

Dionisios negros: Sexualidad, corporalidad y orden racial en Colombia ¹_[1] ¹₁₁

Mara Viveros Vigoya ¹_[2]

*“Moreno soy, porque nací de la rumba
y el sabor yo lo heredé del guaguncó”*¹_[3]

Introducción

En Colombia como en el resto de América Latina (Bastide 1970, Wade 1997, Muteba Rahier 1998) la imagen oficial de la identidad nacional ha sido elaborada por las élites blancas y blanco-mestizas en torno a la noción de mestizaje, entendida como blanqueamiento, volviendo invisible su diversidad racial y étnica. Si aceptamos el término mestizaje como la palabra utilizada para designar la diversidad de procesos que implican confluencias y “mezclas” raciales tenemos que comenzar por subrayar la ambigüedad, la imprecisión y arbitrariedad de su contenido (Gruzinski 1999), y su dependencia de las diversas conexiones de poder y de subordinación.

En un contexto de fusión de lo negro y lo indígena con el mundo mestizo “lo negro” ha sido a la vez desconocido como parte integral de la sociedad colombiana, y subvalorado al interior de una escala jerárquica en la cual lo “blanco” se encuentra en la cúspide y lo “negro”, en su base. En este artículo voy a referirme a lo “negro”¹_[4] como un elemento importante de la topografía cultural nacional, a Colombia como una nación multicultural y pluriétnica y a las relaciones entre los colombianos negros y no-negros a través de una de las facetas más reveladoras de los implícitos de esta relación: los imaginarios en torno al erotismo y la sensualidad de los varones negros, como una elaboración bilateral en la participan por igual negros y no-negros, en un juego de espejos múltiples.

Si bien se ha hablado mucho de la fascinación blanca por los negros, en particular con el erotismo y sensualidad de las mujeres negras, pocas veces se han examinado las respuestas de los mismos negros frente a este estereotipo que los define como seres con tendencias dionisiacas, es decir interesados fundamentalmente en el goce de los sentidos, a través del consumo de alcohol, el baile y el placer sexual. Al respecto, es interesante analizar cómo utilizan su comprensión del imaginario que tienen los colombianos no-negros sobre ellos: ¿lo asumen como algo negativo o por el contrario lo transforman en un valor positivo? En este caso, ¿cómo puede interpretarse la transformación de un elemento “negativo” de la identidad negra en un valor positivo? como una forma de resistencia, a través de la afirmación de la diferencia, o como una reelaboración de concepciones racistas?

Para responder a estas preguntas voy a utilizar información proveniente de dos fuentes. En primer lugar, de los resultados preliminares de una investigación¹_[5] sobre las identidades masculinas de los varones de sectores medios de Quibdó, la capital del departamento del Chocó, uno de los departamentos más pobres del país habitado por una población mayoritariamente negra. En segundo lugar, del análisis de dos entrevistas grupales¹_[6] realizadas en Bogotá con varones y mujeres chocoanos cuyas edades fluctúan entre los 20 y 30 años para los varones, y 18 y 26 años para las mujeres, y que están estudiando o han realizado estudios superiores. Mi interés en incluir esta última información es entender la relación entre negros y no-negros no sólo en un contexto social y cultural como el de Quibdó, cuya historia e identidad han estado marcadas por la presencia de los Negros sino también en una ciudad como Bogotá, la capital del país en la que como dice Claudia Mosquera (1998), recogiendo una frase corriente del bogotano medio, “antes no se veían negros” y en la cual la cotidianidad de los jóvenes quibdoseños se encuentra atravesada por una gran diversidad de referentes culturales a partir de los cuales construyen y reconstruyen sus identidades.

Los estereotipos sexuales sobre los Negros

Un estereotipo es una idea o comportamiento caracterizados por su posibilidad de repetición automática a partir de un modelo anterior, anónimo o impersonal, cuyos principios de clasificación no se verbalizan (Sumpf et Hugues 1973). En ese sentido los estereotipos no son adquiridos por la experiencia, sino transmitidos y recibidos a través de la comunicación de masas o del medio social en el cual se desenvuelven las personas. “Su primera y más evidente característica es su capacidad para introducirse en la vida cotidiana” (Barreto citada en Mosquera 1998:69). Aunque se dice que los estereotipos se caracterizan por ser homogéneos y resistentes al cambio, en la práctica esta homogeneidad no es sino aparente. Los estereotipos contienen referencias diferentes que se asocian entre ellas bajo un mismo nombre.

En el caso de los estereotipos y prejuicios raciales sobre los negros su existencia es larga no sólo en el continente americano sino también en el continente europeo. Como lo plantean Pinzón y Garay (1997), cuando los esclavos africanos llegaron a estas tierras americanas, ya contaban con una ubicación en el imaginario colonial regional. Este imaginario había sido alimentado inicialmente por la imagen del negro producida en Europa, aún antes de la conquista española, a raíz de los viajes de comercio y conquista emprendidos hacia el Africa y se hizo más complejo por la experiencia de la esclavitud en América. Los poderes sexuales que les fueron atribuidos fueron percibidos por el Estado colonial como una fuerza amenazante para la institución familiar^{1[7]} y actuaron como elementos catalizadores del dualismo cuerpo-espíritu, propio de esta tradición (Borja 1993). Por otra parte, el simbolismo cristiano también contribuyó a asociar lo negro con el mal y lo blanco con el bien (Bastide 1970) y en la iconografía católica el diablo fue representado con piel negra mientras los santos, las vírgenes y los ángeles fueron representados con piel blanca. Finalmente, frases utilizadas en el lenguaje cotidiano son reveladoras de los prejuicios y estereotipos desfavorables existentes en el país sobre los negros: “trabajar como un negro”, significa por ejemplo estar trabajando en exceso (como un esclavo) y haría referencia no a la capacidad de trabajo de la persona que utiliza la expresión sino fundamentalmente a la asunción de una carga de trabajo que se considera excesiva para su estatus socio-racial. Igualmente, cualquier desviación en relación con las normas sociales, estéticas o morales o cualquier comportamiento erróneo acompañados de un “negro tenía que ser”, implica convertir la equivocación o el comportamiento desviado de la norma social o cultural en una característica esencial de la gente negra.

