados entre otras características por unas tasas de masculinidad altas en el campo y una feminización de las ciudades. No salen los más jóvenes, ni los más pobres, sino que se nota un aumento de migración de sectores con mayor capital escolar. Los destinos mis-

Los referentes espaciales en el suroccidente del Pacífico

Se muestran las situaciones de asentamiento de los negros en el suroccidente de la zona del Pacífico, representando en los esquemas



3. ¿hacia la integración?

La colonización de los ríos en cuantios territorios (Consejos comunitarios) sigue el patrón de Tumaco: mayor integración con Pasto, distancia a la rep. de Cali y menor con otras rep. (Putumayo)

mos de migración se diversifican. Al lado de Cali y Ecuador aparecen Nariño-interior, Putumayo, Venezuela (encuesta en el río Mejicano 1998; y Vanín, 1999). Sin embargo, es notorio que algunas de estas redes se consolidan, especialmente las que unen la región de Tumaco con Cali.

Se pueden hacer varias lecturas políticas de esta nueva configuración socio-espacial, entre ellas dos principales: una que apunta hacia la construcción de una sociedad regional, otra que enfatiza las fuerzas de fragmentación del espacio social y político. Serían como dos posibles escenarios futuros, que presentamos antes de describir, en conclusión, una situación presente más bien aterradora.

– *hacia la construcción de una sociedad regional*– Los últimos años propiciaron la emergencia de actores locales más potentes, diversos y numerosos. Hoy los líderes de las organizaciones étnico-territoriales, pero también los políticos, las ONGs o los gremios pueden acogerse a instrumentos de legitimación nuevos y reconocidos como son la Ley 70, las medidas de descentralización o el interés renovado del gobierno central para la zona, por razones político-estratégicas. Para los pobladores negros, y aunque sea de manera dispersa y fragmentada, se elaboran nuevos espacios de au-

tonomía alrededor de los territorios colectivos titulados y de un vasto "territorio-región" de las comunidades negras en el Pacífico. Esto les permite asegurar el control de las tierras a la vez que les abre nuevas vías de inserción en los programas, gubernamentales o no, que se encargan de financiar proyectos alternativos de desarrollo en el Pacífico. El territorio se vuelve recurso en sí, sobre todo en el marco de proyectos de "desarrollo sostenible" que pretenden privilegiar las comunidades campesinas y étnicas por su papel en la conservación de los recursos naturales. Como se analizó con detalle en un consejo comunitario (ACAPA, municipio de Pizarro), la titulación colectiva puede dar paso a un empoderamiento por parte de las comunidades o de algunos de sus líderes —con sus evidentes limitaciones—, llegando incluso a fomentar una nueva institucionalidad local basada en la defensa de la biodiversidad (Rivas, 2000). Por otro lado, cierto desarrollo económico se da alrededor de las actividades agro-industriales y del desarrollo urbano, con pasos hacia la integración con la sierra vecina y el interior del país (Pasto). La marginación geográfica de la región frente al país, eterna fuente de queja por parte de los tumaqueños, tendría a disminuir. Estos dos "pilares" de la dinámica regional —los territorios negros y el sector agroindustrial— se apoyan en recursos y discursos legitimados de afuera pero reapropiados y movilizados por actores locales (discurso étnico y biodiversidad por un lado, progreso económico e integración macroregional por otro).

La sociedad regional se podría desarrollar con base en la complementariedad entre estos dos proyectos, siempre y cuando existan canales de discusión y negociación entre ambos. En el contexto del Pacífico el término "*sociedad regional*" no es neutro ni retórico. En efecto el vocablo "sociedad" casi no se oye cuando se habla del Pacífico, que todavía se percibe como un espacio donde viven "grupos", "poblaciones", "comunidades", "veredas", "gente", palabras seguidas inmediatamente del adjetivo "negro" o "negra". La concepción mayoritaria sigue viendo en el Pacífico colombiano un conjunto de entidades sociales elementales y separadas, significantes sobre todo por su pertenencia étnico-racial. De alguna forma, se opone, tal y como lo hacía Tönnies (1922) en su teoría clásica, la "sociedad" (*gesellschaft*), noble en su modernidad, a la "comunidad" (*gemeinschaft*) reducida a ciertos territorios y ciertos registros de legitimación.¹³ La noción de "comunidades negras" elaborada desde la Constitución por intelectuales y militantes étnicos, reviste ciertamente otro significado, que entre otras cosas rebasa fronteras geográficas para proponer un sentido "ciudadano"

de la identidad étnica. Las “comunidades negras” de hoy se reivindican como parte activa de la Nación y de la modernidad. Sin embargo, esta innovación conceptual y política no puede borrar siglos de estigmatización y de reducción de toda una población organizada a su sola característica “cultural” o “racial”. Proponer acuñar el término de “sociedad regional” traduce la voluntad de desparticularizar el Pacífico, reconociéndole unas dinámicas sociales, económicas y políticas que se entienden por el contexto actual y sus antecedentes históricos, más que por una supuesta “especificidad cultural” negra. En cuanto miembros de una “sociedad regional” como existen otras en el país (la región paisa, la región costera, etc.), los habitantes se entienden como ciudadanos, a la vez que como “comunidades negras”.

De la misma manera, el término región (más común es cierto) representa todavía un reto para los habitantes, las organizaciones y los políticos para concebir acciones que derivan en una verdadera construcción regional. No es casualidad que la Agenda XXI para el Pacífico (2000) haya adoptado como lema “Hacer región”, en aras de juntar iniciativas y propuestas de desarrollo para los próximos 25 años.

– La segunda interpretación resalta los factores de posible *fragmentación social, política y territorial*. Las dinámicas actuales consolidan lógicas político-territoriales por parte de grupos que se legitiman en registros distintos, llegando en concreto a una yuxtaposición de espacios de estatutos diversos: territorios colectivos de comunidades negras, resguardos indígenas, grandes plantaciones privadas, concesiones madereras, reservas naturales, etc. Pero el espacio no es extensible, y empiezan a darse situaciones de competencia territorial que adquieren matices étnicos, socioeconómicos o políticos según los casos. Cada “grupo” lucha por obtener recursos propios, amparado en un dispositivo jurídico-legal y un aparato institucional específico (Ley 70 para las comunidades negras, Ley 60 para los indígenas, leyes fundamentales de la propiedad privada para los agroempresarios). La fragmentación territorial, étnica y política tiene entonces sustento legal, cuando los habitantes de los distintos tipos de territorios no se acogen a las mismas legislaciones.

De hecho, los conflictos entre organizaciones étnico-territoriales negras y grupos indígenas – sean familias o resguardos enteros – se multiplican a medida que se confirman las titulaciones de territorios colectivos (sobre todo en Chocó). En Nariño los conflictos oponen principalmente los consejos comunitarios a empre-

sarios agroindustriales palmicultores. Estos últimos se apoyan en las políticas nacionales de desarrollo de la agricultura comercial para afianzar su presencia iniciada en los años 1950 y proseguir una expansión espectacular en los últimos meses, en especial en la región del Mira. Compitiendo por espacio con proyectos de territorios colectivos, promueven entre los pequeños agricultores negros un proyecto de desarrollo agrícola en asociación con ellos, prometiéndoles crédito, asesoría técnica y garantía de compra del producto. Les ofrecen además ciertas facilidades para titulaciones individuales de sus parcelas, con lo que se enfrentan brutalmente a los Consejos Comunitarios que gestionan la titulación colectiva sobre las mismas tierras. En efecto, en la lógica agroindustrial, la consolidación de los derechos de propiedad es condición necesaria para suscitar mayor circulación de bienes, productos y trabajadores, e integrar a los pobladores negros en su sistema de producción. Ambos "proyectos", el empresarial y el étnico-territorial, se enfrentan en condiciones de enorme desigualdad de recursos económicos y políticos. El primero goza de capital propio y apoyo nacional indefectible, mientras el segundo difícilmente logra reunir esfuerzos y voluntades para construir un proyecto alternativo.

Hace unos meses (en Agier, Barbary, Hoffmann, Quintín, Ramírez y Urrea, "Espacios regionales, movilidad y urbanización, dinámicas culturales e identidades en las poblaciones afrocolombianas del Pacífico sur y Cali. Una perspectiva integrada". Informe final para COLCIENCIAS, del Proyecto CIDSE-IRD a COLCIENCIAS, 2000), podíamos presentar así las tendencias opuestas de un dispositivo socio-espacial muy original, y discutir sobre sus posibles desarrollos. En aquel momento nos preguntábamos: ¿cuánto tiempo puede durar esta situación "esquizofrénica", donde cohabitan en un mismo espacio actores anclados en lógicas de poder y de expansión territorial, bien armados aunque sea con armas de distintos tipos (económica, política, militar)? Todo parece indicar que ya tenemos respuesta, y que la historia regional se fue por el camino del enfrentamiento y la violencia, como veremos a continuación.

Conclusión: el devenir ya es pasado. Una región hacia la anomia

En los últimos meses la situación se ha vuelto preocupante. Los cultivos de coca se extienden en los campos. El control de las

tierras bajas productoras de coca por un lado, y la constitución de un corredor entre la zona de despeje de las FARC y el Océano Pacífico por otro,¹⁴ llevan las guerrillas a acentuar su presión sobre el pacífico. Al mismo tiempo, las fuerzas paramilitares, presentes desde hace algunos años en la zona de Tumaco,¹⁵ buscan oponerse a estas tentativas y amenazan a todos los “activistas” de la sociedad civil, incluyendo en estos a los militantes étnicos, sus asesores de ONG o de la Iglesia Católica, los sindicalistas, etc. El ejército abandonó en los años recientes sus bases de Caunapí y de Candelilla de la Mar —esta última pronto recuperada por paramilitares— pero refuerza su presencia en la ciudad de Tumaco con la creación reciente de una unidad naval que tendría a su cargo el control de la zona de frontera internacional.¹⁶ Finalmente, denuncias reiteradas conciernen a los grandes agentes económicos que, sintiéndose amenazados por la situación de crisis, pagan actores armados por su protección a la vez que aprovechan la situación para ampliar sus capitales. En particular, la palmicultura busca expandirse, como lo acabamos de ver, compitiendo por el espacio con los futuros territorios colectivos de los Consejos Comunitarios negros.

Asumo el riesgo de alimentar el “pensamiento apocalíptico”, pero quiero precisar que esta interpretación reposa en hechos comprobados. Asesinatos selectivos, desplazamientos colectivos, amenazas a líderes que buscan refugio en las capitales y hasta masacres son denunciados por ONGs serias (Amnesty Internacional) como por la Iglesia: en Llorente-Tumaco en febrero 2001, en el Alto Naya en abril del mismo año (acciones “compartidas” entre fuerzas guerrilleras y paramilitares), en Imbili-Mira también en 2001... El 19 de septiembre 2001 fue asesinada Yolanda Cerón, que era pilar del trabajo de la Pastoral con las comunidades negras en Nariño.

La región parece seguir un proceso de “aborto regional”, de dislocación social, política y territorial. Las personas y grupos involucrados en los movimientos sociales no pueden competir con los recursos que se ofrecen por parte de los agentes legales (los palmicultores) o ilegales (la coca o los paramilitares). En situaciones económicas de extrema precariedad, las poblaciones tanto rurales como urbanas pueden vislumbrar estas alternativas como una solución a corto plazo a sus dificultades del momento, y se alejan de cualquier movilización que les exija tiempo y recursos, sin ofrecer garantía de éxito. Por su parte, las dinámicas políticas “tradicionales” (político-electoralmente esencialmente) parecen volver a sus cauces antiguos marcados por el clientelismo. Después de un “inter-

medio" cívico en el que se eligió un alcalde nativo y cercano al sector popular de Tumaco (Newton Valencia, 1997-2000), el debate político local se reduce de nuevo a un enfrentamiento entre las tres facciones del liberalismo que se comparten el poder local desde hace décadas (cf. Hoffmann, 1999a).

El manejo complejo del espacio por parte de los distintos actores locales y regionales nos lleva a plantear la categoría de "capital espacial", siguiendo a Levy (1994): un capital multivalor (*poly-valent*), que como cualquier capital es "canjeable", es decir susceptible de generar intereses "realizables" bajo otras modalidades, políticas y económicas principalmente, pero también en capital social o capital cultural (cf. Levy, 1994). En el contexto nacional colombiano esta categoría analítica es de evidente pertinencia para entender las actuaciones de los grupos guerrilleros y paramilitares en el marco de las negociaciones de paz; el control territorial es decisivo para adquirir poder de negociación, la zona de despeje se volvió uno de los capitales más estratégico de los que disponen las FARC en la actualidad.

En el Pacífico se vuelve asimismo una noción que ayuda a entender los procesos contradictorios que se tejen alrededor de las reivindicaciones étnicas. Los territorios colectivos representan a menudo, para las poblaciones rurales negras que ya lograron la titulación, su único capital reconocido por las agencias gubernamentales. Se volvieron así un recurso para acceder al mundo de las instituciones, pero en el mismo momento son también un escenario de competencia con los vecinos. El "*espacio étnico*" es ahora codiciado y peleado en cuanto tal, mientras el mismo espacio geográfico se ha vuelto objeto de inversiones financieras cuantiosas por parte de actores foráneos a la región. El control y la apropiación del espacio es objeto de negociación y competición, arreglos, y acciones llevadas por actores que disponen de medios desproporcionados entre sí y tienen objetivos variados (movimientos sociales, pero también acciones individuales, sociedad civil, partidos, etc).

Los procesos de transformación socio-espacial que hemos descrito, y los esquemas que presentamos para cada configuración, demuestran una vez más que el espacio geográfico no determina nunca, de por sí, dinámicas sociales o políticas particulares, pero que éstas tampoco se pueden librar de la dimensión espacial. Los ejemplos citados mostraron como un territorio marginado y aislado se vuelve estratégico en el marco del conflicto armado, cuando otra microregión decae por culpa de una iniciativa individual que le quitó todos sus recursos (el canal Naranjo). Algunas políticas

conciernen tierras y espacios concretos (los ríos) mientras otras se fundan en criterios étnicos, pero todas tienen consecuencias sobre la organización regional. La morfología del espacio regional cambia según las funciones que asumen sus distintas partes para los distintos actores, en un contexto histórico dado.

Las dinámicas socio-espaciales se asocian a cambios de otro orden, sea económico, cultural o político. En estas interacciones el análisis evidenció procesos de retroalimentación entre los niveles del centro y de las periferias, de lo local y de lo global. Las transformaciones político-étnicas, por ejemplo, suponen *procesos creativos* por parte de los actores individuales y colectivos que intervienen en ellas, como pueden ser procesos de invención/recuperación de la tradición para algunos, o de elaboración de nuevos esquemas de participación ciudadana para otros. En ambos casos exige de los actores, campesinos de base o dirigentes de organización étnico-territorial, una cierta capacidad para jugar con los distintos niveles y registros de legitimación.

Por otra parte, los actores intervienen con capitales sociales, políticos, económicos y culturales variados y sumamente desiguales. La negociación entre los actores locales, entre ellos y el Estado o los actores regionales, es en sí una innovación que requiere de un aprendizaje, a veces brusco e incluso violento. En este proceso de aprendizaje aparece una nueva categoría "sociopolítica": la de los *mediadores* ("brokers" en inglés o "courtiers" en francés), compuesta por asesores, dirigentes, militantes de ong's o expertos locales. Son personas capaces de manejar lenguajes distintos y de elaborar "traducciones" entre dos mundos (por ejemplo el campesino y el administrativo, o el empresarial y el político), y sobre todo son gente que "saben" de los dos mundos, porque, de alguna manera, pertenecen a ambos. En momentos de fuerte recomposición como es el caso en Colombia, se vuelven rápidamente actores políticos que aspiran a recomponer los escenarios políticos y las maneras de intervenir en ellos. En el Pacífico, son ellos los que difunden los discursos "universales" (etnicidad, derechos humanos, medioambiente, biodiversidad) hacia el campo, a la vez que controlan los recursos monetarios que están asociados a través de la elaboración de múltiples "proyectos" que hoy estructuran la vida asociativa en el Pacífico como en otras regiones del país y del planeta.

La "modernización" (escolarización, comunicación, entrada de capital) y la "modernidad" (etnicización, ecologización de los discursos) implican nuevos modelos de sociabilidad en los que "la Ciudad" juega un papel preponderante. La urbanización de las po-

blaciones del Pacífico es un hecho que ya no se puede menospreciar, tanto en las regiones (Buenaventura, Quibdó, Guapi, Tumaco) como en las principales ciudades del país, por efecto de las migraciones. Cali, destino principal de los migrantes del Pacífico sur, adquiere una posición central en el dispositivo socio-migratorio de nivel macroregional y aun nacional (cf. artículo de FU-OB). Estos cambios vuelven más complejas las construcciones identitarias que se han elaborado principalmente, hasta hoy y para las comunidades negras, desde lo rural y lo territorial (cf. artículo de Agier y Quintín en este mismo número), pero que atañen a toda la población afrocolombiana.

Notas

1. Este análisis da cuenta de los resultados del proyecto de investigación llevado a cabo entre 1996 y 2000, por el CIDSE-Universidad del Valle (Colombia) y el IRD (Francia): "Organización social, dinámicas culturales e identidades de las poblaciones afrocolombianas del pacífico y suroccidente en un contexto de movilidad y urbanización", coordinado por F. Urrea y M. Agier, en el cual participaron media docena de investigadores. En este artículo me refiero básicamente a resultados obtenidos por N. Rivas, socióloga, C. Agudelo, también sociólogo, y yo, geógrafa. Otros investigadores aportaron elementos, los menciono en el texto.
2. Cf. el modelo aldeano parental de Gilma Mosquera y Jacques Aprile (1999).
3. Estas características también se habían recalado, desde otro punto de vista, en el trabajo de Restrepo en la costa norte de Nariño (Restrepo y del Valle, 1996).
4. Al contrario de lo que encontró Nancy Motta por ejemplo, en el Salahonda de los años 1970, lo que la llevó a interpretar las dinámicas familiares en términos de matri-focalidad y alta movilidad matrimonial. Cf. Motta (1975).
5. Coincidiendo con lo encontrado por Mosquera y Aprile (1999).
6. Este cuestionamiento también se dio, en el proyecto, desde otro enfoque, con las miradas antropológicas de Pedro Quintín (1999) y las de Alfredo Vanín (1999) sobre migración.
7. Es por esta razón que no usamos el término "territorio" en esta configuración socio-espacial; en cambio, será fundamental en el tercer modelo analizado, el de la movilización política, que se construyó en gran parte sobre esta noción.
8. A tal punto que hoy los municipios del norte reclaman su secesión de Nariño para acogerse al Departamento del Valle (*El País*, 2 de julio de 1999).
9. En la ensenada de Tumaco, cf. Arocha (1999).
10. Entre las medidas importantes asociadas a la ley de descentralización está la elección de alcaldes populares, en lugar del nombramiento de los alcaldes por el gobernador del Departamento, como era antes.
11. Corporación para el Valle del Cauca. Institución encargada de los proyectos de desarrollo en la parte sur del Pacífico colombiano hasta fines de los 1990 en que se constituyen corporaciones en cada departamento. En Nariño, la CVC fue particularmen-

- re activa en la década de los noventa, por sus programas de desarrollo rural en cooperación con Holanda.
12. En 1988 unas manifestaciones en contra del deterioro del servicio público en Tumaco terminan por una confrontación violenta en el centro de la ciudad, la destrucción de edificios públicos, varios incendios y hasta una persona muerta. Este episodio es conocido como "el Tumacazo" en referencia al Bogotazo, de 1948, que marcó el inicio de la violencia en Colombia.
 13. La concepción de "comunidad" cerrada y autónoma, y su evolución hacia la integración a la "sociedad", fue desarrollada, entre otros, por Redfield, Robert (1944).
 14. En una entrevista con un periodista en mayo 1999, Marulanda expresaba claramente las aspiraciones de las FARC a controlar una vía al mar en la zona sur del país.
 15. Los paramilitares anunciaron su llegada a Tumaco "para el 10 de enero de 1999" (vox populi) y empezaron acciones de "limpieza social" contra delincuentes el año siguiente.
 16. Muchos son los que denuncian incursiones del ejército en el tráfico de coca en la zona, y sus lazos con los paramilitares.

Bibliografía

- AGIER, Michel (1999a). "Pérdida de lugar, despojo y urbanización. Un estudio sobre los desplazados en Colombia". In F. Cubides y C. Domínguez (eds.) *Desplazados, migraciones internas y reestructuraciones territoriales*. Bogotá, CES/Universidad Nacional, pp.104-126.
- AGIER, Michel (1999b). ¿Cómo hacer ciudad en el nuevo siglo?. In M. Agier, M. Alvarez, O. Hoffmann y E. Restrepo, *Tumaco: haciendo ciudad. Historia, cultura e identidad*. Bogotá, Ican/Ird/Universidad del Valle/Colciencias, pp. 279-286.
- AGIER, Michel y HOFFMANN, Odile (1999). "Les terres des communautés noires dans le pacifique colombien. Interprétations de la loi et stratégies d'acteurs". *Problèmes d'Amérique Latine*, n° 32, janvier-mars, La Documentation Française, Paris, pp.17-42.
- AGIER, M.; BARBARY, O.; HOFFMANN, O.; QUINTÍN, P.; RAMÍREZ, H. F. y URREA, F. (2000). "Espacios regionales, movilidad y urbanización, dinámicas culturales e identidades en las poblaciones afrocolombianas del Pacífico sur y Cali. Una perspectiva integrada. Informe final para COLCIENCIAS". Cali, Cidse/IRD, 88p.
- AGUDELO, Carlos (1999). "Colombie: changement constitutionnel et organisation des mouvements noirs". *Problèmes d'Amérique Latine*, n° 32, jan.-mar., La Documentation Française, pp.43-52.
- ALVAREZ, Manuela (1998). "Prácticas espaciales y regímenes de construcción de la ciudad de Tumaco". In Juana Camacho y Eduardo Restrepo (eds), *De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. Bogotá, Fundación Natura-ECOFONDO-ICAN, pp. 193-220.
- APRILE, Jacques (1992a). *La ciudad Colombiana: siglo XIX y siglo XX*. Biblioteca Banco Popular, Bogotá.
- APRILE, Jacques (1992b). "La colonización del Chocó". *Colonización del bosque húmedo tropical*. Corporación de Aracuara. Bogotá.

- ARBOLEDA, Santiago (2001). "Paisanajes, colonias y movilización social afrocolombiana en el suroccidente". Simposio internacional "Pasado, presente y futuro de los afrodescendientes". U. Nacional-IRD-ICANH, Cartagena de Indias, 18-19-20 de octubre.
- AROCHA Jaime (1999). *Obligados de Ananse. Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*, U. Nacional-CES, Bogotá, 204p.
- CEGA (Centro de Estudios Ganaderos) (1999). Análisis de factibilidad y diseño institucional para el desarrollo de cinco núcleos de cultivo de palma de aceite en Tumaco, Nariño. Informe de la consultoría, Bogotá, septiembre.
- ESCOBAR, Arturo (1996). "Viejas y nuevas formas de capital y los dilemas de la biodiversidad". In A. Escobar y A. Pedroza (invest.), *Pacífico ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos en el Pacífico colombiano*, FCOFONDO-CEREC, Bogotá, pp. 109-131.
- GRUZINSKI, Serge (1999). *La pensée métisse*. Fayard, Paris.
- HELFRICH, Linda (1998). Elecciones: entre gamonalismo y civismo. El caso de Tumaco en la costa pacífica. Documento IEPRI, multigr.
- HOFFMANN, Odile (1998). "Políticas agrarias, reformas del Estado y adscripciones identitarias: Colombia y México". *Análisis Político*, n° 34, IEPRI, Bogotá, pp. 2-24.
- HOFFMANN, Odile (1999a). "Identidades locales, identidades negra: la conformación del campo político en Tumaco (1950-1998)". In M. Agier, M. Alvarez, O. Hoffmann y E. Restrepo, *Tumaco: haciendo ciudad. Historia, cultura e identidad*. Ican/Ird/Universidad del Valle/Colciencias, Bogotá, pp. 245-276..
- HOFFMANN, Odile (1999b). "Territorialidades y alianzas: construcción y activación de espacios locales en el Pacífico". In J. Camacho y E. Restrepo (eds), *De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. Natura/Ecofondo/Ican, Bogotá, pp.75-94.
- HOFFMANN, Odile (2001). "Del territorio étnico a la ciudad: las expresiones de identidad negra en Colombia a principios del siglo XXI". II Seminario Internacional sobre Territorio y Cultura, Manizales, U. de Caldas, Colombia, 23 y 24 de octubre.
- INCORA (2001). Informe a Durban, Conferencia contra el racismo, la xenofobia...
- LEVY, Jacques (1994). *L'espace légitime*. Presses de la Fondation de Sciences Politiques, Paris, 442p.
- LOSONZCY, Anne-Marie (1997). *Les saints et la forêt. Rituel, société et figures de l'échange avec les indiens emberá chez les Négro-Colombiens du Chocó*. I.Harmattan, Paris, 419p.
- MOSQUERA, Gilma (2000). "Sobre el sistema urbano-aldeano del pacífico". *Cuadernos del CITCE, Serie Investigaciones n° 4*, UniValle, Cali, 92p.
- MOSQUERA, Gilma y APRILE, Jacques (1999). "Hábitats y habitantes del Pacífico, Síntesis y reflexiones finales". *Cuadernos CITCE, Serie Investigaciones n°2*, Cali, UniValle, 87p.
- MOTTA, Nancy (1975). Estratificación social en Salahonda. Tesis, Universidad del Cauca, Popayán.
- OSLENDER, Ulrich (1998). "Espacio e identidad en el Pacífico colombiano". In Juana Camacho y Eduardo Restrepo (eds), *De montes, ríos y ciudades. Territorios e identifica-*

- des de la gente negra en Colombia*. Fundación Natura-ECOFONDO-ICAN, Bogotá, pp. 25-48.
- PARDO, Mauricio (1997). "Movimientos sociales y actores no-gubernamentales". In M. Uribe y E. Restrepo (eds), *Antropología en la modernidad*. ICAN-Colcultura, Bogotá, pp. 207-252.
- QUINTÍN, Pedro (1999). "Memorias y relatos de lugares: a propósito de una migrante de la costa pacífica en Cali". In J. Camacho y E. Restrepo (eds), *De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. Natura/Ecofondo/Ican, Bogotá, pp.245-262.
- REDFIELD, Robert (1944). *Yucatán, una cultura de transición*. México, Fondo de Cultura Económica.
- RESTREPO, Eduardo (1997). "Unos bosques sembrados de aserrios, la industria maderera en el Pacífico colombiano". *Informe al Proyecto Biopacífico*, Bogotá, 257p
- RESTREPO, Eduardo (1999). "Hacia la periodización de la historia de Tumaco". In M. Agier, M. Alvarez, O. Hoffmann y E. Restrepo. *Tumaco: haciendo ciudad. Historia, cultura e identidad*. Ican/Ird/Universidad del Valle/Colciencias, Bogotá, pp. 54-86.
- RESTREPO, Eduardo y DEL VALLE, Jorge I. (eds) (1996). *Renacientes del guandal: "grupos negros" de los ríos Satinga y Sanquianga*. Proyecto Biopacífico-U.Nacional, Bogotá, 473p.
- RIVAS, Nelly (1999). "Modalidades de acceso a la tierra en el Pacífico nariñense: río Mejicano-Tumaco". In J. Camacho y E. Restrepo (eds), *De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. Natura/Ecofondo/Ican, Bogotá, pp.95-106.
- RIVAS, Nelly (2000). "Ley 70, medio ambiente y relaciones intra-municipales: El consejo comunitario ACAPA, pacífico nariñense". In VV.AA., *Impactos de la ley 70 y dinámicas políticas locales de las poblaciones afrocolombianas: Estudios de caso*. Documento de Trabajo n° 50, CIDSE-IRD, UniValle, Cali, pp.1-28.
- SÁNCHEZ, John Antón (2001). "La estrategia étnica afrocolombiana en el Pacífico: conflicto, territorio y región". II Seminario Internacional sobre Territorio y Cultura, Manizales, U. de Caldas, Colombia, 23 y 24 de octubre.
- TÖNNIES, Ferdinand (1977 [1922]). *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure*. Paris, Les Presses universitaires de France, 286 p.
- URREA, Fernando (1999). "Algunas características sociodemográficas de los individuos y hogares Afrocolombianos en Cali". In VV.AA., *Afrocolombianos en el área metropolitana de Cali. Estudios sociodemográficos*. Documento de Trabajo n° 38, CIDSE-IRD, UniValle, Cali, pp.63-98.
- URREA, Fernando y MURILLO, Fernando (1999). "Dinámica del poblamiento y algunas características de los asentamientos populares con población afrocolombiana en el oriente de Cali". In F. Cubides y C. Domínguez (eds.) *Desplazados, migraciones internas y reestructuraciones territoriales*. CES-Universidad Nacional, Bogotá, pp. 337-405.
- URREA, Fernando; RAMÍREZ, H. F. y VIÁFARA, C. A. (2001). "Perfiles sociodemográficos de la población afrocolombiana en contextos urbano-regionales del país a comienzos del siglo XXI". Ponencia presentada en el simposio "Estado del arte de los

- estudios afrocolombianos", organizado por la especialización de "Estudios Afrocolombianos", de la Universidad del Cauca, Popayán, noviembre, 65 p.
- VANIN, Alfredo (1999). "Alianzas y simbolismos en las rutas de los ausentes". In VV. AA. *Imágenes de las "culturas negras" en el Pacífico colombiano*. Documento de Trabajo n° 40, CIDSE-IRD, UniValle, Cali, pp. 3-14.
- VILLA, William (1998). "Movimiento social de comunidades negras en el Pacífico colombiano. La construcción de una noción de territorio y región". In *Geografía humana de Colombia*. Tomo VI: "Los Afrocolombianos". Inst. Colombiano de Cultura Hispánica, Bogotá, pp. 431-449.
- WADE, Peter (1994). "Identités noires, identités indiennes en Colombie". *Cahiers des Amériques Latines*, n° 17, Paris, IHEAL, pp. 125-140.
- WEST, Robert (1957). *The lowlands of Colombia*. Louisiana State University Studies, Baton Rouge.

Identidad y ciudadanía afrocolombiana en la Región Pacífica y Cali: elementos estadísticos y sociológicos para el debate de la “cuestión negra” en Colombia

Olivier Barbary
Héctor Fabio Ramírez
Fernando Urrea

Resumen

El debate público en torno de las minorías étnicas en Colombia se reanudó recientemente a partir de la evolución jurídica y política importante marcada por la nueva Carta Magna del país (1991). Con el reconocimiento del carácter pluriétnico y cultural de la sociedad y la institucionalización del multiculturalismo en la constitución de la ciudadanía, Colombia, como muchos otros países latinoamericanos, intenta redefinir por completo el espacio y la condición de las poblaciones indígenas y afroamericanas en la sociedad mestiza. En este contexto, el presente trabajo pone en evidencia la importancia del factor migratorio y de la urbanización masiva de la población afrocolombiana, en las dinámicas de construcción de nuevas ‘identidades étnicas’ y de reivindicación ciudadana, y en su diferenciación según los contextos locales y regionales. Aprovechando dos fuentes estadísticas -el censo de 1993, para la región del Pacífico, y una encuesta demográfica realizado en Cali en 1998-, las cuales se analizaron por medio de regresiones logísticas, así como datos cualitativos socioantropológicos, se llevó a cabo la interpretación sociológica de las determinaciones recíprocas entre el contexto territorial, económico y social en el cual se encuentra esta población, y los niveles y modalidades de la auto afirmación de una ‘identidad afrocolombiana’.

La conclusión principal es que las formas de afirmación de identidad son radicalmente diferentes para la población de la región pacífica y la población de Cali. Se trata en el primer caso de una reivindicación étnico territorial, mientras en el segundo, lo que está en juego es el acceso en igualdad de oportunidades a los mercados residenciales y laborales, y la denuncia de la discriminación socioracial. A la luz de estos resultados, el problema de la adecuación del marco jurídico de la Ley 70 con las necesidades y aspiraciones a la integración ciudadana de la población afrocolombiana, se coloca en nuevos términos, particularmente en la sociedad urbana.

Palabras claves: regiones de poblamiento negro, identidad negra, modelo "étnico-territorial", modelo de reivindicación "socio-racial", segregación residencial, "ghetto", percepción de discriminación socio-racial, "raza" y clase social, Colombia.

Abstract

Afro-Colombian identity and citizenship in the Pacific region and Cali: statistic and sociological elements to the "black issue" debate in Colombia

Public discussion on ethnic minorities in Colombia it began again recent through the important juridical and political evolution traced by the new Colombian Constitutional Law of 1991. With the recognition of multi-ethnic and cultural diversity character of the Colombian society, and the multiculturalism institutionalization in the citizenship formation, Colombia, like many others Latin-American countries, is looking for to change the space and the condition of Indians and Afro-American populations into the mestizo society. In this context, this work highlights the importance of the migratory factor and the Afro-Colombian population's massive urbanization, in the process of construction of new "ethnic identities" and the citizenship demand, and its differentiation according to regional and local contexts. Taking advantage of two statistics sources – the 1993 census, of the Pacific region, and a demographics research held up in Cali on 1998 -, in which were analyzed by logistics regressions, so as social anthropologic qualitative data, it was done the sociologically interpretation of the reciprocal determinations among territorial, economics and social contexts, in which can be found this population, and the many levels and modalities of self-affirmation of an "Afro-Colombian identity". The main conclusion is that identity affirmation forms are radically different to the Pacific region population and Cali's population. The first case is

about an ethnic-territorial demand, whereas the second one what is at stake is the equality of opportunities to residential and labor markets, and the fight against social-racial discrimination. Considering these results, the problem of accommodating the forensic mark of Law 70 to the needs and aspirations of the citizen's integration of the Afro-Colombian population, is in new terms, particularly in the urban society.

Keywords: Regions of black settlement, black identity, "ethnical-territorial" model, model of "social-racial" claims, residential segregation, *ghetto*, social-racial prejudice feeling, "race", social class, Cali, Colombia.

