

# LA PARTICIPACION DEL NEGRO EN LA FORMACION DE LAS SOCIEDADES LATINOAMERICANAS

Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura  
e Instituto Colombiano de Antropología, 1986.

“Todos los seres humanos nacen iguales en dignidad y derechos. Toda doctrina de superioridad racial es, por lo tanto, científicamente falsa, moralmente condenable y socialmente injusta y peligrosa, y no tiene justificación alguna. El racismo y la discriminación racial son flagelos permanentes que deben erradicarse de todo el mundo. En consecuencia los recursos educativos nacionales, regionales e internacionales deben aprovecharse y utilizarse de modo que se fomente el mutuo entendimiento entre todos los seres humanos y se demuestre y enseñe el fundamento científico de la igualdad étnica racial y el valor de la diversidad cultural, con objeto de suprimir así la base de las actitudes y prácticas racistas”. (Declaración de la Segunda Conferencia Mundial para combatir el racismo y la discriminación racial. Agosto 1983. En Eastman 1986: 197).

En 1986 se celebró en la sede del Instituto Colombiano de Antropología —ICAN— el “Seminario Internacional sobre la participación del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas”. Este seminario contó con el respaldo del ICAN, del Instituto Colombiano de Cultura y del Centro de Estudios Frantz Fanon. Participaron del evento estudiosos nacionales y extranjeros, quienes desde distintas disciplinas analizaron diversos aspectos de la que Alexander Cifuentes (1986) denomina la “Cultura negra”.

El seminario se proponía:

“1. Dar a conocer el estado actual de investigación acerca del aporte y la presencia del negro en la formación de las sociedades latinoamericanas.

2. Contribuir a establecer un balance y perspectivas de los estudios sobre la realidad afrolatinoamericana.

3. Promover la participación de las comunidades negras en el desarrollo económico, social y cultural de las sociedades nacionales a las que pertenecen” (Cifuentes 1986: 38).

De acuerdo con Jaime Jaramillo (1986), los científicos sociales en la América Latina han preferido el estudio de la población indígena, y de su aporte racial, económico y socio-cultural a la subregión, pero el análisis de las poblaciones negras no ha tenido un énfasis semejante al de los indígenas. Los estudios afroamericanos modernos tienen más raigambre en la región del Caribe y en Brasil, y son más o menos tardíos en la región cordillerana del Continente.

Según Jaramillo Uribe, en 1906 el autor cubano Fernando Ortiz publicó sus primeros estudios afroamericanos (*Hampa Afrocubana y los negros brujos*) con los cuales fueron iniciados los estudios modernos sobre negros en el continente. En Brasil son dos los iniciadores de estos estudios: Arturo Ramos (*Las culturas negras del Nuevo Mundo*, 1926) y Gilberto Freyre (*Casa Grande y Senzala*, 1933). En la obra de Ramos “se hace por primera vez, un intento de presentar un panorama general de la influencia de las culturas africanas en la formación social de los diversos países americanos, desde los Estados Unidos hasta el río de la Plata” (Jaramillo 1986: 44). Por su parte, Freyre “describe... las relaciones entre los esclavos de las grandes haciendas azucareras y los señores del ingenio, habitantes los primeros de la Senzala, edificadas alrededor de las grandes mansiones de los amos. Se detiene en aspectos de la vida cotidiana... los procesos de crianza y las relaciones entre niños blancos y negros... es decir, los más finos matices de la vida social a través de los cuales la cultura negra se infiltró en la vida y en la sociedad del blanco” (Jaramillo 1986: 45). Por estos motivos, es posible afirmar que la obra seminal de Freyre corresponde con la tradición etnográfica, y por tanto bien puede ser el equivalente latinoamericano de la obra que Frank Tannembaum escribió desde una tradición anglosajona (*Slaves and Citizen. The Negro in the Americas*, 1974). En esta obra Tannembaum compara las relaciones interétnicas en Norteamé-

rica y en Hispanoamérica. Este trabajo comparativo "motivó una enorme producción bibliográfica especialmente sobre aspectos económicos y sociales de la esclavitud en el sur de los Estados Unidos" (Jaramillo 1986: 46).