Roger Bastide en su libro “Le prochain et le Lointain”, escrito en 1958, se refiere en un capítulo subtulado en forma sugerente (“Vénus noires et Apollons noirs”) a la dimensión sexual del prejuicio racial. Bastide plantea que es justamente al interior de las relaciones sexuales o del cortejo que las precede, “en esos momentos privilegiados que parecen desafiar el racismo y redescubrir la unidad de la especie humana”, que se desliza el racismo ya sea en forma encubierta o explícita. Esto se explicaría desde su punto de vista porque además del encuentro entre dos cuerpos se produce un encuentro de personas sociales dotadas cada una de ellas de memoria colectiva. Bastide sugiere que los encuentros sexuales interraciales no se dan a menudo dentro del respeto y la igualdad de los sexos sino a partir de estereotipos sobre las mujeres negras como objetos de placer y presas fáciles para los hombres blancos y de los varones negros como virilmente superiores a los blancos.

Sin embargo vale la pena preguntarse si esta afirmación de Bastide a partir de su experiencia en el Brasil de los años sesenta es válida para el contexto colombiano de finales de los noventa. Parecería que no. Comparto el punto de vista crítico de Peter Wade en relación con el exceso de la retórica de Bastide, por lo menos para el caso colombiano, cuando describe el encuentro sexual entre blancos y negros como “el enfrentamiento y la lucha de las razas dentro de los cuerpos que se buscan y se mezclan [el encuentro de dos razas luchando a muerte]”. Wade plantea a partir de su estudio sobre las relaciones interraciales en Medellín que si Bastide encontró que en Sao Paulo, Brasil, y en Francia la pregunta ‘raza’ siempre producía la respuesta ‘sexo’, en Colombia esta asociación es posible pero no obligatoria. El fuerte antagonismo en las relaciones sexuales interraciales del que habla Bastide se vería por lo

menos relativizado por los datos de Wade sobre Medellín que muestran una buena cantidad de matrimonios formales además de los modelos clásicos del mestizaje de los hombres blancos unidos informalmente con mujeres negras o mulatas. Sin embargo, Wade reconoce que en ciertas circunstancias las ideas expresadas acerca de la sexualidad de los negros “indicarían una fuerte conexión entre raza y sexo en la mente de la gente -(en particular cuando los hombres blancos se refieren a las mujeres” (Wade 1997:365). Es muy corriente también escuchar a los varones no-negros, incluso intelectuales, hablando de los varones negros como seres obsesionados por el sexo. Por otra parte, es innegable que las jerarquías sociales están presentes en los procesos de mestizaje, independientemente de las circunstancias particulares en las cuales se produzcan.

Desde otra perspectiva, es importante tener en cuenta una constatación que hace la antropóloga Anne-Marie Losonczy (1997), en relación con los descendientes de africanos que habitan ciertas zonas rurales y suburbanas de América continental hispanófono y de una parte del Caribe. Esta autora plantea que estos grupos se diferencian de los Mestizos, Indios y Blancos que los rodean por sus actitudes corporales y una gestualidad que ellos mismos reconocen como su más potente marcador de identidad diferencial. En ese sentido, el lenguaje corporal, gestual y rítmico aparece como uno de los pilares más sólidos de diferenciación y de autoidentificación de los negros frente a la América de los indígenas, de los mestizos y de los blancos y como el sustrato más resistente de la memoria colectiva implícita afro-americana. Diversos autores (Bastide 1970, Losonczy 1997, Wade 1997, entre otros) afirman que históricamente, la música, el baile y la celebración de tipo religioso han sido focos culturales importantes para los negros. En Colombia, la música y el baile han sido dos núcleos constitutivos de la identidad negra y dos elementos a partir de los cuales los negros han sido percibidos y evaluados por las personas del interior, mestizas o blanco-mestizas. Si bien la música negra ha sido incorporada al repertorio musical de la sociedad colombiana, y en este sentido es reconocida como una contribución de la gente negra a la identidad e historia nacional, y le resulta particularmente atractiva por encarnar cierto impulso dionisiaco, esto no significa que la relación que mantiene la sociedad colombiana blanca o blanco-mestiza con lo negro esté desprovista de ambivalencia. Por una parte el mundo de lo negro es considerado primitivo, subdesarrollado e incluso inferior moralmente pero por la otra es percibido como poderoso y superior en el ámbito del baile, la música y las artes amatorias. Sin embargo esta superioridad se refiere a un campo que ha sido subvalorado desde distintas perspectivas: moral porque el cuerpo y lo carnal han sido considerados los territorios del pecado; material puesto que estas habilidades no generan riqueza económica, y simbólica, porque en la escala de valores dominantes las formas culturales negras no hacen parte de la idea misma de cultura tal como ha sido desarrollada por la sociedad colombiana.

Veamos entonces cuáles son algunas de las respuestas de los entrevistados frente a este imaginario construido sobre ellos teniendo en cuenta que la atracción de la sociedad blanca por algunas características del mundo negro y la respuesta de éste frente a ella se da en un contexto de dominación-resistencia. Es decir, considerando el lugar preeminente de la sociedad blanca desde el punto de vista económico y político y la utilización de la música y el baile por parte de los negros como formas culturales de resistencia contra la dominación blanca (Wade 1997, Mosquera y).

Estereotipos sexuales e identidad racial

“El sabor se lleva en la sangre”

Los entrevistados, hombres y mujeres, evocan la propensión, la necesidad, el estilo y el talento para el baile como un atributo que les es propio, pues lo llevan en la sangre, y como una característica diferencial de su existencia [\[18\]](#). En relación con la fuerza e importancia de esta imagen es importante tener en cuenta el papel que juega el aspecto físico y corporal en la construcción del discurso sobre la raza y la ideología del racismo. Parecería que no existiera la posibilidad de escapar a esta esencialización de la identidad racial y a esta “naturalización” de la diferencia. Sin embargo como lo sugiere Wade (1998), esta *performance* de la que se habla es socialmente construida y no genéticamente producida.