Résumé

Identité et citoyenneté afro-colombienne dans la région du Pacifique et à Cali: des données statistiques et sociologiques pour traiter la « question noire », en Colombie

Le débat public autour des minorités ethniques en la Colombie il y a recommencé récemment dû à l'évolution juridique et politique très important repéré par la nouvelle Carte Constitutionnelle de la Colombie (1991). Avec la reconnaissance du caractère pluriethnique et multiculturelle de la société, et l'institutionnalisation du multiculturalisme dû la constitution de la citoyenneté, la Colombie, comme autres pays de l'Amérique latine, cherche une redéfinition du espace et la condition des populations indiennes et afro-colombiennes dans la société métisse. D'accord au contexte antérieur, cet article met en relief l'importance du facteur migratoire et de l'urbanisation massive de la population afro-colombienne, dans la dynamique de la construction de nouvelles "identités ethniques" et de revendication de la citoyenneté, par rapport à ses différentes formes, selon qu'il s'agit du contexte local ou régional. À partir de deux types des données statistiques – celles du recensement de 1993, pour la région du Pacifique, et celles d'une recherche démographique qu'il y a été effectuée à Cali, en 1998 – on il y fait ici des analyses à travers des régressions logistiques –, aussi bien que sur des données qualitatives socio-anthropologiques. Cela il y a permis d'arriver à l'interprétation sociologique des interpénétrations entre le contexte territorial, économique et social où se trouve cette population, et des niveaux et des modalités de l'auto affirmation d'une identité afro-colombienne. Alors, il est possible constater que les formes d'affirmation de l'identité entre la population du sud Pacifique et celle de Cali sont radicalement opposées. Dans le premier cas, il s'agit d'une

revendication ethnique-territoriale; dans le second, ce qui est en cause est l'accès aux marchés du logement et du travail, à parts égales, ainsi que la dénonciation de la discrimination socio-raciale. Sous l'éclairage de ces résultats, le problème de l'adéquation entre le point de repère juridique de la Loi n° 70 et les besoins, les aspirations à l'intégration à la ville de la population afro-colombienne est placé sous un nouveau approach, tout particulièrement dans la société urbaine.

Mots-clés: régions de peuplement noir, identité noire, modèle de revendication « socio-raciale », ségrégation par le lieu de résidence, *ghetto*, perception de discrimination socio-raciale, « race », classe sociale, Cali, Colombie.

Introducción

Hacia una perspectiva contemporánea de la cuestión negra en Colombia

La nueva Constitución de Colombia (1991) reconoce en su preámbulo el carácter pluriétnico y multicultural de la sociedad y, con varias disposiciones jurídicas concretas, institucionaliza el multiculturalismo en las relaciones Estado-ciudadanos y hasta en el fundamento de la ciudadanía. En este contexto, el caso de la población afro-descendiente es, a la vez, particularmente significativo y problemático. Significativo, en primer lugar, debido a su importancia demográfica que, según varias fuentes estadísticas recientes, se sitúa en aproximadamente 20% y 22% de la población total del país, lo que equivale entre 8,6 y 9,5 millones de personas.¹ Significativo también porque la cuestión de su condición social actual, aún marcada por las herencias de la esclavitud y de la sociedad colonial (exclusión territorial, marginalización social, económica y política), vuelve a surgir en primer plano del debate democrático, en términos bastante renovados por los avances constitucionales. Problemático, en segundo lugar, pues la "invisibilidad histórica" de la población negra en Colombia, combatida por los pioneros de los estudios afrocolombianos y sus sucesores (De Friedemann, Arocha, para citar algunos de los más sobresalientes), dio lugar a una producción científica caracterizada, hasta hace muy poco, por el indigenismo, el ruralismo y un cierto culturalismo, de la cual se aprecia, con el tiempo, toda la influencia que ejerció en las decisiones del legislador, pero que se revela insuficiente para entender la totalidad de las implicaciones contemporáneas.² Así, la nueva movilización social y política de las poblaciones afrocolombianas,³ que se produce en un contexto geográfico, económico y social profundamente modificado por la rápida integración de los "territorios tradicionales" afrocolombianos a la economía global y por la urbanización masiva de estas poblaciones, se fundamenta en dos reivindicaciones, las cuales conllevan cierta tensión: por una

parte, el respeto de una especificidad ecológica, económica y cultural, y de otra, el derecho de acceso, en igualdad de oportunidades, a los distintos mercados (vivienda, educación, trabajo, consumo, etc.). En el estado actual, la Ley privilegia claramente el primero de estos dos derechos.

Recuadro 1

Indigenismo, ruralismo y estudios afrocolombianos: premisas de la Ley de Negritudes

La tradición de los “estudios afrocolombianos” se ha caracterizado por el análisis de las poblaciones negras como grupo social homogéneo y relativamente estable a partir de atributos culturales diferenciados respecto al conjunto de la población colombiana, especialmente en la región de la Costa Pacífica, el municipio de San Basilio, próximo a Cartagena, y en las islas de San Andrés y Providencia. Son estudios en áreas rurales con actividades de minería de aluvión, pesca, agricultura, silvicultura; ninguno relacionado en espacios y actividades urbanas. Los ejes analíticos de estos trabajos se apoyan en las tradiciones antropológicas del difusionismo y culturalismo anglosajón, pero también del cognitivismo antropológico de Bateson y del estructuralismo francés con Lévi-Strauss, entre los cuales sobresalen Velásquez (1953, 1957 y 1961); Gutiérrez de Pineda (1968); Motta (1975 y 1993); De Friedemann (1974, 1976, 1984, 1985, 1986, 1993, 1998); Arocha (1989, 1992, 1999). Otros trabajos de intelectuales negros (Zapata Olivella, 1975) han combinado el ejercicio literario con descripciones antropológicas sobre usos y costumbres. Un tema importante en estos estudios ha sido la familia negra como modelo de organización cultural diferente a otros modelos de familia en Colombia, al igual que formas de “pensamiento” y organización social. Algunos de ellos han enfatizado los elementos de las tradiciones africanas en las poblaciones negras colombianas, como factor que las diferencia del resto. En cambio, difícilmente estos trabajos han orientado la mirada sobre las dinámicas culturales y las transformaciones sociales que viven desde hace varias décadas las poblaciones negras colombianas en el contexto de los procesos de modernización, y más recientemente de “globalización”.

Con la Ley 70 de 1993 o Ley de Negritudes (precedida por el Transitorio 55, resultado de la nueva constitución) surge la noción de comunidades negras, entendida como un grupo de pobladores en un territorio determinado (de la Costa Pacífica y las islas de San Andrés y Providencia) que pueden comprobar una ancestralidad afrocolombiana de varias generaciones atrás, residiendo en ese territorio. De esta manera se construye, muy similarmente a la noción de grupo étnico indígena, una nueva identidad de tipo étnico-territorial, con un componente racial o fenotípico secundario, para la cual importa presentar las pruebas de tener ancestros que siempre han habitado el lugar. El carácter "afro" de la comunidad con ancestros se apoya sobre la descendencia de los pobladores negros procedentes del África entre los siglos XVI y comienzos del XIX, que en el caso colombiano venían en su totalidad como esclavos. A partir de este aporte de población, múltiples generaciones con diversos grados de mestizaje, antes y después de la abolición de la esclavitud en 1851, habitaron esos territorios hasta el presente.

Desde 1996, el CIDSE y el IRD desarrollan conjuntamente un programa de investigación pluridisciplinaria y regional sobre las condiciones de inserción económica y social de las poblaciones negras del sudoeste colombiano, y las dinámicas demográficas, culturales y políticas recientes que actúan en diferentes espacios de la región del Pacífico, en la sociedad colombiana contemporánea (ver mapa 1 en la presentación del número de la revista).⁴ Apoyándose en los resultados de este programa, este artículo explora las relaciones y las determinaciones recíprocas existentes entre estas dinámicas y los niveles y modalidades de la afirmación identitaria y de la percepción de las discriminaciones socio-raciales por parte de los actores en Cali. A partir de lo anterior proponemos algunas hipótesis sociológicas para explicar la emergencia de una reivindicación específica de acceso a la ciudadanía en las poblaciones negras.

En el contexto de la nueva legislación y las demandas de los movimientos negros en Colombia, durante la década del noventa se ha construido el término de población afrocolombiana. Con este término que usaremos a lo largo del artículo, nos estamos refiriendo a las poblaciones contemporáneas de descendientes de africanos con diversos grados de mestizaje a lo largo de varios siglos (ver Recuadro 1). En nuestro caso este término tiene una utilidad

exclusivamente descriptiva, sin que nos preocupe el problema de ancestralidad cultural o los lazos de origen con los primeros africanos, lo cual nos permite hacer equivalentes poblaciones negras o mulatas y afrocolombianas. Esto significa que la dirección analítica nuestra tiene que ver más con las dinámicas culturales y sociales históricas y contemporáneas de estas poblaciones en la sociedad colombiana.

En la primera parte, el examen general de los resultados de la cuestión étnica incluida en el censo nacional de 1993 permite introducir el contexto histórico y contemporáneo particular en el cual se vuelve a plantear, desde la nueva Constitución de 1991, la cuestión de la identidad afrocolombiana. En la segunda parte, se presentan los datos estadísticos y el marco teórico de su análisis e interpretación sociológica. La tercera parte confronta un modelo logístico de las respuestas a esta pregunta en la región del Pacífico, territorio histórico del poblamiento negro en Colombia y espacio crucial de aplicación de la Ley 70, con los resultados de la investigación antropológica sobre el proceso social de construcción de una identidad afrocolombiana. Los resultados permiten comprobar la validez regional del modelo de identidad étnico-territorial propuesto por la Ley. En la cuarta parte, el mismo método aplicado a los datos recogidos en Cali, metrópoli de atracción de los flujos migratorios de la región del Pacífico, muestra que este modelo desaparece y da lugar a un juego más complejo de determinación de la identidad negra en reacción a las percepciones colectivas del fenotipo y a los motores sociales y raciales de discriminación. De esta manera, se pone en evidencia el efecto de la dinámica urbana sobre las identidades afrocolombianas teniendo en cuenta que hoy en día, al igual que el resto de la población colombiana, el 70% de los afrocolombianos residen en áreas urbanas.

1. La pregunta étnica del censo de 1993: un fracaso a escala nacional... muy heurístico

Al introducir una pregunta étnica a escala nacional en el censo – y después de muchas discusiones internas – el DANE creó grandes expectativas en las comunidades indígenas y afrocolombianas y en los gremios científicos.³ En la mayoría de los casos, fue de igual magnitud la decepción cuando salieron los resultados nacionales y en las grandes ciudades: las etnias indígenas representan el 1,6% de la población total del país y las comunidades negras el

1,5%, mientras en Bogotá, Cali y Medellín, como en la mayoría de las ciudades importantes del país, estos dígitos son inferiores al 0,2% para cada una de las poblaciones (DANE, 2000:61-72, 4. Resultados). En el conjunto de la población de Cali, por ejemplo (Cuadro 1), las personas mayores de edad (18 años o más) que contestaron "sí" a la pregunta fueron solamente el 0.5%, mientras el 95.5% contestó que "no" y el 4% se negó a responder. Todavía más extraño: en poblaciones de inmigrantes a Cali nacidos en las regiones donde domina el poblamiento negro y mulato (franja del Pacífico y Norte del Cauca) o indígena y mestizo (interior de los Departamentos del Cauca y Nariño), las respuestas afirmativas no crecen significativamente: el máximo, alcanzado por los nativos del Chocó, sólo es de 2,6%, cuando Urrea, Ramírez y Viáfara (2002) estiman a 83% la proporción de población afrocolombiana en este departamento. El resultado paradójico del Censo de 1993 es que la población afrocolombiana a nivel nacional termina siendo inferior a la de los grupos indígenas: 502.393 versus 532.233 personas (DANE: 2000:18).

Cuadro 1
Distribución de Respuestas a la Pregunta Étnica del Censo, según Lugares de Nacimiento de las Personas Censadas en Cali

Regiones de nacimiento	Cali	Cost Pac. Nariño	Cost Pac. Cauca	Cost Pac. Valle	Chocó	Nort. del Cauca	...	Otros Cauca	Otros Nariño	Antioq. V. Caldas	Total
SI	0,32	1,67	1,22	1,35	2,63	1,29		0,92	0,43	0,28	0,49
NO	95,97	93,82	94,66	94,61	92,93	94,63		94,93	95,68	95,65	95,45
NO RESP	3,71	4,51	4,13	4,04	4,43	4,07		4,15	3,89	4,07	4,06
Total %	100	100	100	100	100	100		100	100	100	100
Observ.	882.124	33.232	18.805	22.764	13.018	28.272		57.883	36.849	148.972	1.661.433

Fonte: Barbary y Ramirez (1997:7).

Sin embargo tales dígitos, que muchos consideraron surrealistas, no deben sorprender. Volver operacional una noción tan vaga e inestable, como es la de pertenencia étnica, dentro de un formato censal administrado por encuestadores con capacitación necesariamente rápida a una población sumamente heterogénea, se convirtió en un reto prácticamente imposible. En primer lugar, el empleo de la palabra "etnia", inusual y mal comprendida por una gran parte de la población, no dio el resultado esperado. Pero más allá de un problema de formulación, los factores histórico y sociológico son probablemente de mayor importancia. A diferencia de los Estados Unidos, cuya tradición estadística inspiró clara-

mente esta pregunta (véase Simón, 1998:14-21), Colombia no es un país donde haya existido, después de la abolición de la esclavitud, una segregación racial institucionalizada. Tampoco es un país donde los movimientos etnopolíticos, como los derechos civiles en EE.UU. o la lucha anti-*apartheid* en Sudáfrica, hayan tenido un largo desarrollo histórico. En dichos países la segregación, herencia del pasado o resultado de las problemáticas actuales (incluyendo la "affirmative action"), ha trazado en lo político, lo jurídico, lo social y, por supuesto, en el interior de las conciencias colectivas, los hitos de una profunda división racial de la sociedad. La "etnicización institucional", para llamarlo de alguna manera, no es comparable en la historia o el presente colombiano; en consecuencia, tampoco son comparables los niveles de la identidad étnica.

Así, los resultados del censo demuestran que no existe en la sociedad colombiana de hoy, por lo menos en el medio urbano, un sentimiento de comunidad étnica *compartido y libremente declarado* por grupos significativos de la población, en particular la gente negra y mulata. Ahora bien, si en su propósito principal, que era medir el peso demográfico de las minorías étnicas a nivel nacional, la experiencia del censo fue un fracaso, los resultados son completamente distintos a escala local. Es el caso, en particular, para la región del Pacífico, con una tasa promedio de respuesta positiva del 44% y fuertes variaciones según subregiones y localidades. Tales datos ofrecen entonces la oportunidad de analizar en detalles, como lo haremos en la sección 3, los factores determinantes (históricos y geográficos, económicos y sociales, etc.) de la variabilidad de respuesta. Volviendo a Cali, los dígitos del cuadro no significan que no haya discriminación socio-racial o que las personas estigmatizadas como "negros" o "indios" sean en una proporción tan reducida; son simplemente la constancia de que un tal enfoque de corte étnico no permite captar en la ciudad, las nuevas percepciones e identidades sociales y culturales en torno a "lo negro". En esta misma dirección se observa que en Cali, durante las dos últimas elecciones de alcalde y concejales (1998 y 2000), época en la que ya existía una amplia gama de organizaciones afrocolombianas en la ciudad y el Departamento del Valle, los candidatos negros que se lanzaron a nombre de causas de las "negritudes" y trataron de movilizar a la población negra en los barrios donde se da su mayor concentración, usando de una argumentación "comunitaria", tuvieron escasa votación.⁶

2. Variaciones de la afirmación de una "identidad negra": datos, métodos e hipótesis

Ya que con el censo de 1993 y la encuesta CIDSE/IRD de 1998 se disponía de dos corpus de respuestas a preguntas de auto-percepción étnica y fenotípica,⁷ la ocasión era propicia para poner en relación estas respuestas, por un lado, con las variables socio-demográficas individuales que estas dos fuentes nos suministran (sexo, edad, nivel de educación, categoría socio-profesional), y por el otro, con ciertos descriptores del contexto en el cual éstas son enunciadas: localización geográfica de la residencia, tamaño de la localidad, zona de residencia y estatuto migratorio de los individuos encuestados en Cali. Este segundo grupo de variables permite acceder, a través de la bibliografía, a los contextos regionales y locales y a sus dinámicas política y cultural, factores de los que se puede pensar tienen una influencia importante. Por último, en el caso de la encuesta realizada en Cali, también se cuenta con otras dos variables potencialmente determinantes: el fenotipo de los individuos observado por el encuestador y las características del mismo encuestador (sexo y fenotipo).

¿Cómo se articula este conjunto de factores para explicar las variaciones de la auto-percepción étnica en la región de poblamiento negro del sudoeste colombiano⁸ y de la auto-percepción del color de piel entre la población afrocolombiana de Cali? ¿A qué hipótesis nos puede llevar este análisis respecto al proceso de construcción de una afirmación identitaria negra en Colombia? ¿Qué diferentes formas puede adoptar este proceso según los contextos en los cuales se expresan los actores y según sus características individuales o colectivas?

El instrumento estadístico escogido para contestar estas preguntas es la regresión logística. Ella se aplicará a las frecuencias de las variables dependientes dicotómicas (respuestas) observadas cuando se cruzan con las variables explicativas (regresores, ver recuadro 2).

En el caso de Cali, al lado de los resultados estadísticos, los datos cualitativos de encuestas antropológicas permiten la aproximación de las mediaciones simbólicas entre los sujetos: cómo se autopercebe la gente negra en el barrio donde reside y cómo es percibida desde fuera, desde los "otros barrios". Es decir, bajo qué formas concretas, incluso a nivel lexical, se elabora la separación entre unos barrios y otros, de manera que simbólicamente, en algunas dimensiones de la vida cotidiana, se construye la segregación so-

Recuadro 2

Regresiones logísticas sobre dos tipos de afirmación de una "identidad negra"

1. RESPNEG (pregunta étnica del censo de 1993): Se codifican con "SI" las personas que contestaron que pertenecen a una "comunidad negra".
2. RSPNEGRA (pregunta sobre el color de piel en la encuesta CIDSE/IRD): Se codifican con "SI" las personas cuya respuesta contiene el adjetivo "negro", sólo o en una frase afirmativa.
3. VARIABLES EXPLICATIVAS
 - Características individuales generales: sexo, edad, nivel educativo, categoría socio-profesional
 - Características específicas de la encuesta Cidse/Ird: fenotipo del individuo observado por el encuestador, sexo y fenotipo del encuestador
 - Variables contextuales (censo DANE 1993): localización geográfica y tamaño del municipio de residencia
 - Variables contextuales (Cidse/Ird, 1998): zona de residencia en Cali y condición migratoria del individuo

Las regresiones que presentamos aquí estiman, por el método del máximo de verosimilitud, los valores de los parámetros correspondientes a cada uno de los efectos incluidos en la ecuación log-lineal del modelo (efectos principales de las variables explicativas consideradas como independientes unas de otras, o efectos cruzados de las modalidades de varias variables). Esta ecuación expresa el logaritmo de la frecuencia de respuesta positiva (probabilidad empírica) como una función lineal del conjunto de los logaritmos de las frecuencias de modalidades explicativas. El signo del parámetro estimado caracteriza el efecto de determinación de la respuesta: favorable si el parámetro es positivo, desfavorable si es negativo. A cada parámetro está asociada una prueba de significatividad (y un intervalo de confianza) que mide la importancia estadística del efecto. Los procedimientos utilizados aquí son LOGISTIC y CATMOD, del software SAS, con pruebas basadas en el χ^2 de Wald (1943). Desafortunadamente, esta versión de SAS no permite tomar en

cuenta el diseño de la muestra; dado que la prueba es muy sensible a los tamaños de la muestra, para la encuesta CIDSE/IRD hemos utilizado los datos sin ponderarlos por los factores de expansión.

cio-espacial. A pesar de que las modalidades empíricas de la segregación en Cali no sean similares a las que existen en otras ciudades o en otras sociedades, aparecen expresiones semánticas que atraviesan fronteras nacionales, procediendo de contextos sociales muy distintos. Es el caso de la palabra “ghetto”, actualmente reapropiada y resignificada por parte de los jóvenes para enunciar en términos étnicos la segregación residencial.⁹

Apoyada, como se verá en las secciones siguientes, en ambos tipos de información estadística y antropológica, nuestra principal hipótesis se dirige a mostrar que además de los factores socio-políticos, los contextos socio-geográficos urbanos y rurales son determinantes en la producción de las identidades étnico-raciales. Si concebimos la identidad como una manera de hacer visible, de parte del sujeto que la comporta, una subjetividad personal inscrita en algo más colectivo, entonces los espacios urbanos, sobre todo en las grandes ciudades, como productores de individualidades, las más de las veces fragmentadas, no tienen mucho que ver con sentimientos de *communitas*, de pronto más propios de los medios rurales. Mientras en las áreas rurales es posible la existencia relativamente estable de comunidades “de origen”, en la ciudad ya no es viable eso por la inevitable dispersión. Si bien existen en Cali barrios con alta concentración de población negra de un mismo origen (Charco Azul, El Retiro, Mojica, Valladolid, etc.), incluso con miembros de la misma red familiar residiendo en manzanas próximas o en la misma calle (Urrea, Arboleda, Arias, 2000), esta concentración barrial no garantiza la formación de una comunidad, en términos sociológicos, ya que es más fuerte la dinámica urbana de separación entre los espacios residencial, laboral, lúdico, etc., de la vida cotidiana, en fin la dinámica de generación de nuevas amistades y relaciones micro. Aquí, en lugar de un asentamiento “rural”, con diferencias relativamente moderadas, aparecen redes sociales de familias y paisanos con profundas diferencias intergeneracionales y sociodemográficas, habitando a veces los mismos barrios, pero donde pueden registrarse estadística y etnográficamente condiciones de vida desiguales. La sociedad urbana

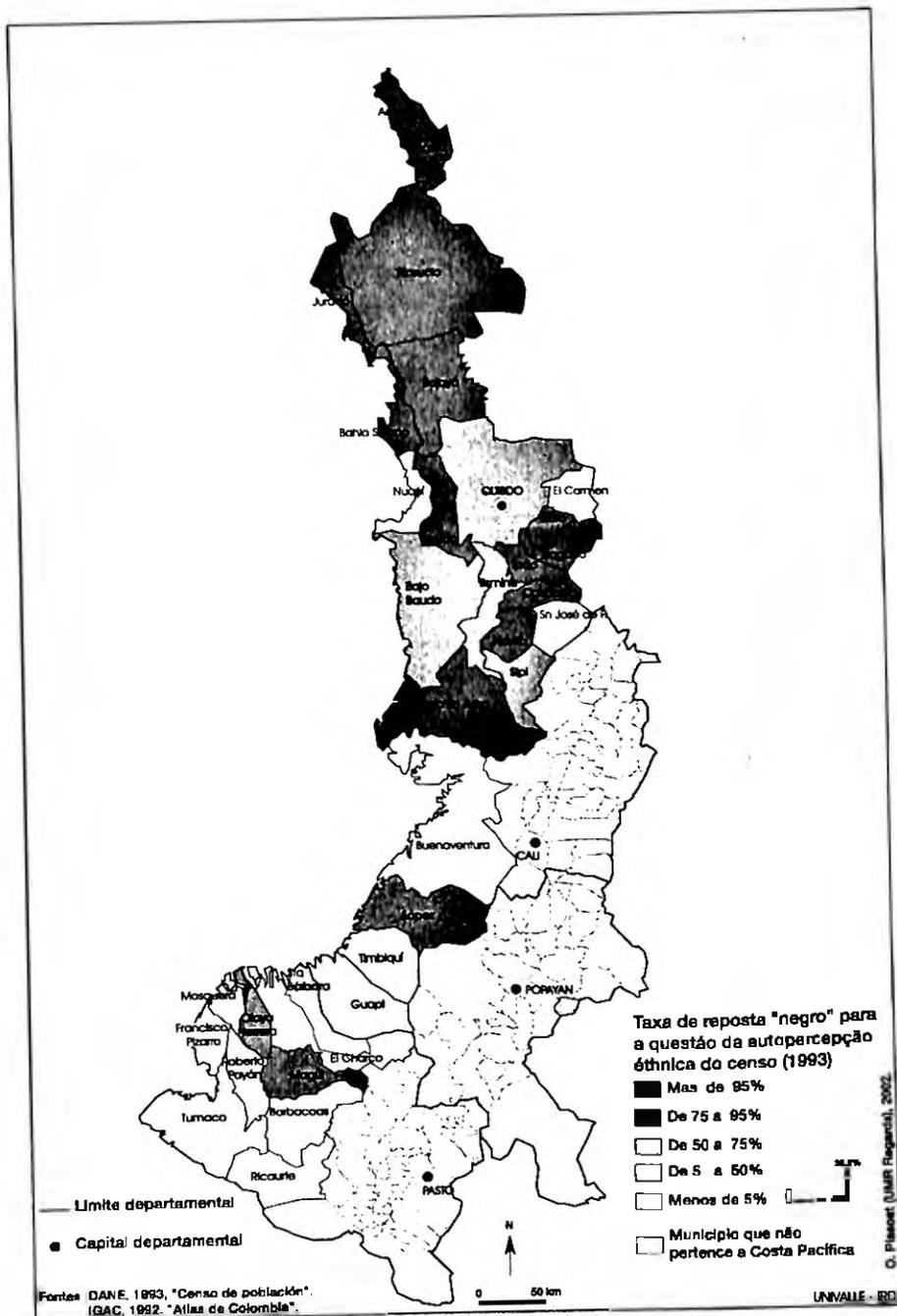
como espacio de modernización y de vivencias modernas impone la dinámica de la individualización y fragmentación de la vida social, fenómeno que ya fue advertido por los clásicos de la sociología urbana, en particular por G. Simmel.

3. Un modelo "étnico-territorial" eficiente en el Pacífico

La pregunta étnica del censo de 1993 capta bien, en la región de poblamiento negro del Pacífico, el nivel general y las variaciones locales de la afirmación de pertenencia a la comunidad negra. En la totalidad de la población mayor de 18 años de esta región, la frecuencia de respuestas positivas es del 44,5% y sufre muy fuertes variaciones locales: del 3% en el municipio de Buenaventura (costa Pacífica del Valle), pasa al 27% en la costa Pacífica de Nariño, al 71% en la del Cauca, a más de 80% en el conjunto de municipios del sur y centro del Chocó, incluyendo la capital, Quibdó, hasta superar el 95% en el norte de este departamento (Mapa 1). Frente a estas variaciones espaciales, la tentación existe de relacionarlas con las dinámicas locales de emergencia de las nuevas identidades étnicas o neo-étnicas que acompañan el movimiento social de las "comunidades negras" y sus implicaciones económicas y territoriales: este movimiento surgió precisamente en Quibdó y en la zona rural del norte del Chocó a finales de los años ochenta y condujo, justo antes del censo, a la adopción de la Ley 70.

La regresión logística confirma ampliamente la hipótesis de una relación fuerte entre los dos procesos. En el modelo completo de los efectos principales, los seis parámetros correspondientes a las variables consideradas independientemente unas de otras (sexo, edad, nivel de educación, categoría socio-profesional, tamaño de la localidad y región de residencia) son todos significativos (Cuadro 2).¹⁰ Sin embargo, el efecto del contexto regional (captado a través de "la región de residencia") domina ampliamente todos los demás, con una parte de variabilidad de las respuestas explicada diez veces superior a los dos efectos siguientes: la categoría socio-profesional y el tamaño de la localidad. En comparación, los efectos del sexo y del nivel de educación aparecen despreciables (más de cincuenta veces inferiores). Así, siendo iguales los demás factores, los habitantes de un municipio del norte del Chocó tienen una probabilidad de respuesta positiva 3,5 veces mayor que los de la costa Pacífica del Nariño, mientras que en Buenaventura dicha probabilidad es 4 veces inferior. El rol de la categoría so-

Tasas municipales de autopercepción de pertenencia a las comunidades negras en la región del Pacífico (censo de población de 1993)



cio-profesional es igualmente claro: éste opone los trabajadores independientes o familiares de la agricultura, la pesca y la minería (efecto positivo, en particular en el sector minero donde la probabilidad se multiplica por 2,5) a los obreros, empleados o patronos de todos los sectores (probabilidad disminuida en aproximadamente 5 a 10%).

Cuadro 2

Modelo logístico para las respuestas a la pregunta étnica del censo

1) Análisis de varianza

Variables	Grad. Lib.	Chi-cuadrado	Probabilidad
Intercept	1	0.41	0.5237
Sexo	1	80.08	0.0000
EdadY	2	209.26	0.0000
NivEduY	5	1294.58	0.0000
SociOcup	16	6693.06	0.0000
TamLocal	4	5052.80	0.0000
RegioRes	5	57650.91	0.0000
Likelihood-Ratio		19750.29	0.0000

2) Estimación de los parámetros

Variables <i>Categoría de referencia</i>	Parámetro estimado	Nivel Sign.	Estimación Respuesta	Residuos (Obs-Est)	Efecto Marginal
Constante	-0.00820	0.5237	49.8%	-5.3%	
Hombre	-0.0525	0.0000	25.5%	-1.8%	-2.1%
Mujer	0.0525		27.6%	5.6%	
31-50 años	0.00626	0.3662	n.s.	n.s.	n.s.
Más de 50 años	-0.1044	0.0000	23.7%	1.7%	-3.9%
18 - 30 años	0.09814		27.6%	5.6%	
Ninguno-no respuesta	0.3710	0.0000	32.2%	2.2%	4.6%
Primaria completa	-0.1604	0.0000	21.8%	2.0%	-5.8%
Secundaria incompleta	-0.0536	0.0000	23.7%	-1.9%	-3.9%
Secundaria completa	-0.1148	0.0000	22.6%	-5.2%	-5.0%
Universit. post.	-0.1928	0.0000	21.2%	1.0%	-6.3%
Primaria incompleta	0.1506		27.6%	5.6%	
Inactivos	0.0961	0.0001	33.6%	-13.6%	6.0%
Estudiantes	0.1648	0.0000	35.1%	10.4%	7.5%
Desempleados	-0.0997	0.0000	29.3%	-10.4%	1.8%
Empleados Domest	-0.3742	0.0000	24.0%	-10.3%	-3.6%
O/E Sec Descon	-0.1681	0.0000	27.9%	-5.7%	0.4%

O/E Ag-Pe-Mi-C-T	-0.5120	0.0000	21.6%	0.5%	-6.0%
O/E Manu-E-Com-S	-0.4247	0.0000	23.1%	-11.6%	-4.5%
O/E Fin-I-Gob-Ed	0.00113	0.9590	n.s.	n.s.	n.s.
Pos Des Ag-Pe-Mi	0.3415	0.0000	39.2%	7.5%	11.7%
Pos Des Otros Se	0.0162	0.5338	n.s.	n.s.	n.s.
Ind-Fam Sect Des	0.3187	0.0000	38.7%	0.5%	11.1%
Ind-Fam Agr-Pesc	0.3445	0.0000	39.3%	25.4%	11.7%
Ind-Fam Minería	1.4624	0.0000	66.4%	-3.3%	38.9%
Ind-Fam Otros Se	-0.1917	0.0000	27.5%	-13.2%	-0.1%
Patrón Ag-Pes-Mi	-0.3769	0.0000	23.9%	9.4%	-3.6%
Patrón Otros Sec	-0.4110	0.0000	23.3%	76.7%	-4.2%
Oficios del hogar	-0.18703		27.6%	5.6%	
Urb<=5.000 pers	-1.1882	0.0000	6.2%	-6.2%	-21.3%
5000<urb<=50000	0.8757	0.0000	34.4%	12.8%	6.8%
50000<urb<=100000	-0.0173	0.3795	n.s.	n.s.	n.s.
Urbano>100.000	-0.2254	0.0000	14.8%	-3.8%	-12.7%
Rural	0.5552		27.6%	5.6%	
Pacífico Cauca	0.1087	0.0000	68.3%	-8.2%	40.8%
Pacífico Valle	-3.3417	0.0000	6.4%	-2.8%	-21.1%
Sur del Choco	0.6512	0.0000	78.8%	-9.2%	51.2%
Centro del Choco	1.0507	0.0000	84.7%	-6.9%	57.2%
Norte del Choco	3.1589	0.0000	97.9%	-0.2%	70.3%
Pacifico Nariño	-1.6278		27.6%	5.6%	

Respecto al tamaño de la localidad, el modelo con interacciones de orden 2 muestra que su efecto propio desaparece ante los efectos cruzados con la categoría socio-profesional y la región de residencia, poniendo así de relieve los nichos sociales y geográficos de mayor afirmación étnica: empleados domésticos, obreros y empleados de las manufacturas, del comercio y los servicios, residentes en las aldeas de menos de 5.000 habitantes (en especial en la costa Pacífica del Cauca), trabajadores independientes o familiares de la explotación minera en estas mismas aldeas, pero sobre todo en las pequeñas ciudades de 5.000 a 50.000 habitantes del Chocó. En este modelo, hay que señalar finalmente la fuerte afirmación étnica de los habitantes del norte de Chocó que poseen un nivel de educación superior (probabilidad prácticamente duplicada en relación con el nivel de educación primaria incompleta), cuyo papel se conoce como determinante, desde su movilización

en la fase preparatoria de los debates de la Asamblea Constituyente,¹¹ hasta las instancias actuales del movimiento de "comunidades negras", pasando por la discusión de la Ley 70 entre los años 1991 y 1993, a través del mecanismo llamado Transitorio 55 que ordena la misma Asamblea Constituyente.

Conviene entonces situar la interpretación de estas diferencias en el contexto "neo-comunitarista" que enmarca el nacimiento político de la nueva "identidad afrocolombiana". Agier y Quintín subrayan, en su artículo de esta revista, al respecto que

es a partir de las políticas desarrollistas aplicadas a la región, así como de una revalorización, a escala mundial (pero retomada localmente por las organizaciones no gubernamentales y por la misma Iglesia Católica y por el Estado), de los discursos que reivindican el regionalismo, el localismo, la identidad étnica y la protección del medio ambiente, que la identidad afrocolombiana del Pacífico comienza a surgir de forma fuerte, en los escenarios políticos, aproximadamente a fines de los años ochenta e inicios de los noventa. (Agier y Quintín, 2000:68)

Pero además, en estas condiciones, el acceso al estatuto y a los subsidios previstos en la Ley 70 reposa en la generación de una identidad cultural y étnica ligada ante todo a un territorio (las regiones rurales de la costa Pacífica) y a un sistema económico de explotación de los recursos, cuyo núcleo es la microempresa familiar tradicional, basada en la combinación de actividades agrícolas, pesqueras y mineras (por lo demás muy amenazada. Cf. Hoffman, 2000a y 2000b). Uno observa entonces sin mayor sorpresa que las poblaciones más directamente interesadas por este nuevo dispositivo jurídico buscan ceñirse lo más posible a la afirmación de una identidad neo-étnica que, de alguna manera, la Constitución les exige al mismo tiempo que les otorga. Con base en su estudio de Tumaco, Hoffmann (2000b:19) resume esta situación de la siguiente manera:

para las poblaciones rurales del Pacífico, la entrada a la modernidad pasa por la reivindicación -muchas veces la "invención" en el sentido antropológico- de la ancestralidad y del particularismo étnico. [...] El territorio es fundamento y base de la movilización en un doble sentido: por un lado legitima y condiciona el acceso a estos derechos nuevamente adquiridos después de siglos de "invisibilidad", y por el otro propicia la construcción de un nuevo actor colectivo de envergadura nacional -las comunidades negras- cuyo rango de acción puede, legalmente, abarcar muchas otras esferas de la vida pública, electoral, educación, investigación, planes de desarrollo, etc.