Durante la década de 1960 los grupos excluidos o marginados de la sociedad y de la Historia (los primitivos, los negros, las mujeres, los niños) irrumpieron en la historiografía tradicional y comenzaron a cuestionar la Historia (con mayúscula), y plantearon la necesidad de escribir historias (con minúscula), o sea que se plantearon diversas interpretaciones de los hechos del pasado (Bermúdez y Mendoza 1987). Desde esta perspectiva es como se entiende, de acuerdo con lo expuesto por el profesor Jaramillo Uribe, una nueva orientación que tomaron los estudios afroamericanos, ya que se planteó el rompimiento de la condición del negro en el continente: dejar de ser un grupo marginado de la sociedad, para pasar a explicar su integración racial frente a la 'sociedad blanca' (sic) que los excluía. Esta dinámica llevó, según Jaime Jaramillo, a un impulso hacia los estudios afroamericanos particularmente en los Estados Unidos, en donde "el problema negro americano se puso en primer plano de la vida pública norteamericana. Muchas universidades crearon cátedras especiales para su estudio y los libros sobre el negro se multiplicaron" (Jaramillo 1986: 46).

A las anteriores visiones etnográficas y de reivindicación de los grupos excluidos, planteadas por Jaramillo, valdría la pena agregar la interpretación de las clases sociales elaborada por Eugene Genovese (*The world the slaveholders made. Two essays in interpretation —1971—*, y *Roll Jordan Roll. The world the slaves made, 1976*).

Estas dos últimas tendencias en el estudio de los negros basadas en el análisis de las clases sociales y en la reinterpretación de la historia ante los ojos de la misma población negra, todavía no han tenido mayor impacto en el ámbito colombiano, y más bien la tendencia teórico-metodológica sigue siendo la visión etnográfica desarrollada por Gilberto Freyre, aunque ya se presentan algunas aproximaciones a aquellas interpretaciones. Este es el caso, entre otros, de las obras de Michael Taussig (1977, 1978, 1979), Mateo Mina —seudónimo (1975), Olga Inés Moncada (1979), y más recientemente Claudia M. Correa (1987).

Si bien es cierto que desde la década de 1960 autores nacionales como Aquiles Escalante y Nina S. de Friedemann vienen abordando en sus estudios la temática de la población negra colombiana, esta 'apertura antropológica' (sic) no ha tenido el suficiente respaldo institucional. Es por este motivo que el Seminario reunido en Bogotá, afirma Roberto Pineda Giraldo —entonces director del ICAN— sirvió para "instaurar, de manera oficial, el ingreso de las culturas negras colombianas, de modo permanente, en la mira de las investigaciones del Instituto Colombiano de Antropología, dentro del programa de las culturas regionales" (Pineda 1987: 11).

Pero si esto ocurría desde la perspectiva de la investigación institucional, otro ha sido el recorrido académico-antropológico de los estudios sobre negros en el país. En efecto, la vinculación de Nina S. de Friedemann como docente del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional (1968-1973), abrió la posibilidad para que esta investigadora abordase el tema de la población negra colombiana, y se desplazara con algunos de sus estudiantes hacia la Costa Pacífica de Colombia (Saavedra 1986).

Por otra parte, el Departamento de Antropología de la Universidad de Antioquia celebró en 1982 el Primer Seminario Nacional sobre 'Problemáticas Antropológicas del Negro en Colombia', seminario con el cual se pretendía congregar a un grupo de investigadores sobre el tema.

Más recientemente (1987) Enrique Mendoza dictó un curso en el Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes sobre 'Racismo y regionalismo en Colombia', abordando, desde una perspectiva nacional y regional, tanto a la población negra como a los indígenas.