En muchos de ellos se puede entrever satisfacción frente a unos rasgos que parecen conferirles una cierta superioridad y ser atributos compensatorios de su imagen en el contexto nacional, en el cual ser negro equivale a ser discriminado. *¿A usted no le gusta que la halaguen? ¿no le gusta sentirse halagada?* me preguntaron sorprendidos por mi inquietud en relación con su interpretación de esta imagen. *“Es algo genético, está en la sangre, así somos”. “Lo que pasa es que los negros tenemos sabor”* dicen, definiéndose a sí mismos como el grupo que está en lo alto de la escala en cuanto a sus capacidades y potencialidades corporales. Así lo expresa uno de ellos, al describir las habilidades de los chocoanos para el baile como algo natural o que se aprende a través de la experiencia: *“Uno solamente baila porque es un sabor que uno lleva en la sangre. Desde pequeños nacemos en una tierra de diferentes folklores y eso nos esfuerza mucho a aprender a bailar, a mover el cuerpo. Desde niños ya sabemos mover cintura. [...] uno en su tierra ve el baile como una recreación, como algo espontáneo, algo que se llama sabor, ‘este tipo tiene sabor’ y eso es a lo que todos nos gusta, no es una profesión”*.

Una de las posibilidades que utilizan los entrevistados en relación con este imaginario es el de convertirlo en un atributo positivo (cf. Agier 1992), invirtiendo los papeles de dominación. De esta manera las habilidades para el baile y la música se transforman en las características joviales de la raza y en una fuente de superioridad en relación con el manejo del cuerpo. Este recurso, utilizado por otros grupos dominados a través de la historia como por ejemplo la utilización del término *paria* por los movimientos feministas europeos del siglo XIX (Varikas 1990 cité par Agier), es lo que llama Agier, la utilización de “las homologías formales de inversión y de sobrenaturalización de la identidad”.

“Las tendencias dionisíacas, hasta ahora opuestas al progreso y al trabajo, son entonces transformadas en una competencia festiva de la raza, creadora de cultura y de diversiones mercantilizables” (Agier op.cit: 61). Este procedimiento, que permite constituir un sentido positivo para la identidad colectiva, es el que realizan nuestros entrevistados cuando convierten el término *niche* - que es un término peyorativo utilizado por los blancos para referirse a los negros- - en un signo de unión, complicidad y solidaridad de los negros entre sí. Lo mismo sucede cuando retoman el término raza para hacer el elogio de las cualidades físicas, mentales y artísticas de la raza negra. Incluso, la eventual asociación de lo negro con lo primitivo es convertida en expresión de la cercanía a la “naturaleza”, con toda la fuerza evocadora que puede tener esta imagen.

Cuando los entrevistados idealizan la forma de vida de sus abuelos que vivían sanos y felices en una naturaleza paradisíaca, dando prueba de sus capacidades sexuales al convivir con varias mujeres y engendrar un gran número de hijos, incluso en edades tardías, están retomando una visión romántica de la naturaleza y las ideas ampliamente extendidas del “buen salvaje”. Al respecto uno de ellos afirma: *“Anteriormente, por lo menos en el Chocó, como que los hombres eran más ardientes. En el campo los hombres tenían tres o cuatro mujeres y a todas las satisfacían y con todas tenían hijos [...] Yo tengo un abuelo que tiene 96 años y la última hija, yo no sé si sea de él, tiene 15 años, y él está bien parado y nietos somos como ochenta”*.

Los entrevistados hablan con nostalgia de un pasado rural, en el cual los varones negros hacían gala de todo su ardor “natural” y consumían alimentos naturales^{1[9]}- desprovistos de elementos químicos- que mantenían su potencia física y sexual, superior a la de los blancos: *“Anteriormente en el campo, los viejos allá, su comida toda era natural, si querían tomate eso decían: ‘andá cójeme el tomate de allá de la “sotea”^{1[10]} como decimos allá en el Chocó, ahora todo lo que son los cultivos empiezan a utilizar plaguicidas y eso son químicos y eso va a afectar de una u otra forma alguna célula de la parte viril. Yo creo que eso [la capacidad viril] se ha ido perdiendo poco a poco... [pero llegó la Viagra... risas] y en eso ha influido mucho la alimentación...”*.

Algunos no explican esta supuesta superioridad como un atributo natural sino como un producto de la cultura, esencializada, que transmite una relación distinta con el cuerpo y la sexualidad, pero también unos códigos amorosos y sexuales específicos:

“En nuestra cultura no es como acá [en Bogotá]. A uno allá [en Quibdó] una niña le gusta y uno se lo dice. No es como acá que para hablarle a una muchacha tiene que ser por parte de un amigo que se la presente porque si no la conoce es imposible hablarle, en cambio uno allá ve una muchacha por primera vez y si a uno le gusta se lo dice. Uno le propone y ella dispone... y listo”. “Allá una diversión o estar con alguna muchacha es normal y uno busca la forma de hacerla sentir lo más bueno que se pueda. Allá, como el clima, así vive la gente: caliente, alborotada. Uno allá vive muy alborotado y se habla de mucha 'arrechera'¹[11][...]. y en eso influye mucho la forma de vestir. Tú sabes que todo entra por los ojos, por la vista y las mujeres de allá andan en falditas, en 'shortcitos', en 'teteras', todo eso influye. Aquí en Bogotá toca andar bien abrigado por el clima. Aquí con todo abrigado, la vista no se recrea y no le manda nada al cerebro, no manda la información necesaria” [risas].

En ese mismo sentido otro de ellos explica:

“Uno desde que nace, desde niño ya lleva un conocimiento hacia una mujer. No es como aquí que los niños tienen un conocimiento más lejano y vienen a conocer la mujer después de los doce años o más. En cambio allá uno desde niño ya comienza la curiosidad por tocar a una niña, por tocar a una mujer, desde los diez años...”[risas].

“Los del interior le dan la fama a uno”

No todos los entrevistados afirman con tanto entusiasmo esta superioridad, ni desean enfatizar sus diferencias con los colombianos no-negros. Por eso algunos insisten en señalar que estos supuestos poderes sexuales y sensuales son más una atribución que les han hecho sus compañeros de estudio que un punto de vista propio. Así lo manifiestan al ser interrogados sobre su conocimiento del estereotipo de los varones negros como diestros bailarines y amantes poderosos - y es importante recordar que los entrevistados son estudiantes de origen chocoano que viven en Bogotá desde hace por lo menos un año y han migrado hacia la capital buscando mejores oportunidades educativas y laborales:

“esa opinión la conocí desde que llegué aquí a Bogotá, me la hicieron conocer los compañeros, porque ellos dicen que 'ese moreno es una fiera para todo', pero a veces... uno en su tierra, para uno allá eso es algo sencillo y normal, en cambio para ustedes acá eso es algo que es fuera de límite”.