Fuera de la región del Pacífico y de los territorios designados en la Ley 70 como propios de las comunidades negras, un modelo relativamente similar de afirmación étnico-territorial se observa en Puerto Tejada y en otras zonas del Norte del Cauca, el que ha sido objeto de estudios socio-antropológicos (Urrea y Hurtado, 1997; Hurtado, 2000; y Urrea y Hurtado, 2002). En el municipio de Puerto Tejada, el cual forma parte del área metropolitana de Cali, con una población asalariada, mayoritariamente negra, constituyendo su núcleo urbano una « ciudad dormitorio » de Cali, la nueva identidad negra expresada por movimientos sociales y políticos locales se basa en la exaltación nostálgica de la sociedad campesina negra vinculada al cultivo del cacao, el tabaco y café, dominante hasta los años cuarenta, en oposición a la gran plantación capitalista de caña de azúcar que se impone progresivamente en la región desde los años cincuenta, con la consiguiente proletarización de su población. Las pequeñas propiedades que aún sobrevivieron a la expansión del cultivo de la caña y que continúan en manos de pobladores negros son tomadas como ejemplo de resistencia y no son pocas las voces entre los grupos de jóvenes negros universitarios que residen en Puerto Tejada, para reclamar la extensión de la Ley 70 a esta región. El proyecto de comunidades negras basadas en la tierra colectiva, de la parte que se le expropió a una hacienda ganadera para la población negra en los años 80, es reconstituir un pasado idílico (Urrea y Hurtado, 2002).

En esta fase del análisis surgen dos interrogantes. Primero, la población tomada en cuenta en este primer modelo no incluye solamente personas de ascendencia africana susceptibles de contestar afirmativamente a la pregunta, ya que estas últimas no son identificables en el censo. De allí se desprende que gran parte de las respuestas negativas a la pregunta del censo provienen de minorías blancas, indígenas y mestizas que no podemos excluir de la modelización, lo que evidentemente sesga la interpretación: en efecto, las mismas relaciones puestas en evidencia son sobredeterminadas por las estructuras geográfica, económica y social propias de la población de ascendencia africana. En otros términos, los datos censales en la región del Pacífico no permiten saber en qué medida la ascendencia africana condiciona allí igualmente, y quizá fuertemente, la afirmación de la pertenencia étnica. En segundo lugar, este enfoque asume implícitamente que las poblaciones negras y mulatas emigradas fuera del espacio geográfico amparado por la Ley 70, hoy en día mayoritarias, supuestamente deberían tener una afirmación neo-étnica al igual que la población negra del Pací-

fico, lo cual como vimos no es cierto. Pero entonces ¿qué hay de los procesos de construcción de una identidad negra en la ciudad? Y si éstos existen, ¿en qué se fundamentan?

Ante todo, es importante señalar que a partir de la Constitución de 1991 y de la Ley 70 se impuso un modelo multiculturalista en Colombia, que incluyó las formas institucionales del gasto público. En ese sentido, se desarrollaron unidades administrativas especializadas en el interior del Estado colombiano, a escala nacional, departamental y municipal, para la atención de la problemática de las "minorías étnicas y negritudes".¹² Por esta razón el gasto social desde el Estado, por lo menos en teoría, tiene una distinción también "étnica", aunque efectivamente las organizaciones indígenas han conseguido recursos en forma significativa por esta orientación, a diferencia de las organizaciones afrocolombianas, las cuales en su gran mayoría están ubicadas en los principales centros urbanos de Colombia.

4. *Un modelo de "reivindicación socio-racial" en Cali*

En la encuesta llevada a cabo en Cali, además de las variables ya consideradas en la modelización de los datos censales (sexo, edad, nivel de educación, categoría socio-profesional), se dispone de otras cuatro variables:

- la caracterización fenotípica del encuestado observada por el encuestador (4 modalidades: negro, mulato, blanco, mestizo y otro);
- las características del encuestador (4 modalidades: mujer negra o mulata, hombre negro o mulato, mujer blanca o mestiza, hombre blanco o mestizo);
- la zona de residencia en Cali (4 modalidades: barrios populares del este, barrios de clase media del peri-centro y del este, barrios populares de la periferia occidental, barrios residenciales del sur);
- la condición migratoria (15 modalidades elaboradas a partir del cruce del lugar de nacimiento –nativos de Cali vs. migrantes– y del lugar de origen entendido como la región de nacimiento de los migrantes o, en el caso de los nativos, de sus padres, eventualmente migrantes¹³).

La población para la cual se construye el modelo es el conjunto de personas de la muestra que tienen un fenotipo negro o

mulato (observación del encuestador), mayores de 18 años y que hayan contestado la pregunta. Entre estas 1.256 personas, el 42% declararon ser de piel negra, y el 65% si se agregan los adjetivos 'negra' y 'morena'.

En Cali, los contenidos semánticos de estos dos adjetivos son en general muy diferentes y dependen del contexto social en el que se emplean: el uso de "negro/a" por la población blanca o mestiza contiene con frecuencia (pero no siempre) una intención de estigmatización, explícita o no, mientras que la apelación eufemizante "moreno/a" es una categoría que pretende sistemáticamente evacuar todo contenido racial explícito, sobre todo cuando la persona que la utiliza no tiene ascendencia africana visible, y esto incluso en situaciones objetivas de discriminación racial. A los ojos de la mayoría de la población negra y mulata, "moreno/a" aparece a menudo como una forma paternalista de matizar o minimizar el estereotipo racista "negro/a". Este contexto explica por qué estas dos palabras pueden atestiguar afirmaciones "identitarias" opuestas cuando se enuncian en respuesta a la pregunta de auto-identificación fenotípica, según un esquema de inversión del estigma. De acuerdo con esta hipótesis, la respuesta "negra" correspondería en muchos casos a una reivindicación de pertenencia a la "comunidad de descendientes de africanos", en tanto que minoría históricamente discriminada, mientras que la respuesta "morena" puede interpretarse como una búsqueda de invisibilidad racial y una estrategia de "blanqueamiento".¹⁴ Algunos de los resultados de las pruebas estadísticas que vamos a presentar apuntan a pensar que así funciona. Sin embargo, desde la observación antropológica, hay que advertir que esto es válido sobre todo en aquellos contextos en donde la expresión "moreno/a", está asociada a cierta invisibilidad del factor racial: por ejemplo, en espacios de circulación por fuera de las áreas de residencia (en el mercado de trabajo, en lugares de consumos o espacios culturales más interraciales, etc.). Por otro lado, es también probable que la asociación de la respuesta "negro/a" a una pertenencia a la "comunidad de descendientes africanos" sea variable en el conjunto de la población negra; más frecuente en el seno de las organizaciones culturales negras, entre jóvenes con niveles educativos secundarios y universitarios o también en los círculos de profesionales negros de clases medias.

El análisis de las respuestas en las que se utiliza el adjetivo "negro/o", opuestas a las otras (variable RESPNEGRA), corresponde entonces a la prueba de la hipótesis según la cual estas res-

puestas dan testimonio de una "afirmación socio-racial reivindicativa". Tal elección de entrada para abordar el proceso de construcción de la identidad "negra" en Cali reposa, como se acaba de ver, en una interpretación semántica *a priori* de las respuestas, la cual orienta a su vez la interpretación sociológica; aun cuando ciertos datos antropológicos la sostienen, es importante ser consciente que ella no excluye en absoluto otras interpretaciones.¹⁵

El tamaño de muestra es insuficiente para armar un modelo completo con las ocho variables. El procedimiento LOGISTIC permite seleccionar las variables en el orden de su contribución a la "explicación" de la variabilidad total de las respuestas. Se conservan entonces cuatro variables, ya que las otras no superan el umbral de significatividad de 90%, que son, en orden de importancia de los efectos: el fenotipo, la edad, la categoría profesional y la condición migratoria de los encuestados. La zona de residencia es determinante solamente cuando no se hace intervenir el fenotipo, lo que muestra una fuerte relación entre las dos variables y nos remite a la "especialización socio-racial" del espacio residencial en Cali, ya estudiada (cf. Barbary *et alii*, 1999b:37-41, 71-76; Barbary, 2001:6-8; Barbary, Ramírez, Urrea, 1999a:459, 475, 488 e 501).

El primer resultado notable es la ausencia de efectos importantes del sexo del encuestado y de las características del encuestador. En el conjunto de la muestra, existe un ligero efecto del sexo de los encuestados (significativo con probabilidad del 90%) —teniendo las mujeres una probabilidad de declarar un color de piel negra superior en un 20% aproximadamente, frente a los hombres, pero no hay ningún efecto significativo de las características del encuestador.¹⁶ Por lo tanto, la relación encuestador/encuestado no reviste la importancia que se podía temer y que con frecuencia le atribuyen los antropólogos en sus críticas a este tipo de enfoque, enfatizando en lo que Agier y Quintín (op. cit.) llaman "el juego de roles goffmaniano entre el entrevistador y el entrevistado". Mas precisamente, si bien el modelo aporta algunos índices para sostener la existencia de un tal juego, nos lleva también la prueba que sus consecuencias estadísticas son extremadamente limitadas. Eso indica claramente que el efecto micro de la relación encuestador/encuestado no es ajeno al contexto societal mayor en donde opera un orden clasificatorio racial implícito y « oculto » (no institucionalizado a diferencia de los países en donde ha existido el apartheid), que todos los individuos, en un menor o mayor grado dependiendo de muchos factores, practican cotidianamente. En la sociedad caleña, los *habitus* (en el sentido de Elias, 1991) de los di-

ferentes grupos sociales tienen, en una gran medida, una matriz común de clasificación fenotípica de los cuerpos. De ahí que los estereotipos raciales operen como un dispositivo social de distinción que clasifica a los individuos por su apariencia física.

El modelo que conserva las cuatro variables más determinantes muestra un desempeño bastante bueno, tanto para prever las respuestas individuales (74% de exactitud) como para estimar las frecuencias de respuesta de las diferentes categorías de población.¹⁷ Analizando la determinación de las respuestas por las características individuales, es el efecto del fenotipo el que predomina ampliamente, explicando entre 5 y 30 veces más variabilidad que los otros tres caracteres (cuadro 3). Así, siendo iguales los demás factores, las personas de fenotipo negro tienen una probabilidad de declarar un color de piel negra aproximadamente cuatro veces superior a las personas de fenotipo mulato. Sin embargo, este modelo conduce igualmente a rechazar la hipótesis de independencia entre las variables; hay que interesarse, en particular, en las interacciones entre el fenotipo, el origen migratorio, la categoría profesional y la zona de residencia. Siendo demasiado reducida la muestra para modelizar las interacciones de orden superior a 2, nos limitaremos a los modelos saturados con dos variables, que cruzan el fenotipo con las otras tres (Cuadro 4).

Respecto a los efectos del origen geográfico y de la edad, los resultados consignados en los dos cuadros conducen a conclusiones opuestas en relación con la afirmación étnica en la región del Pacífico. En Cali, la única región de origen que favorece de manera significativa la afirmación de un color de piel negra es la costa Pacífica del Cauca. Más aún, el coeficiente significativo no es el que corresponde a los migrantes nacidos en la región, sino el de sus descendientes nacidos en Cali (probabilidad dos veces superior al promedio). En cambio, conforme a la lógica, los descendientes de migrantes de orígenes distantes de las zonas de influencia demográfica y cultural negra, como es el caso del interior de los departamentos del Valle, Cauca y Nariño y de los otros departamentos de Colombia, la declaran significativamente menos (probabilidad reducida en más de un tercio en relación con el promedio). El resto de la variabilidad de las respuestas según el origen migratorio no debe atribuirse al origen propiamente dicho, sino más bien a las variaciones de composición fenotípica de las poblaciones. Así, contrariamente a lo que se esperaba teniendo en cuenta la afirmación masiva, en el censo, de pertenencia a la comunidad negra por parte de los habitantes del Chocó, las personas oriundas de este de-

partamento encuestadas en Cali no declaran más un color de piel negra, en condiciones de fenotipo, profesión y edad iguales, que las personas de otros orígenes. Por último, el efecto del origen difiere a veces según el fenotipo. Es el caso para los migrantes de la costa Pacífica del departamento de Nariño, sus descendientes nacidos en Cali y los migrantes de Buenaventura, entre los cuales las personas caracterizadas como “negras” declaran relativamente menos un color de piel negra que para otros orígenes, mientras que, al contrario, las personas caracterizadas como “mulatas” la declaran relativamente más. En cuanto a la edad, ésta juega en sentido inverso al modelo anterior en el que se observaba una sub-declaración moderada pero significativa entre las personas mayores de 50 años; en este caso, son los jóvenes entre 18 y 30 años quienes afirman ligeramente menos un fenotipo negro que las personas mayores.

Cuadro 3

Efectos significativos de cuatro variables sobre las respuestas a la pregunta “¿Cuál es su color de piel?” (modelo logístico sobre 1.256 personas de fenotipo negro o mulato, mayores de 18 años)

Variables	Categorías significativas con probabilidad de: *** 99%; ** 95%, * 90%	Valor estimado parámetro	Nivel de Sign. (prob)	Frecuencia marginal estimada	Frecuencia marginal observada
CONSTANTE		-0.6090	0.0000	35%	42%
FENOTIPO	Negro (+) ***	1.0383	0.0000	61%	57%
	Mulato	-1.0383		16%	12%
EDAD	18 — 30 años (-) **	-0.2343	0.0275	30%	38%
	más de 50 años	0.1768		39%	43%
CAT. OCUPAC.	Otros Asal Serv (-) *	-0.4516	0.0751	26%	38%
	Maest obr Manuf (+) **	0.6334	0.0169	51%	55%
	Desempleados (-) *	-0.4567	0.0599	26%	34%
	Inactivos	-0.3709		27%	33%
COND. MIGRAT.	Nac Ca Orig Pac Cauca-Patia (+) **	1.5522	0.0120	72%	73%
	Nac Ca Orig Norte del Cauca (-) *	-0.5346	0.0733	24%	36%
	Nac Ca Orig Int. Va., Cau., Na (-) ***	-0.7234	0.0074	20%	19%
	Mig Otros (-) **	-0.6819	0.0149	22%	21%
	Nac Ca O Otros	-0.5149		24%	19%

Cuadro 4

Efectos cruzados sobre las respuestas a la pregunta "¿cuál es su color de piel?" (modelos logísticos con interacciones sobre 1.256 personas)

Variables	Categorías significativas con probabilidad de: *** 99%; ** 95%, * 90%	Valor estimado parámetro	Nivel de Sign. (prob)	Frecuencia a marginal estimada	Frecuencia marginal observada
Fenotipo y condición migratoria, con interacción					
CONSTANTE		-0,8776	0.0000	29%	42%
FENOTIPO	Negro (+) ***	1,2675	0.0000	60%	57%
	Mulato	-1,2675		11%	12%
COND. MIGRAT.	Nac Cali Orig Cali (-) ***	-0,3292	0,0013	23%	29%
	Nac Ca Orig Pac Cauca-Patía (+) ***	1,4795	0.0019	65%	73%
	Nac Ca Orig Int. Va., Cau., Na (-) **	-0,6902	0.0118	17%	19%
	Mig Otros (-) **	-0,4223	0.0104	21%	21%
FENOTIPO × COND. MIGRAT.	Negro Mig Pac Nariño (-) ***	-0,7215	0.0034	54%	54%
	Negro Nac Ca Orig Pac Nariño (-) ***	-1,0291	0.0007	55%	55%
	Negro Mig Pac Valle (-) **	-0,6893	0.0177	57%	57%
Fenotipo y categoría ocupacional, con interacción					
CONSTANTE		-1,0808	0.0000	25%	42%

FENOTIPO	<i>Negro (+) ***</i>	1,3982	0.0000	58%	57%
	Mulato	-1,3982		8%	12%
CAT. OCUP	<i>Maest obr Manuf (+) *</i>	0,6552	0.0538	40%	55%
	<i>Ayu ArtConstrsp (+) *</i>	0,4748	0.0880	35%	45%
FENOTIPO x	<i>Negro Secr, Pers admin (-) **</i>	-0,6806	0.0268	50%	50%
CAT. OCUP	<i>Negro Maest Artesanos (-) **</i>	-0,6680	0.0247	48%	48%
	<i>Negro Ayu ArtConstrsp (-) **</i>	-0,5690	0.0409	56%	56%
Fenotipo y zona de residencia en Cali, con interacción					
CONSTANTE		-1,0087	0.0000	27%	42%
FENOTIPO	<i>Negro (+) ***</i>	1,132	0.0000	53%	57%
	Mulato	-1,132		11%	12%
ZONA RESID	<i>Barr. Pop Orien (+) *</i>	0,2342	0.0980	32%	46%
	<i>Barr. Pop Lader (-) ***</i>	-0,7716	0.0061	14%	15%

Las categorías socio-profesionales no juegan, en la afirmación del fenotipo en Cali, el rol determinante que ejercen sobre la afirmación de la pertenencia a la comunidad negra en la región del Pacífico. Al umbral de confianza del 95%, sólo los obreros calificados de la industria tienden a declarar con mayor frecuencia un color de piel negra (probabilidad 1,8 veces superior a la de la población inactiva). Para ciertas categorías profesionales, tales como el secretariado y el personal administrativo, los artesanos o el personal no calificado del artesanado, de la construcción y del transporte, la declaración de un color de piel negra depende nuevamente del fenotipo: las personas caracterizadas como "negras" la declaran con una frecuencia ligeramente menor que en las otras categorías laborales. Finalmente, los barrios populares de invasión en las laderas de la Cordillera Occidental, donde la proporción de población caracterizada como 'negra' es la más baja (menos del 3% contra el 15% en promedio), constituyen la única zona de residencia

en Cali que ejerza tal vez un efecto propio sobre la respuesta: en esta zona, a igual fenotipo, la probabilidad de declararse de piel negra se divide por dos.¹⁸

Dos modelos diferentes de etnicidad

El modelo identitario propuesto por la Ley tiene indiscutiblemente un impacto importante en la región del Pacífico, capaz de producir localmente, tal como lo hemos mostrado, un sentimiento masivo de pertenencia colectiva a las "comunidades negras". De lo anterior se puede concluir, que en Cali la autoafirmación fenotípica de las poblaciones afrocolombianas funciona de una manera radicalmente diferente. Sus variaciones no siguen un principio estructurante único, contrariamente al papel que desempeñan en la afirmación neo-étnica en el Pacífico las dinámicas sociopolíticas locales, causas o consecuencias de la Ley 70. En la ciudad, la construcción de la identidad "negra" aparece a la vez más compleja y endógena en su elaboración, ante todo en estrecha relación con las categorías raciales de uso común (tanto étnicas como utilizadas por los encuestadores), las divisiones y las fronteras que ellas suponen, así como los estigmas, o en forma opuesta, las connotaciones positivas que ellas producen en diferentes contextos. Es necesario primero anotar que la fuerte correlación estadística entre la autopercepción del color de piel y la caracterización externa del fenotipo se explica a partir de un cierto consenso ambiguo entre diversos tipo de usos, tanto "discriminatorios" como "neutrales" de esas categorías "raciales". Como evidencia, la denominación "negro/a" en Cali —y probablemente en los otros contextos urbanos colombianos—, a pesar de su uso más general estigmatizante, no conlleva siempre y en todas partes subentendidos racistas explícitos; en algunas situaciones su empleo corresponde a maneras intimistas que no tienen carácter despectivo.

Nos parece igualmente claro que el color de piel y, más ampliamente, la percepción del fenotipo, se colocan en una especie de interacción con otras características, tales como el origen migratorio, la edad, la categoría socio-ocupacional, el lugar de residencia o el sexo, para producir y determinar la construcción social de la alteridad y sus consecuencias en términos de segmentación, si no segregación, de los espacios y de los mercados urbanos. La "raza", en el sentido que nosotros le damos de categoría fenotípica percibida e interpretada, eventualmente de modo racista, en las interaccio-

nes sociales, es entonces uno de los ingredientes de la "fábrica de las lógicas sociales". Desde esta perspectiva, más que una hipotética transferencia de una identidad étnico-territorial, adquirida a través de la región de origen, el proceso de construcción de la identidad "negra" urbana nos parece que corresponde ante todo a la necesidad de enfrentar, en tanto que ciudadanos (as) sometidos a diferentes tipos de discriminación —o que perciben dicho riesgo—, las desigualdades de acceso a los mercados de trabajo, la educación, el sistema de salud, el consumo, etc., en suma, a una reivindicación por la igualdad de oportunidades. Para desarrollar más esta hipótesis vamos ahora a retomar el análisis de las respuestas sobre opiniones en torno a la discriminación en la encuesta CIDSE-IRD.

La percepción de las discriminaciones socio-raciales en Cali

Los comentarios que siguen se apoyan en los resultados de regresiones logísticas aplicadas a las preguntas sobre la existencia de discriminaciones raciales en diferentes contextos en Cali y en las declaraciones de experiencias personales de discriminación de parte de los encuestados (Recuadro 3).

Recuadro 3

Regresiones logísticas sobre la percepción de discriminaciones sociales y raciales

En esta segunda serie de modelos logísticos las variables analizadas son las frecuencias de respuestas positivas a las preguntas sobre la existencia de discriminaciones raciales en distintos contextos y sobre experiencias personales de discriminación. Son un total de ocho variables dicotómicas: discriminación de la gente negra en hospitales y centros de salud, en escuelas y colegios, en transportes colectivos, en entidades de la administración pública, por la policía, en el barrio y, finalmente, ocurrencia de una experiencia personal de discriminación. Los modelos se aplican sucesivamente al conjunto de la muestra de la encuesta (1880 personas), y luego a la submuestra de personas caracterizadas negras o mulatas por los encuestadores (1256 personas). Buscamos los determinantes de estas respuestas dentro

del mismo conjunto de variables individuales que para la auto-afirmación del color de piel. Para las siete primeras respuestas se investiga también en qué medida ellas dependen de las experiencias personales de discriminación. Simétricamente, para esta última respuesta, el modelo incluye como variables independientes las siete primeras respuestas. Los parámetros correspondientes a los diferentes modelos, demasiado numerosos, no son reproducidos aquí pero, por supuesto, el comentario se fundamenta en ellos. Además, como apoyo a nuestra argumentación, el cuadro 5 presenta las frecuencias de respuestas positivas observadas según el fenotipo y el sexo del individuo.

Los resultados, a pesar de ser interesantes, tienen calidades de predicción inferiores al del modelo de afirmación del color de piel.¹⁹ Pero si las opiniones sobre discriminación racial son en su conjunto un poco menos ligadas a los factores sociodemográficos que la afirmación del fenotipo, hay sin embargo una muy fuerte coherencia en los esquemas de determinación de los dos tipos de respuestas; veamos al respecto cuatro ejemplos.

1. La regresión confirma lo que muestran las frecuencias de la tabla (Cuadro 5): la declaración de una experiencia personal de discriminación, como la autopercepción del color de piel, está ante todo ligada al fenotipo. En el conjunto de la muestra, las personas caracterizadas "negras" por los encuestadores tienen, siendo iguales los demás factores y de modo extremadamente significativo, una probabilidad muy superior de declarar una experiencia de discriminación (32% versus 20% en promedio). Entre las poblaciones negra y mulata, la diferencia de probabilidad es casi del doble: 32% versus 17%. Por supuesto, hay que distinguir la declaración de la ocurrencia real y se puede así objetar que la calificación discriminatoria de tal o cual episodio es un asunto de percepción personal. Sin embargo, no hay duda que esta relación entre fenotipo observado por los encuestadores y la ocurrencia de episodios discriminatorios prueba que existe en Cali, como ocurre en muchas otras partes, un substrato racista afectando una serie de contextos de la vida social.

Cuadro 5

Respuestas afirmativas a las preguntas de opinión sobre la discriminación, según la caracterización fenotípica y el sexo de los encuestados (diferencias significativas observadas)

1. Respuestas a las preguntas sobre la discriminación de los negros en diferentes contextos											
Caracterización hecha por el encuestador: Contexto:		Discriminación hacia los negros									
		Hogares afrocol.		Hogares de control		Total					
		Valores absolutos	% (2)	Valores absolutos	%	Valores absolutos	%				
(1)											
En los hospitales y centros de salud		1504	32*	376	27°	1880	31,0				
En la escuela o en el colegio		1504	34	376	32	1880	33,6				
En el transporte público		1504	39**	376	32°°	1880	37,6				
En los trámites administrativos		1504	31*	376	26°	1880	30,0				
En el trabajo		1504	57**	376	41°°	1880	53,8				
Por la policía		1504	54*	376	50°	1880	53,2				
En el barrio		1504	19	376	18	1880	18,8				
2. Respuestas afirmativas a la pregunta: ¿Usted mismo ha sido víctima de discriminación en su trabajo o en otras situaciones?											
Caracterización hecha por el encuestador:		Negro		Mulato		Mestizo		Blanco		Total	
Sexo:	Valores absolutos	% (2)	Valores absolutos	%	Valores absolutos	%	Valores absolutos	%	Valores absolutos	%	
(1)											
Hombres	356	30**	180	14	104	5**	148	10	788	12*	
Mujeres	470	33**	251	17	154	16*	202	11	1077	16*	
Total	826	32**	431	15	258	11*	350	10	1865	14	

Fuente: encuesta CIDSE/IRD junio 1998

(1) Los valores absolutos corresponden a las personas que respondieron la pregunta. Debido al reducido número de casos, las categorías "indígenas" y "otros" fueron excluidas de las tablas.

(2) Las frecuencias corresponden a las respuestas afirmativas, estimadas a partir de la muestra sobre el conjunto de la población de 18 años y más; los datos han sido ponderados por los factores de extrapolación del muestreo. El test de significatividad está basado sobre los intervalos de confianza a los niveles de 95% y 99%, asociados al diseño muestral, con las siguientes anotaciones:

>, > et <, <: Diferencias positivas (>, >) y negativas (<, <) entre sexos, significativas con probabilidades del 95% (>, <) y 99% (>, <)

+, ++ et -, - -: Diferencias positivas (+, ++) y negativas (-, --) para la categoría fenotípica, en relación al promedio de la muestra.

*, ** et °, °°: Diferencias positivas (*, **) y negativas (°, °°) para el tipo de hogar, en relación al promedio de la muestra.

2. Según la opinión de los encuestados, después del color de piel, el origen migratorio es el primer determinante "sociodemográfico" de la discriminación en casi todos los contextos (con excepción de los hospitales y centros de salud y en el barrio). Se observan en efecto diversas asociaciones estadísticas, las cuales varían según los contextos de la relación social (escuela, trabajo, transportes, etc.), entre la percepción de la discriminación y el origen geográfico de los encuestados o de sus padres. En síntesis, una especie de gradiente de exposición al racismo se dibuja: él parte de un nivel mínimo para los migrantes de la Costa Pacífica del Cauca (en casi todos los contextos) y los migrantes del Norte del Cauca y sus descendientes nacidos en Cali (contextos de trabajo, policía), luego se acentúa con los migrantes del Chocó (contexto de trato en la administración pública y privada) y del interior del Valle, Cauca y Nariño (contexto de transporte) y los nativos de Cali originarios de la Costa Pacífica de Nariño (contexto escolar), para llegar a su máximo nivel en los migrantes de Buenaventura y sus descendientes nacidos en Cali (contextos de transportes, trabajo, policía, sistema escolar). Como veremos más adelante, este gradiente corresponde a unas dinámicas regionales diferenciadas, en términos de procesos socio-raciales locales.

3. Los otros factores determinantes de las opiniones respecto a la existencia de racismo varían según los contextos en donde se produce el evento. La población de los barrios residenciales del Sur (clases medias y altas) es más sensible a las discriminaciones en el sistema escolar de primaria y secundaria, en los procedimientos administrativos y los transportes (las probabilidades aumentan de 15 a 30%); al contrario, los habitantes de las áreas pobres de la periferia occidental denuncian mucho menos esas discriminaciones (la probabilidad se reduce en aproximadamente 15%). Sin que cause sorpresa, las discriminaciones por parte de la policía golpean sobre todo a los jóvenes (entre 18-30 años) y las categorías profesionales expuestas a controles policíacos (comerciantes ambulantes y de plazas de mercado, trabajadores de los transportes). La misma lógica de exposición explica las variaciones de percepción en los transportes: frecuencias más elevadas para las categorías móviles (asalariados de los servicios, obreros manufactureros) que en el caso de los inactivos o las empleadas domésticas. El caso de la percepción del racismo en el barrio es particular, primero porque su nivel promedio es bajo (solamente 19% de respuestas afirmativas), segundo porque sus variaciones según el fenotipo son a la inversa del esquema observado en los otros contextos (las personas

caracterizadas negras las perciben ligeramente menos que las personas blancas), y tercero, sobre todo porque aparece claramente la colusión entre estigmatización social y racial. En efecto, tanto para el conjunto de la población como para la población negra y mulata, las frecuencias de percepción aumentan fuertemente entre los desempleados (35%) y los estatus socio-profesionales menos estables (trabajadores no calificados de tipo artesanal, de la construcción y los transportes: 31%), mientras que son particularmente débiles para los patronos artesanales y los obreros calificados manufactureros (15%). Así, a pesar de la referencia explícita a la discriminación de la gente negra, las discriminaciones percibidas en el barrio parecen más relacionadas con la exclusión de las categorías sociales marginales que con manifestaciones propiamente racistas. Nos confrontamos de nuevo aquí ante el fenómeno de la inequidad "socio-racial", sobre el cual volveremos para interpretar estos resultados.

4. La percepción de los problemas de discriminación encontrados en el medio escolar se inscribe en un contexto que se hace indispensable recordar. El profundo atraso y pérdida de calidad del sistema educativo en la primaria y secundaria colombiana, principalmente debido al desplome de la enseñanza pública por causa de las políticas del Estado que favorecen al sector privado con desinterés por la educación pública, al igual que los altos costos de la educación privada (la que puede llegar a ser de aceptable calidad para los estratos socioeconómicos medios y altos o de pésimo rendimiento en los estratos bajos), en la coyuntura de recesión actual (particularmente crítica en Cali), constituye uno de los principales frenos a la reducción de la inequidad social. De modo progresivo, la carga financiera para los hogares de cualquier estrategia de acceso a un capital escolar valorizable en el mercado de trabajo, termina siendo insoportable para el conjunto de las clases populares y la mayor parte de las clases medias. Esto se convierte en el factor principal de una exclusión económica masiva por el desempleo o el subempleo, conllevando una involución considerable en la historia social del país. En este contexto, la existencia de discriminaciones hacia la población afrocolombiana en la escuela o colegio es denunciada por una tercera parte de los encuestados de la encuesta de Cali, sin diferencia significativa de percepción entre la población afrocolombiana considerada en su conjunto y el resto de la población (ver cuadro 5). La regresión logística coloca en evidencia tres factores de variaciones importantes.

- Al igual que los otros tipos de discriminación, la percepción de las discriminaciones escolares aumenta significativamente en las personas que declaran un color de piel negro y en las personas que han reportado una experiencia personal de discriminación. El análisis de las respuestas abiertas que describen las situaciones de discriminación escolar muestra que, para las personas más expuestas de la muestra, la existencia de una inequidad racial en el acceso a la educación no tiene duda alguna. En las entrevistas realizadas por Urrea y Quintín (2000) a jóvenes negros, hombres y mujeres, de los barrios populares y de "invasión" al Oriente de la ciudad, la evocación de la estigmatización socio-racial se conjuga con la ausencia de opción de movilidad social ofrecida por la educación, sobretudo en las escuelas públicas pero también en las privadas. Esta desvalorización de la educación permite explicar las impresionantes tasas de deserción escolar en estos barrios, sobre todo entre los adolescentes.
- El grupo entre 31-50 años se inquieta más por este problema que los mismos jóvenes (18-30 años) que lo sufren o que las personas de más de 50 años. Se observa así una mayor sensibilidad de los adultos encargados de los hogares, quienes en el contexto de la profunda crisis del sistema escolar tienen mayor conciencia de la gravedad de la situación.
- A través de las variaciones significativas según el nivel educativo, el lugar de residencia en Cali y el origen geográfico, aparece un gradiente sociocultural de percepción. Así, las personas que tienen un nivel de estudios universitarios, siendo iguales los demás factores, tienen una frecuencia de declaración muy superior a las que no tienen educación primaria (+64%); de igual manera, los residentes de los barrios de clases medias y altas en relación con los de los barrios pobres (+30%). En fin, en el interior de la población caracterizada como negra o mulata, los migrantes de la Costa Pacífica del Cauca tienen una probabilidad de declaración inferior a la mitad del promedio, mientras que los nativos de Cali —de padres originarios de la Costa Pacífica de Nariño—, los migrantes de Buenaventura y los del interior de los Departamentos del Valle, Cauca y Nariño se distinguen por las altas percepciones (superiores entre un 30 y 40% al promedio). No es entonces sorprendente que

las clases medias negras y mulatas, que han efectuado su migración a Cali con una perspectiva de ascenso social, si no para ellos mismos al menos para sus hijos, y a menudo han pagado un alto precio para educarlos, sean las más sensibles a este asunto.

El conjunto de estos resultados debe interpretarse evocando al menos tres clases de factores distintos (culturales, socioeconómicos y residenciales). Como se verá enseguida, cada uno de ellos, considerado separadamente, no permite dar cuenta del conjunto de las diferencias observadas en la percepción de la discriminación, sino sus efectos combinados que ilustran entonces la imbricación de los motivos sociales y raciales de la discriminación. Esto nos pone frente a la complejidad de las puestas en juego y las determinaciones de la identidad "socio-racial" en Cali.