El profesor Jaramillo Uribe puntualizó en su ponencia una serie de necesidades investigativas en relación con la población negra colombiana: Indagar con mayor detenimiento sobre los "orígenes y características de las culturas africanas traídas a Colombia en la época de la trata" (1986: 53). Acrecentar el volumen de estudios esclavistas regionales. Abordar los temas de segregación racial, aporte cultural de los negros a la 'cultura nacional', y condiciones socio-económicas de la población negra.

### Las condiciones actuales<sup>1</sup>

Si bien es cierto que "las comunidades negras representan el 30% de la población colombiana" (Centro de Estudios Frantz Fanon 1986: 196), su imbricación ideológica, económica y social dentro de la 'sociedad de blancos' (sic) es marginal "tanto en las barriadas de las grandes ciudades como en las áreas rurales situadas en la periferia del sistema económico capitalista" (Barona 1986: 61).

Desde una perspectiva local y regional Peter Wade (1986) aborda en su ponencia el tema de las relaciones inter-étnicas en el Urabá Chocoano, región que a ojos de algunos negros chochoanos "esto ya no es Chocó" (Wade 1980: 97), dado que co-existen y se complementan socio-económicamente individuos 'blancos' (sic) —antioqueños—, mestizos—costeños— y negros —chochoanos—. Bien se puede aceptar la afirmación anterior porque si en el resto del territorio chochoano la población negra representa el 70-80% del total del departamento, en esta área del Urabá este grupo étnico es poco menos del 30% del total de la región. La explicación que para ello ofrece Wade es que "esto se debe en parte al hecho de que es una zona de ricos recursos agrícolas y ganaderos, y en parte a su ubicación cerca de la Costa Atlántica y al lado del Urabá antioqueño" (Wade 1986: 97).

La complementariedad de la que se hizo mención más arriba se fundamenta en que cada grupo étnico se 'especializa' en actividades diversas. Así por ejemplo:

Chocoanos: Minería, maestros de escuela, enfermeros y funcionarios municipales. Obreros de la construcción y agricultores. Vendedores ambulantes de comida. Conforman el grupo más pobre. Costeños: Pequeños agricultores, obreros rurales, algunos ganaderos y otros comerciantes. Económicamente constituyen el sector medio. Antioqueños: Controlan la ganadería y el comercio en la región. Llenan los cargos directivos en las agencias gubernamentales, pero no como empleados públicos. Son los más acomodados económicamente.

Pero si esto es así, las relaciones sociales entre los grupos son también conflictivas porque "los antioqueños discriminan en forma directa a los chochoanos, restringiendo el acceso de éstos a los oportunidades, tales como el crédito, la ayuda y la cooperación. . ." (Wade 1986: 99). Y aunque a primera vista todos se tratan con todos, "a nivel

más íntimo de amistades, cada individuo está rodeado por una red de personas que son, en mayoría, sus paisanos" (Wade 1986: 99).

Los espacios y tiempos lúdicos, al igual que hábitos alimenticios y vestidos son propios de cada uno de los grupos. De allí que esa etnicidad también se plasma en la vida cotidiana de los individuos. Sin embargo, el mismo Wade afirma que "esas divisiones están marcadas por diferencias de clase que, en cierto sentido, son más definitivas. Es así como hay con mayor frecuencia matrimonios o uniones libres entre personas de distintos grupos étnicos (especialmente entre chochoanos y costeños) que entre personas pertenecientes a distintas clases sociales" (1986: 100).

La afirmación de Wade es interesante porque siguiendo los planteamientos de Pierre Van Den Berghe, Enrique Mendoza afirma en sentido general que "las categorías étnicas han jugado un papel más importante en el establecimiento de divisiones socio-culturales al interior de un grupo que los criterios de distribución económica" (Mendoza 1986: 75). En el caso concreto de Unguía que trabaja Wade parece que esto no ocurre, y aunque se mantienen las divisiones étnicas, éstas tenderían a desaparecer, especialmente entre los grupos de chochoanos y costeños, ya que allí hay mayor frecuencia de 'matrimonios mixtos'. Ese trascender el 'límite de cada grupo étnico', apuntaría a desdibujar el "límite étnico" del cual habla Fredrik Barth (1976), con lo cual, se puede pensar, se abre la puerta para que comience a desaparecer 'lo étnico' como criterio diferenciador de grupos al interior de una comunidad o región.