Otros plantean con lucidez:

“No es que nos demos el prestigio nosotros sino es que ellos nos dan el interés también. O sea otros hombres, los muchachos de la Universidad. Ellos dicen 'que el negro es tal cosa'. No es que uno se sienta aprestigiado sino es que ellos, los del interior le dan la fama a uno. A veces exageran la fama que le dan a uno, ellos son los que le dan el prestigio a uno, y el desprestigio también...” [muchas risas].

Por otra parte, como lo señalan ellos, son conscientes de la ambivalencia de esta imagen que representa por una parte un reconocimiento de sus destrezas y habilidades para el baile y la música pero por la otra es una manera de inferiorizarlos: “uno se encuentra con los blancos y le dicen: 'ustedes lo que saben es bailar' y cuando te dicen así, lo toman como un desprestigio. Pero cuando te dicen: 'ustedes bailan muy bien', ahí lo toma uno como un halago. Ellos lo desprestigian a uno y también le dan halago, las dos cosas”.

Como lo sugiere el comentario anterior muchas veces esta es una manera de mantenerlos a distancia, asignándoles el lugar de lo exótico y excitante. Algunos de ellos preferirían lograr la aceptación de sus pares sin que se subrayaran sus diferencias y entrar en un proceso de movilidad social ascendente por medio de la preparación académica. Por esta razón se refieren a este estereotipo como un obstáculo que les impide ser valorados en otros ámbitos: “ellos saben que uno tiene muchas capacidades intelectuales, demasiadas, y muchas

veces no le ven por ese lado sino por el lado del baile y del sexo y no tratan de ver lo que realmente lleva uno por dentro o lo que uno es como persona. Cuando lo quieren desprestigiar le dicen eso a uno y es más, le dan lengua, no de frente sino por detrás, cosas que no son así. A mí me gustaría mucho que la gente prestara más atención a las capacidades intelectuales que tenemos nosotros”.

“Si tú no estudias no llegas a ser alguien”

Entre las jóvenes generaciones de los sectores medios de Quibdó, más familiarizadas con los discursos igualitaristas entre los sexos, y más implicadas en una trayectoria ideológica de modernización y progreso empiezan a perder legitimidad algunos de estos valores y a cobrar importancia los que los conducen a la obtención de otras metas sociales (Viveros 1998). Así lo expresa uno de los jóvenes entrevistados:

“La parte sexual no creo que le dé prestigio a una persona porque yo creo que la persona se da su prestigio y se hace respetar es por su personalidad y por su capacidad intelectual. En la vida eso [de la sexualidad y el baile] no es tan positivo. En la parte de la recreación, en el folklore eso puede ser bueno, pero en la parte de formación, que necesito formarme como un buen ciudadano, buscar un buen estatus, mirándolo desde ese punto de vista, el sexo no da prestigio para nada, porque no deja de ser simple folklore. [...] uno tiene que prepararse intelectualmente para conseguir un buen estatus y buen prestigio”.

Es necesario precisar que esta reflexión hace referencia a un contexto muy concreto: una región aislada de ciertos modelos de desarrollo, en donde la pobreza limita buena parte de los anhelos y restringe críticamente las posibilidades de las personas y donde la oportunidad de un trabajo para los negros como profesionales es un hecho relativamente reciente. Por eso muchos de ellos buscan capacitarse^{1[12]} con la esperanza de romper el aislamiento, vencer la pobreza y obtener el reconocimiento social (Viveros 1998):

“La cuestión es la siguiente: para uno llegar a ser visto de otra manera hay que demostrar que uno tiene capacidades, que uno es capaz, toca prepararse. Por eso estamos aquí en Bogotá. Para prepararnos y ser mañana personas que digan, allá va fulano que es contador o abogado, ser alguien. En Quibdó si tu no estudias no llegas a ser alguien”. Para estos jóvenes negros, el acceso a la educación superior representa la oportunidad de perder su vulnerabilidad social y “llegar a ser alguien”, significa la posibilidad de ser percibidos como personas singularizadas por atributos que les otorgan poder y privilegios en el trato cotidiano y en la consideración de los demás.

Por esta razón, para algunos de ellos, la supuesta superioridad en el ámbito de la danza no aporta suficientes ventajas materiales ni modifica su posición al interior de las jerarquías socio-raciales colombianas:

“Respecto de si la habilidad en el baile le hace subir el estatus a uno pues yo creo que no. Tú solamente eres reconocido en la rumba cada vez que bailas bien, que bailas chévere. Pero para subir de estatus le toca a uno ganárselo, estudiar duro y tratar de salir adelante. En el Chocó el folklore no es rentable, no es una empresa. Hay muchos bailarines que compiten en el ámbito nacional y siempre ganan en mucho eventos pero no pasa de ser simple folklore. Allá todo se toma como folklore y no existe en el Chocó un bailarín profesional o sea, que viva de eso por bien que le vaya, no lo he visto, eso no es rentable”. Sólo la educación ofrece una mínima posibilidad de progreso intelectual y material y constituye uno de los pocos canales existentes en el Chocó para la movilidad social.

Estereotipos sexuales y relaciones de género

“Ellas esperan mucho de uno”

Los varones entrevistados se afirman superiores a los blancos como amantes y dicen que las mujeres, blancas o negras, prefieren el amor de los negros. Dicen que las mujeres del “interior” se vuelven locas por ellos y los buscan aunque tengan maridos:

“Ellas [las mujeres del interior] esperan mucho de uno... cuando ellas están con uno, van con uno... ellas ya van sometidas a lo que van a buscar, a lo que van a esperar . Por eso uno trata de darles lo más que uno pueda y tal vez eso sea cierto, de que uno les da mucho”. “Uno aquí en el interior ha tenido relaciones con 'rolas'¹[13], con mujeres blancas y se han sentido bien, me han dicho que... [expresa satisfacción con una mueca] y quieren repetir la acción...”

“Conozco muchos amigos y más o menos el 97% de los quibdoseños que como yo son ardientes, hay otros que no lo son, casi siempre que están con una niña, blanca o negra, demuestran sus habilidades. Uno es muy inquieto, yo soy muy inquieto haciendo el amor”.