1. Se puede proponer primero unas explicaciones de orden geográfico e histórico, según el tipo de relaciones sociales y raciales que han caracterizado a las sociedades locales de origen y que pesan sobre las condiciones "culturales" de la inserción urbana. La Costa Pacífica del Cauca y del Norte del Cauca son regiones en donde el poblamiento negro, a pesar de ser antiguo y dominante en términos demográficos, no dio lugar a la constitución de sociedades "negras" tan encerradas, ya sea en el plano económico o cultural, como en la Costa Pacífica de Nariño o el Chocó. El mestizaje, la interdependencia, incluso muy desigual, en los planos económico, político y cultural, respecto a la sociedad blanca y mestiza local, la influencia constante de centros urbanos del interior del país como Popayán y Cali (Urrea y Hurtado, 1997), han creado en las poblaciones una práctica y una memoria de la coexistencia interracial que, de algún modo, aportaron al orden socio-racial dominante hoy en día en Cali. Recíprocamente, la imagen del "negro (a)" existe en Cali desde los orígenes de la ciudad, cuando era un simple villorrio, y en toda la región del valle geográfico del río Cauca, debido precisamente a que Cali y esta región fueron centros de la hacienda esclavista minero-ganadera que alcanza su mayor apogeo en el siglo XVIII, bajo la supremacía política y administrativa de Popayán (Colmenares, 1983). Esta dinámica continuará y en cierto modo se profundizará después de la abolición de la esclavitud (1851) y la decadencia de Popayán, cuando Cali asume el papel dominante en toda la región. Entonces se trata de una imagen que siempre ha estado presente en la historia de la ciudad en sus diferentes períodos de su evolución.

Por otro lado, hay que tener en cuenta la presencia en las últimas cuatro décadas en Cali de grupos mulatos procedentes de la Costa Pacífica del Cauca (municipio de Guapi), que constituyen la "colonia guapireña". A partir de los años sesenta los migrantes de este municipio, pequeño puerto en el Pacífico caucano, paulatinamente han conformado redes familiares en la ciudad de Cali, dotadas de un capital cultural, escolar, económico y social, acumulados por las élites negras y mulatas locales hacia finales del siglo XIX en la explotación de los aluviones auríferos, si bien algunas de ellas son descendientes mulatos de las uniones entre técnicos extranjeros de las empresas europeas y americanas allí instaladas hacia finales del siglo XIX y comienzos del XX y mujeres negras nativas. Los capitales de los guapireños aplicados en Cali han permitido el desarrollo de un empresariado en actividades que combinan los pequeños y medianos negocios con las prácticas culturales (restaurantes con productos del Pacífico, música, danza, etc., véase Urrea y Mejía, 2000). Se trata de una clase media negra mestizada con sus descendientes nacidos en Cali, compuesta por profesionales y empresarios bien integrados, a nivel residencial, cultural y social, que ha podido interactuar con clases medias blancas y mestizas mediante alianzas económicas y matrimoniales.

Por el contrario, el Departamento del Chocó, la Costa Pacífica de Nariño y en una menor medida, el hinterland rural de Buenaventura, en donde los poblamientos históricos han sido masivamente negros y el mestizaje muy reducido, son percibidos desde el exterior, en particular en Cali, como sociedades "negras" lejanas o apartadas. Los migrantes de estas áreas son en su mayor parte de origen rural²⁰ o bajo la modalidad de etapas sucesivas más o menos largas en los barrios pobres de los pequeños centros urbanos de municipios cercanos, con un bajo nivel de capitales de llegada a Cali, lo cual se traduce en una fuerte concentración residencial en los barrios más precarios, en los que pesa el estigma de "ghettos" y "barrios de negros".

Se tiene entonces, entre las poblaciones negras y mulatas que residen en Cali y la sociedad mestiza local, una distancia cultural y social recíproca que varía según el origen migratorio y determina, a su vez, prácticas y percepciones del racismo diferentes. Este esquema permite explicar los grados crecientes de percepción de la discriminación racial por los migrantes, desde los orígenes geo-culturales más cercanos (Costa Pacífica del Valle y Norte del Cauca) hasta los más lejanos (Costa Pacífica de Nariño y Chocó). En cambio, no explica los niveles relativamente altos de percep-

ción de la discriminación entre los migrantes del interior del Valle, de la Costa Pacífica del Cauca y de Nariño, y sobre todo, de los migrantes de Buenaventura y algunos afrocolombianos nativos de Cali.

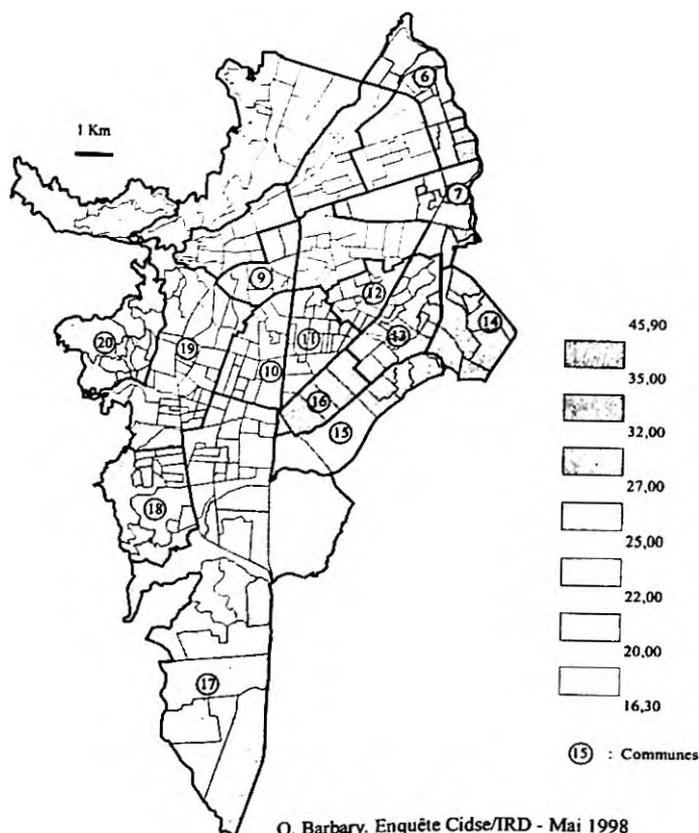
2. Una segunda explicación pone en relación los niveles de percepción del racismo con las condiciones de inserción socioeconómica de unos y otros, y las dificultades que encuentran sus perspectivas y estrategias de ascenso social. Ella concierne tanto a los nativos como a los migrantes. En los otros análisis de los datos de la encuesta se mostró que las desigualdades más fuertes de condiciones de vida en Cali afectan a los hogares afrocolombianos de clase media. En estos estratos socioeconómicos los indicadores de hacinamiento en la residencia y el acceso a los servicios y bienes de consumo revelan las mayores disparidades en contra de la población negra y mulata (Bruyneel y Ramírez, 1999: 56-61). Se llega a una conclusión similar a través de la comparación en los niveles de desempleo y en las estructuras socio-ocupacionales (Quintín, Ramírez y Urrea, 2000). Además, el origen geográfico es un factor importante de diferenciación socioeconómica de las poblaciones negras y mulatas de Cali, como ya fue anotado antes. En efecto, el contraste es muy fuerte entre las estructuras socio-ocupacionales que se observan entre los migrantes de Buenaventura o del interior del Valle del Cauca, de la Costa Pacífica del Cauca y sus descendientes nacidos en Cali, las cuales testimonian una inserción económica satisfactoria, y las de los originarios de la Costa Pacífica de Nariño y del Departamento del Chocó (migrantes y sus descendientes nacidos en Cali) que presentan al contrario una fuerte marginalización. En forma de ejemplo, la proporción de mujeres económicamente activas que trabajan como empleadas domésticas son 25% y 12% para los dos primeros orígenes mientras que aumentan al 41% y 37% para los segundos. Igualmente, los hombres activos que ocupan empleos no calificados son solamente el 11% del total en los primeros contra el 19% y 20% en los segundos. Las percepciones de las discriminaciones obedecen así a lógicas distintas. Esquemáticamente podría decirse que los originarios de Buenaventura, en su mayor parte clases medias, reaccionan más frente a la existencia de frenos específicos a la inserción económica y social que la gente negra y mulata, tales como acceso más difícil a la educación, discriminación en los enganches o en la promoción laboral, arbitrariedad policial, etc., que ellos perciben como obstáculos discriminatorios a sus expectativas de ascenso social. Por el contrario, los de la Costa Pacífica de Nariño y del Departamento

del Chocó denuncian más moderadamente el origen racial de la exclusión residencial y ocupacional de que son víctimas, ya que tienen el sentimiento de compartir, en igualdad con las poblaciones blancas y mestizas en los barrios precarios donde todos residen, el reducido capital económico y social de que disponen.

3. El tercer factor nos introduce nuevamente en la cuestión de la segregación residencial y a la dimensión socio-espacial de la discriminación. Hay que volver a los fuertes nexos que existen en Cali entre lugar de residencia, origen migratorio y características fenotípicas de la población. Aunque en este artículo no presentamos análisis estadísticos (índices de disimilaridad o índice de Hutchens) para medir la diferenciación espacial de las regiones de residencia y avanzar así en un diagnóstico riguroso sobre los niveles de segregación socio-racial en Cali, la cartografía de los datos del censo y de la encuesta muestran de entrada la desigualdad en la distribución de los lugares de residencia (ver mapa 2 y, para análisis más detallados, los capítulos 2 y 4 en Barbary et alli, 1999b). Se observa en particular que los migrantes de la Costa Pacífica de Nariño, del Chocó, y sus descendientes nacidos en Cali, tienen una localización residencial muy concentrada en los barrios más pobres en el Oriente de la ciudad (*ibid.*, pp. 13-14), el Distrito de Aguablanca (comunas 13, 14 y 15) y en las comunas 6, 7 y 21, donde se encuentra la mayor proporción de hogares afrocolombianos y personas de fenotipo negro (respectivamente de 35 a 46% y de 18 a 27% en promedio por sector cartográfico del censo, si bien localmente estas concentraciones pueden ser más elevadas, ver mapa 2 y *ibid.*, pp.38-40). Comparados a los promedios para el conjunto de la ciudad –30% de hogares afrocolombianos y 25% de la población negra o afrocolombiana– dichas cifras no permiten atestar para nada la existencia de un ghetto racial en Cali.²¹ Sin embargo, la marginalización económica y social de estos barrios por la pobreza, el desempleo masivo, el menor acceso a la infraestructura de servicios públicos, la delincuencia, etc. es una realidad incuestionable.

Complementando los datos estadísticos, los datos antropológicos permiten acercarse a las mediaciones simbólicas entre los actores involucrados: la población negra y mulata, concentrada en determinados barrios en donde representa una proporción importante de la población, a veces mayoritaria, genera en las percepciones externas a estos barrios, según ya fue advertido, la imagen de “barrios de negros”. Como reacción a este proceso se construye muchas veces en estos mismos barrios una identidad que valoriza

Mapa 2
Proporción estimada de hogares afrocolombianos por sectores cartográficos en Cali



una "personalidad racial". De otro lado, cierto léxico a menudo traído de contextos sociales muy distintos, que traduce las separaciones simbólicas entre unos barrios y otros, ha fundado en varias dimensiones de la vida cotidiana la percepción de la segregación espacial, social y racial. Por ejemplo, aunque la realidad de la segregación en Cali no presenta una medida similar con las modalidades que prevalecen en las grandes metrópolis estadounidenses, la noción de "ghetto" es objeto de uso generalizado en una serie de barrios del Distrito de Aguablanca, siendo reapropiado y resignificado por los jóvenes afrocolombianos, quienes así expresan su per-

cepción de los resultados de la segregación residencial. El término "ghetto" atraviesa así las fronteras nacionales vía los medios de comunicación, ya sea en los contenidos de denuncia del movimiento negro americano o a través de las músicas de *reaggae* o *rap*. Las dos facetas, racial y de clase social, que interactúan una sobre la otra, son el soporte de la estigmatización del Distrito de Aguablanca, al tiempo que juegan un papel de autorepresentación: son la clave en la producción de la alteridad en estas áreas urbanas. Ellas permiten explicar el porqué las personas que proceden de la Costa Pacífica de Nariño y del Departamento del Chocó, y que están sobre representadas demográficamente en el Distrito de Aguablanca, perciban la discriminación de una manera más aguda que otras poblaciones negras y mulatas más repartidas en el conjunto de la ciudad, como por ejemplo las de orígenes de la Costa Pacífica del Cauca y Norte del Cauca.

Conclusión

Los resultados del enfoque neo-étnico implementado en el censo de 1993, en perfecta coherencia con los datos más finos de sociólogos y antropólogos, ponen de relieve la existencia, en la región del Pacífico, de una afirmación de pertenencia a la "comunidad negra" basada en un principio étnico-territorial, que se podría calificar de "utilitario" en la medida en que se encuentra instrumentalizado social y políticamente por un gran número de actores. El análisis de los datos censales demuestra en todo caso que el modelo de identidad propuesto por la Ley 70 tuvo un impacto importante, capaz de promover localmente una pertenencia colectiva a las "comunidades negras". Sin embargo, no se debe sacar de esta realidad una visión demasiado estereotipada de la nueva identidad afrocolombiana en el Pacífico. Como lo expresa Hoffmann en su estudio de las movilizaciones identitarias en la costa del Departamento de Nariño:

de manera general, las categorías elaboradas por la "gente de los ríos" en torno a la cuestión identitaria son, a menudo, más matizadas y flexibles que las categorías propuestas por los intelectuales y dirigentes del movimiento negro (cf. por ejemplo las combinaciones de criterios fenotípicos, residenciales, de parentesco y de prácticas sociales para definir quien es miembro de un territorio, y por lo tanto "negro"). Más que una contradicción, este desfase es el producto de condicionantes externos por el momento insuperables: los dirigentes no pueden más que situarse en los marcos de pensamiento elaborados en otros contextos (en la ciudad de

Bogotá y en otros centros urbanos, en los medios políticos) que exigen enfatizar en los particularismos y conducen así a una interpretación "esencialista" de las realidades sociales, culturales, económicas y políticas de las poblaciones involucradas, mientras que, en la base, las experiencias cotidianas de coexistencia incitarían más bien a la flexibilidad y a la negociación. (Hoffmann, 2000a:50)

Por otro lado, de la encuesta realizada en Cali en 1998, se puede concluir que la auto-afirmación fenotípica de las poblaciones afrocolombianas en esta ciudad funciona de manera radicalmente distinta, antes que todo en relación estrecha con las categorías raciales de uso común (y utilizadas por los encuestadores), las divisiones y fronteras subyacentes a éstas, y los estigmas o, al contrario, las connotaciones positivas que estas categorías conllevan según los contextos. Si bien otros determinantes existen, como son el origen migratorio, la edad, la categoría socio-profesional, el lugar de residencia o el sexo, sólo actúan en segundo rango. Parecería entonces que la construcción de la identidad "negra" en Cali es independiente de las disposiciones previstas en la Ley 70 y del proceso socio-político que conduce a su adopción. En esto ella se diferencia claramente de la identidad étnico-territorial en la región del Pacífico, por lo tanto, el marco interpretativo de esta última a la luz de las implicaciones sociales y políticas de la Ley (Agier y Hoffmann, 1999; Hoffmann, 2000a) debe ser modificado para dar cuenta de manera pertinente del avatar urbano de la nueva identidad afrocolombiana. En la ciudad, esta última aparece a la vez más compleja y endógena en su elaboración.

En el espacio urbano caleño (ver Mapa 2 en la presentación al número de la revista) entran en juego en la construcción identitaria otras lógicas diferentes a las territoriales "rurales" (Quintín, Ramírez y Urrea, 2000). En lugar de una referencia comunitaria de pertenencia, mediante la cual hay una relativa homogeneidad sociocultural y socioeconómica con un fuerte sentido de adscripción local, en los sectores más pobres de la ciudad, donde hay la mayor concentración de población negra (diversos barrios del Distrito de Aguablanca), opera una construcción territorial segmentada bipolar: desde "adentro" aparece la figura inventada por los jóvenes raperos, a través de los circuitos transculturales del *reggaey* del *hip hop* desde los años ochenta, del *ghetto*, mientras desde "afuera" (desde los barrios en donde residen supuestamente los otros, los "blancos", los "mestizos") se maneja la figura de "barrios de negros" (Urrea y Murillo, 1999). Curiosamente no hay una separación muy clara entre unos y otros barrios en el mismo Distrito

de Aguablanca o con otras áreas urbanas colindantes, además porque el mestizaje es generalizado en todas las áreas (Barbary et alii, 1999b; Urrea y Quintín, 2000). Esto demuestra que las condiciones de vida urbana con un alto componente de exclusión en los sectores populares negros, relacionado con las percepciones fenotípicas, son el soporte de la construcción de identidades racializadas, pero a través de un contexto de clases sociales: el *ghetto* es de gente "pobre" y "negra", al tiempo que desde los otros lugares se califica de "negra" la población de esos barrios; pero además porque en los "barrios de ricos viven los blancos", de acuerdo a la percepción vivida por la "gente del *ghetto*".

En otros términos, el color de piel, o más bien sus consecuencias en términos de segregación de los espacios urbanos, juegan sin duda alguna un papel más importante que en la región del Pacífico. En efecto, podemos considerar que la discriminación socio-racial atraviesa las desigualdades de clase y profundiza otras formas de discriminación (de género, por edad, orientación sexual, etc.). Por esta razón, como ya lo hemos dicho, más que la transferencia de una identidad étnico-territorial desde la región de origen, la construcción de la identidad "negra" en Cali parece responder a la necesidad de la población afrocolombiana a enfrentar a distintos tipos de discriminaciones y desigualdades en el acceso a los diferentes mercados urbanos; en suma, a una reivindicación de ciudadanía y de igualdad de oportunidades.

Notas

1. Urrea, Ramírez y Viáfara (2002, cuadro 1), con base en varias fuentes estadísticas, avanzan la cifra entre 20% y 22% como promedio nacional en junio del 2001. En diciembre del 2000, la encuesta nacional de hogares realizada por el DANE (Departamento Administrativo Nacional de Estadística, etapa 110) en las catorce primeras ciudades del país arroja un estimado del 17,9% de la población en esas ciudades que se identifica de color de piel negra o morena con una pregunta, de auto identificación de su color de piel por el encuestado a través de 4 fotografías. Urrea, Ramírez y Viáfara (op. cit.) presentan estimativos adicionales para otras regiones de Colombia, incluyendo las costas Pacífica y Caribe, que aumentan ligeramente el porcentaje entre 20% y 22% para el total de la población colombiana.
2. Uno de los aspectos importantes de los debates actuales sobre la población afrocolombiana se centra en cómo devolverle su visibilidad en el sistema estadístico nacional (ver al respecto, Barbary [2001], pp. 774-788; al igual que en Urrea, Ramírez y Viáfara, en la parte introductoria y conclusiones, op.cit.).

3. Sobre los procesos de estructuración política de la población negra, ver por ejemplo J. Arocha (1992), C. E. Agudelo (1998), M. Agier & O. Hoffmann (1998), N. S. De Friedemann (1998), C. E. Agudelo, O. Hoffmann & N. Rivas (1999).
4. El equipo lo conformaron, por parte del CIDSE (Centro de Investigación y Documentación Socioeconómica de la Facultad de Ciencias Sociales y Económicas de la Universidad del Valle, Cali): de F. Urrea (Sociólogo), P. Quintín (Antropólogo) y H. F. Ramírez (Estadístico). Por parte de IRD (Institut de Recherche pour le Développement, Paris): de M. Agier (Antropólogo), O. Barbary (Estadístico) y O. Hoffmann (Geógrafo).
5. En 1993, la pregunta censal fue: "¿Pertenece usted a alguna etnia, grupo indígena o comunidad negra? ¿A cuál?". En 1918 fue el último censo que incluyó identificación racial de la población; por supuesto, en esa época que naturalizaba todavía la "raza", con un modelo en el cual las categorías (negro, blanco, indio, mestizo) no fueron discutidas... ni eran discutibles. Sin embargo, dado la metodología de "autoempadronamiento" empleada entonces, la pregunta fue autoadministrada. En 1918, el 11% de las personas que contestaron se declararon de raza negra y el 8,5% de raza india (DANE 2000, Análisis de resultados, pp. 60,61).
6. Por el contrario, han salido elegidos concejales negros dentro de listas de los partidos tradicionales y con banderas populares o de clases medias, pero sin ninguna alusión a la cuestión racial.
7. En la encuesta CIDSE/IRD de 1998, los encuestadores y encuestadoras formulan al encuestado (o encuestada) la pregunta: "¿Cuál es su color de piel?".
8. Esta región se entiende aquí como los municipios de la costa Pacífica de los departamentos del Valle del Cauca, Cauca y Nariño, y la totalidad del Departamento del Chocó.
9. En muchos otros contextos urbanos nacionales o de otros países, caracterizados por crecientes consumos culturales, es también frecuente que determinados fenómenos transculturales como lo es el *rap* y la cultura *hip hop*, den lugar a representaciones del territorio urbano en las que se denuncian las características segregativas de ciertos barrios.
10. Este modelo no permite descartar eventuales interacciones (se rechaza la hipótesis de interdependencia entre las variables). Pese a todo, el ajuste de las frecuencias marginales es satisfactorio (la desviación típica de los residuos es del 8%). En cambio, la hipótesis de independencia se admite para el modelo que integra todas las interacciones de orden 2 (ausencia de interacciones de orden superior), del que comentamos ciertos resultados.
11. Preparatoria para la expedición de la Constitución de 1991 y que operó en ese mismo año.
12. En el Ministerio del Interior, opera la División de Negritudes, paralela a la de Pueblos Indígenas; a escala departamental (Valle del Cauca) y municipal (Cali), las divisiones de "minorías étnicas o indígenas y negritudes". Estas últimas dependen de las Secretarías de Desarrollo Social o de Bienestar Social. Por otra parte, en algunos Ministerios (especialmente en Educación, Salud y Medio Ambiente), existen programas focalizados para grupos étnicos.
13. Para una definición precisa de esta variable, ver Barbary *et alii* (1999:10-11).

14. De todas formas, hay que señalar que el referente cultural en el cual se sostiene la construcción de la negritud en Cali no viene en su mayor parte del África sino precisamente del mundo cultural norteamericano, a través de sus héroes deportivos negros, de sus músicos y actores de cine, y de la moda y las formas corporales de presentación, generalizadas entre los distintos grupos sociales negros de los Estados Unidos. De este último país y de Sudáfrica, provienen también las imágenes políticas de lucha contra el racismo, como puede observarse en las peluquerías "Afro" de Cali y Buenaventura: fotos de Nelson Mandela, Malcom X, Martin Luther King, al lado de jugadores famosos de la NBA y de raperos norteamericanos.
15. Así, valdría la pena, para profundizar el análisis, repetir el ejercicio de modelización juntando las dos respuestas "negra" y "morena", asumiendo la hipótesis inversa que en los contextos barriales el uso de las dos expresiones es intercambiable en su contenido.
16. Sin embargo, existen efectos cruzados significativos (con probabilidad superior al 95%), que muestran que las características del encuestador juegan de manera específica para las subpoblaciones caracterizadas como "negras" o "mulatas". Así, entre la población negra, los encuestadores (hombres) afrocolombianos obtuvieron una declaración de color de piel negra superior al promedio (68% vs. 57%), mientras que en la población mulata, son las encuestadoras afrocolombianas quienes obtienen esta sobre-declaración (18% vs. 12%); al contrario, las encuestadoras no-afrocolombianas registran una sub-declaración del fenotipo negro (7% vs. 12%). Pero a estas alturas, hay que advertir que el tamaño de la muestra es demasiado pequeño para autorizar el control riguroso de todos los factores que pueden influir; por lo tanto estos resultados no son de fácil interpretación; en todo caso, no permiten sostener una hipótesis opuesta a la que aquí defendemos.
17. La desviación típica de los residuos es del 8%, exceptuando cuatro celdas muy mal ajustadas debido a efectivos muy reducidos.
18. Para asegurarse de ello, habría que probar este efecto cruzado en un modelo que integre la edad, la categoría socio-profesional y el origen migratorio, pero, nuevamente, se alcanzarían los límites permitidos por el tamaño de la muestra.
19. Se ubican entre 55% de respuestas correctamente previstas para la discriminación en los hospitales y centros de salud y 62 % para la discriminación en los transportes y en el barrio. El último modelo explica mejor la declaración de una experiencia personal de discriminación (70% de previsiones exactas).
20. En cambio, no es necesariamente el caso de los migrantes del Departamento del Chocó en Medellín y Bogotá, ya que una buena parte de ellos proviene de la ciudad de Quibdó y otros centros urbanos de ese Departamento, con mejores capitales adquiridos y por lo mismo con un acceso mejor en dichas ciudades. Es decir, hay también una gran heterogeneidad de la migración chocoana al interior del país, incluyendo la ciudad de Cali, ya que también aquí han llegado capas medias de las zonas urbanas chocoanas, aunque en menor peso que las de procedencia rural.
21. La encuesta CIDSE-Banco Mundial de 1999 arrojó un 37% de hogares afrocolombianos y cerca del 32% de población negra/mulata; la encuesta nacional de hogares del DANE de diciembre del 2000, etapa 110, un 26.5% de población autopercebida como negra/mulata. Esto significa que entre estos valores se ubica la población afro-

colombiana en Cali, pero con presencia de una población mestiza en forma generalizada aún en los barrios con mayor concentración de población negra.

Bibliografía

- AGIER, M.; BARBARY O.; HOFFMANN, O.; QUINTIN, P.; RAMIREZ, H. F., y URREA F. (2000). "Espacios regionales, movilidad y urbanización, dinámicas culturales e identidades en las poblaciones afrocolombianas del Pacífico sur y Cali. Una perspectiva integrada". *Informe final para COLCIENCIAS*, Cidse/IRD, Cali, 88p.
- AGIER M., y HOFFMANN, O. (1998). "Les terres des communautés noires dans le Pacifique colombien, Interprétations de la loi et stratégies d'acteurs". *Problèmes d'Amérique Latine*, n° 32, Paris, pp. 17-42.
- AGUDELO, C. (1998). "Cambio constitucional y organización política de las poblaciones negras en Colombia". Proyecto: Organización social, dinámicas culturales e identidades de las poblaciones afrocolombianas del pacífico y suroccidente en un contexto de movilidad y urbanización. (Movilidad, urbanización e identidades de las poblaciones afrocolombianas, título resumido). *Documento de Trabajo* n° 26, Universidad del Valle, Cali, fotocop, 28 p.
- AGUDELO, C.; HOFFMANN, O. y RIVAS, N. (1999). "Hacer política en el Pacífico sur, algunas aproximaciones". *Documentos de Trabajo del CIDSE*, n° 39, Proyecto CIDSE-IRD, Cali, 83 p.
- AROCHA, J. (1989). "Hacia una Nación para los Excluidos". *Magazín Dominical*, El Espectador, n° 329, pp. 14-21, Bogotá.
- AROCHA, J. (1992). "Los negros y la nueva constitución colombiana de 1991". *América Negra*, n° 3, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- AROCHA, J. (1999). *Obligados de Ananse. Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*, U. Nacional-CES, 204p, Bogotá.
- BARBARY, O. (1998). Cuestionario de la encuesta "Movilidad, urbanización e identidades de las poblaciones afrocolombianas", título resumido. "Organización social, dinámicas culturales e identidades de las poblaciones afrocolombianas del pacífico y suroccidente en un contexto de movilidad y urbanización", título original. Universidad del Valle, Cali, 32 p.
- BARBARY, O. (2001). "Mesures et réalités de la segmentation socio- raciale à Cali: une enquête sur les ménages afro-colombiens". *Population*, vol. 56, n°5, pp. 773-810, Paris.
- BARBARY, O.; RAMIREZ, H. F., y URREA, F. (1999a). Resultados preliminares del análisis de la encuesta (tabulación de la información). *Informe de Etapa Cuantitativa* n° 3, Proyecto "Movilidad, urbanización e identidades de las poblaciones afrocolombianas", Universidad del Valle, Cali, multigr., 530 p.
- BARBARY, O.; BRUYNEEL, S.; RAMIREZ, H. F., y URREA, F. (1999b). "Afrocolombianos en el área metropolitana de Cali, estudios sociodemográficos". *Documentos de Trabajo del CIDSE* n° 38, Proyecto CIDSE-IRD, Cali, 98p.
- COLMENARES, G. (1983). "Cali: terratenientes, mineros y comerciantes. Siglo XVIII". En *Sociedad y Economía en el Valle del Cauca*. Tomo 1. Bogotá, Banco de la República, Bogotá.

- DANE, (2000). *Los grupos étnicos de Colombia*, CD-ROM ISSN 0124-437X:
1. El carácter multiétnico de Colombia y sus implicaciones censales
 2. Los grupos étnicos de Colombia en el censo de 1993 — Memorias
 3. Intentos de cuantificación y criterios, censo 1993
 4. Resultados
 5. Análisis de resultados
- ELIAS, N. (1982). *Sociología fundamental*. Gedisa, Barcelona.
- ELIAS, N. (1991). *La Société des individus*. Trad. franç., avant-propos de R. Chartier, Fayard, Paris.
- FRIEDEMANN, N. de (1974). "Minería del oro y descendencia: Güelmambí, Nariño". *Revista Colombiana de antropología*, n° 16, pp. 9-86, Bogotá.
- FRIEDEMANN, N. de. (1976). "Negros, monopolio de la tierra, agricultores y desarrollo de plantaciones de azúcar en el valle del río Cauca". In Nina de Friedemann (ed.), *Tierra, tradición y poder en Colombia: enfoques antropológicos*. COLCULTURA, Bogotá.
- FRIEDEMANN, N. de. (1984). "Estudios de negros en la antropología colombiana". In Jaime Arochay y Nina de Friedemann (eds.), *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*. Publicaciones ETNO, Bogotá.
- FRIEDEMANN, N. de. (1985). "Troncos" among black miners in Colombia". In Thomas Greavea y William Culver, *Miners and mining in the America*. (eds.), Manchester University Press, Manchester.
- FRIEDEMANN, N. de (1998). Le rôle de l'Afrique et des Noirs dans la construction de l'Amérique. *La chaîne et le lien, Une vision de la traite négrière*, pp. 383-394, UNESCO, Paris.
- FRIEDEMANN, N. de y AROCHA, J. (1986). *De sol a sol: génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*, Planeta editores, Bogotá.
- FRIEDEMANN, N. de y ESPINOSA, M. (1993). "La familia minera en el litoral Pacífico". In Pablo Leyna (ed.), *Colombia Pacífico*, Vol. II, 560-569, Editorial del Fondo FEN, Bogotá.
- GUTIÉRREZ DE PINEDA, V. (1968.) *Familia y cultura en Colombia*. Tercer Mundo y Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- HOFFMANN, O. (2000a), "Jeux de parole et de mémoire autour des mobilisations identitaires (Colombie)", *Autrepart* n° 14: *Logiques identitaires, logiques territoriales*, Paris, L'aube — IRD, pp. 33-51.
- HOFFMANN, O. (2000b). "Espacios, movilidad y región en el Pacífico sur". In Espacios regionales, movilidad y urbanización, dinámicas culturales e identidades en las poblaciones afrocolombianas del Pacífico sur y Cali. *Documento de Trabajo Cidse*, n° 52, Cidse-Ird, Universidad del Valle, Cali, 89 p.
- HURTADO, T. (2000). "Treinta años de protesta social: El surgimiento de la movilización étnica afrocolombiana en el Norte del Cauca". Documento de Trabajo n° 50, CIDSE-IRD, Universidad del Valle, Cali, pp. 105-138.
- MOTTA, N. (1975). *Estratificación social en Salahonda*, Tesis Licenciatura de Antropología, Universidad del Cauca, Popayán.

- MOTTA, N. (1993). "Mujer y familia en la estructura social del Litoral Pacífico". *Revista Colombiana de Trabajo Social*, n° 6, pp. 57-76, Cali.
- QUINTÍN, P.; RAMÍREZ, H. F. y URREA, F. (2000). *Relaciones interraciales, sociabilidades masculinas juveniles y segregación laboral de la población afrocolombiana*. Documento de trabajo n° 49, CIDSE-IRD, Universidad del Valle, Cali, 83p.
- SIMON, P. (1998). "Nationalité et origine dans la statistique française Les catégories ambiguës." *Population*, n°3-1998, Paris, pp. 541-568.
- URREA, F. y HURTADO, T. (1997). "Puerto Tejada: de núcleo urbano de proletariado agroindustrial a ciudad dormitorio". In Francisco Zuluaga (ed.) *Puerto Tejada. 100 Años*, Municipio de Puerto Tejada, Alcaldía Municipal, Cali, pp.197-242.
- URREA, F., y MURILLO, F. (1999). "Dinámica del poblamiento y algunas características de los asentamientos populares con población afrocolombiana en el oriente de Cali". In F. Cubides y C. Domínguez (eds.) *Desplazados, migraciones internas y reestructuraciones territoriales*. CES-Universidad Nacional, Bogotá, pp.337-405.
- URREA, F.; ARBOLEDA, S., y ARIAS, J. (2000). "Redes familiares entre migrantes de la costa pacífica a Cali". *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 35, enero-diciembre, ICANH, Bogotá, pp.180-241.
- URREA, F., y MEJIA, C. A. (2000). "Innovación y cultura de las organizaciones en el Valle del Cauca". In F. Urrea, L.G. Aranho, C. Davila, C.A. Mejia, J. Parada y C.A. Bernal. *Innovación y cultura de las organizaciones en tres regiones de Colombia*. Colciencias, Corporación Calidad, Ediciones Tercer Mundo, Bogotá.
- URREA, F., y QUINTÍN, P. (2000). "Modelos y fisuras de la masculinidad entre jóvenes negros de sectores populares en la ciudad de Cali". In VV.AA., *Relaciones interraciales, sociabilidades masculinas juveniles y segregación laboral de la población afrocolombiana en Cali*. Documento de Trabajo n° 49, CIDSE-IRD, Universidad del Valle, Cali, pp.36-53.
- URREA, F.; RAMÍREZ, H.F., y VIÁFARA, C. (2002). "Perfiles sociodemográficos de la población afrocolombiana en contextos urbano-regionales del país a comienzos del siglo XXI". Ponencia presentada en el simposio "Estado del arte de los estudios afrocolombianos", organizado por la especialización de "Estudios Afrocolombianos", de la Universidad del Cauca, Popayán, Noviembre, 65 ps.
- URREA, F., y HURTADO, T. (2002). "La construcción de las etnicidades en la sociedad colombiana contemporánea: un caso ejemplar para la discusión sobre etnicidad y grupos raciales". In *Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades*. Editora Norma Fuller. Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en eu Perú, Lima, pp. 165-199.
- VELÁSQUEZ, R. (1953). *Memorias del odio*. Bogotá. Alianza de Escritores Colombianos, Bogotá.
- VELÁSQUEZ, R. (1957). "La medicina popular en la Costa Colombiana del Pacífico". *Revista Colombiana de Antropología*, vol. VI, Bogotá.
- VELÁSQUEZ, R. (1961). "Ritos de la muerte". *Revista Colombiana de folklore*, 2(6):9-74; Bogotá.
- WADE, P. (1997). *Blackness and race mixture. The dynamics of racial identity in Colombia*, John Hopkins University Press, Baltimore/London, Traducción española

(1993). *Gente negra, Nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes-Universidad de Antioquia-ICAN-Siglo de Hombre Editores, Bogotá.