Desde la perspectiva de la etnicidad Juan R. Grisolle y Faneth S. de Grisolle (1986) abordan el tema del racismo en la literatura. En su análisis los autores estudian tanto 'Cuentos de hadas' tradicionales (Blanca Nieves, Cenicienta, La bella y la bestia, la Bella durmiente del bosque, etc.), como también literatura popular colombiana (María, La Vorágine, Cien años de soledad y otros más).

<sup>1</sup> Esta reseña recoge únicamente aquellas ponencias que abordan el problema contemporáneo de la 'etnicidad y el Estado', y deja de lado, no por menos importantes que las que aquí se mencionan, aquellos trabajos eminentemente históricos (Guido Barona y Francisco Zuluaga), el de corte culturalista (Berta I. Perea) y el trabajo sobre la 'cultura afroamericana', por lo amplio del mismo (Jesús A. García).

Grisolle y Grisolle puntualizan cómo la tradición europea imponía sus pañtas culturales, 'esterilizando' su visión del mundo ante cualquier tipo de contaminación que pudiese provenir de las tierras y pueblos por ellos controlados, hacia los 'centros de producción cultural' (sic). En aquellos casos en los cuales se hacía mención de elementos vernáculos, se tendía hacia su sub-valoración. Afirman los autores:

"... entre los cuentos que llegaron en las valijas europeas, hay algunos dedicados a ridiculizar y a afear los rasgos fenotípicos de las etnias oprimidas, y otros empeñados en estigmatizar los símbolos totémicos y animales sagrados de las sociedades tribales, por esa razón, los batracios (sapos y ranas) tan caros a los muisca, y los reptiles (serpientes y lagartos), tan venerados por los indígenas amazónicos, aparecen descritos como feos y repugnantes y emparentados además con la maldad y el castigo divino, (La novia blanca y la novia negra)" (Grisolle y Grisolle 1986: 181).

Si lo anterior sucede en el cuento 'La novia blanca y la novia negra' de los hermanos Grimm, también es cierto, afirman Grisolle y Grisolle que en la literatura popular colombiana ocurre otro tanto:

"... en 'El hijo de los calzones' y en 'La princesa y el negrito', por ejemplo, de Agustín Jaramillo Londoño, se refleja mucho del racismo contra el negro, existente en nuestro país. En el primero de estos cuentos aparece el diablo caracterizado como un negro, por supuesto, feo y malo, y en el segundo, de nuevo se maneja el contraste entre el negro feo, flojo y cobarde, con la princesa blanca, bonita y rica" (Grisolle y Grisolle 1986: 184).

Si bien todo lo anterior puede ser verdadero, también es cierto que en otros aspectos de la expresión cultural, como es la música, ese uso de categorías étnicas se torna inverso en relación con lo planteado por los autores en cuestión, y tales conceptos bio-étnicos pueden aparecer con sentido afectivo, tal como lo demuestra Enrique Mendoza en su estudio "Etnicidad en la música criolla peruana. 1930-1945" (1986).

Un tema de enorme interés para el Estado colombiano es el referente a las relaciones socio-políticas entre el Archipiélago de San Andrés y Providencia, y la Colombia continental. En el Seminario que ha venido siendo reseñado, hubo tres ponentes que abordaron este tema: Sandra Pedraza, Okley Forbes y Juvencio Gallardo. Veamos qué propuso cada uno de ellos:

Sandra Pedraza planteó la 'colombianización' del archipiélago, o sea la soberanía nacional que ejerce el Estado colombiano sobre las islas, a partir de tres perspectivas: legislación, educación y medios masivos de comunicación. Con base en estos elementos Pedraza quiere demostrar que la 'nacionalización del archipiélago' data de principios de este siglo.