A partir de observaciones en distintos lugares de diversión a los que asisten los jóvenes chocoanos se puede afirmar que sus formas de bailar siguen unas reglas de juego que expresan el dominio masculino sobre la mujer y el tipo de relación que desean establecer con ella. Cuando a un hombre le gusta una mujer busca un contacto corporal inmediato con ella a través del baile y utiliza sus habilidades en él para la conquista sexual:

“En las universidades, un viernes, 'las rolas' o las muchachas están pendientes de nosotros [los negros] de que vamos allá [a discoteca] por la fama que nos dan de bailarines. Respecto a la conquista, el baile es un factor muy importante. Hablo por experiencia: aquí en la Universidad uno se va a rumbeo los fines de semana y a las compañeras les gusta es que uno las toque, las palpe y por el swing y el movimiento que uno tiene en la cintura, es un factor importante”.

Los avances eróticos se manifiestan por unos contactos físicos cada vez más próximos, que van desde el acercamiento en el baile hasta el acto sexual propiamente dicho sin tener que acudir a la mediación del lenguaje para expresar este progreso. La secuencia de esta aproximación física es descrita de la siguiente manera por uno de nuestros entrevistados:

“Usted sabe que hay mujeres que si ven bailar a un hombre que lo hace bien, que baila bonito, algunas mujeres quieren bailar con él y ahí está la caída, usted le calienta el oído... [...] A algunas mujeres les gusta hacer este movimiento y depende de como tú te muevas, se va penetrando hacia ella y ella se hace una idea más o menos de qué puede ser más adelante...”.

La voluntad de “poseer”¹[14] una mujer no es entonces sólo la manifestación de una atracción sexual sino también el deseo de expresar su superioridad sobre ella, máxime cuando por razones raciales o de clase social es una mujer “prohibida”. Como lo dice uno de los entrevistados justificando por qué los hombres se jactan entre ellos de sus conquistas amorosas: “De pronto la niña es la 'picadita'¹[15], del barrio y no ha querido acostarse con nadie y llega uno y lo logra, pues toca contar...”.

Para muchos, el proceso de movilidad social ascendente pasa por distintas estrategias individuales que incluyen las alianzas matrimoniales con cónyuges que aporten una situación superior, ya sea financiera o de prestigio, por tener por ejemplo una coloración de piel más clara. Uno de los entrevistados expresó de manera abierta: “Soy una persona que aspira demasiado, más allá de lo evidente. Aquí en Bogotá uno vive experimentando con muchos tipos de mujeres de acá de Bogotá. Pero hay algo que me llama mucho la atención es que uno es de bajos recursos y muchas veces está agobiado, sin ver que hacer y sin dinero, uno trata de buscar acá en Bogotá a la mujer que tenga dinero, que tenga buena posición y empezar desde allí a escalar... y algunos consiguen su objetivo y chao pescao...[risas]. Más que todo piensa uno en la familia”. Aunque en este comentario nunca se habla de color de la piel, la referencia a las mujeres “de acá de Bogotá”, lleva implícita la alusión a su color blanco o blanco-mestizo.

Es importante recordar que las alianzas matrimoniales han sido, desde el período colonial, un asunto de crucial importancia en la lucha de los grupos negros por su supervivencia y emancipación (Bernard y Gruzinski 1986). Por esta razón no es sorprendente que este entrevistado, consciente del partido que puede sacar de una unión con una mujer bogotana, intente entablar una unión con ella. Esta declaración suscitó en los otros entrevistados una fuerte reacción pues consideraban que el único móvil para unirse con alguien era la posibilidad de ser felices y no la situación económica o el estatus del cónyuge. Esta reacción puede relacionarse con la generalización en el mundo moderno del ideal del amor como principal justificación para entablar una relación conyugal y de su evaluación en función de su contribución a la felicidad individual (Prost 1989). Uno de ellos intervino de la siguiente manera: *“Yo no comparto la opinión de Javier... uno puede andar con muchas viejas que son profesionales, que trabajan bien, pero si uno va a buscar la vieja porque tiene dinero, uno no se va a sentir bien, entonces qué hace uno ahí? uno debe buscar la parte de la felicidad en sí. Yo creo que en el amor no debe haber interés sino simplemente amor”*. Sin embargo, aunque idealmente la conquista amorosa se realiza con base en las cualidades personales de los miembros de la pareja, los hombres y las mujeres entrevistados reconocieron que el estatus económico y social son cruciales en el juego de la seducción. Una de las participantes lo expresó de la siguiente manera: *“uno se guía mucho por las cosas materiales, si él muchacho tiene algo, pues ya a uno le gusta, si el muchacho tiene moto, así sea feo, o si estudia en un buen colegio o ya va a la Universidad, entonces ya también a uno le gusta”*.

“El que más haga el amor es el más bravo”

Nuestras entrevistas en Quibdó muestran cuán entrelazadas están la identidad masculina y la identidad racial y cómo en la vida cotidiana la experiencia de ser varones y de ser negros es simultánea y no secuencial (Viveros y Cañón 1997, Viveros 1998). Teniendo en cuenta que la identidad es una elaboración relacional - y que cada persona está dotada de una serie de identidades que puede activar sucesiva o simultáneamente según los contextos (Gruzinski 1999)- podemos entender que la identidad de los varones chocoanos se refiera implícita o explícitamente a la identidad masculina de los varones colombianos no-negros. Y en esta comparación, el lugar asignado a la corporalidad ha sido uno de los elementos que se ha utilizado por los unos y los otros para diferenciarse. El cuerpo y sus destrezas para el baile y la música pero también para el desempeño sexual son percibidos por ellos mismos y por los demás como una ventaja comparativa de los negros. Por esta razón pocos renuncian o se distancian de los valores que se asocian con ser “quebradores”^{1[16]} ya que a través de estos restablecen el equilibrio de su posición subjetiva frente a los varones de otras regiones.

Por lo general, las relaciones intragénero de los varones negros adultos, exceptuando las que se dan al interior de las redes masculinas que se tejen en torno a la familia y a ciertas afinidades personales, se caracterizan por ser potencialmente conflictivas y competitivas (Viveros 1998). Algunas ilustraciones de este tipo de relaciones son las siguientes:

“En Quibdó la competencia es el pan de cada día. El que más haga el amor es el más bravo, el 'capo', al que buscan y el que manda la parada, y a donde llegue es sacando pecho..., esa es mía y a la niña que está con él la respetan”. “Entre nosotros los negros nos gusta mucho la competencia, nos gusta tirarnos entre nosotros. Cuando hay mucha competencia entre nosotros y alguien tiene una novia y le gusta pero el otro la hace sentir mejor, se la quita y le cuenta y se burla de él. Hay mucha competencia y ninguno quiere quedarse atrás por eso”.