ZAPATA OLIVELLA, M. (1967). "Aportes materiales y sicoafectivos del negro en el folklore colombiano". *Boletín cultural de la biblioteca Luis Angel Arango*, 10(6), Bogotá.



Identificação territorial, identificação étnica em Cartagena, Colômbia

Elisabeth Cunin

Resumo

Neste texto, o propósito é discutir os processos de identificação socioespacial por meio do estudo da qualificação étnico-racial diferencial dos espaços e dos habitantes da cidade de Cartagena, na Colômbia. Consiste na análise dos mecanismos de produção recíproca dos territórios e das identidades, reveladores das formas de relação com o outro e portadores das aspirações à cidadania e à cidadinidade. São abordados três casos particulares: a significação da imagem de "cidade mestiça" tradicionalmente atribuída a Cartagena; as múltiplas interpretações referentes à erradicação, no início da década de 1970, do bairro Chambacú, situado na entrada da cidade histórica e turística; os modos de apropriação territorial pelos habitantes que fazem valer suas origens étnicas, no contexto de afirmação do multiculturalismo dos anos 1990.

Palavras-chave: territórios urbanos, identidades urbanas, alteridade, pertencimento racial, cidadania; cidadinidade; territorização; processos de identificação situacionais e interacionais.

Abstract

Territorial and ethnic identification in Cartagena (Colombia)

The main purpose of this article is to discuss the social-spatial processes of identification through the study of different ethnic-racial qualification of spaces and inhabitants of the city of Cartagena, Colombia. It consists on the analysis of the reciprocal reproduction mechanisms of the territories and the identities, revealing forms of relation with the *other one* and carriers of the citizenship aspirations and belonging to the city. Three particular cases are discussed: the

significance of the "mestizo cross-bred city" image, traditionally attributed to Cartagena; the multiple interpretations referring to eradication, in the beginning of the 1970's decade, of the neighborhood of Chambacú, situated on the entrance of the tourist and historic city; and the ways of the territorial appropriation by inhabitants that make the most of their ethnic identity in the context of the multiculturalism affirmations during the 1990s.

Keywords: urban territories, urban identities, racial belonging, citizenship and city belonging, otherness (alterity), territorialization, interaction and situational processes of identity, Cartagena, Colombia.

Résumé

Identification territoriale, identification ethnique à Carthagène (Colombie)

Cet article propose de s'interroger sur les processus d'identification socio-spatiale à travers l'étude de la qualification ethnique-raciale différentielle des espaces et des habitants de la ville de Cartagena, en Colombie. Il s'agit d'étudier les mécanismes de la production réciproque des territoires et des identités, révélateurs des formes de la relation à l'*autre* et porteurs des aspirations à la citoyenneté et à la cidadinité (comme l'appartenance à la ville). Je m'intéresserai à trois cas particuliers: la signification de l'image de «ville métisse» traditionnellement associée à Cartagena; les interprétations multiples portant sur l'éradication d'un quartier, Chambacú, situé à l'entrée de la ville historique et touristique, au début des années 1970; les modes d'appropriation territoriale par des habitants se réclamant de leur appartenance ethnique, dans le contexte d'affirmation du multiculturalisme des années 1990.

Mots-clés: territoires urbaines, identités urbaines, altérité, appartenance racial, citoyenneté, cidadinité (comme l'appartenance à la ville), territorialisation, processus d'identification situationnels et interactionnels, Carthagène, Colombie.

Quem faz pesquisas sobre Cartagena vê-se diante de uma ambigüidade: a observação mostra de imediato que, à medida que se desce na escala socioeconômica, a população é mais negra; que os bairros com baixo nível de urbanidade têm os moradores de pele mais escura. Mas, paradoxalmente, é difícil expressar essa segregação sócio-espacial em termos étnicos. Exemplo evidente é o que se depreende dos estudos realizados no departamento de *Trabajo social* da Universidade de Cartagena: cada ano, para obter o diploma, os estudantes devem fazer a monografia de um bairro. Ora, nessas monografias, em que os elementos de estruturação e de segregação socioeconômicos são analisados pormenorizadamente, em que a concentração da pobreza, do subemprego e da ausência de educação é reconhecida e denunciada, a dimensão racial nunca é mencionada, nem na caracterização da população, nem na explicitação das causalidades. Trata-se de “bairros populares”, não de “bairros étnicos”.

De fato, a questão que aparece em Cartagena, em particular após a instauração do multiculturalismo, é a da identificação e definição das “populações negras”. Alguém é “negro” por designação categorial externa? E, se assim for, quais os critérios dessa designação? Aparência física, definição *a priori* (traços culturais, o fato de pertencer a um território), genealogia? Por auto-identificação? Mas, ao agir dessa forma, não estará o pesquisador reproduzindo estratégias, conscientes ou inconscientes, de instrumentalização ou de ocultação, das quais precisamente compete a ele descobrir os mecanismos? Ademais, tal abordagem não reforça a redução da problemática identitária a uma troca entre pesquisador/pesquisado? Se a recusa do etnocentrismo impede que se formule uma definição objetiva da vinculação racial, será, portanto, indispensável investigar os mecanismos utilizados pelos próprios atores quando integram os traços raciais no seu modo de apresentar-se ou de apreender o outro.

Cartagena, cidade mestiça?

Em Cartagena, as modificações constitucionais (reconhecimento do multiculturalismo) e a introdução da Lei 70 destinada às “populações afro-colombianas” não provocaram nenhum movimento significativo de reivindicação étnica. Algumas associações e alguns candidatos às eleições bem que tentaram invocar “a negritude”, as “comunidades afro-colombianas” ou os “direitos étnicos”, mas essas tentativas não surtiram efeito, pois não receberam o apoio da população e mais pareceram um artifício político.¹ Convém ainda lembrar que a própria Lei 70 torna difícil a instauração de um sistema de discriminação positiva para outra região que não seja a do Pacífico, diretamente afetada pela questão das “terras da Nação” (*terras baldias*), capítulo principal da lei. Foi assim que, por exemplo, o candidato à prefeitura do *Movimiento de las Comunidades Negras* só obteve 1,36% dos votos na eleição local de outubro de 1997, ou que as eleições dos delegados das comunidades negras do Atlântico só se realizaram uma única vez, em 1997. A afirmação de uma especificidade étnica é quase sempre percebida como forma de oportunismo político que instrumentaliza o discurso multicultural, ou como forma de racismo que estigmatiza o mais negro.

Cartagena é, de fato, apresentada como o cartão postal turístico da Colômbia, como um oásis de paz num país mais conhecido pela multiplicidade e recorrência das formas de violência. Tombada pela Unesco, desde 1984, como Patrimônio mundial da humanidade, ela ostenta um passado glorioso e se identifica com o Caribe – e não com o interior andino, considerado conflitual – para valorizar sua tradição de integração e de mestiçagem. Inúmeras evocações de Cartagena põem agora em destaque a miscigenação, considerada como a característica principal da cidade: numa revista distribuída pela sociedade hoteleira internacional Hilton, Cartagena é comparada a uma “jóia racial” que apresenta os cruzamentos entre todas as raças (García Usta, 1988); um artigo sobre a gastronomia da cidade considera-a como o resultado da “decantação, durante anos, da qual participaram raças diversas e várias influências” (Martinez Emiliani, 1991). De modo geral, o fato de associar a cidade ao Caribe, que o escritor Gabriel García Marquez elegeu como cenário para muitos de seus romances e contos, ajuda a reforçar sua imagem de cidade mestiça (García Marquez, 1985). Assim, Cartagena valoriza seu pluralismo racial, com destaque para a origem índia e africana através dos consagrados símbolos da *India Catalina* e da *palenquera*, celebrando a diversidade racial das rainhas de beleza locais. Numa das

maiores agências turísticas de Cartagena, *Gema Tours*, a justificativa dada para a sobre-representação de guias *morenos* (eufemismo corrente para a palavra mestiço) é a seguinte: “é uma atração turística. Os *morenos* são um símbolo. E os *morenos* daqui não são como os de Nova York. Os de lá metem medo, mas os daqui já são mais miscigenados, têm traços físicos mais suaves. E agradam aos turistas” (entrevista, 11 de outubro de 1998).

De fato, Cartagena foi o porto onde desembarcaram não só os colonos espanhóis e os escravos africanos, mas também os comerciantes sírio-libaneses, os traficantes de todos os horizontes, os piratas europeus. O número de escravos, embora considerável, jamais atingiu a proporção que havia nos outros centros urbanos da época, pois Cartagena era, antes de tudo, lugar de chegada e de trânsito. Em 1778, Jaime Jaramillo Uribe estimava que os escravos em Cartagena representavam 7% da população da cidade, contra 39% na região do Chocó, 19% em Popayán, 18% em Antioquia e 10% em Santa Marta (Jaramillo Uribe, 1994: 219-220). Considerava, na mesma época, que a população mestiça constituía 65% dos habitantes de Cartagena (*ibidem*:12). Alfonso Munera, ex-diretor da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade de Cartagena, considera o aumento da miscigenação como vetor essencial do desenvolvimento da cidade, reinterpretando o principal acontecimento da história de Cartagena – a tentativa frustrada de independência em 11 de novembro de 1811 – como uma revolta de artesãos e pequenos comerciantes contra a dominação dos crioulos de origem européia (Munera, 1998).

No entanto, essa imagem de “cidade mestiça”, difundida tanto pelos intelectuais quanto pela imprensa, pelas campanhas turísticas ou pelos próprios habitantes, coexiste com uma representação bem diferente, misto de polarização racial e paternalismo inferiorizante. Na origem deste segundo discurso sobre Cartagena, encontram-se historiadores pertencentes à elite social e política que mostram os colonos europeus e seus descendentes como os únicos atores da história da cidade. Não só lembram com insistência a origem européia desses colonos, a grandeza de suas intenções e sua nobreza de costumes, mas, quando se referem às populações negras e mestiças, citam apenas o tráfico e a situação dos escravos, ou as revoltas dos *marrons*,* os escravos fugidos que se acoitaram nos arredores de Car-

* O termo (alteração de *cimarron*), originário das Antilhas, designa o escravo fugitivo em luta pela liberdade. Não é sinônimo perfeito de quilombola, como pretendem alguns, pois nem sempre o objetivo do *marron* era formar quilombos. (N. da T.)

tagena (Porras Troconis, 1965; Bossa Herazo, 1967; Bustamante, 1977). Entre evangelização dos escravos domésticos e repressão da ameaça *marron*, a mestiçagem adota a forma de imposição e de dominação do “branco”, assimilando civilização a embranquecimento (cultural e não biológico). Eis porque os quatro volumes da *Histoire Générale de Cartagena*, de Eduardo Lemaître, que parece ignorar a existência da mestiçagem e só retém uma “perfeita alteridade” (o outro, escravo ou *marron*), ainda são considerados obra de referência; a maior prova disso é a publicação, com base em seus trabalhos, de um manual destinado aos alunos das escolas da cidade (Funcicar, 1994) ou de um resumo traduzido em inglês e distribuído nos pontos turísticos (Lemaître, 1998).

Essa dupla leitura da história de Cartagena é reveladora das ambigüidades próprias a seu estatuto de “cidade mestiça”: pois a mestiçagem, hoje valorizada, tende a ocultar – por trás do mito do híbrido moderno, da fusão e do sincretismo, portador de certa modernidade do indivíduo – a recorrência das diferenciações raciais e dos antagonismos sócio-econômicos; do mesmo modo, sob pretexto de uma apresentação a-racial da história, o discurso da aristocracia contribui para manter a “fronteira da cor” que preserva o grupo dominante.

Porque, apesar dessa imagem, a polarização racial está presente em Cartagena. Compreende-se, aliás, por que Solan e Kraus, dois pesquisadores da linha anglo-saxônica que estuda as relações raciais, caracterizaram a cidade, em seu trabalho pioneiro de 1967, em termos de “discriminação sem violência”, mostrando a mistura paradoxal de discriminação e de integração, característica de Cartagena. A cidade continua dominada por uma elite branca muito fechada que não se cansa de lembrar, por meio de intermináveis árvores genealógicas, a origem européia de seus antepassados; elite que se encontra em lugares exclusivos (bairros, clubes sociais) e cujos sobrenomes compostos (Velez Velez, Benedetti Benedetti, Lelarge Lelarge) atestam a predominância de uma lógica endogâmica. Por outro lado, a aliança com o “negro” constitui um sinal de exclusão, um estigma, uma inferiorização (Streicker, 1992, 1995) que se percebe na linguagem (como o demonstra a expressão “negro tenia que ser”) e na vida prática. Exemplo disso é o modo de ver a *champeta*, música de origem africana (inspirada sobretudo no *soukous* do Congo) muito popular nos bairros marginais da cidade, e “naturalmente” estigmatizada como violenta, agressiva e transgressora das normas sociais aceitáveis, num processo comparável,

por várias razões, ao que ocorre com o *rap* nos Estados Unidos e, em menor proporção, na França.

Portanto, à imagem idílica de uma Cartagena turística, “pérola do Caribe”, na qual convivem harmoniosamente populações mestiças, é possível opor-se uma realidade mais complexa. Porque a cidade sofreu profundas transformações desde os anos 1960-1970, passando da categoria de cidade provinciana adormecida sobre o passado glorioso, marginalizada politicamente, para a de metrópole regional, com quase um milhão de habitantes, aberta para a América Latina e o Caribe. À riqueza turística vieram, assim, juntar-se as atividades portuárias e petroquímicas; à oposição centro/periferia, sucedeu um ativismo político que passa pela descentralização e pela implantação na área caribenha. Crescimento demográfico, expansão dos bairros marginais, chegada maciça de refugiados da violência, insuficiência de infra-estrutura urbana, redução da política da cidade a uma política turística: eis algumas das atuais características de Cartagena. Nesse contexto urbano tumultuado, o paternalismo tradicional e a relativa harmonia das relações raciais coexistem com novas formas de vassalagem identitárias e fontes de conflito inéditas.

Chambacú, gueto negro?

O estudo de Chambacú, bairro “negro” resultante de invasão e hoje desaparecido, mítico desde que o escritor Manuel Zapata Olivella o celebrizou, ajudará a medir a dimensão territorial dos processos de atribuição de *status* e a examinar as relações entre as identificações sociais, raciais e espaciais. A forte segregação sócio-espacial que caracteriza Cartagena hoje em dia, com a oposição sobretudo dos bairros turísticos e históricos (que são o local de residência das classes favorecidas) ao restante da cidade, é raramente expressa em termos étnicos ou raciais. A essa regra, só há uma exceção, a de Chambacú, antigo bairro de invasão situado ao pé das muralhas (cf. figura 3) que são a encarnação da Cartagena heróica e turística, hoje um vasto terreno baldio sobre o qual pairam inúmeros projetos de urbanização. Não que o bairro seja sistematicamente apresentado como um gueto negro, mas é ele o único a ser pensado, às vezes, em termos étnico-raciais.

Estudar Chambacú corresponde, portanto, por um lado, a melhor compreender os processos de rotulagem – ou de não-rotulagem – étnica através da diversidade das narrativas e, por

outro lado, a estudar as dinâmicas mútuas da etnicização e da territorialização. Para retomar os termos de Robert E. Park, o estudo de Chambacú sugere o confronto entre ordem moral, domínio da comunicação entre as pessoas, e ordem ecológica, domínio da competição entre populações diferentes. A ordem moral, que regula o campo das interações de indivíduos, é inseparável de sua inscrição numa ordem ecológica que contribui para a significação das categorias.

A noção de gueto –e, além dela, a de bairro étnico– foi objeto de muitas discussões sobre sua associação “natural” com a etnicidade, sobretudo nos Estados Unidos, país que o erigiu em paradigma sociológico. Vamos considerar um aspecto dessas discussões, o da diluição da dimensão racial do gueto, que acabaria por designar “um espaço urbano de pobreza extensa e intensa, que oculta o fundamento e o caráter racial dessa pobreza”.² (Wacquant, 1997:341). A questão do caráter racial do gueto surge de fato nos Estados Unidos desde que várias pesquisas (Foreman, 1971; Jencks & Peterson, 1991; Wilson, 1991; Jargowsky, 1997) insistiram na dimensão sócio-econômica, deixando entre parênteses seu caráter étnico-racial e/ou cultural, tal como ele aparece na definição original do gueto judeu na Europa e, depois, do gueto negro nos Estados Unidos. Será que o gueto se define prioritariamente por sua dimensão étnico-racial? Ou será ele o resultado de um processo de exclusão sócio-econômica? Pode-se falar de “gueto branco”? Deve-se dar prioridade a um ou a outro desses fatores? Como isolar um do outro? Deve-se propor uma definição *a priori* ou tomar como base uma caracterização empírica? Qual o papel do pesquisador na definição do “gueto étnico”? E o papel dos próprios atores? É a composição da população que faz com que um bairro seja étnico? Ou essa etnicidade será o resultado de um processo de rotulagem e de uma territorialização especial? De certa maneira, a reflexão sobre o gueto só admite, no caso, territórios e identidades pré-fabricados como garantia de validade epistemológica para Loïc Wacquant, ou como fatores independentes para os autores norte-americanos. Interesso-me, porém, pelos mecanismos de racialização das relações sociais, nos quais a relação com o espaço não é produto nem causa, mas sim recurso e imposição para os atores. O que as reflexões sobre o gueto esquecem é o ponto de vista do indivíduo sobre a cidade e sobre si mesmo, o ponto de vista de um sujeito que institui um objeto e, em retorno, é instituído como sujeito (Lepetit, 1996). “É o que aqui nos interessa: não se trata de estabelecer a identidade de um espaço fazendo a genealogia de sua sin-

gularidade, mas sim de analisar as diferentes relações que existem entre a idéia que as pessoas têm do espaço e a idéia que elas têm de si mesmas ou dos outros (Monnet, 2000: 20).

Chambacú, no fim do século XIX, não passa de um emaranhado de mangues-vermelhos, entre terra e mar: os inúmeros ataques que marcaram a história de Cartagena obrigam a população a viver dentro das muralhas. Em Chambacú existem algumas cabanas de madeira de propriedade dos moradores da cidade que vivem intramuros, ou casebres que servem de abrigo para os visitantes que não conseguem entrar no recinto fortificado, pois suas portas se fecham diariamente ao pôr-do-sol. Desse modo, no *Registro de notarios* dos Arquivos Históricos de Cartagena só consta uma casa em 1881. Depois, Chambacú começa a povoar-se com a chegada da ferrovia, no início do século XX. As primeiras construções da ferrovia provocam uma migração de mão-de-obra proveniente das aldeias vizinhas, que se instala naturalmente ao pé das muralhas, entre a cidade e a aldeia de origem, e também no ponto de partida da via férrea. Na mesma época, do outro lado da cidade, o traçado da avenida Santander, entre o mar e as muralhas, provoca a destruição dos bairros Pekin, Pueblo Nuevo, El Boquetillo, cujos moradores, em boa parte, vão procurar abrigo em Chambacú. Ora, esses três bairros, encostados nas muralhas, onde moravam os antigos escravos, tornaram-se, após a abolição em 1851, bairros de empregados domésticos, jardineiros e artesãos em geral.

Depois de 1815, com a violenta repressão à primeira independência da cidade, que levou à eliminação de sua elite política e à destruição de seu potencial econômico, Cartagena entrou numa longa fase de letargia, passando da posição de porto independente e próspero, voltado para o Caribe, à de cidade provinciana, marginalizada em nível nacional, e, em nível local, ultrapassada pelo dinamismo da rival Barranquilla. A partir dos anos 1960, Cartagena retoma seu passado glorioso, apresentado a partir de então sob a forma de um patrimônio nacional e internacional, e como atração turística entra num novo ciclo de prosperidade. Chambacú já não combinava com a imagem dessa cidade que se pretendia organizada e desenvolvida, moderna e turística. É o *Instituto de Crédito Territorial* – ICT, órgão nacional responsável pela política de habitação social, que está na origem da erradicação de Chambacú no início dos anos 1970. Hoje, quase trinta anos depois, nenhum dos diversos programas de urbanismo propostos para justificar tal operação (construção de um bairro de classe média, inauguração de um novo centro administrativo, criação de um centro comercial, projeto de marina de luxo) foi instalado: Chambacú permanece um

imenso terreno baldio que separa o centro do resto da cidade e evidência, de modo incômodo e penoso, as ambições e impasses da nova política urbana instaurada desde os anos 1960. Projetos destinados a utilizar esse terreno situado a poucos metros do centro histórico, ao pé das muralhas, não faltam. Recentemente, o terreno foi vendido à firma Chambacú de Indias S. A., e a ganância despertada por sua localização provocou um escândalo político-financeiro que implica altos funcionários, entre os quais o ministro do Desarrollo Económico e o embaixador da Colômbia em Washington, acusados de tráfico de influências, desvio de recursos públicos e desaparecimento de documentos administrativos.

Como os diferentes atores e observadores do “episódio Chambacú” apresentam e justificam a supressão desse bairro? Os termos utilizados são bem reveladores: enquanto uns se referem à “erradicação” do bairro como um processo violento e indesejado, outros falam de “remoção”, apresentando o mesmo fenômeno, num eufemismo, como positivo. Se essa dupla interpretação do processo de “limpeza” dos bairros de invasão já é clássica na Colômbia e alhures, vou focalizar aqui mais precisamente a racialização diferencial dessas apresentações, entre supressão de qualquer referência étnico-racial nos discursos oficiais e destaque da lógica racial nos textos artísticos.

Para a atual diretora do Inurbe – Instituto Nacional de Interesse Social e de Reforma Urbana, herdeiro do Instituto de Crédito Territorial, a remoção dos moradores de Chambacú se interpreta sobretudo em termos de acesso à cidadinidade.

Era um *tugurio* (favela), sem nenhum serviço público, com eletricidade pirateada, e com moradores que não pagavam nenhuma taxa pública. Havia uma forte decomposição social, nem se podia passar por perto. Nos novos bairros, foram-lhes entregues casas, casas de verdade, com todos os serviços, água, eletricidade. (entrevista, 16 de setembro de 1999)

Do mesmo modo, o arquiteto que participou da construção das novas moradias para os habitantes de Chambacú enfatiza a dimensão social do projeto:

em Chambacú todo mundo construí sua casa com um pedaço de papelão, com um telhado de papelão, com qualquer coisa. Em pleno coração da cidade, encostado às muralhas, por trás da *India Catalina*, as pessoas paravam e viam aquela coisa. Colaborei muito para erradicar esse bairro porque, em Cartagena, não havia casas para os pobres. E nós começamos a fazer moradias, para as quais as pessoas iam chegando pouco a pouco. (entrevista, 3 de agosto de 1999)

Mas, ao lado desses discursos em que toda dimensão racial está excluída, Chambacú também é apresentado como símbolo da história africana de Cartagena, desde que Manuel Zapata Olivella o tornou conhecido em seu livro *Chambacú corral de negros*: a análise em termos de promoção social e de renovação urbana é substituída por uma evocação da dimensão racial do fato. O escritor pertence a uma das famílias de destaque na cidade por sua ação em favor do reconhecimento da pluriétnicidade e da herança africana de Cartagena: seu irmão Juan, poeta e médico, foi o primeiro candidato negro a uma eleição presidencial; sua irmã Delia foi pioneira em matéria de estudo e divulgação do folclore afro-colombiano. Quanto a Manuel, por muito tempo embaixador da Colômbia, é o autor de muitos romances e ensaios que tratam da epopéia das populações negras: *Chango, el Gran Putas; Levantate Mulato. Por mi raza hablará el espíritu; Las claves mágicas de América*. Em *Chambacú corral de negros*, Manuel Zapata Olivella evoca a história do bairro. Em algumas palavras, pronunciadas por Máximo, personagem central do romance, a situação é apresentada:

A ilha está crescendo. Amanhã seremos quinze mil famílias. O 'Câncer negro', como eles nos chamam. Querem destruir-nos. Têm medo de que um dia atravessemos a ponte e a onda de favelas inunde a cidade. Por isso é que para nós não há ruas, nem esgoto, nem escolas, nem saúde. Querem afundar-nos na miséria. Estão enganados. Vamos lutar por nossa dignidade de seres humanos. Não vamos deixar que nos expulsem de Chambacú. Eles não hão de mudar a face negra de Cartagena. Sua grandeza e glória apóiam-se nos ossos de nossos antepassados. (Zapata Olivella, 1990a:199)

Recentemente, Chambacú foi igualmente glorificada por outra artista, considerada também porta-voz da cultura afro-colombiana: a cantora Toró La Momposina, uma das mais célebres vozes do Caribe colombiano, que dedica em seu último CD⁴ duas canções ao bairro hoje transformado em terreno baldio. A primeira, "Chambacú", fala do cotidiano de uma negrinha e da história desse bairro de "negros Bembé"; na segunda, a intérprete conta:

"En el barrio de Chambacú
fui a visitar una familia,
Ay de origen Bantú (...)
Oh, Chambacú, sudor de negros
historia de esclavos".

"No bairro de Chambacú
fui visitar uma família,
Ai, de origem banto (...)
Ó, Chambacú, suor de negros
história de escravos".

O bairro torna-se um episódio central da história de Cartagena, a encarnação do destino reservado às populações negras, de sua marginalização e segregação.

"Chambacú, Chambacú, Chambacú..."	"Chambacú, Chambacú, Chambacú..."
La historia de las murallas	A história das muralhas
con sangre la escribió la canalla,	com sangue a escreveu a ralé,
con sangre la escribió la canalla,	com sangue a escreveu a ralé,
con la pluma del dolor,	com a pena da dor,
con la pluma del dolor,	com a pena da dor,
curando la carne esclava	curtindo a carne escrava
a lo lejos se ve la muralla,	ao longe se vê a muralha,
a San Pedro Claver con la saya,	São Pedro Claver com a batina,
curando al negro Bembé,	curtindo o negro Bembé,
curando al negro Bembé,	curtindo o negro Bembé,
Chambacú, Chambacú,	Chambacú, Chambacú,
Chambacú, Chambaculero	Chambacú, Chambaculero,
De aquí no me sacas tú	Daqui não me tiras
Chambacú, Chambacú, Chambacú...	Chambacú, Chambacú, Chambacú...
la historia la escribes tú".	a história é escrita por ti".

Gueto étnico, favela sócio-econômica: a identificação é também uma questão de rotulagem e remete à posição e aos interesses de quem a enuncia. Para uns, Chambacú devia ser eliminada a fim de melhorar as condições de vida de seus moradores; para outros, a destruição de Chambacú decorre de uma lógica de segregação racial numa cidade que procura melhorar a própria imagem. Para uns, a dimensão sócio-econômica é o principal fator de explicação da história de Chambacú; para outros, só a dimensão racial é levada em conta. Mas, num como noutro caso, tudo acontece como se as identidades pré-definidas viessem encarnar-se num território ao qual seriam imediatamente atribuídas as características próprias a essa identidade. Para Manuel Zapata Olivella, por ser Chambacú um "câncer negro" é que não possui ruas, nem esgoto, nem escolas, nem saúde; por ser a população de Chambacú negra é que ela não tem acesso a uma vida urbana efetiva. Esse raciocínio tem um paralelo simétrico nas interpretações sócio-econômicas: porque a população de Chambacú não conta com infra-estruturas públicas é que ela é considerada negra, o acesso à vida urbana transformando-se em sinônimo de embranquecimento. Prova disso é o trecho de um artigo do *Magazin Dominical* que resume, de modo lapidar, a destruição de Chambacú:

um dia pensou-se que Deus fizera um milagre quando alguns negrinhos de Chambacú subiram num daqueles ônibus desmantelados da época, atravessaram algumas ruelas típicas e chegaram ao seu destino bem arrumadinhos e quase brancos. (*El Espectador, Magazin Dominical*, 11 de novembro de 1973)

A uma população pobre corresponderia, assim, a favela ou *tugurio*; a uma população negra, o gueto étnico. Essas assimilações apresentadas como naturais evitam a questão da identificação dos indivíduos e dos territórios. Baseiam-se num duplo pressuposto: por um lado, existiriam territórios e identidades definidos de modo independente uns dos outros; por outro lado, haveria uma perfeita correspondência (objetiva e subjetiva) entre essas identidades e esses territórios. Convém, ao contrário, colocar-se num ponto médio entre essas duas posições, na interação do social com o espacial: os indivíduos “escurecem” quando associados a um bairro; um bairro vira gueto em função dos moradores que nele habitam. Esses processos são não só dinâmicos e relacionais, mas a adequação entre lógica espacial e lógica identitária está longe de ser sistemática.

Movimentos *Marrons* identitários e territoriais

Quem se coloca no cerne dos processos de identificação sócio-espacial precisa focalizar não as identidades e os territórios, nem as práticas subjetivas e sua encarnação espacial, estudados de modo independente e sucessivo, mas sim suas interações, seus mecanismos de construção recíproca. É, portanto, da própria situação que se vai partir, o que permite, em termos de Goffman, explicar os mecanismos de acoplamento, impreciso e múltiplo, entre ordem estrutural e ordem das interações, estudar a capacidade que têm os indivíduos de avaliar seu meio tanto social quanto espacial, de definir simultaneamente o outro e seu território, Nesse quadro, as aparências raciais surgem como um “marcador de identidade” (Jean-Luc Bonniol), um “discriminante do papel” (Ulf Hannerz), uma imposição externa ao levantamento dos papéis, ao conjunto dos compromissos individuais. Ao estudar duas formas de movimentos *marrons* contemporâneos, tenta-se compreender como os mecanismos de gestão social das aparências raciais são reveladores dos modos diferenciais de produção de normas sociais e de construção do espaço.

É importante estudar a cidade de Cartagena pois ela tem uma minoria, os *palenqueros*,⁵ que corresponde diretamente à lógi-

ca instaurada pelo reconhecimento do multiculturalismo (com mais precisão, deve-se falar não de *palenqueros* em geral, mas de uma fração deles, culta, em plena ascensão social e que pretende representá-los). Sua ação como *marron*, entendida no sentido histórico original do termo, mais parece um distanciamento, tanto espacial quanto identitário. No contexto atual, assume a forma de uma transformação do estigma social em valorização étnica. Ao instrumentalizar seu passado de *cimarrones*, ao apropriar-se do mito de Benkos Bioho,⁶ ao enfatizar sua especificidade cultural (língua, práticas religiosas, organização social), os *palenqueros* são hoje, em Cartagena e no litoral caribenho colombiano, os únicos representantes dessa “etnia negra” à qual novos direitos (mínimos) são concedidos. Porque esse processo de construção de um ator étnico numa nova paisagem multicultural passa também pela exclusão dos que não podem exibir a nova identidade negra, isto é, a quase totalidade dos habitantes de Cartagena, que não se reconhece no discurso *palenquero*.

Os “empresários étnicos” *palenqueros* confrontaram-se com a experiência urbana: foi do encontro com o outro e da aprendizagem de um modo de vida caracterizado por relações múltiplas e parciais que nasceu a afirmação de sua especificidade cultural. Mas essa experiência do pluralismo e da fluidez das identificações permite a construção de um território mítico, a aldeia de Palenque de San Basilio, terra africana da região Atlântica, suficientemente subjetivo para ser considerado como um recurso mobilizável, suficientemente objetivo para legitimar a emergência de um ator étnico. A referência a esse território imaginário funciona então como um recurso mobilizado no processo de construção identitária e contribui para a formação de uma “identidade étnica”, tal como a reivindicam os líderes de Cartagena – à sua conformação, pode-se dizer – pois os mecanismos de identificação e de territorialização se fortalecem mutuamente. Porque a evocação da aldeia imaginária, último bastião da autenticidade africana, autoriza a construção de uma comunidade, também ela imaginária, guardiã de uma cultura africana preservada; ao mesmo tempo, o reconhecimento local e nacional do discurso étnico *palenquero* transforma Palenque de San Basilio em museu vivo da africanidade. Ambos os processos, longe de serem independentes, se reforçam mutuamente.

De certo modo, é toda a população de Cartagena que fica duplamente discriminada pela emergência dessa nova barreira étnica: primeiro, por sua exclusão da cidadania efetiva e, segundo, por sua exclusão do direito à diferença. Primeiro, porque ela é ne-

gra; segundo, porque ela não é suficientemente negra. Mais ainda: a associação do princípio democrático de igualdade com a afirmação recente do multiculturalismo priva a maioria da população de qualquer possibilidade de reivindicação identitária. Logo, o paradoxo: o semi-sucesso do igualitarismo republicano explica o semi-fracasso da discriminação positiva. Pois a obsessão da diferença, a instrumentalização do multiculturalismo e a afirmação da etnicidade produzem também a exclusão de quem não pode valer-se da identidade dada como exemplo. De Palenque de San Basilio ao Caribe, o multiculturalismo se expressa sob os traços da objetivação e da diferença absoluta, por um lado, e da imprecisão e da diferença relacional, por outro lado; da imposição de um modelo identitário, por um lado, da negociação situacional, por outro.