"... y no a partir de 1953 cuando San Andrés fue declarado Puerto Libre, de 1971 al crearse la Intendencia Especial de San Andrés, o de 1979 al anunciar Nicaragua su reclamo de soberanía sobre el archipiélago" (Pedraza 1986: 131).

La interpretación de Sandra Pedraza se fundamenta en las normas jurídicas, o sea en el 'deber ser', pero no contempla en momento alguno la vida cotidiana de los isleños, o sea el 'ser', en donde permanentemente se recrea el 'ser isleño', en los bailes, comidas, lenguaje callejero, vida familiar, vida religiosa, etc. O sea que si Pedraza plantea la 'colombianización de las islas', nos parece que ésta no opera en la vida diaria de los isleños, ya que ellos oponen múltiples elementos de resistencia ante ese Estado colombiano.

La resistencia isleña de la que se habla fue planteada por dos ponentes en el Seminario: Okley Forbes y Juvencio Gallardo. Desde la perspectiva lingüística afirma el primero:

"Al negro del Caribe al igual que todos los otros negros de América le robaron su lengua natural dejándole sólo la posibilidad de asimilarse a otras lenguas; pero su lenguaje multifacético y multifuncional se siguió desarrollando a la sombra de todo intento colonialista de expropiación cultural. Sólo nos quitaron la lengua, nuestro lenguaje que en el ritmo sigue vivo desde nuestras entrañas hasta el caminao, el negro vibra con los

impulsos biogenéticos de la naturaleza y su instinto de 'animal desadaptado' es pulsado por la relación temporal de su hábitat. Ese es el negro de San Andrés que todavía mira asustado toda esa avalancha de cachivaches y gente semidesnuda que violenta su quehacer cotidiano" (Forbes 1986: 143).

Por su parte, Juvencio Gallardo dice:

"Las únicas defensas todavía disponibles a los nativos en su lucha por conservar su lengua y cultura son, primero, el seno familiar donde todavía le hablan y tratan de preservar las costumbres propias de las islas ante fuertes presiones del medio circundante y, segundo, su recia tradición religiosa que se sostiene en las innumerables iglesias bautistas y adventistas que existen en las islas y cuyos cultos se realizan en inglés" (Gallardo 1986: 163).

Sin embargo, Juvencio Gallardo parece respaldar lo afirmado por Sandra Pedraza, cuando aquél afirma que:

"Pero aún así la lucha suele ser desigual ya que las malintencionadas políticas educativas del Gobierno han generado un clima de desubicación entre la juventud, induciéndola a olvidar lo que es suyo, amenazando con extinguir su identidad cultural" (Gallardo 1986: 163).

Esa amenaza cultural de la que habla Gallardo le respalda el mismo autor con elementos de orden demográfico y socio-económico. Así por ejemplo, mientras que en 1953 la población nativa no pasaba de 6.000 habitantes en la isla de San Andrés, para el presente hay cerca de 45.000 habitantes entre isleños y no isleños. Desde la perspectiva económica las condiciones son semejantes: tanto hoteleros como comerciantes (en general libaneses o de la Colombia continental), prefieren emplear gente traída del continente, antes que a isleños, y cada grupo va haciendo 'su aporte cultural' a la Isla. Estos hechos han llevado a que:

"La situación del isleño se ha tornado precaria y, para sobrevivir, se ve precisado

muchas veces a vender su tierra, que ya ni siquiera puede cultivar debido al gran número de ladrones que roban las siembras, otra nefasta consecuencia de la invasión". (Gallardo 1986: 161).

Como se observa, es posible decir que en lo referente a las relaciones Archipiélago de San Andrés y Providencia, por una parte, y Colombia continental, por la otra, hay dos opciones: la una 'integracionista y aculturadora', sostenida por Pedraza y Gallardo; la otra de 'resistencia', expuesta por Forbes. Opciones que desde las perspectivas teóricas planteadas previamente en esta misma reseña, pueden reflejar las visiones 'etnográficas' los dos primeros, y de 're-escritura de la historia', el segundo.