“En nuestra tierra influye mucho la mujer”

Si bien las estrategias de prestigio masculino se construyen entre varones, las relaciones de los hombres con las mujeres también intervienen en la negociación de su identidad masculina. Los varones chocoanos coinciden en expresar que las mujeres

chocoanas, a diferencia de las de otras regiones del país tienen una actitud más desenvuelta frente al sexo, participan activamente en el juego de la seducción y no tienen reparo en mostrarse interesadas por un hombre que consideran atractivo o en manifestar su insatisfacción frente a su desempeño sexual (Viveros y Cañón 1997). Esto no quiere decir que las relaciones de poder entre hombres y mujeres no existan en este contexto sino que sus manifestaciones son distintas a las de otras sociedades, dando lugar por ejemplo a la transformación de la sexualidad en un ámbito de resistencia para las mujeres que es reconocido como tal por los varones:

“En nuestra tierra influye mucho la mujer. Hay mujeres que a uno le exigen. Uno está con una mujer en la noche y uno está bien y al otro día viene la misma mujer y le cuenta a la vecina o a la amiga que este hombre no me funcionó y que apenas me 'echó dos'... [risas] y eso influye mucho y eso hace que uno sea más bravo para el sexo, un tigre. Eso influye mucho, eso se ha visto”.

El hombre chocoano sabe que debe cumplir ciertas obligaciones con su mujer principal, entre ellas las sexuales si desea continuar manteniendo relaciones con otras mujeres. Es decir que la condición para su éxito con otras mujeres está parcialmente relacionada con su capacidad de satisfacer sexualmente a su mujer principal:

“Uno está con la esposa o con una mujer y si hay un momento de disgusto, sale la otra con el chiste de que 'vos no servís pa'nada, no eres un hombre en la cama y que tal...' eso hace que uno sea un tigre y tenga que demostrarlo, porque ellas le exigen a uno, además como a uno de negro no le gusta estar con una sola mujer sino con varias debe tener en cuenta que entre amigas se hablan de si uno es buen catre o no y se preguntan '¿funcionó o no funcionó?' 'Sí, sí funcionó' y si no pues ahí lo descartan a uno. Eso influye mucho”.

“El amante ideal es blanco y es negro”

Las mujeres chocoanas que entrevistamos no desmienten las opiniones sobre los supuestos poderes sexuales de los varones negros pero aportan otros matices en sus declaraciones. Es importante subrayar que las mujeres entrevistadas dicen haber tenido experiencias erótico-afectivas con hombres de otras regiones que les permiten comparar los códigos amorosos que manejan los unos y los otros. Ellas dicen por ejemplo que *“los varones negros no son detallistas, no les dicen cosas bonitas antes del sexo, no manifiestan interés por ellas”*. Tanto los hombres como las mujeres que participaron en las entrevistas grupales coinciden en afirmar que los varones negros no acompañan de palabras los gestos durante el acto amoroso. Uno de ellos dice: *“El hombre del interior es más elegante en su conquista que el chocoano, es más detallista, echa más piropos. Nosotros somos más directos y menos atentos al detalle, aunque somos cariñosos también... [...] Pero en el sentido de enamorar ellos son más detallistas”*. Este reconocimiento de parte de los entrevistados encubre una naturalización de una superioridad de clase de parte de los blancos que serían por definición elegantes y atentos al detalle

Desde otro punto de vista podemos pensar que estas mujeres jóvenes más expuestas a los discursos modernos sobre la sexualidad femenina aspiren a vivir unas relaciones amorosas más placenteras, menos orientadas por las pautas del comportamiento masculino y más acordes a las normas del galanteo urbano. Por eso cuando hablan del amante ideal elaboran una imagen a partir de las cualidades de los varones blanco para el galanteo y la potencia sexual del varón negro: *“un novio blanco es como más tierno, da piquitos, consiente más... es más afectuoso, en cambio los negros son mas reservados y les da como pena expresar, pero en la relación sexual me parece que los negros son como más calientes, más todo eso”*.

Es interesante anotar que las entrevistadas no protestan contra la imagen prevaleciente de que las mujeres negras son “calientes” aunque introducen una diferenciación importante

entre ser calientes, es decir ardientes sexualmente y ser mujeres fáciles, manifestando sin embargo que permanentemente se confunden las dos cosas¹[17]. La necesidad que experimentan las mujeres de introducir esta distinción está mostrando que las mujeres están menos autorizadas socialmente que los hombres para afirmar esos supuestos poderes sexuales. En el caso de ellas, estas imágenes pueden dar lugar fácilmente a una percepción ambigua sobre su comportamiento moral.

De las competencias sexuales al orden racial

En muchas ocasiones se ha hablado de que la sexualidad, por pertenecer al ámbito “privado” de las personas es un tema del que no es fácil hablar. Sin embargo, esta generalización no es válida en nuestro caso. Lo que hemos constatado en nuestro trabajo de campo en Quibdó y en Bogotá con personas originarias del Chocó, es que no existe mayor dificultad con ellas para abordar el tema en forma directa y espontánea. El único sujeto de conversación en torno al sexo que suscitó emociones fuertes entre los varones fue el de la homosexualidad masculina pues para muchos de ellos ésta resulta incomprensible ya que el varón negro es percibido como “naturalmente” viril.