As atuais celebrações do *cabildo* atualizam uma tradição de luta *marron* menos conhecida (por ser menos violenta e menos visível) que não assume a forma de apropriação comunitária do espaço urbano, nem a de cidadinidade desencarnada. Os *cabildos* eram, na época colonial, espaços reservados aos escravos que, durante um dia, deixavam o trabalho, vestiam a roupa dos senhores, divertiam-se, escutavam a música de seus donos, dançavam à vontade, praticavam seus cultos religiosos. Em Cartagena os *cabildos* mais importantes ocorriam em 2 de fevereiro, pela festa da Virgem da Candelária, a padroeira de Cartagena. Na metade dos anos 1980, um grupo de moradores de Getsemaní, bairro considerado como dos escravos e dos artesãos mulatos, decide reavivar a tradição dos *cabildos* e para isso organiza desfiles e espetáculos. Nasce assim o *Cabildo de Getsemaní*, que adapta um pouco a história e escolhe 11 de novembro como data das comemorações. Transformada em festa republicana, com certa reapropriação da herança das lutas pela independência e com a lembrança do papel desempenhado pelos habitantes de Getsemaní, tendo à frente Pedro Romero e os *Lanceiros de Getsemaní*, o *Cabildo* aproveita assim o contexto festivo e mediático das comemorações de 11 de novembro, em torno, principalmente, dos concursos de beleza. Mais ainda: pretende reativar nessas festas de novembro o aspecto popular e a autenticidade perdidos com a predominância do Concurso Nacional de Beleza e da imposição de interesses externos. Formado por quarenta grupos em 1998, o *Cabildo* desfilou pelo *Paseo Bolívar*, um dos mais importantes eixos de comunicação de Cartagena, até chegar a Getsemaní. Depois de ter reverenciado o deus ioruba Ojá, ele festeja este ano *La Ceiba*, árvore por meio da qual os orixás se comunicam com

os homens, apresentada como duplo símbolo da América e da África, por Nilda, rainha do *Cabildo*.⁷

O *Cabildo* foi o momento em que se fez um trabalho de compilação de histórias orais dos moradores do bairro de Getsemaní e de pesquisas sobre as tradições festivas e religiosas da cidade; esse trabalho começou na associação *Gimani Cultural*, nascida em 1986, e foi depois mantido pelo *Fondo Mixto de Cultura de Cartagena* (dependente do Ministério da Cultura), organismo público à frente do qual está Nilda, rainha do *Cabildo de Getsemaní*. Em 1998, o folheto de apresentação do *Cabildo* descreve as diferentes danças, destacando sua origem africana (*Danza de los Macheteros*, *Danza del Garabato*, *Danza del Congo*, *Danza de los Diablos*) e reescreve a história dos habitantes de Cartagena, nem apenas escravos impotentes, nem também *marrons* em luta: "A realização dessas festas alegres e coloridas era uma necessidade para os negros que, trazidos da África como escravos para trabalhar na construção das casas, igrejas e fortificações da cidade e nas casas e fazendas dos grandes proprietários, conservavam suas próprias manifestações culturais, entre elas o culto a seus deuses, sempre acompanhado de cânticos, danças, fantasias e batida de tambores".

A reapropriação da história acompanha um programa de educação, de participação cidadã, de construção da cidadinidade que se encarna no projeto de *Gimani Cultural*. Porque, no meio dos anos 1980, quando nascem simultaneamente o *Cabildo* e a associação *Gimani*, Getsemaní é um bairro devastado, cuja decadência econômica, social e até arquitetônica torna-se mais visível porquanto o resto da cidade histórica passa por uma reabilitação e por um dinamismo ligados ao desenvolvimento turístico e à chegada de novos moradores. Considerado como um bairro popular e marginal situado dentro das muralhas, por oposição, por exemplo, ao aristocrático bairro de San Diego, centro do comércio e do contrabando, sede do mercado desde 1974, Getsemaní foi o bairro dos aventureiros estrangeiros, dos comerciantes judeus, mas sobretudo dos mulatos independentes, dos escravos forros, das empregadas domésticas negras. Esquecido pelas políticas urbanas, abandonado pelos projetos de desenvolvimento turístico, afetado pela crise econômica, Getsemaní tornou-se um bairro marginal e perigoso, ponto de prostituição e de tráfico de drogas, marcado pela violência e cuja decadência é materialmente simbolizada pelas construções coloniais e republicanas se desfazendo em ruínas. Ora, no projeto da associação *Gimani Cultural*, a recusa da estigmatização racial e do declínio socioeconômico se conjugam para dar origem a

uma verdadeira proposta política de reinvestimento da cidade. A partir da organização de eventos "cívico-culturais", trata-se de estimular uma participação cidadã que passa pela recuperação e pelo desenvolvimento de "valores cívicos festivos na cidade" (programa da Fundación Gimani Cultural, 1997:4).

Para Nilda, que quer transformar os desfiles do *Cabildo* em carnaval, a valorização da herança africana não significa concentração comunitária, encarnada pelo exemplo dos *palenqueros*, mas incita, ao contrário, a uma abertura para a participação popular, em que a identificação racial assume a forma de referência ao Caribe:

Fomos buscar a tradição africana em *Bocachica* que, por ser uma ilha, permaneceu mais isolada e manteve sua autenticidade. Mas não é como os *palenqueros*. Estes querem conservar a pureza de sua raça, não se misturam. Perto de *La Popa*, há *palenques* urbanos, muito fechados. Somos mais abertos. Para nós, a cidade é a esquina da rua, e a esquina é o Caribe, com todas as suas misturas. Os *palenqueros* dizem que são negros e querem coisas. O *Cabildo* é como uma Assembléia de Ação Comunal (*Junta de Acción Comunal*), tem um significado político. Mas não dessa política dos políticos. Queremos envolver toda a cidade, que seja um espaço de participação. O *Cabildo* é o canal de expressão de um povo caribenho. Cartagena é a única cidade onde não é preciso afirmar-se caribenho, para sê-lo. (entrevista, 7 de janeiro de 1998)

Em 23 e 24 de setembro de 1999, a associação *Gimani Cultural* e o jornal *El Universal* organizaram o Primeiro Simpósio sobre o Pensamento Popular e a Cultura Festiva de Cartagena. A finalidade era fazer o balanço de dez anos de *Cabildo*, refletir sobre os objetivos e a contribuição da criação de um carnaval e, de forma mais ampla, favorecer os debates sobre a cultura popular, a herança africana, a participação política, o desenvolvimento da cidadania. Nilda relata essa tomada de posse da cidade que acompanha o nascimento e o desenvolvimento do *Cabildo*:

O *Cabildo* vem de Getsemani com esta pergunta: como recuperar nosso bairro para nosso uso e nossa satisfação? A cidade expressou-se através do *Cabildo* que corresponde também a um trabalho cívico do qual participa toda a comunidade. Mais do que recriar o *Cabildo*, a idéia é recriar a identidade da cidade e desenvolver uma cultura cidadã. Em dez anos fizemos germinar no coração dos habitantes de Cartagena a idéia de organizar um carnaval. Isto é, contar com um princípio cidadão suficientemente popular para

que essa grande manifestação seja possível com a participação de todos. O centro histórico converteu-se em mausoléu. O morador de Cartagena já não vive no centro. A única resistência é a de Getsemaní. É preciso recuperar o que nos pertence por meio das tradições festivas. O *Paseo Bolívar* é o local do *Cabildo*. O *Cabildo* segue o deslocamento da cidade quando ela deixa o centro, as muralhas. Estamos conscientes de que a cidade começa a partir do mar. Estamos num processo cidadão, de construção do lugar e da cidade onde vivemos.

Conclusão

A relação com aquele que é diferente não é um caso particular ou extraordinário; ela faz parte das interações cotidianas comuns, é a encarnação da questão do vínculo democrático (Martuccelli, 1999: 447), revela as virtudes próprias à entrada na urbanidade e na cidadinidade. A cidade, porque obriga ao confronto e à coexistência num mesmo território, explica mecanismos que existem na identificação de si e do outro; ao mesmo tempo, a gestão cotidiana da diferença participa da produção de espaços urbanos, num movimento de vaivém entre identificação e territorialização. “Toda sistematização do princípio de discriminação positiva que tenda a estabelecer que um espaço justo é o espaço apropriado acaba por negar dois fundamentos da cidade e da urbanidade: a co-presença e suas conseqüências (as duas formas do direito de visita – a intrusão e o senso comum) e a mobilidade” (Joseph, 1995: 35). Mais que um fracasso, o fraco desenvolvimento do multiculturalismo em Cartagena pode ser tomado como a conseqüência da pregnância de processos de identificação situacionais e interacionais, por meio dos quais seus habitantes constroem simultaneamente seu direito à cidadinidade e seu direito à diferença. Ao qualificar em situação os passantes e seu entorno, transformam o controle do face a face com o outro numa forma de testar o vínculo democrático em escala microsocial, e numa etapa para a reivindicação cidadã.

NOTAS

1. Os candidatos negros fizeram mútuas acusações de oportunismo eleitoral, e um deles até preferiu inscrever-se numa lista índia, por considerar que estas reivindicações étnicas eram mais “autênticas”.

2. Wacquant também critica a idéia segundo a qual o gueto é desorganizado, ou a tendência a só se ver nele o aspecto exótico.
3. É aceita, como um dos elementos constitutivos da noção de segregação, a idéia de fronteiras espaciais que separam grupos bem identificados (Brun & Rhein, 1994:37).
4. Totó la Momposina, *Pacantó*, MTM Ltda., 1999.
5. Habitantes de Palenque de San Basilio, aldeia de negros *marrons* a alguns quilômetros de Cartagena, hoje apresentada como "a primeira aldeia livre da América", consequência de um acordo de não-agressão mútua, firmado entre a coroa espanhola e os moradores locais em 1713 (Arrazola, 1970).
6. Rei africano que teria chefiado as revoltas de escravos e fundado Palenque de San Basilio.
7. Apresentação do *Cabildo* 1998 à imprensa, no restaurante *La Carbonera*, em 22 de outubro de 1998.

Referências Bibliográficas

- ABU-LUGHOD, Janet (1997). "The specificity of the Chicago Ghetto: comment on Wacquant's 'Three pernicious premises'". *International Journal of Urban and Regional Research*, vol. 21, nº 2, juin, pp. 357-362.
- ALVAREZ MARIN, Moisés (1990). "La historiografía Cartagenera". *Cuadernos de Historia*, 4^{ème} année, nº 2, juin-décembre, pp. 5-14.
- ARRAZOLA, Roberto (1970). *Palenque, primer pueblo libre de América*. Cartagena, Editorial Hernandez.
- BOSSA HERAZO, Donaldo (1967). *Cartagena independiente: tradición y desarrollo*. Bogotá, Ediciones Tercer Mundo.
- De BUSTAMENTE, Francis (1977). *Cartagena de Indias. Ciudad heroica. Historial de 1533 a 1830*, Cartagena, Editorial Bolívar.
- CALVO STEVENSON, Haroldo, MEISEL ROCA, Adolfo (eds.) (1998). *Cartagena de Indias y su historia*, Bogotá, Universidad Jorge Tadeo Lozano Seccional del Caribe — Banco de la República.
- CONDE CALDERON, Jorge (1996). "Castas y conflictos en la provincia de Cartagena del Nuevo Reino de Granada a finales del siglo XVIII". *Historia y Sociedad*, nº 3, décembre, pp. 83-101.
- FOREMAN, R. E. (1971). *Black ghettos, white ghettos, and slums*. Prentice Hall, Nj, Englewood Cliffs.
- FRAZIER, E. Franklin (1949). *The Negro in the United States*. New York, The MacMillan Company.
- FUNCICAR, ALCALDIA MAYOR de CARTAGENA de INDIAS, SECRETARIA de EDUCACION DISTRITAL. (1994). *Historia de Cartagena de Indias. Primer curso de historia de Cartagena. Premio Eduardo Lemaitre*, textos de Eduardo Lemaitre, desenhos de Javier Covo Torres. Cartagena, Tiempo Editores.
- GANS, Herbert J. (1966). *The urban villagers: group and class in the life of Italian-Americans*. New York, Free Press/London, Collier-Macmillan.

- GARCIA MARQUEZ, Gabriel (1985). *El amor en los tiempos del colera*. Bogotá, Editorial La Oveja Negra.
- GARCIA USTA, Jorge (1988). "El portal de los dulces. Donde Cartagena es una gran familia". *Hilton Colombia*, n° 7, jan.-mar., pp. 33-35.
- GILARD, Jacques (1988). *Veinte y cuarenta años de algo peor que la soledad*. Bogotá, Centro Cultural Colombiano.
- JARAMILLO URIBE, Jaime (1994). *Ensayos de historia social. Tomo 1. La sociedad neogranadina*. Bogotá, Tercer Mundo Editores — Ediciones Uniandes.
- JARGOWSKY, Paul A. (1998). "Response to Loïc J. D. Wacquant's 'Three pernicious premises in the study of the American ghetto'". *International Journal of Urban and Regional Research*, vol. 22, n° 1, pp. 160-163.
- JENCKS, C. & PETERSON, P. E. (eds.) (1991). *The urban underclass*. Washington, D. C., The Brookings Institution.
- JOSEPH, Isaac (1995). "Reprendre la rue". In Colloque de Cerisy (textes réunis par I. Joseph), *Espace public et culture dramaturgique*, Paris, Editions Recherches — Plan Urbain, pp. 11-35.
- LEMÂITRE, Eduardo (1983). *Historia general de Cartagena* (cuatro volúmenes). Bogotá, Banco de la República.
- (1998). *Breve historia de Cartagena* (3ª edición). Bogotá, Medellín, Editorial Colina.
- LEPETIT, B. (1996). "La ville: cadre, objet, sujet". *Enquête*, n° 4, segundo semestre, pp. 11-34.
- LEWIS, Oscar, 1991, *Les enfants de Sánchez: autobiographie d'une famille mexicaine*. Paris, Gallimard.
- MARTINEZ EMILIANI, Vicente (1991). "Variaciones sobre el fogon cartagenero". *Credencial*, n° 60, noviembre, pp. 80-82.
- MARTUCCELLI, Danilo (1999). *Sociologies de la modernité*. Paris: Folio Essais.
- MOSQUERA, Claudia & PROVENSALE, Marion (2000). "Construcción de identidad caribeña popular en Cartagena de Indias a través de la música y el baile de champeta". A ser publicado en *Aguaita*, n° 3.
- MUNERA, Alfonso (1998). *El fracaso de la nación. Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1810)*, Bogotá, Banco de la República — El Ancora Editores.
- PORRAS TROCONIS, Gabriel (1954). *Cartagena hispánica. 1533 a 1810*. Bogotá, Biblioteca de Autores Colombianos — Editorial Cosmos.
- (1965). *La Magna Epopeya de Cartagena. El sitio del año 1815*. Bogotá, Editorial Temis.
- SOLANO, Sergio P. (1998). "Un siglo de ausencia: la historiografía de Cartagena en el siglo XIX". In H. Calvo Stevenson & A. Meisel Roca (eds.), *Cartagena de Indias y su historia*. Bogotá, Universidad Jorge Tadeo Lozano-Banco de la República, pp. 217-232.
- SOLAUN, Mauricio & KRONUS, Sidney (1973). *Discrimination without violence. Miscegenation and racial conflict in Latin America*. New York/London/Sidney/Toronto: John Wiley and Sons.
- STREICKER, Joel (1992) *Sentiment and self-interest: constructing class and gender identities in Cartagena, Colombia*. Ph. D., Stanford University.

- (1995). "Policing boundaries: race, class, and gender in Cartagena, Colombia". *American Ethnologist*, vol. 22, n° 1, pp. 54-74.
- WACQUANT, Loïc J. D. (1997). "Three pernicious premises in the study of the American ghetto". *International Journal of Urban and Regional Research*, vol. 21, n° 2, junho, pp. 341-353.
- WHYTE, William Foote (1995 [1943]). *Street corner society. La structure sociale d'un quartier italo-américain*, Paris, Editions la Découverte.
- WILSON, William J. (1978). *The declining significance of race. Blacks and changing American Institutions*, Chicago/London, The University of Chicago Press.
- (ed.) (1993). *The ghetto underclass: social science perspectives*. London, Newbury Park, Sage.
- WIRTH, Louis (1946 [1928]). *The ghetto*. Chicago, University of Chicago Press.
- ZAPATA OLIVELLA, Juan (1985). *Mundo poético. Dinámica de la nueva poesía multirracial*. Bogotá, Editorial Gran Colombia.
- (1987). "El 11 de noviembre. Añoranza del viejo carnaval". *Hilton Colombia*, n° 6, out.-dez., pp. 44-45.
- (1989). *Las claves mágicas de América*. Bogotá, Plaza & Janés Editores.
- (1990a [1962]). *Chambacú. Corral de negros*. Bogotá, Rei Andes.
- (1990b). *Levántate Mulato! Por mi raza hablará el espíritu*. Bogotá, Rey Andes.



Compreendendo a “África” e a “negritude” na Colômbia: a música e a política da cultura

Peter Wade

Resumo

Neste artigo, o autor analisa o caso dos estilos musicais associados ao “negro”, persistentemente vistos pelas pessoas não negras como “primitivos”, mas, ao mesmo tempo, “excitantes”. Por isso, o conteúdo principal do artigo é a análise dos termos “África” e “negritude” através da música popular colombiana das décadas de 1920 a 1950, em particular a música da costa caribenha, porém vendo esses termos em relação à ideologia da mestiçagem. Descreve o fenômeno da nacionalização de formas musicais populares (*cumbia* e *porro*) durante esse período, formas estas que, ao final dele, converteram-se na música de representação nacional. Aborda, no caso da cidade de Cáli, a presença de grupos de jovens negros que se identificam com a cultura negra. Alguns desses grupos têm ligações com circuitos acadêmicos e resultam de processos liderados por agentes externos. Para esses grupos, a referência à África tem um peso simbólico muito grande. Por isso, é essencial para o autor mostrar o papel dos contextos sócio-históricos urbanos e rurais naqueles que se reinventam e que recriam os termos “negritude” e “África”.

Palavras-chave: contextos históricos, processos de construção cultural, embranquecimento, negritude, “primitivo”, música popular, mestiçagem, nacionalização de culturas musicais, modernidade, encarnação/corporificação, cultura negra.

Abstract

Understanding Africa and negritude in Colombia: music and politics of culture

The notions of "negritude" and, at minor grade, "Africa", have had a cultural and political importance during the Colombian history since the XIX century. These terms and their different lexical variations have changed historically, according to several social factors, where play the racial, social class and gender hierarchies. In this article the autor does an analysis of the musical styles associated to "negro people", constantly seen by non-black people as "primitive" but, at the same time, as "exciting". Therefore, the main content of this article is the analysis of the terms "Africa" and "negritude" through Colombian popular music between the decades of 1920s to 1950s, in particular the music from the Caribbean Coast, although these terms are studied in relation to the mestizo cross-bred ideology. It describes the phenomenon of nationalization of popular music styles (*cumbia* and *porro*) during this time when they became music of national representation. The article talks about, in the case of the city of Cali, the presence of groups composed by young black people that identify with the black culture. Some of these groups have connections with academic groups and result from processes led by exterior agents. To these groups, the reference to Africa is a very important symbol. So, it is essential to the author to show the role of the urban and rural social – historical contexts of those people that reinvented and recreated the terms "negritude" and "Africa".

Keywords: historical contexts, cultural construction processes, whitening process, negritude, "primitive", popular music, nationalization of music cultures, embodiment, black culture, Cali, Colombia.

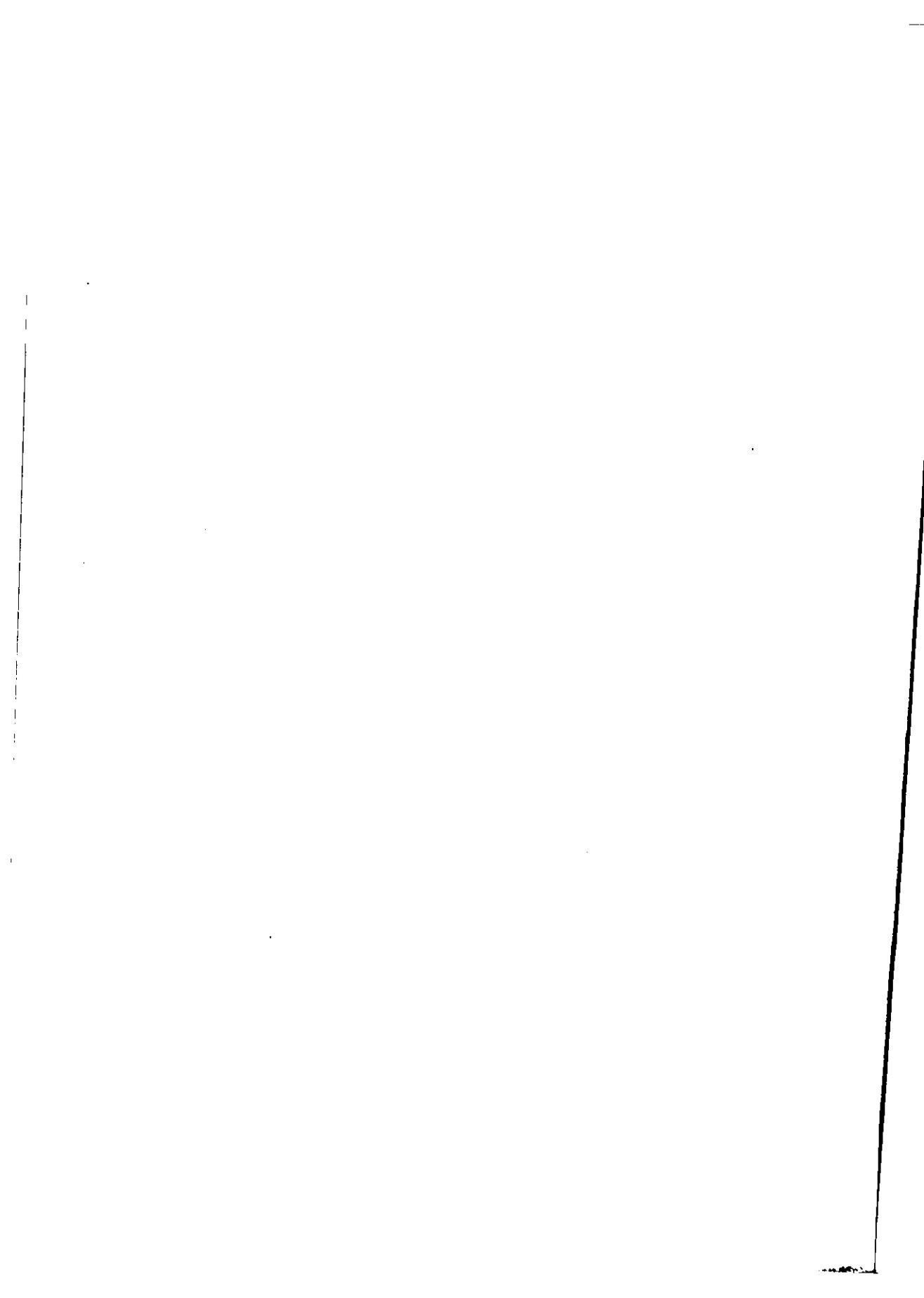
Résumé

Comprendre «l'Afrique» et la «négritude» en Colombie: la musique et la politique de la culture

Les notions de «négritude» et, in mineur grade, «Afrique» ont eu une importance politique et culturelle dans la histoire de la société colombienne à partir du XIX siècle. Ces termes et leurs différentes associations lexicales ont changé historiquement selon plusieurs facteurs sociaux, où ils jouent des hiérarchies de race, classe et genre. L'auteur dans cet article montre qui les genres de musique associés «aux

noirs» sont constamment perçus par les non-noirs comme «primitifs», mais en même temps «excitants». C'est pour cela que le thème central de cet article est l'analyse des termes «Afrique» et «négritude»- tout en rapportant ces termes à l'idéologie du métissage-, à travers la musique populaire colombienne des années 1920 à 1950, spécialement la musique de la côte des Caraïbes. Décrire le phénomène de la nationalisation des formes musicales très populaires (la *cumbia* et le *porro*) pendant cette période et qui, à la fin, sont devenues de la musique de représentation nationale. On y traite le cas de la ville de Cali avec la présence de groupes de jeunes noirs qui s'identifient à la culture noire. Certains de ces groupes sont en rapport avec des milieux académiques et sont le produit de processus commandités par des agents extérieurs. Pour ces jeunes-là, la référence à l'Afrique a un très grand poids symbolique. C'est pour cette raison que, pour l'auteur, il est essentiel de montrer le rôle des contextes socio-historiques urbains et ruraux, ceux-là même dans lesquels se réinventent et se récréent les termes de «négritude» et d' «Afrique».

Mots-clés: contextes historiques, processus de construction culturelle, blanchiment, négritude, «primitif», musique populaire, métissage, naturalisation de cultures musicales, modernité, culture noire, incarnation corporelle, Colombie.



Introdução

Na Colômbia dos anos noventa, as idéias de “negritude” e “África”, esta em menor grau, ganharam uma importância política e cultural que tem poucos precedentes na história republicana do país. Desde a reforma constitucional de 1991, as “comunidades negras” passaram a ter grande visibilidade na arena pública e política, principalmente graças à inclusão de referências a elas na nova Constituição e à promulgação subsequente da Lei das Comunidades Negras (Lei 70, de 1993), que concedeu direitos de posse da terra a algumas comunidades negras da região colombiana costeira banhada pelo Pacífico — uma área cuja população é 80-90% negra — e previu a participação das comunidades negras na vida política e econômica da nação (Arocha, 1992; Grueso, Rosero e Escobar, 1998; Pardo, 2000; Wade, 1995). O reconhecimento estatal das comunidades negras como objeto de atenção caminhou de mãos dadas com a organização e o ativismo políticos dos negros, embora, em formas mais limitadas, isso tenha precedido a legislação de 1991 e 1993 em cerca de trinta anos.

A idéia de “África” é acarretada, em maior ou menor grau, pela rápida expansão popular da “negritude”; a legislação estatal (sobre a educação, por exemplo) agora faz referência aos afro-colombianos, ao lado da expressão “comunidades negras”, que era mais comum no início da década de 1990. A “África” também é um ponto de referência central para muitas outras pessoas que se envolvem no estudo e na organização política dos negros. A história desse interesse pela África remonta a alguns anos atrás, nos círculos acadêmicos, embora tenha sido uma pequena preocupação da história e da antropologia colombianas, comparada ao interesse pelos povos indígenas. O jesuíta José Arboleda, aluno colombiano do antropólogo norte-americano Melville Herskovits, escreveu uma tese de mestrado sobre a etno-história dos “negros colombianos” em 1950, e vários outros compartilharam seu interesse pela sobrevivência de africanismos na cultura colombiana (ver

Friedemann, 1984; Wade, 1993, cap. 2; ver também Del Castillo, 1982; Granda, 1977; T. Price, 1955).

Mais recentemente, esse interesse pela África foi assumido com vigor renovado pelos antropólogos Nina de Friedemann e Jaime Arocha (Arocha, 1991, 1996 e 1999; Friedemann, 1993; Friedemann e Arocha, 1986). Para eles, esta não é uma simples questão acadêmica. Ambos contestaram o que Friedemann (1984) chamou de “invisibilização” dos negros nas definições homogeneizantes da nação colombiana; ambos participaram do processo de reforma constitucional e da redação da Lei 70. A idéia de “África” é uma referência crucial para esses estudiosos, tanto para compreender a cultura “afro-colombiana” – aliás, o termo “afro-colombiano” deve parte de sua popularidade atual ao uso que esses autores fizeram dele – quanto para contestar a marginalização dos negros no país, na batalha contra o racismo. Friedemann e Arocha criticaram o conceito herskovitsiano da simples sobrevivência de determinados traços culturais africanos, que persistiriam mais ou menos inalterados nos contextos americanos. Eles preferem a idéia de “orientação cognitiva”, que adotaram de Mintz e Price (1976), para ligar a África e a América. Tal visão sugere que os povos africanos do Novo Mundo compartilhavam alguns princípios culturais básicos, alguns valores e modos de pensar que moldaram a maneira como eles desenvolveram novas formas culturais nas Américas. Isso deu origem ao que Arocha e Friedemann chamaram de *huellas de africanía* [vestígios de africanismo].

Também para os ativistas culturais negros, a imagem da “África” tem uma importância crescente. No passado e ainda hoje, muitas organizações culturais negras da Colômbia buscaram inspiração nos Estados Unidos (Wade, 1995). Para as populações rurais negras da região da costa do Pacífico, na Colômbia de hoje a idéia de origens africanas não costuma fazer parte de uma memória coletiva nem de uma tradição oral (Losonczy, 1997:354; Restrepo, 1997:302). No início dos anos 90, algumas organizações negras estavam fazendo uma referência mais explícita à África como fonte de símbolos e aspectos de uma identidade coletiva (Restrepo, 1997:300). Em 1992, constatei que uma ONG negra da cidade portuária de Buenaventura, no Pacífico, enfeitou seus escritórios com um cartaz que arrolava as divindades iorubas, bem como com uma série de nomes africanos que os ativistas da organização às vezes usavam para se identificar. Entretanto, era muito raro ouvir referências a tais nomes na prática cotidiana. Numa longa entrevista com alguns líderes dessa ONG (ver Escobar e Pedrosa,

1996:245-265), a ausência da "África" tornou-se visível. Do mesmo modo, um exame da documentação produzida por várias ONGs negras, na década de 1980 e no início da de 1990, reforça a impressão de que, nessa época, a "África" não era um grande ponto de referência, embora tenha ocorrido com maior frequência no uso do termo "afro-colombiano", no início dos anos 90. Ao contrário, a figura do *cimarrón* (escravo fugitivo) e da *palenque* (comunidade de escravos fugidos) eram referenciais mais comuns (Wade, 1995), e, conquanto essas figuras pudessem ser ligadas à idéia de África, a conotação não era necessariamente muito explícita.¹ No fim da década de 1990 e nos primeiros anos do século XXI, todavia, a idéia da África passou a ganhar importância e visibilidade pública. Os termos "afro-colombiano" e, em época mais recente, *afro-descendiente*, tornaram-se mais comuns, e os vínculos com a África são explícitos, por exemplo, nos textos recentes sobre o novo currículo afro-colombiano (por exemplo, Rovira de Córdoba e Córdoba Cuesta, 2000; Ministerio de Educación Nacional, 2001). O ano de 2001 comemorou o 150º aniversário da abolição da escravidão na Colômbia, e deu ensejo ao reconhecimento público das ligações dos afro-colombianos e dos colombianos em geral com a África.

Em suma, no início dos anos 90, a "negritude" causou um impacto muito significativo no panorama político e cultural do país, enquanto a "África" teve uma influência menor. Nos últimos anos, todavia, embora a "negritude" continue a ser uma idéia e um símbolo importantes, a noção correlata de "África" vem ganhando peso.

Minha abordagem do contexto colombiano nunca negou os africanismos na cultura colombiana, ao contrário do que dizem algumas críticas feitas a meu trabalho.² Entretanto, enfatizei o modo como os negros colombianos usaram uma ampla variedade de fontes culturais – africanas, européias e indígenas – para criar novas formas identificadas como "negras" no contexto colombiano (Wade, 1993). Com a nova ênfase da Colômbia – especialmente da antropologia colombiana – nos africanismos, penso que alguns esclarecimentos se fazem necessários.

Teoricamente, trata-se de fazer um balanço entre a mudança e a continuidade, e de apreender a construção discursiva da cultura – nesse caso, os africanismos – e a cultura "como tal". A continuidade pode existir, primeiro, na persistência de traços africanos muito específicos na cultura afro-colombiana, tais como enterrar a placenta sob uma árvore (Arocha, 1999; T. Price, 1995). Nesse

tipo de caso, a mudança seria concebida em termos do simples desaparecimento do traço em si. Segundo, a continuidade pode existir na maneira como certas orientações cognitivas ou certos princípios culturais subjacentes – derivados da África e que ganharam forma nos processos iniciais de criouliização ocorridos nos portos escravagistas da África, nos navios negreiros e nas sociedades escravocratas nascentes do Novo Mundo – moldam e estruturam o desenvolvimento contínuo de padrões culturais nas Américas. Nesse tipo de situação, a mudança é parte integrante da maneira como se dá a continuidade: um princípio cultural básico – por exemplo, uma idéia estética sobre o que possa compor um desenho agradável na forma ou na cor – pode ser transmitida pela prática cotidiana de gerações e influenciar esferas de atividade tão variadas quanto os projetos de casas, a agricultura e a fabricação de tecidos. A idéia subjacente manifesta-se de muitos modos diferentes, à medida que se alteram os contextos históricos (Price & Price, 1999, cap. 8).

Essas duas formas de continuidade estão incorporadas no conceito de *huellas de africana* e ambas têm por foco as continuidades com a África. Entretanto, a preocupação excessivamente intensa com essas formas de continuidade pode acarretar o risco de nos cegar para o modo como os afro-colombianos criaram novas formas de cultura a partir de muitas fontes diferentes, usando elementos particulares e princípios culturais de fontes diversas, a fim de criar para eles mesmos e para outras pessoas algo que seja identificável como cultura “negra” ou “afro-colombiana”, ou como configurações regionais particulares da cultura (por exemplo, da região da costa do Pacífico) associadas à negritude. Nesse processo, entra ainda em jogo um senso de continuidade, mas ele deriva do modo como as pessoas, afro-colombianas e outras, percebem e categorizam aquilo que vivenciam, e tentam construir para si e para terceiros um mundo significativo. Trata-se, basicamente, de processos discursivos de construção cultural que usam rótulos como “negro”, “afro-colombiano” – ou, com igual probabilidade, um rótulo regional como *costeño* (costeiro, isto é, da região costeira banhada pelo Pacífico ou pelo Caribe) – para categorizar práticas culturais que podem vir das mais diversas fontes e ser um produto permanente de hibridizações infundáveis. Um aspecto-chave desses processos são as relações de dominação cultural e as ideologias nacionalistas de *blanqueamiento* (embranquecimento cultural e biológico), segundo as quais a cultura negra geralmente é vista como inferior e retrógrada, ao passo que o progresso nacional é as-

sociado a uma crescente branquidade cultural e física. Um importante elemento de continuidade deriva do fato de que o mundo não-negro da Colômbia geralmente deseja definir tudo o que é feito pelos negros – e o que eles fazem se modifica o tempo todo, historicamente – como "cultura negra" e, por conseguinte, inferior e talvez ameaçadora. Do mesmo modo, um poderoso fator de continuidade deriva do fato de que os afro-colombianos reconhecem esse processo de rotulação e tentam lidar com a situação em que ele os coloca – quer mantendo suas próprias práticas culturais, quer tentando evitar o estigma da inferioridade, modificando-se e modificando suas práticas culturais (ou questionando todo o sistema de valores que os define como inferiores).