La ponencia presentada por el Centro de Estudios Frantz Fanon —C.E.F.F.— a este seminario puede ser ubicada teóricamente dentro de la 'escuela' de la 'reinterpretación de la historia', tanto desde la perspectiva de las clases sociales, como también desde la óptica étnica. La ponencia puntualiza el aporte de la población negra durante las distintas etapas de la vida nacional. Y aunque allí siempre han estado presentes,

"El hecho de que la sociedad colombiana no se reconozca como una sociedad racista, constituye la prenda de garantía para ver la situación del negro dentro del concierto de las cosas naturales y que no se busquen soluciones de fondo al cuadro de marginalidad en que es mantenido" (C.E.F.F.: 1986: 191).

Ante esta realidad el C.E.F.F. afirma que tal condición de marginalidad en que viven tanto los negros como los indígenas en el país, es resultado de una 'herencia colonial', mediante la cual se pretendía sectorizar y separar a la población, y no buscar su unidad. En cambio, ahora es necesario hallar una identidad y unidad nacional, y por tanto se debe asumir la realidad del 'mestizaje cultural', el cual constituye "el rasgo más distintivo de la colombianidad" (C.E.F.F. 1986: 195).

En pro de institucionalizar este 'mestizaje cultural' y la 'unidad nacional', el C.E.F.F. propone una serie de reivindicaciones sociales, económicas, políticas, culturales y educativas. Es obvio que para lograr los fines anteriores, es neces-

sario que los diversos grupos oprimidos escriban su versión de la historia (con minúscula), tal como lo han hecho ya otros grupos oprimidos o marginados en otros territorios. Por ejemplo, para el caso sudafricano esa tendencia reinterpretativa de la historia data de la década de 1960, como lo sostiene Steve Viko, líder estudiantil negro de aquellos años, cuando afirmaba:

“Si queremos ayudarnos mutuamente para despertar nuestra conciencia negra, debemos reescribir nuestra historia y presentar en ella a los héroes que constituyeron el núcleo de nuestra resistencia contra los invasores blancos. . . Seríamos muy ingenuos si esperaríamos que nuestros conquistadores escribieran una historia imparcial sobre nosotros. Tenemos que destruir el mito de que nuestra historia comienza en 1652” (Viko, citado por Eastman 1986: 210).

Si bien es cierto que la población negra en Africa del Sur era mayoritaria, no era la dominante; era controlada por el sistema del Apartheid. Sin embargo, una vez despertó la ‘Conciencia Negra’, planteamientos como los de Viko y otros líderes más, a la vez que hicieron levantar la voz de protesta mundial en contra del Apartheid, coadyuva-

ron al logro de la independencia de diversas repúblicas en la región. La importancia de este proceso lo resume Juan Carlos Eastman así:

“En el Tercer Mundo, la historia se ha unido al proceso de la descolonización, a la reconstrucción del perfil humano que logre eliminar las crueles herencias del colonialismo europeo; en algunos países sacudidos por cruentas guerras coloniales y acorralados hoy por las acciones encubiertas y abiertas del neocolonialismo occidental, se ha llevado a su máxima expresión la relación ‘Historia-Vida Cotidiana’ e ‘Historia-Vida-Futuro’, que ha elevado el nivel de la conciencia histórica en el marco de la liberación” (Eastman 1986: 211).

Ahora bien, si las últimas palabras reflejan el sentir del Seminario en su propósito tercero: “Promover la participación de las comunidades negras en el desarrollo económico, social y cultural de las sociedades nacionales a las que pertenecen”, nos parece que el Seminario pudo cumplir su cometido, y que estamos sobre la pista correcta.

ENRIQUE MENDOZA T.

*Universidad de los Andes*