Si Bastide (op. cit.) encontró en sus múltiples encuestas en el Brasil que cada vez que planteaba la pregunta raza, se le respondía sexo, mi investigación sobre sexualidad masculina en Quibdó me condujo a recorrer el camino inverso. Una vez se apagó la grabadora y dejamos de hablar de la sensualidad y sexualidad de los negros surgió con gran fuerza el tema del racismo. La sensación que tuve durante esta conversación es que se estaba evocando un sujeto demasiado doloroso para poder hacerlo con serenidad¹[18]. Los comentarios fueron en todos los casos enfáticos y polarizados. Mientras algunos afirmaron haber sido objeto de discriminación en distintos espacios, otros optaron por responder que eso era un asunto del pasado y que por lo tanto no se debía seguir insistiendo en ese tema. Algunos intentaron mostrar que reconocían la existencia del fenómeno pero que éste no sólo no los afectaba sino que incluso podían estar por encima de él: *“Cuando uno llega a Bogotá se da cuenta que lo miran raro y ahí comienza el trabajo de uno. A mí me decían que los negros se tenían que sentar en la parte de atrás y por eso yo siempre me siento en la parte delantera del bus”*. Otras buscaron minimizar la existencia del racismo señalando que las actitudes discriminatorias eran comunes a todas las sociedades, incluidas aquellas que han sido objeto de discriminación: *“Pero si existe discriminación en todas las sociedades, hasta entre los mismos negros. Yo salía con una chica negra de Buenaventura y me dijo que su mamá no me quería porque era chocoano. Y ambos teníamos el mismo color”*. Este comentario es bastante interesante porque hace alusión a uno de los criterios de estratificación social utilizados por la misma población negra para clasificarse internamente: el nivel de integración a los modelos de desarrollo. Mientras Buenaventura, un puerto sobre el Pacífico con un alto porcentaje de población negra, se asocia en el imaginario de los colombianos a la pujanza económica del departamento del Valle del Cauca y se percibe como uno de los puertos más importantes y de mayor movimiento comercial de esta nueva área económica centrada sobre el Pacífico, el Chocó sigue siendo percibido como un departamento aislado, pobre y subdesarrollado. Finalmente, uno de los participantes más activos en la entrevista grupal recogió el sentimiento de varios de ellos, expresando el deseo de integración al medio social circundante sin tener que ser identificado a partir de su color y asumiendo una postura crítica en relación con las medidas legislativas que se tomaron a partir del reconocimiento de los negros como un grupo étnico: *“Yo no estoy de acuerdo con la ley 70 de las negritudes¹[19]. ¿Por que habrían de asignarle a alguien una tierra por ser negro, viviendo acá [en Bogotá]? Lo que nosotros queremos es tener los mismos derechos que tienen todos los demás colombianos. No queremos ser reconocidos como negros sino como colombianos”¹[20]*. El deseo manifestado por este entrevistado trae a colación un debate inconcluso en relación con las tensiones - entre el universalismo y el particularismo - presentes en la afirmación de cualquier identidad. Ser colombiano implica igualdad de oportunidades, independientemente de la identidad étnico-racial mientras ser reconocido como negro implica diferenciación. Por otra parte, la pertinencia de la territorialidad como

criterio de identidad étnica es uno de los aspectos más polémicos de esta ley, desde distintas perspectivas¹[21], ya que asocia la identificación de las “comunidades negras con la pertenencia a las regiones rurales del Pacífico” y vuelve muy inciertas las bases sobre las cuales la población negra urbana podría construir un discurso identitario.

Poniendo en relación las interpretaciones de los entrevistados del estereotipo construido sobre sus talentos sensuales y sexuales y sus comentarios sobre el racismo podemos encontrar elementos comunes entre unas y otros. Ambos están directamente vinculados con su forma de ubicarse en el orden racial entendido como “una estructura de modelos raciales y como las elecciones hechas por los individuos acerca de las identidades raciales y étnicas.” (Wade 1997:56). Las interpretaciones que tienden a aceptar elementos del contenido del estereotipo y lo asocian con una “diferencia” de los Negros, pero transformada en una fuente de superioridad, se orientarían a expresar cierto nivel de resistencia frente a la cultura dominante y a la exclusión de la cual han sido objeto; las que relativizan la importancia del estereotipo ya sea porque no quieren subrayar ninguna diferencia o porque consideran que estas competencias no les reportan ningún dividendo social se encaminarían hacia la asunción de las normas y valores establecidos por las élites dominantes y la negación de cualquier singularidad étnico-racial.

Las primeras, al retomar ciertos valores atribuidos a los Negros a través de procedimientos que buscan transformar en superioridad la diferencia, están convirtiéndolos en fuente de dignidad del grupo, condición previa para la constitución de toda identidad colectiva (como señala E. Varikas citado por Agier op. cit.). Sin embargo el alcance de esta afirmación identitaria es limitado ya que estas operaciones de inversión no hacen sino reelaborar el contenido de una identidad cuyas fronteras han sido delimitadas por el sistema de dominación racial. La invención de una imagen para sí puede construirse difícilmente en el molde de unas relaciones raciales predefinidas (Agier op. cit.). Algunos de los riesgos de plantear una afirmación identitaria de esta naturaleza son por una parte la absolutización de la diferencia racial, es decir, la esencialización de lo negro como una categoría natural y por otra su marginación en un espacio social aparte.

Las segundas, que circunscriben la importancia de estas habilidades al ámbito de la fiesta y la diversión y enfatizan que el único medio para obtener el reconocimiento social es la capacitación intelectual, expresarían el anhelo implícito o explícito de algunos negros de asimilarse al medio circundante, despojándose de todos los elementos de su identidad que pueden ser asociados a lo atrasado y lo primitivo, para así eludir la discriminación de que han sido objeto. En la práctica esto significaría adoptar una identidad negra vergonzante¹[22] y buscar una integración y una asimilación cultural y racial - a través del mestizaje- como estrategia de ascenso social. Es importante señalar al respecto que en el contexto colombiano, en el cual el racismo adopta una forma de integración y dominación y no de exclusión y segregación, el ideal de blanqueamiento oculta una integración racial sesgada, marcada por un racismo que presupone una concepción evolucionista hacia una humanidad mejorada por la desaparición progresiva de las características “negras”¹[23].

En relación con estas posiciones que parecen traducir los procesos de resistencia y adaptación en los que han participado los Negros en Colombia surgen varias preguntas: ¿existe para los Negros colombianos la posibilidad de manipular este estereotipo sin caer en la trampa de la esencialización de su identidad? ¿Es factible para ellos realizar la defensa de un espacio cultural y de un capital simbólico propios sin tener que hacerla en oposición a, es decir en el terreno determinado y delimitado por los no-negros? ¿Es concebible pensar una participación social de los negros como colectividad sin que la perspectiva sea necesariamente la figura del ghetto? Por último, ¿es posible imaginar una indiferenciación étnico-cultural, sin que esto signifique en la práctica la primacía de la cultura occidental?