Meu objetivo neste artigo, portanto, de modo algum é negar os africanismos na cultura colombiana – é incontestável que eles estão presentes, é politicamente importante revelá-los, e não há dúvida de que a pesquisa etnográfica e arquivística rigorosa (por exemplo, do tipo da conduzida por Richard e Sally Price [1999] sobre os descendentes Samaraka de escravos fugidos) revelará outras influências africanas ainda mais sutis. Meu objetivo, antes, é mostrar que o que se considera "africano" ou "negro" na Colômbia tem variado, historicamente, de acordo com muitos fatores. Essas categorias foram discursivamente construídas de maneiras complexas, e não é fácil separarmos os africanismos "como tais" do modo como as pessoas percebem e falam da negritude e da África. Quero também mostrar que, nesse campo discursivo, há certas continuidades geradas pelas hierarquias da raça, da classe e do gênero, dentro das quais se fazem atribuições e reivindicações de identidade negra e não-negra. Se os diversos estilos musicais diferentes que se associam à negritude são persistentemente vistos como "primitivos" na Colômbia, isso derivou *tanto* de certas continuidades musicais básicas, algumas enraizadas na África, que ligaram formas musicais mutáveis e "modernizantes" (por exemplo, a importância dos ritmos dos tambores), *quanto* do fato de que, sejam quais forem as origens da música, ela é classificada pelos não-negros, se estiver associada à negritude, como "primitiva", mas "excitante", de algum modo. Esses dois processos se entrelaçam e são muito difíceis de separar. Sally e Richard Price (1999) usaram a noção de "o mesmo mutável", expressão cunhada por Le-roi Jones (também conhecido como Amiri Baraka), para evocar a abordagem de tais processos. Poderíamos igualmente usar essa expressão para evocar o tipo de continuidade estrutural a que me refiro, no qual "a continuidade cultural aparece como a modalidade

de mudança cultural” (Sahlins, 1993:19). Em outras palavras, a tentativa de as pessoas manterem para si (e para os outros, acrescentaria eu) uma continuidade cultural, ou uma diferença cultural, é a modalidade da mudança cultural; ao sustentarem essa diferença – que é, em termos cruciais, um *sentimento* de diferença – elas se valem do que quer que pareça funcionar, quer se trate de “suas próprias tradições”, quer de alguma outra coisa.

A “África” e a “Negritude” na música popular colombiana, décadas de 1920 a 1950³

Nas disciplinas acadêmicas do século XX e nos círculos estatais da Colômbia, os negros não foram objeto de atenção ou legislação; eram “invisíveis” (Friedemann, 1984). Na cultura e na literatura populares da Colômbia do fim do século XIX e do século XX, houve muito mais interesse nos negros e/ou na negritude como símbolo (por exemplo, na música). Esse interesse era limitado e, muitas vezes, situava os negros numa posição social inferior, atribuindo-lhes um caráter exótico ou aviltando-os explicitamente; mas os negros não eram, de fato, “invisíveis”, ainda que aspectos importantes de sua identidade fossem apagados. Em certo sentido, apagar efetivamente os negros (ou os índios) das representações da nação ia de encontro a toda a ideologia da *mestizaje* (mestiçagem) em que se basearam – e ainda se baseiam, em grande medida – as idéias da nacionalidade colombiana (Wade, 1998, 2000).

Há aí dois aspectos a destacar. Primeiro, a ideologia nacionalista da mestiçagem implica, automaticamente, os troncos nacionais originais envolvidos na criação da nação mestiça – africanos, índios americanos, europeus – e, por conseguinte, reafirma a existência deles, ao mesmo tempo em que contempla seu eventual desaparecimento. Entretanto, a eliminação completa dessas origens ameaça roubar do país sua autodefinição como mestiço: sem a presença dos ingredientes originais, o processo contínuo de mistura perde o sentido. A ideologia da mestiçagem implica uma mescla contínua, assim como uma separação contínua. Em segundo lugar, a ênfase constante na diferença racial é central para a definição das elites como superiores – mais brancas, mais ricas, mais centrais, mais “civilizadas”, mais “modernas”, e assim por diante. Os negros e índios são não apenas identificados como racialmente distintos, mas também frequentemente associados à pobreza, à marginalidade, à vulgaridade e ao atraso.

Assim, se examinarmos a Colômbia, digamos, nas décadas de 1920 e 1930, veremos que a negritude (e às vezes, por extensão, a "África") não estavam ausentes, mas desempenhavam um papel específico. Como mostrei anteriormente (Wade, 1993:16-17), os autores da elite podiam assumir posturas muito diversas. Luis López de Mesa escreveu, em 1934, que "nós [os colombianos] somos a África, a América, a Ásia e a Europa, todas de uma vez, sem grave perturbação espiritual". Embora, ao mesmo tempo, ele depreciasse bastante os negros de sua época, não era tão negativo quanto seu par, Laureano Gómez, que, numa palestra de 1928, afirmou que as heranças negra e índia eram "marcas de completa inferioridade". Embora as opiniões dos dois divergissem até certo ponto, esses autores convergiram ao escrever sobre a negritude e a África, no contexto da definição do país e de suas possibilidades. O que quer que eles pensassem da negritude e da africanidade ganhou forma a partir desse contexto: as duas características eram vistas como contribuindo para um processo de mistura permanente e eram definidas em termos do que teriam a oferecer à nação como ingredientes básicos – a força, a energia e o trabalho árduo figuravam entre as virtudes que esses autores costumavam sublinhar, enquanto a preguiça, a tibieza moral e a irracionalidade eram os vícios que eles temiam. Entretanto, é claro que o próprio contexto da nação estava sendo formado por idéias preexistentes da negritude. Obviamente, as visões estereotipadas sobre o que os negros teriam a oferecer à nação não estavam desvinculadas das visões elitistas estereotipadas que existiam sobre os negros no fim do período colonial na América Latina. Aí podemos ver elementos de continuidade ligados a hierarquias persistentes de poder e à hegemonia da elite "branca".

A nacionalização da cumbia e do porro

Para ilustrar com mais exatidão esse processo, examinarei algumas mudanças do cenário musical colombiano ocorridas entre a década de 1920 e a de 1950, em paralelo a mudanças havidas em outros países latino-americanos que, em geral bem antes disso, assistiram ao despontar de formas populares urbanas "nacionais", como o tango, na Argentina, a rumba, em Cuba, o samba, no Brasil, e a rancheira, no México. Na Colômbia, vários tipos de música, entre eles o *porro* e a *cumbia*, surgiram como estilos comerciais nacionais durante esse período (Wade, 1998, 2000). Não só tiveram sucesso em âmbito nacional, em termos puramente comerciais,

como também se tornaram ícones nacionais. A *cumbia*, em particular, passou a representar a música popular colombiana no exterior, aproximadamente desde a década de 1960, mas o *porro* já exercia tal papel antes dessa data. Esses gêneros, geralmente conhecidos como *música costeña* ou *música tropical*, vieram da zona costeira caribenha do país, *la costa*. Essa região tem uma população mista, com grupos significativos de índios em algumas áreas bastante periféricas, e com um grande número de mestiços entre cujos ancestrais se incluem muitas heranças africanas e índias, bem como européias. Há também um grande número de pessoas “negras”, embora o termo exato usado por elas para se descreverem, ou usado por outras pessoas para descrevê-las, dependa de uma multiplicidade de fatores contextuais. Essa região tem a imagem de ser um lugar relativamente “negro” e a música a ele associada nas décadas de 1930 e 1940 fez parte dessa imagem (Wade, 2000).

Antes do sucesso dessa música, a música “nacional” da Colômbia era um estilo associado ao interior andino do país, uma região que é central em termos geográficos, econômicos e políticos, além de muito “mais branca”. Essa música era chamada de *bambuco* e consistia em canções executadas em vários tipos de violão, com acompanhamento de uma percussão leve. Como forma musical considerada a essência da nacionalidade colombiana, havia bastante interesse e debate a respeito de suas origens. A negritude fez parte dessas discussões. Os debates sobre a origem dessa música versaram sobre as contribuições relativas dos elementos constitutivos da tríade africano-índio-europeu, que é constantemente invocada em tais discussões na Colômbia; de algum modo, tudo tem que remontar a essas origens. Entretanto, pessoas diferentes davam pesos diferentes a cada pólo da tríade. Algumas consideravam que esse gênero musical, e especificamente seu nome, derivavam da África; outras lhe atribuíam uma origem européia ou, pelo menos, enraizada na região andina da Colômbia. Esses debates prosseguem até hoje (Ochoa, 1997).

Em relação ao *porro* e à *cumbia*, houve menos ambigüidade quanto à presença de elementos negros, africanos e indígenas, em parte pela associação desses estilos com a região costeira do Caribe. Contudo, exatamente o que havia de “negro” nessa música e o que significava a negritude eram muito passíveis de interpretações múltiplas, mais ainda do que no caso do *bambuco*. Para apreender esse dado, precisamos saber um pouco mais sobre como essa música surgiu e ganhou impacto nacional.

Em toda a América Latina e no Caribe, a partir de 1900, as cidades tiveram um crescimento rápido, a industrialização aumentou, as populações rurais mudaram-se para áreas urbanas e o espaço urbano tornou-se mais estratificado em termos de classes. A música popular urbana começou a se consolidar mais ou menos na época em que se instalaram as indústrias radiofônicas e fonográficas, primeiro nos Estados Unidos, entre 1900 e 1920, e logo depois no restante das Américas. Os estilos de música popular urbana preferidos pelas classes proletárias foram apropriados pelas classes médias como símbolos da cultura nacional (samba, tango etc.). Na Colômbia, a música popular vinda da América Latina, do Caribe, da América do Norte e da Europa ficou em moda nas cidades na década de 1920. Nessa época, o produto "nacional" ainda era o *bambuco*, que já fora gravado por alguns artistas colombianos em Nova York. Na Colômbia, assim como no resto das Américas, surgiram conjuntos instrumentais locais [semelhantes às *jazz bands* norte-americanas], que executavam uma ampla variedade de canções populares. Embora não tardassem a aparecer por todo o país, essas bandas foram inicialmente vistas na região costeira do Caribe, em parte por sua própria localização e, em parte, pela influência de muitos imigrantes estrangeiros em portos como Barranquilla.

Os conjuntos instrumentais de Barranquilla e outras cidades regionais começaram a incluir estilos que se dizia provirem da área rural dessa região. O *porro* era um desses estilos e veio do repertório dos conjuntos de instrumentos de sopro que tocavam nas festas provinciais – conjuntos que constituíram uma tendência não só na Colômbia, mas em toda a América Latina, a partir do início do século XIX – e que, por sua vez, teriam absorvido os estilos camponeses e "inventado" o *porro*. Os líderes desses conjuntos musicais às vezes vinham de cidadezinhas provincianas ou até da zona rural, havendo-se formado em bandas de instrumentos de sopro e mantido o contato com grupos musicais camponeses. Em sua forma orquestral, o *porro* e outros estilos correlatos popularizaram-se nos clubes sociais de elite das cidades costeiras, embora, a princípio, tenham deparado com uma certa resistência, por serem considerados excessivamente plebeus e vulgares – e demasiado "negros" – por algumas pessoas. Partindo da região costeira do Caribe, eles penetraram nas cidades do interior, como Bogotá, Medellín e Cáli, com bandas como a de Lucho Bermúdez, que foi uma figura de destaque nesse processo. No fim da década de 1940, essa música costeira era um sucesso nacional e havia começado a definir a mú-

sica popular colombiana no exterior. Essa música também teve uma acolhida hostil por parte de alguns comentaristas das cidades do interior, sendo considerada musicalmente desagradável, licenciosa, vulgar e demasiadamente negra e africana.

Qual era o contexto global em que diferentes pessoas definiam a “negritude” ou faziam referência à “África” ao falarem da música costeira? O principal quadro de referência era a nação. O nacionalismo raras vezes foi extremamente passional e intenso na Colômbia (Bushnell, 1993), mas, durante as primeiras décadas do século XX, entraram em marcha alguns processos rápidos de modernização, que fizeram da nação, seu passado e seu futuro um conceito importante. Para muitos comentaristas da elite e da classe média, a idéia de negritude era algo a ser superado, já que cheirava a falta de “cultura” (isto é, refinamento), conforme definida pelos padrões das elites européia e norte-americana. Assim, um comentarista de jornal lamentou a perda de certos costumes festivos “tradicionais” do Natal. Estes tinham sido sobrepujados por “uma orquestra explosiva de sons africanos [que] agora ameaça festividades das quais estão ausentes o sentimento e a simplicidade típicos das comemorações anteriores” (*El Tiempo*, 17 de dezembro de 1940:5). Outro autor descreveu danças contemporâneas de Bogotá em que “os tambores batem e os integrantes da orquestra gritam com trágica fúria, como se estivessem dando tempero a um alegre piquenique para algum ‘mister’ [isto é, patrão branco] numa selva da Oceania” (*Sábado*, 3 de junho de 1944:13). A referência à Oceania, em vez da África, obedecia a uma tendência primitivista da época a fundir as duas (Rhodes, 1994) e o sentido geral fica claro: a música costeira era vista como não-nacional, negra e primitiva, além de sumamente emocional, exagerada e incontida (os homens “berravam” num caos emocional de tragédia, fúria e alegria). Assim, a negritude e a “África” adquiriram significado num discurso de nacionalismo que buscava para o país um futuro europeizado, e era proferido por uma elite propensa a destacar seu próprio *status*, vilipendiando a cultura popular.

O discurso nacionalista faz referência a um contexto internacional, já que a “nação” só existe em relação a outras nações, e isso nos leva a uma segunda dimensão transnacional em que a negritude e a africanidade foram construídas. Na Europa e na América do Norte – justamente os centros para os quais se voltavam muitas pessoas da elite e da classe média colombianas, para definir as idéias de “cultura” –, o primitivismo, durante as primeiras décadas do século XX, foi uma tendência importante nas correntes do

modernismo. A arte primitivista, o Renascimento do Harlem, Josephine Baker e o bronzado como estética da elite, tudo isso agitava os mundos da moda e das artes (Barkan & Bush, 1995; S. Price, 1989; Rhodes, 1994; Torgovnick, 1990). A África e a negritude foram sendo construídas de modos que nada tinham de novos – como poderosas, sensuais, rítmicas, emocionais, autênticas, brutas e belas –, mas que eram mais positivos, ainda que altamente exoticistas. Ser moderno e, em especial, estar na moda podiam incluir o contato com a negritude dessa maneira primitivista.

Na Colômbia, essas correntes do modernismo e do primitivismo também se fizeram sentir e foram ligadas à região da costa do Caribe (cf. Moore, 1997, sobre Cuba). Gilard (1991) mostrou que um dos únicos jornais de vanguarda da Colômbia, o *Voces* (1917-1920), veio do porto caribenho de Barranquilla. Afirmou também (1986, 1994) que, na década de 1940, surgiu uma *négritude* literária que influenciou as elites intelectuais de Bogotá. O livro *Tambores en la noche*, do poeta negro Jorge Artel (1940), retratou a cultura negra da região costeira do Caribe como repleta de sensualismo, música e ritmo — além de dor e tristeza. Ele foi lido por intelectuais de Bogotá, inclusive pelo poeta Eduardo Carranza, que escreveu: “Artel tem a voz melodiosa da raça escura” (1944). O escritor negro Manuel Zapata Olivella foi também uma figura importante da época: levou músicos *costeños* a Bogotá para apresentações “folclóricas” e publicou romances sobre a zona costeira do Caribe, enquanto seu irmão, Juan, em 1940, deu início a “*La hora costeña*”, um programa de rádio de Bogotá que transmitia música popular *costeña*. Zapata Olivella também esteve ligado ao chamado Grupo de Barranquilla, um grupo de escritores e jornalistas surgido na década de 1940 e que incluiu Gabriel García Márquez, que então escrevia para jornais *costeños*. Ao mesmo tempo, pintores *costeños* como Alejandro Obregón e Enrique Grau trabalharam com temas sensuais e cores vivas em seus quadros, às vezes usando negras em sua pintura (Medina, 1978:367).

Em muitas esferas artísticas, portanto, uma negritude primitivista estava ficando cada vez mais em voga, impulsionada por um modernismo artístico transnacional que tinha, na Colômbia, uma sólida base na região costeira do Caribe. Esses vínculos da região e sua música com uma modernidade transnacional foram reforçados pela popularidade da música de influência negra, comumente música para dançar, que estava despontando no rápido desenvolvimento de uma indústria fonográfica internacional sediada em Nova York, mas que, desde os primeiros estúdios, foi suma-

mente transnacional, em termos de suas estratégias de gravação e suas redes de comercialização.

Assim, a negritude tornou-se interpretável como moderna e elegante – o colunista que associou o *porro* à Oceania também pilheriou dizendo que “o modernismo exige isto: que dancemos como os negros para estar na moda” (*Sábado*, 3 de junho de 1944:13) – e a modernidade era uma meta a que os nacionalistas aspiravam. Algumas das contradições implicadas nisso puderam ser resolvidas explorando-se as ambivalências gêmeas da negritude e da modernidade. A modernidade costumava ser considerada boa, quando implicava progresso, avanço científico e tecnológico, aperfeiçoamento educacional e cultura “refinada”, mas também podia implicar alienação, perda da tradição, imitação servil de exemplos estrangeiros, consumismo vulgar e devassidão moral. Similarmente, a ambivalência da negritude, que antecedia em muito ao modernismo primitivista do início do século XX, significou que ela podia ser vista pelos não-negros como má e ameaçadora, mas também como dotada de poderes especiais. Se, nesse momento histórico, a negritude vinha sendo associada a uma modernidade elegante, também podia ser interpretada como nada além da “moda” – quando muito, um simples modismo e, na pior das hipóteses, uma ameaça à cultura e à moral nacionais.

O colunista que percebeu com tanta clareza a ligação entre o modernismo e “dançar como negros” também mencionou que, no cenário da época, a cultura considerada como estando na moda era a que tinha “o cheiro acre da selva e do sexo” (*ibidem*). O sexo era constantemente vinculado à *música costeña*, assim como era ligado, na época, à música negra de todas as Américas, e como o tinha sido até na época colonial (ver Wade, 1993:279). Nessas décadas do século XX, entretanto, também estava em voga uma abordagem mais explícita e liberada da sexualidade em alguns círculos da Europa e da América do Norte. Na Colômbia, onde a ortodoxia católica é historicamente forte, seria um erro falar de mudanças radicais da moral sexual, mas Uribe Celis (1992:45) observou que o feminismo exerceu um impacto na Colômbia a partir da década de 1920 e que, nos anos 30 e 40, houve um grande número de mulheres migrando para as cidades, onde elas trabalhavam como empregadas domésticas e operárias de fábricas. Essas mulheres tinham renda própria, e minha pesquisa das lembranças das pessoas sobre as décadas de 1940 e 1950 indicou que as trabalhadoras jovens das regiões urbanas tinham certa autonomia em termos de suas atividades de lazer – o que incluía sair com grupos de amigas para dan-

çar. Em suma, a música “negra” (ou a música com conotações de negritude) era moderna em termos da sexualidade que supostamente evocava ou evidenciava. Naturalmente, essa ligação também podia ser interpretada como uma ameaça assustadora à moral por aqueles que temiam os aspectos negativos do modernismo.

Se a negritude foi vinculada à modernidade, ou, mais exatamente, ao modernismo, nem por isso ela perdeu as conotações negativas de primitivismo, atraso, falta de “cultura” e assim por diante. Contudo, nos quadros de referência nacionais e transnacionais, essas associações, quando adequadamente distantes ou “embranquecidas”, também podiam ser reinterpretadas por um prisma positivo. Uma das ameaças percebidas na modernidade era a perda da “tradição”, o declínio do autenticamente nacional diante da cultura “estrangeira” moderna e elegante. Um dos colunistas já citados viu a música “de sonoridades africanas” como a ameaça estrangeira nesse contexto, ao passo que, ironicamente, as canções natalinas foram interpretadas como autenticamente colombianas. Mas também era possível fazer com que a negritude significasse “tradição”, ou algo autóctone. (O indigenismo podia ser mais facilmente interpretado dessa maneira e, em algumas ocasiões, reivindicaram-se raízes indígenas do *porro*, em comentários jornalísticos sobre essa música.) O *porro*, ao que parece, era autenticamente colombiano e, por isso, podia competir no palco internacional com o tango, o samba ou a rumba, como representantes legítimos de identidades nacionais. O que o tornava autenticamente colombiano era sua origem numa região que, apesar de moderna em sua vida urbana de Barranquilla, era também tradicional e “folclórica” e impregnada de negritude e indigenismo, os quais, por sua vez, no discurso nacionalista padrão sobre a mestiçagem, podiam ser tomados como elementos pertencentes ao passado.

Podemos encontrar uma ilustração disso nos escritos de Antonio Bruges Carmona, um intelectual e político *costeño* que, em vários artigos na imprensa, produziu descrições do povo, da música e dos eventos da costa. Em 1943, ele descreveu como o *porro* nascera da música tradicional de *La Costa*: “uma vez que [o *porro*] era da mesma família da *cumbia*, nas noites quentes e brilhantes em que se dançava a *cumbia*, o filho mais novo surgia no círculo [de dançarinos] iluminado pela loucura, introduzindo ritmos novos nos regozijos monótonos da *cumbia*. [...] [O *porro*] tomou conta das festas e acabou ultrapassando as fronteiras de seus predecessores, tornando-se não costeiro, mas colombiano” (*El Tiempo*, 28 de fevereiro de 1943, seção 2:2). Em geral, achava-se que

a *cumbia* tinha origens antigas, sobretudo com raízes principalmente negras e indígenas, de modo que derivar o *porro* da *cumbia* enraizava-o no passado negro e índio. Lucho Bermúdez, o grande chefe de orquestra que tanto fez pela popularização do *porro* e de outros estilos de música *costeña* a partir da década de 1940, também enfatizou esse tipo de enraizamento local e racial: “Em minhas músicas, sempre falo da magia, dos *brujos*, dos negros, de todas as lendas de Santa Marta, Cartagena e, em geral, de toda a costa do Atlântico. Acho que sempre se deve estar próximo do próprio *pueblo* [povo, aldeia, nação], e foi por isso que nasceram ‘Carmen de Bolívar’ e todas aquelas outras canções que levaram uma mensagem a toda a Colômbia” (Arango, 1985:19).⁴ Muito tempo depois, quando Bermúdez morreu, em 1994, o presidente César Gaviria fez um discurso em que declarou: “Lucho Bermúdez compôs obras que, por sua qualidade artística e suas profundas raízes populares, fazem hoje parte da herança cultural do patrimônio folclórico de nosso país” (*El Espectador*, 26 de abril de 1994). A ênfase no “patrimônio folclórico” é muito significativa, quando referida a um músico extremamente cosmopolita, com formação musical acadêmica e que tocava principalmente nos clubes sociais de elite da Colômbia (ver adiante).

É neste ponto que as narrativas sobre as origens do *porro* e da *cumbia* tornam-se muito importantes. A maioria dessas narrativas foi construída em forma escrita, a partir da década de 1960, por folcloristas e historiadores amadores, assim como por acadêmicos profissionais (ver Wade, 2000, cap. 3). William Fortich, por exemplo, é um professor universitário e folclorista costeiro que teve um papel central na criação, em 1977, do Festival Nacional do *Porro*, realizado anualmente e dedicado a preservar o *porro* das bandas de instrumentos de sopro. Afirma ele que o *porro* derivou, essencialmente, dos *conjuntos de gaitas* camponeses tradicionais, baseados em flautas de origem ameríndia e em tambores documentados como existentes pelo menos desde a década de 1830, mas que Fortich diz terem origens “tão remotas que se confundem com a lenda” (1994:2). A *gaita* é uma flauta de origem ameríndia, de modo que o que Fortich enfatiza são os elementos indígenas nas origens míticas do *porro*. Entretanto, os tambores usados na música da região costeira caribenha são atribuídos à influência africana e, assim, Fortich (*ibidem*: 12-15) faz uma referência tangencial ao *vodu* e à *santería* (sem ligá-los explicitamente à Colômbia ou ao *porro*), antes de mencionar uma sociedade secreta africana chamada *poro*, encontrada na África Ocidental.

Fortich concentra-se, então, numa figura fundadora do fim do século XIX, Alejandro Ramírez Ayazo, que aprendera clarinete com um músico formado e gostava de convidar *conjuntos de gaitas* para sua casa, onde tocava clarinete com eles (*ibidem*:67-68). Foi esse o contexto transicional em que “o antigo *porro* dos *gaiteros* [gaitistas] serviu como o núcleo que pôde ser desenvolvido por músicos com certa formação acadêmica” (*ibidem*:6), e há uma concordância geral em que foi do *porro* que surgiu o repertório dos conjuntos de sopros.

Essa mesma narrativa básica de uma tradição musical contínua, superficialmente moldada por novos intérpretes, perpassa a fase seguinte, na qual os conjuntos musicais adotaram o *porro* das bandas de instrumentos de sopro na década de 1930. Dizem que líderes de bandas como Lucho Bermúdez pegaram o *porro* e outros estilos semelhantes e os “vestiram de fraque”. Portaccio, por exemplo, um locutor de rádio *costeño* que é historiador amador, faz uma referência obrigatória às origens “tri-étnicas” do *porro*: dos “brancos” veio a dança, especificamente a abertura da música em estilo de “minueto”; dos “negros” veio a percussão; e dos “índios” veio a flauta de bambu, precursora do clarinete (1995:44-45). Portaccio acrescenta que, nos anos 30, esse gênero era considerado bastante vulgar, de modo que Bermúdez “pegou elementos das *Big-Bands* da época, especialmente [as] de origem branca, suavizando o *porro* e com isso dando-lhe maior circulação” (1995:46).

Essa descrição sumamente típica de um corpo central de tradições, com a roupagem leve de um novo estilo, é também característica da historiografia da *cumbia*. Em geral, a história é mais simples, concentrando-se menos nos conjuntos de sopros do século XIX e referindo-se à *cumbia*, quer como música, quer como dança, como tendo origens coloniais remotas, as quais, é claro, são tri-étnicas. A *cumbia* é comumente tida, como nas palavras de Delia Zapata Olivella, professora de dança folclórica de certo renome e irmã de Manuel, como “uma síntese musical da nação colombiana” (1962). O texto da capa de um CD do cantora *costeña* negra Totó la Momposina diz que a *cumbia* é “um belo exemplo da combinação de sentimentos da cultura indígena, espanhola e africana”; originou-se como “uma dança de galanteio [...] entre homens negros e mulheres índias, quando começou a haver casamentos entre essas duas comunidades”. O texto também cita as palavras da própria Totó, dizendo que “a música que toco tem suas raízes numa raça mestiça: sendo negro e índio, o coração da música é completamente percussivo” (Totó la Momposina y sus Tambores,

La candela viva, Talento/MTM/Realworld 7260008019, 1993). Portanto, a *cumbia* é apresentada como uma variante regional – particular pelo papel menor concedido às influências européias – do ato metafórico central de união sexual que fez com que a mestiçagem se tornasse crucial para o nacionalismo. Tudo isso situa a *cumbia* como uma forma de música e dança tradicional e até originária.

Esses comentaristas enfatizam a tradição e a continuidade, concedendo um peso maior às influências indígenas e africanas do que às européias. Eles traçam, retrospectivamente, linhas específicas por um emaranhado de sincretismos sincretizados e influências recíprocas, que também poderiam ser traçadas de outras maneira. Poderíamos considerar a preparação formal recebida por Lucho Bermúdez e sua gratidão confessa para com músicos e professores não-colombianos, saídos dos conservatórios, e concluir que o *porro* que ele tocava era uma variante de um estilo musical contemporâneo pan-latino-americano e caribenho, o qual ele optou por chamar de *porro*, a fim de lhe conferir um certo apelo nacionalista e de distingui-lo no competitivo mercado musical transnacional. Esses comentários tradicionalistas permitem-nos ver como “África” ou “negritude” é interpretada como um ponto de referência – ainda que muito distante, esboçado em invocações de sociedades secretas ou tambores africanos – da identidade do país. As genealogias indígenas e negras são privilegiadas e traçadas em linhas diretas de descendência que permitem a manutenção de um núcleo central, o qual liga auditivamente o *porro* e a *cumbia* do século XX ao ato sexual que deu origem à nação. Poderíamos defender verdadeiras continuidades musicais, que iriam das associações coloniais dos escravos com seus tambores, passando pelos conjuntos dos camponeses, até os conjuntos de sopros e as bandas instrumentais. Bermúdez, por exemplo, preserva alguns marcadores rítmicos suavizados que ligam sua música à música camponesa local, tanto quanto nos é possível conhecê-la através das descrições contemporâneas que dela nos são fornecidas (Bermúdez, 1996). Meu objetivo não é negá-las, mas demonstrar que *também* elas são discursivamente construídas – seja por folcloristas, seja por colonistas racistas –, de modo que o julgamento sobre o que constitui uma “verdadeira” continuidade musical nada tem de simples.

O que quer que tenham sido a negritude e a africanidade, portanto, esteve sujeito a inúmeras leituras: elas podiam ser modernas e elegantes, ou primitivas e atrasadas; podiam ser modernas exatamente por serem “primitivas”; podiam ser sensuais, mas esse

sensualismo poderia ser um impulso subjacente da mestiçagem e da nacionalidade, ou uma ameaça à moral, ou uma força libertária que contestaria as convenções sociais conservadoras; poderiam representar as raízes e a autenticidade, algo de autoctonamente colombiano, ou representar o passado atrasado que era preciso superar.

Mestiçagem e corporificação

Até aqui, discuti os constructos da negritude e da africanidade no nível do discurso sobre a música, no contexto nacional e transnacional. Mas o tema da sexualidade sugere um nível muito mais pessoal em que operam esses processos de identificação. Duas idéias me levam para essa direção. Primeiro, já mencionei que no discurso nacionalista sobre a mestiçagem há uma tensão permanente entre uma imagem de homogeneidade e uma imagem de diferença contínua; uma depende da outra. Isso transparece em termos de pronunciamentos sobre o passado e o futuro da nação e em termos de discriminações contra pessoas isoladas (rejeitadas como parceiros conjugais, por serem "demasiadamente negras"), ou contra determinadas formas culturais, como os estilos musicais (também rejeitados por serem "demasiadamente negros") – apesar de a pessoa que faz esse tipo de discriminação se identificar como mestiça e entender a cultura colombiana como produto de misturas. Em sua dissertação sobre o culto de María Lionza, na Venezuela, Placido (1998) examinou como os fiéis desse culto às vezes pensam nos mestiços como pessoas lúgubres e enfadonhas, nas quais os três ingredientes originais da mistura – África, América e Europa – mesclaram-se na criação de um produto desbotado, insípido e sem maior destaque. Ela identificou um discurso alternativo em que as pessoas vêem esses três elementos como coexistindo num mosaico, sem perderem sua identidade original. As pessoas servem-se ecleticamente de símbolos e recursos identificados com origens diferentes, conforme suas necessidades e desejos. A variedade implicada nessa coexistência é vista como rica em possibilidades, matizes e potencial. Em termos concretos, dentro dos termos gerais do "culto" (que não é um grupo fechado e sistemático, mas um conjunto muito aberto e variado de crenças sobre espíritos que baixam em médiuns), a coexistência dos elementos manifesta-se nas três figuras espirituais centrais, *las tres potencias*: El Negro Felipe (negro), María Lionza (branca, embora também possa ser interpretada

como índia) e El Indio Guaicaipuro (índio). Estes três, e mais uma multiplicidade de outros espíritos, podem baixar em médiuns que então conversam com outros fiéis (ver, também, Taussig, 1997). A idéia de elementos coexistentes, em vez de fusionados, sem dúvida é sugerida em alguns dos comentários sobre a música colombiana, que freqüentemente insistem em identificar determinados aspectos dos estilos contemporâneos como “negros/africanos”, “brancos/europeus” e “indígenas”. A idéia de os espíritos estarem no corpo sugere que essas “potências”, ou potencialidades, são vistas, ou até vivenciadas, como partes do eu num sentido corporal, como aspectos da personalidade corporificada.

Isso nos leva ao segundo tema: a importância de pensar nas identidades raciais em termos de corporificação. A corporificação tem sido abordada pelas perspectivas da Antropologia Médica e dos estudos sobre o gênero e a sexualidade, mas não se sabe muito bem que diferença faz que as identidades raciais sejam vividas de maneira encarnada. Não me refiro aqui à simples idéia de que as identidades raciais possam ser fenotipicamente marcadas; procuro, antes, haver-me com o modo como as pessoas acham que sua identidade racial (por exemplo, seu “sangue”) se expressa e faz parte de sua pessoa. Não posso estender-me aqui sobre essas indagações, mas me interessa o fato de a música e a dança serem atividades intensamente corporificadas e que foram extremamente racializadas nos contextos colonial e pós-colonial. As idéias sobre a origem racial de determinados elementos musicais podem ser consideradas do ponto de vista de como as pessoas levam sua vida de maneira corporificada. Freqüentar uma aula de dança para aprender *cumbia* pode ser entendido como um projeto pessoal de trabalhar o próprio corpo, a fim de que ele expresse e, a rigor, desenvolva a “negritude” que o indivíduo “tem dentro de si” como um potencial. Ou, ainda, uma simples saída em Bogotá, Cáli, Barranquilla ou Medellín, para dançar salsa, além de um pouco de *cumbia* e talvez, hoje em dia, um ou outro *currulao* (um estilo da costa do Pacífico), pode ser um modo de expressar a “negritude” que se tem no corpo e mantê-la viva. Também podemos pensar na importância de certos ditos comuns, como “*se le salió el negro*” (literalmente, “o negro nele(a) veio à tona”), que se ouve desde a Argentina até Cuba, quando uma pessoa que pode ser “branca” ou “mestiça” comporta-se de um modo tido como “negro”; a implicação é que a “negritude” ainda está “lá dentro” em algum lugar, e pode sair espontaneamente ou ser conscientemente desenvolvida.

Algumas entrevistas-piloto que fiz com bailarinos e músicos negros em Cáli, em 1998, também apontam nessa direção. Todos reconheceram uma forte ligação entre os negros, o ritmo e a aptidão para dançar. Alguns acharam que isso estava “no sangue” (*en la sangre*), enquanto outros expressaram opiniões mais “ambientalistas”, quer por estarem explicitamente cômicos do potencial racista dos argumentos que invocam “o sangue”, quer por haverem aprendido por experiência própria que os não-negros podiam ser excelentes dançarinos, e os negros, não. Todos, no entanto, enfatizaram que, para eles, tornarem-se dançarinos tinha sido um processo intensivo de preparação corporal, quaisquer que fossem suas aptidões “naturais”. Um homem, cantor de um grupo de *rap* (ver a seção seguinte), relatou suas experiências ao aprender a salsa e, mais tarde, entrar no *reggae*, no *ragamuffin* e, finalmente, no *rap*, e falou de sua identificação com “*ese golpe fuerte*” (a batida forte) que havia encontrado nesses estilos diferentes. Desenvolver essa “batida forte”, como um projeto pessoal corporificado de ser um bom bailarino e, eventualmente, um músico, também se vinculou ao próprio desenvolvimento de sua identidade como negro, o que ele expressou igualmente ao deixar crescerem as tranças e ao adotar um discurso que incluía elementos da consciência negra e do afrocentrismo. Em certo sentido, embora esse homem tenha rejeitado explicitamente a idéia de que o ritmo fosse “natural” nos negros em geral, ele estava desenvolvendo a “negritude” dentro de si, conscientizando-se dela, expressando-a e encenando-a através do corpo, de modo a chegar à identidade de negro na Colômbia da década de 1990.

Tudo isso é um tanto especulativo e não disponho de dados empíricos sistemáticos para respaldá-lo, mas oferece-nos um modo diferente de abordar os processos pelos quais as pessoas identificam o que é “negro” em suas culturas locais, regionais e nacionais. Sugiro que seria proveitoso ver esse processo como intensamente pessoal e corporal. Assim – voltando à música colombiana de meados do século –, a transição histórica mediante a qual a música costeira substituiu o *bambuco* como o som nacional mais popular pode ser entendida, em certo sentido, como o “enegrecimento” da Colômbia (embora com uma forma embranquecida de negritude, por assim dizer), mas também como um “pôr para fora” a negritude que os colombianos poderiam sentir que estava dentro deles (nem todos tinham esse sentimento; alguns sem dúvida o negaram vigorosamente). Curiosamente, constatei que muitas vezes as pessoas usavam imagens intensamente corporais ao narrar suas

experiências das mudanças musicais ocorridas na Colômbia nas décadas de 1940, 1950 e 1960. A imagem mais comumente usada era a do calor: os migrantes que saíram da região costeira caribenha para o interior do país, fossem eles negros ou mestiços, e os nativos da zona interiorana falaram, todos eles, sobre como os *costeños* e a música *costeña* haviam “esquentado” o frio interior do país, deixando-o mais livre, mais pitoresco, menos restrito e assim por diante. Isso sugere que dançar e ouvir música poderiam ser entendidos como um modo de “encarnar a nação”. O indivíduo poderia reproduzir-se, conceitual e corporalmente, como cidadão “nato”, ao expressar certos aspectos de sua pessoa – negros, brancos, índios, mestiços – através da prática corporificada da dança e da música. É claro que esse processo de reprodução situaria imediatamente essa pessoa num contexto tanto transnacional quanto nacional, já que os elementos implicados (por exemplo, “o ritmo negro”) evocam tanto a diáspora quanto a nacionalidade; e, é claro, a pessoa poderia dançar ao som da música “estrangeira”. Mas esse poder internacionalizante da imaginação, quando canalizado pelos meios de comunicação de massa, é igualmente válido em relação a todos os processos de imaginar comunidades nacionais, e não apenas musicais.

Esta seção examinou as maneiras públicas e pessoais pelas quais as pessoas fazem afirmações e atribuições sobre a identidade racial de vários “ingredientes” diferentes, percebidos como constitutivos de formas culturais, estilos musicais e pessoas. Essas afirmações e atribuições são feitas no contexto de: idéias da nação num mundo transnacional; tentativas da indústria fonográfica internacional de comercializar gêneros musicais; idéias sobre modernidade e tradição; idéias sobre moral sexual e as relações mutáveis do gênero; e desenvolvimento pessoal do eu corporificado. Nesses contextos, a “África” e a “negritude” são discursivamente construídas de maneiras mutáveis, que não têm uma relação direta com as “realidades” dos africanismos na cultura colombiana, em parte porque esses discursos também têm o poder de construir a percepção dessas realidades.

Por outro lado, é claro que existem algumas continuidades estruturais importantes, além das que podemos traçar em termos do ritmo africano ou da estética musical derivada da África. As atribuições e as afirmações ligadas à origem e à identidade tendem a ser feitas dentro de hierarquias de raça, classe, gênero, poder e valor moral que conservam aspectos importantes de sua estrutura. Assim, a “negritude” e a “africanidade” da Colômbia e, em termos

mais gerais, das Américas, costumam ter uma localização social subalterna; a “música negra” – como quer que o termo seja interpretado por pessoas diferentes – é vista, muitas vezes, como ruidosa, vulgar e primitiva, mas também possivelmente atraente. Também num sentido geral, certos valores hegemônicos básicos da branquidade prevaleceram: ao mesmo tempo que a música introduziu elementos de tropicalismo e negritude e até da “África” no panorama cultural nacional, tais elementos surgiram sob forma bastante embranquecida: o *porro* tornou-se “mais suave” e os músicos negros não eram vistos com frequência nas grandes bandas instrumentais.

Cáli⁵

A questão das continuidades emergiu com força particular no contexto da Colômbia da década de 1990, quando a Constituição de 1991 definiu a nação como “multiétnica e pluricultural” e deu um certo espaço simbólico e político-jurídico específico às comunidades negras e indígenas. Será que a “África” e a “negritude” foram substancialmente redefinidas nesse contexto? Ou será que existem continuidades importantes? A resposta, talvez previsivelmente, é: um pouco de cada coisa.

Para examinar essa questão, enfocarei um caso muito específico: o de uma pequena “associação etnocultural” num bairro de baixa renda da cidade de Cáli, na Colômbia, onde fiz algum trabalho de campo em 1997. Essa associação, que é também um grupo de *rap*, chama-se Ashanty, o que nos dá alguma indicação de onde estão seus interesses.⁶ O grupo, formado por volta de 1992, mantém-se unido graças a um pequeno número de membros regulares – três em 1997 e 1998. Ele se incumbe de projetos comunitários dentro do bairro e também organiza eventos de *rap* em maior escala. Os membros principais são homens na casa dos vinte anos, que também trabalham em várias atividades para ganhar a vida. Examinarei os vários campos diferentes de práticas que influenciam suas definições de negritude e africanidade, e que influem também no modo como essas definições são acolhidas por outras pessoas da cidade. Não tenho a pretensão de afirmar que as idéias desses três homens sejam representativas das opiniões dos afro-colombianos de Cáli ou da Colômbia. Simplesmente uso o caso da associação Ashanty como ilustração do que constitui uma situação muito diversificada na Colômbia de hoje.

Um campo central é o da própria reforma constitucional e da legislação proveniente dela. Na década de 1990, a negritude ganhou um perfil público maior do que jamais tivera (embora, vez por outra, o medo das revoltas de escravos tenha lhe rendido bastante destaque nas questões públicas da Nova Granada colonial). Esse perfil evidencia-se nos debates políticos sobre a legislação a favor das comunidades negras, nos decretos do governo sobre a inclusão de temas afro-colombianos nos currículos escolares e na multiplicação muito rápida de organizações negras, tanto rurais quando urbanas, as quais, apesar de se concentrarem na região costeira do Pacífico, onde é possível reivindicar direitos de posse da terra, são também encontradas em muitas outras áreas, especialmente nas cidades principais. O mesmo perfil também se evidencia nos documentários de televisão sobre a região costeira do Pacífico, na inclusão da “cultura negra” contemporânea em exposições de museus estatais, e na visibilidade crescente da música associada à região da costa do Pacífico.

A associação Ashanty surgiu exatamente nessa onda de interesse pela cultura negra. Os problemas cotidianos com que seus membros depararam, na luta pela sobrevivência e pela manutenção de algum tipo de segurança material e cultural – pobreza, violência, falta de serviços urbanos e desemprego –, foram intensamente canalizados para idéias sobre o racismo. Essas idéias provieram de duas fontes: primeiro, da experiência de racismo do próprio grupo em Cáli – uma cidade com uma grande população negra nativa, mas também com um número de imigrantes negros da região da costa do Pacífico que vem crescendo muito depressa (Urrea, 1997), e, segundo, das percepções que os membros têm do racismo em outros lugares, como Jamaica (particularmente através do *reggae* de Bob Marley) e Estados Unidos (por meio de filmes como *Malcolm X*). Ao mesmo tempo, o grupo envolveu-se em questionamentos mais domésticos do racismo, como os feitos pelo Cimarrón (Movimento Nacional pelos Direitos das Comunidades Negras da Colômbia), a alguns de cujos seminários os membros compareceram.

Os integrantes da Ashanty também têm uma ligação com os circuitos acadêmicos, até certo ponto, uma vez que foram “estudados” por alguns acadêmicos e que um deles também trabalhou como auxiliar de pesquisa num estudo franco-colombiano da migração negra para Cáli.⁷ Num seminário organizado por esse projeto, em 1998, dois integrantes da Ashanty estiveram presentes e participaram dos debates, havendo um deles, por exemplo, critica-

do meu artigo, precisamente no tocante à questão da "África", à qual lhe pareceu que dei ênfase insuficiente. Assim, todo o debate acadêmico sobre os africanismos na cultura colombiana também se infiltrou no mundo da Ashanty, através da crescente reflexividade do conhecimento acadêmico, que é característica das ciências sociais do fim do século XX e compõe o segundo campo de prática que influencia as definições da negritude nesse nível local.

A associação Ashanty faz parte do número crescente de pequenas ONGs negras de base que algumas instituições maiores – o Estado, a Igreja Católica e ONGs internacionais – começaram a respaldar. Em Cáli, por exemplo, em 1996, o governo municipal criou uma Divisão de Assuntos Negros. Isso introduz um terceiro campo de práticas que afeta a definição da identidade da Ashanty: os circuitos de financiamento estatal e de ONGs dentro dos quais as organizações comunitárias em pequena escala competem por patrocínio. A Ashanty teve algum sucesso nessa competição. Em 1996, por exemplo, organizou um concerto de *rap* para toda a cidade, como culminação de uma série de seminários que abarcaram vários aspectos da cultura e da história negras, bem como a história e as técnicas da "cultura do *hip-hop*". O projeto foi inteiramente financiado pela Igreja, por um órgão da administração municipal e por uma ONG internacional. Por outro lado, também constatei que o governo municipal, em órgãos como a Secretaria da Juventude, relutava em financiar a Ashanty, por considerá-la demasiadamente radical, por um lado, e desorganizada demais, por outro. Em outras palavras, os membros da Ashanty enfatizavam demais o racismo e a negritude aos olhos dos funcionários municipais, quase todos brancos, e, pelos padrões desses funcionários, não pareciam ter uma "cultura" suficientemente estável e duradoura para justificar um investimento de verbas públicas destinadas a criar bons cidadãos. Em certo sentido, a lógica da nova constituição multicultural e a criação de entidades como a División de Negritudes, de Cáli, consiste em que os negros e, a rigor, todas as pessoas têm uma "cultura". Não obstante, o governo municipal também quis poder avaliar se uma "cultura" era digna de ser considerada como tal para fins de financiamento e apoio (Wade, 1999).

Para competir por financiamento nesses tipos de redes locais, nacionais e até internacionais, o grupo Ashanty precisa ter uma representação coerente de quem ele é. Uma vez que parte de suas afirmações implica a identidade e a diferença étnicas, a associação tem que construir uma "cultura" ou, pelo menos, uma "subcultura" específica que seja representável como "negra" (embora

alguns integrantes da assembléia municipal preferissem vê-la representada como “jovem”). Isso nos leva a um quarto campo de práticas, que é a objetificação da cultura observada nos circuitos globalizantes que a transformam em mercadoria. Os membros da Ashanty alimentavam sua identidade, como grupo e como indivíduos, com *salsa*, *reggae*, *ragamuffin* e *rap*, imagens de Bob Marley veiculadas pela mídia e o filme *Malcolm X*, de Spike Lee. A iconografia visível nos locais freqüentados por eles incluía astros do basquete norte-americano, *rappers* dos Estados Unidos e cantores de *reggae* jamaicanos; às vezes também se via a figura de Nelson Mandela. O concerto de *rap* organizado pelo grupo em 1997 teve todos os sinais característicos de uma apresentação comercial de música popular – inclusive o patrocínio de uma cervejaria colombiana. Naturalmente, os membros da Ashanty personalizaram esses símbolos. Dois deles usavam trancinhas e, muitas vezes, cores dos rastafáris; um deles pintou um letreiro em cores rastafári para a barbearia, cujo nome era Peluquería África. Não pretendo implicar, portanto, que o uso de produtos globalizados para construir uma identidade local seja inautêntico em algum sentido (ver Campbell, 1987; Miller, 1995). A questão é que as idéias de negritude e africanidade são construídas de modos influenciados por esse campo de práticas. Isso, é claro, não chega a ser novidade. Como mostrei acima, a música colombiana, a partir da década de 1930, desenvolveu-se no campo comercializado sumamente transnacional da indústria internacional da música; um símbolo-chave da negritude na Colômbia era a música popular afro-cubana, por exemplo. Nos anos 90, uma diferença observada foi a velocidade de circulação desses produtos, sua acessibilidade e seu caráter disseminado, especialmente no nível do *barrio*. A outra diferença é o uso mais consciente desses símbolos, para construir ativamente uma identidade em torno de uma idéia objetificada de cultura (o que não quer dizer que, por isso mesmo, tal identidade seja “falsa”). Na década de 1940, embora a cultura musical *costeña* tenha sido objetificada e comercializada, ela esteve menos envolvida numa construção consciente da *identidade*.

Dados esses campos diferentes de práticas, de que modo a negritude e a africanidade vêm sendo construídas nesse contexto de Cáli? Como no caso da música colombiana, podemos ver que o que é identificado como negro e/ou africano é situado num campo nacional (a reforma constitucional, a crescente legitimidade pública da negritude nas definições da identidade nacional) e num campo internacional (os circuitos globais de troca); isso é influen-

ciado pelas pesquisas acadêmicas (sobre as origens africanas) e pelo “caráter vendável”, digamos, de uma identidade (nesse caso, a “venda” da identidade da associação Ashanty a entidades de financiamento públicas e ONGs). A corporificação também é importante. Para os membros da Ashanty e outros jovens negros que participam do *rap* e de grupos “folclóricos” no âmbito do bairro, que praticam a música e a dança *currulao* da costa do Pacífico – muitas vezes, os mesmos indivíduos têm experiência nesses dois contextos musicais muito diferentes –, as habilidades motoras adquiridas através da prática dos movimentos de dança associados a esses estilos musicais não apenas expressam, mas também constituem sua negritude (e sua juventude).

Nesses contextos, portanto, encontramos – pelo menos no caso da Ashanty, mas também em termos mais gerais – uma definição muito mais assertiva e menos embranquecida da negritude, na qual a “África” é um elemento simbólico importante, ainda que vago, e na qual diversos elementos se combinam, à maneira de uma montagem, num processo consciente de formação da identidade em que as relações reflexivas entre acadêmicos e ativistas entrelaçam-se com mais firmeza do que antes. Novas imagens da negritude vêm sendo criadas com base no *rap*, no *reggae*, no *ragamuffin* e nas imagens dos Estados Unidos e da própria África, paralelamente à sempre popular *salsa*. No mundo musical da região da costa do Caribe, isso é paralelo, até certo ponto, ao advento da *champeta*, também conhecida, mais recentemente, como *terapia* – denominações locais de uma mistura eclética do *soukous* zairense, do *high-life* nigeriano, do *konpa* haitiano, da *soca* e do *reggae*, a qual, desde os anos setenta, popularizou-se em determinados setores de jovens da classe operária de Cartagena e outras cidades e municípios da região (Mosquera e Provensal, 2000; Pacini, 1993; Streicker, 1995; Waxer, 1997). Essas faces da negritude tendem a se harmonizar muito mal com outras versões mais nacionalistas, para as quais afiguram-se muito “estrangeiras” – como aconteceu com o *porro* na década de 1940, aos olhos de algumas pessoas.

Podemos discernir aí algumas continuidades nas hierarquias de poder e moral dentro das quais se fazem atribuições e reivindicações referentes à negritude: a negritude ainda é predominantemente subalterna e predominantemente operária; em algumas de suas formas, ainda é interpretada por terceiros como “desorganiza-

* Dança com um ritmo forte e sincopado, originária da África Ocidental. (N. da T.)

da” e – em vista de sua ênfase norte-americanizada no racismo (que parece “estrangeira”) ou em estilos musicais “estrangeiros” – ameaçadora para a imagem da democracia racial (nacional), agora reformada como multiculturalismo tolerante. Enquanto isso, outros exemplos da cultura negra, como o *currulao* da costa do Pacífico, podem ser transformados em mercadoria e vendidos em festivais “culturais” como autenticamente colombianos e emocionalmente libertários. (Na verdade, esses dois aspectos não são tão separáveis quanto isso sugeriria: como mencionei acima, muitos *rappers* negros de Cáli faziam parte de grupos “folclóricos” de bairro, especializados nos estilos de música e dança “tradicionais” do *currulao*.)

Em suma, portanto, a negritude vem sendo construída de modo mais assertivo, por um lado, mas também de um modo nacionalista bastante conservador, por outro. Em ambos os casos, pode-se apelar para o multiculturalismo, embora as versões nacionalistas deste sejam, em muitos aspectos, uma variação do tema mais antigo da mestiçagem, baseado na tríade África-América-Europa. Também em ambos os casos, a “África” é uma presença mais visível (ou audível), embora continue a ser uma evocação bastante vaga, à qual se ligam significados muito diferentes: ela pode legitimar uma diferença cultural específica no campo da política identitária (para a Ashanty e outras organizações negras), ou pode ligar-se aos campos das tendências de transformação da “música mundial” em mercadoria.

Conclusão

O propósito central deste ensaio foi mostrar que a “negritude” e a “África” têm que ser compreendidas em seus contextos históricos mutáveis; estes incluem aspectos tão variados quanto as definições da identidade nacional, o capitalismo transnacional, a política local, a produção do saber acadêmico e o modo como as pessoas concebem a si mesmas como encarnando aspectos diferentes da herança da nação, exprimíveis por uma prática corporificada. Essa ênfase no caráter contextual, todavia, precisa ser temperada pelo interesse nas continuidades. Estas últimas podem ser situadas em termos de “*vestígios de africanismo*”, mas é preciso fazê-lo com conhecimento das múltiplas interpretações da “África” que já vêm sendo dadas por outras pessoas nos contextos delineados acima – interpretações cujas próprias continuidades estruturais são gera-

das por relações de dominação e que se entremeiam com as continuidades da prática cultural transmitidas ao longo das gerações.

Um aspecto de particular interesse para os estudiosos nesses processos complexos é o modo como a produção do saber acadêmico harmoniza-se com o sentimento de continuidade e de mudança. Qual é o impacto de minha tese? Qual é o impacto da abordagem de Arocha? Que acontece quando Arocha sugere (1996:327), de modo reconhecidamente especulativo, que os véus brancos que ele viu pendurados num teto, durante um velório na região colombiana da costa do Pacífico, evocavam, por sua forma e sua aparência, os dois triângulos equiláteros interligados que simbolizam o machado de Xangô nos altares iorubas de Cuba, do Haiti e do Brasil? As pessoas do lugar que se encontravam no velório certamente não estavam pensando nessas ligações, mas é possível que elas ou outras começassem a fazê-lo, quer essas ligações se revelassem “verdadeiras”, quer não (segundo os padrões acadêmicos que têm curso na História e na Antropologia). O efeito é reconstruir a “África” em mais uma forma no contexto colombiano. A essência de minha postura não está em negar que existam ligações entre a África e a Colômbia, nem em negar que desvendá-las valha a pena e tenha importantes implicações políticas. A intenção, antes, é dizer que os modos como a “África” e a “negritude” foram construídas e interpretadas na Colômbia tornam esses termos tão variáveis, que não podemos *restringir-nos* ao esforço de trazê-los à luz. As implicações de minha tese estão em que a “negritude” e a “África” são e podem ser muito mais do que as origens genealógicas que possamos desvendar para elas, e em que sua importância política não precisa depender de atribuições de uma origem autêntica.

NOTAS

1. Cunin (1999) mostrou que, na cidade de Cartagena, na costa caribenha da Colômbia, a representação das identidades negra e afro-colombiana, no contexto pós-1991, foi dominada por *palenqueros* — negros da aldeia de Palenque de San Basilio, um antigo *palenque* que hoje preserva uma identidade cultural e lingüística afro-colombiana clara e singular.
2. Ver Arocha (1999:25). Mas ver, por exemplo, Wade (1993:267): “O *estilo* musical, se não a forma e o conteúdo de grande parte da música negra [na Colômbia], é muito africano [...] danças como a conga e as máscaras do carnaval de Barranquilla têm, claramente, sólidas origens africanas [...]. É claro que os africanos importados pela Colômbia tiveram grande impacto na evolução da cultura do país”.

3. As pesquisas sobre a música *costeña* foram financiadas por uma verba da Fundação Leverhulme (1994-1995). Basearam-se em entrevistas com músicos, pessoas da indústria musical e ouvintes "comuns" em Bogotá, Medellín e Barranquilla, bem como num exame de arquivos da imprensa e da bibliografia secundária.
4. Santa Marta e Cartagena são cidades de origem colonial na costa do Caribe; "Carmen de Bolívar" foi uma canção que Bermúdez dedicou a sua cidade natal.
5. As pesquisas em Cáli foram financiadas pela Fundação Nuffield (1997) e pela Universidade de Manchester (1998). Esses projetos estiveram ligados ao projeto "Organización social, dinámicas culturales e identidades de las poblaciones afro-colombianas del Pacífico y suroccidente en un contexto de movilidad y urbanización", conjuntamente dirigido, de 1996 até 2000, pelo CIDSE (Centro de Investigaciones y Documentación Socioeconómica) da Faculdade de Ciências Sociais e Econômicas da Universidade del Valle, Cáli, e pelo IRD (Institut de Recherche pour le Développement, Paris). Sou grato a Fernando Urrea, do CIDSE, por sua ajuda neste trabalho.
6. Uso o nome verdadeiro do grupo, uma vez que ele já é de domínio público e que seus integrantes me deram permissão explícita para fazê-lo.
7. Trata-se do projeto mencionado na nota 5, *supra*: "Organización social, dinámicas culturales e identidades de las poblaciones afro-colombianas del Pacífico y suroccidente en un contexto de movilidad y urbanización", conjuntamente dirigido, de 1996 até 2000, pelo CIDSE (Centro de Investigaciones y Documentación Socioeconómica) da Faculdade de Ciências Sociais e Econômicas da Universidade del Valle, Cáli, e pelo IRD (Institut de Recherche pour le Développement, Paris).

Bibliografía

- ARANGO, Carlos Z. (1985). *Lucho Bermúdez: su vida y su obra*. Bogotá, Centro Editorial Bochica.
- ARBOLEDA, José Rafael Llorente (1950). The ethnohistory of Colombian Negroes. Tese de mestrado, Northwestern University, Evanston.
- AROCHA, Jaime (org.) (1991). "La ensenada de Tumaco: entre la incertidumbre y la inventiva". In *Imágenes y reflexiones de la cultura: regiones, ciudades y violencia. Foro para, con, por, sobre, de Cultura*. Bogotá, Colcultura, pp. 198-221.
- (1992). "Los negros y la Nueva Constitución Colombiana de 1991". *América Negra*, nº 3, pp. 39-54.
- (1996). "Afrogénesis, eurogénesis y convivencia interétnica". In Arturo Escobar e Alvaro Pedrosa (orgs.), *Pacífico: ¿desarrollo o biodiversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Bogotá, CEREC.
- (1999). *Obligados de Ananse: hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano*. Bogotá, Centro de Estudios Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.
- BARKAN, Elazar & BUSH, Ronald (orgs.) (1995). *Prehistories of the future: the primitivist project and the culture of modernism*. Stanford, Stanford University Press.
- BERMÚDEZ, Egberto (1996). "La música campesina y popular en Colombia: 1880-1930". *Gaceta*, nº 32-33, pp. 113-120.

- BUSHNELL, David (1993). *The making of modern Colombia: A nation in spite of itself*. Berkeley, University of California Press.
- CUNIN, Elizabeth (1999). "Buscando las poblaciones negras de Cartagena". *Aguaita – Revista del Observatorio del Caribe Colombiano*, nº2, pp. 82-98.
- DE GRANDA, Germán (1977). *Estudios sobre un área dialectal hispanoamericana de población negra: las tierras bajas occidentales de Colombia*, Bogotá, Publicaciones del Instituto de Caro y Cuervo.
- DEL CASTILLO M., Nicolás (1982). *Esclavos negros en Cartagena y sus aportes léxicos*. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo.
- ESCOBAR, Arturo & PEDROSA, Alvaro (orgs.) (1996). *Pacífico: ¿desarrollo o biodiversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Bogotá, CEREC.
- FORTICH, D., William (1994). *Con bombos y platillos: origen del porro, aproximación al fandango y las bandas pelayeras*. Montería, Domus Libri.
- FRIEDEMANN, Nina de (1984). "Estudios de negros en la antropología colombiana". In Jaime Arocha e Nina de Friedemann (orgs.), *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*. Bogotá, Etno, pp. 507-572.
- (1993). *La saga del negro: presencia africana en Colombia*. Bogotá, Instituto de Genética Humana, Pontificia Universidad Javeriana.
- & AROCHA, Jaime (1986). *De sol a sol: génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*. Bogotá, Planeta.
- GRUESO, Libia; ROSERO, Carlos & ESCOBAR, Arturo (1998). "The process of black community organizing in the Southern Pacific coast of Colombia". In Sonia Alvarez, Evelina Dagnino e Arturo Escobar (orgs.), *Cultures of politics, politics of cultures: Re-visioning Latin American social movements*. Boulder, Westview, pp. 196-219.
- LOSONCZY, Anne-Marie (1997). *Les saints et la forêt: rituel, société et figures de l'échange entre noirs et indiens Emberá (Chocó, Colombie)*. Paris, L'Harmattan.
- MILLER, Daniel (1995). "Consumption studies as the transformation of anthropology". In Daniel Miller (org.), *Acknowledging consumption: A review of studies*. London, Routledge, pp. 264-295.
- MINISTERIO de Educación Nacional (2001). *Cátedra de estudios afro-colombianos*. Bogotá, Ministerio de Educación Nacional.
- MINTZ, Sidney & PRICE, Richard (1976). *An anthropological approach to the Afro-American past: A Caribbean perspective*. Filadélfia, Institute for the Study of Human Issues.
- MOSQUERA, Claudia & PROVENSAL, Marion (2000). "Construcción de identidad caribeña popular en Cartagena de Indias a través de la música y el baile de champeta", *Aguaita – Revista del Observatorio del Caribe Colombiano*, nº 3, pp. 98-114.
- OCHOA, Ana María (1997). "Tradición, género y nación en el bambuco". *Contratiempo*, nº 9, pp. 34-44.
- PACINI, Deborah (1993). "The picó phenomenon in Cartagena, Colombia". *América Negra*, nº 6, pp. 69-115.
- PARDO, Mauricio (org.) (2000). *Acción colectiva, estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Colciencias.

- PLACIDO, Barbara (1998). *Spirits of the Nation: identity and legitimacy in the cults of María Lionza and Simón Bolívar*. Tese de doutorado, University of Cambridge.
- PORTACCIO, José (1995). *Colombia y su música*, vol. 1: *Canciones y fiestas de las llanuras Caribe y Pacífica y las islas de San Andrés y Providencia*. Bogotá, Do autor.
- PRICE, Richard (1979). "Introduction and afterword". In Richard Price (org.), *Maroon societies: rebel slave communities in the Americas* (2ª ed.). Garden City, N.Y., Anchor Books, pp. 1-30 e 417-431.
- PRICE, Sally (1989). *Primitive art in civilized places*. Chicago, University of Chicago Press.
- PRICE & PRICE, Richard (1999). *Maroon arts: cultural vitality in the African diaspora*. Boston, Mass., Beacon Press.
- PRICE, Thomas J. (1955). *Saints and spirits: A study of differential acculturation in Colombian negro communities*. Ann Arbor, Michigan, University Microfilms.
- RESTREPO, Eduardo (1997). "Afro-colombianos, antropología y proyecto de modernidad en Colombia". In María Victoria Uribe e Eduardo Restrepo (orgs.), *Antropología en la modernidad: identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología.
- RHODES, Colin (1994). *Primitivism and modern Art*. London, Thames and Hudson.
- ROVIRA DE CÓRDOBA, Cidenia & CÓRDOBA C., Darcio Antonio (2000). *Cátedra afro-colombiana: apuntes para clases*. Bogotá, Corporación Identidad Cultural.
- SAHLINS, Marshall (1993). "Goodbye to *Tristes tropes*: ethnography in the context of modern world history". *Journal of Modern History*, nº 65, pp. 1-25.
- STEPAN, Nancy Leys (1991). *"The hour of eugenics": race, gender and nation in Latin America*. Ithaca, N.Y., Cornell University Press.
- TORGOVNICK, M. (1990). *Gone primitive: savage intellects, modern lives*. Chicago, University of Chicago Press.
- URREA, Fernando (1997). "Dinámica sociodemográfica, mercado laboral y pobreza en Cali durante las décadas de los años 80 y 90". *Coyuntura Social*, nº 17, pp. 105-164.
- WADE, Peter (1993). *Blackness and race mixture: the dynamics of racial identity in Colombia*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- WADE, Peter (1995). "The cultural politics of blackness in Colombia". *American Ethnologist*, vol. 22, nº 2, pp. 342-358.
- WADE, Peter (1998). "Blackness, music and national identity: three moments in Colombian history". *Popular Music*, vol. 17, nº 1, pp. 1-19.
- WADE, Peter (1999). "Working culture: making cultural identities in Cali, Colombia".
- WADE, Peter (2000). *Music, "race" and nation: Música Tropical in Colombia*. Chicago, University of Chicago Press.
- WAXER, Lise (1997). "Salsa, champeta, and rap: black sounds and black identities in Afro-Colombia". Artigo apresentado na Reunião Anual da Sociedade de Etnomusicologia, Pittsburgh, PA.
- ZAPATA OLIVELI, A, Delia (1962). "La cumbia: síntesis musical de la nación colombiana; reseña histórica y coreográfica". *Revista Colombiana de Folclore*, vol. 3, nº 7, pp. 189-204.



Pedido de Assinatura/Subscriptions
Publicação quadrimestral/three issues per year

Brasil: R\$ 40,00
Other Countries: US\$ 40.00
Avulso R\$ 15,00/US\$ 15.00
Números atrasados (sob consulta): R\$ 5,00
Back issues (if available): US\$ 5.00

Números/issues: _____

Formas de Pagamento/Payment:

- Cheque/check (only in Brazil)

enviar cheque nominal a
Pallas Editora e Distribuidora
Rua Frederico de Albuquerque, 44
21050-840 – Rio de Janeiro – RJ

- Visa

Cartão n°/Card# _____

Válido até/valid thru _____

Nome do titular/holder's name _____

Assinatura/signature _____

Nome/name: _____

Endereço/address: _____

CEP/zip code: _____

Cidade/city: _____ País/country: _____

Telefone/phone: _____ Fax: _____

E-mail: _____

Envie seu pedido de assinatura ou solicite por telefone/fax/e-mail
Send this coupon or order by phone/fax/e-mail

Pallas Editora e Distribuidora
Rua Frederico de Albuquerque, 44
21050-840 – Rio de Janeiro – RJ – Brazil
Tel: 5521 2270-0186
E-mail: pallas@alternex.com.br

Impressão e Acabamento
Imprinta Gráfica e Editora Ltda.
Tel - 0xx21 3977-2666
e-mail.: comercial@imprintaexpress.com.br
Rio de Janeiro - Brasil

Informações aos Colaboradores

Estudos Afro-Asiáticos aceita trabalhos inéditos relacionados aos estudos das relações raciais no Brasil e na diáspora e às realidades nacionais e das relações internacionais dos países da África e da Ásia.

Os trabalhos deverão ser de interesse acadêmico e social, escritos de forma inteligível ao leitor culto.

A publicação dos trabalhos está condicionada à aprovação de pareceristas, membros do Conselho Editorial, garantido o anonimato de ambos no processo de avaliação. Eventuais sugestões de modificações serão previamente acordadas com os autores.

Os artigos devem ser enviados em forma eletrônica, no programa Word 6.0 ou superior, não deverão exceder 30 laudas e virão acompanhados de um resumo em torno de 200 palavras, onde fique clara uma síntese dos propósitos, dos métodos empregados e das principais conclusões do trabalho, além de cinco palavras-chave e dados sobre o autor (titulação acadêmica, cargo que ocupa, áreas de interesse, últimas publicações e e-mail para correspondência).

As notas deverão ser de natureza substantiva, restringindo-se a comentários complementares ao texto. As referências bibliográficas deverão vir no próprio texto, com menção ao último sobrenome do autor, acompanhado do ano da publicação e do número da página (Fernandes, 1972:51). Ao final do artigo virá uma lista dos autores citados, observando-se as seguintes normas:

Para livro

a) sobrenome do autor (maiúsculo); b) nome do autor; c) ano da publicação (entre parênteses); d) título do livro (em itálico); e) número da edição (se não for a primeira); f) local da publicação; e g) nome da editora.

Ex: FERNANDES, Florestan. (1972), *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo, Difel.

Para artigo

a) sobrenome do autor (maiúsculo); b) nome do autor; c) ano da publicação (entre parênteses); d) título do artigo (entre aspas); e) nome do periódico (em itálico); volume e número do periódico; f) número das páginas do artigo.

Ex: IANNI, Otávio. (1988), "Literatura e consciência". *Estudos Afro-Asiáticos*, n^o 15, pp. 208-217.

A publicação do artigo confere ao autor três exemplares da revista.

Colaborações devem ser enviadas para:

Centro de Estudos Afro-Brasileiros

Praça Pio X, n^o 7 - 7^o andar

20040-020 - Rio de Janeiro - RJ - Brasil

E-mail: eaa@candidomendes.edu.br

**PARTICIPAM
DESTA PUBLICAÇÃO**

OLIVIER BARBARY

FERNANDO URREA

MICHEL AGIER

PEDRO QUINTÍN

ODILE HOFFMANN

HÉCTOR FABIO RAMÍREZ

ELISABETH CUNIN

PETER WADE



UCAM
UNIVERSIDADE CANDIDO MENDES