Las respuestas a estas preguntas no son por supuesto sencillas. Intentar resolverlas implica tener en cuenta las tensiones que existen continuamente entre estas perspectivas: Para precisar cuáles son algunas de ellas voy a hacer una rápida referencia al debate que se ha hecho en América Latina en torno al mestizaje y a la identidad étnico-racial, principalmente en Brasil, país que ha sido considerado emblemático del mestizaje interracial y del mito de la

llamada “democracia racial”, y en el cual, al igual que en Colombia, la nueva Constitución incluye cláusulas específicas para la población negra. Por otra parte, voy a considerar como telón de fondo para esta reflexión, la ruptura ideológica que representa el reconocimiento del carácter pluriétnico y multicultural de Colombia por la Constitución colombiana de 1991, frente al proyecto de integración vigente en la mayoría de países latinoamericanos que ha visto en el mestizaje la vía de consolidación como naciones modernas (Agier 1992, Agudelo 1999).

En el Brasil las élites brasileñas de finales del siglo 19 y comienzos del siglo 20 pretendieron construir una nación según el modelo de las naciones modernas y occidentales, buscando sus principios de racionalidad y modernidad en la herencia europea y otorgando a la herencia africana un lugar en la sociedad y cultura brasileñas únicamente como fuente de “poder físico, folclórico y rica culinaria” (Sombra Saravia 1993). Por tal razón el Estado favoreció el blanqueamiento de la sociedad brasileña a través del amplio estímulo de la inmigración blanca, que modificó en gran medida la composición racial brasileña.

El investigador Jacques d’Adeski realiza un análisis muy sugestivo de la polémica político-antropológica que se ha generado en torno al significado del mestizaje y las interacciones culturales y que a mi modo de ver puede brindar algunos elementos de respuesta a las preguntas que nos formulamos. En este debate, dos perspectivas fundamentales se enfrentan: por un lado la posición minoritaria de tendencia multicultural que basa sus pretensiones sobre la igualdad de valor intrínseco de las culturas y por el otro, una perspectiva dominante que se apoya sobre un pluralismo asimilacionista alimentado por la hegemonía de la cultura occidental. La primera estaría representada por Abdias do Nascimento, figura emblemática del activismo negro desde los años treinta, y la segunda estaría encarnada por Darcy Ribeiro, especialista de la cuestión indígena y simpatizante de la lucha de los Negros en Brasil.

Los discursos y escritos de Abdias do Nascimento se caracterizan por las críticas continuas a la exclusión y el racismo que relegan a los Negros brasileiros a posiciones subalternas y ubican en un plano inferior la cultura de origen africano. Para él, la preservación de la cultura afrobrasileña es una empresa de difícil consecución en un Estado que privilegia la expansión cultural de las clases dominantes blancas en detrimento de las culturas indígenas y afrobrasileñas. Darcy Ribeiro denuncia igualmente la situación precaria de los Negros en el Brasil, la desafricanización cultural a la que han sido sometidos y la explotación sexual de la cual ha sido víctima la mujer negra desde la esclavización. Pero contrariamente a Do Nascimento, que insiste sobre la desigualdad presente en las relaciones entre la cultura afrobrasileña y la cultura europea plantea que en Brasil existe ya una unidad “ethno-nationale”, homogénea cultural y lingüísticamente en un alto grado, constituida a partir de la desindianización forzada de los indígenas, la desafricanización de los Negros y el mestizaje interracial. Según Ribeiro, los brasileños estarían cada vez más integrados en un Estado-nación, en razón del imperativo del proceso general de industrialización que afecta a todos y a cada uno y de la acción uniformadora de los sistemas masivos de comunicación. La identidad étnica particular no es y no sería en sus planteamientos el criterio principal y determinante en una sociedad fuertemente mestiza y dinamizada por una cultura sincrética (Ribeiro 1995).

Otras divergencias de las posiciones de Do Nascimento y Ribeiro se ubican en el ámbito de la lucha antirracista. Para el primero el antirracismo debe estar basado en el derecho de los grupos étnicos y /o culturales a la visibilidad social de sus respectivas pertenencias comunitarias. Para Ribeiro, que se reclama de los valores y normas republicanas de integración de individuos iguales ante la ley, el ideal más o menos explícito es la indiferenciación étnico-cultural. Esta posición se construye sobre la exaltación e idealización del mestizaje, presentado por él como la vía privilegiada de la asimilación -por abolición- de los rasgos distintivos entre grupos étnico-culturales. Sin embargo, aunque Ribeiro es consciente de las ambigüedades de la asimilación, en particular de sus efectos nocivos sobre la identidad, solidaridad y combatividad de los Negros, su presupuesto es que el mestizaje asegura la eliminación del racismo, porque si el racismo nace de la diferenciación, es suficiente indiferenciar u homogeneizar por medio del mestizaje para erradicarlo. Su fórmula de Estado-nación ha sido duramente criticada porque no otorga en la práctica el mismo valor a las culturas indígenas y afrobrasileñas que a la cultura occidental.

Para Abdías de Nascimento, que no se opone al mestizaje en sí, el peligro de esta miscegenación en el contexto brasileño es que se produjo en el contexto de una política consciente y voluntaria de hacer desaparecer progresivamente la raza negra, proceso que se denominó la “arianización progresiva” del Brasil (Bastide, op.cit, Do Nascimento 1980). Para este líder la miscegenación, más que ser la consecuencia natural del encuentro entre dos personas, se convierte en una relación “etnocida”, en una aculturación profunda que tendería hacia la desagregación de la población de origen africano y en un instrumento ideológico destinado a inducir a los Negros a considerar preferible la mezcla interracial a la relación endogámica. El ideal pluriétnico y multicultural sería para él, el de la igualdad de todas las razas, etnias o culturas en su diferencia. El Estado-nación que se derivaría de este ideal debería manifestar simultáneamente el reconocimiento de las identidades étnicas y culturales particulares, la libertad de los grupos étnicos para escoger sus sistemas de valores, y la igualdad de estos sistemas, sin el recurso a la violencia y la opresión del Estado (do Nascimento 1993, d'Adesky 1998).

Desde mi punto de vista, ambas posiciones, la de la indiferenciación racial y cultural a través del mestizaje y la de la permanente insistencia en la visibilidad de las diferencias étnico-culturales contienen elementos insatisfactorios. La primera porque niega los valores intrínsecos de las culturas indígenas y afro-brasileñas y no las reconoce en pie de igualdad con respecto a la cultura europea y la segunda porque no critica el papel que ha desempeñado la cultura occidental en la construcción esencialista de la categoría “negro” (Segato 1992). Por otra parte, las distintas tentativas de preservar un espacio social y cultural propio para los Negros podrían conducir en la práctica a la figura del *ghetto* como perspectiva política, como si fuera el único recurso ideológico disponible para obtener un reconocimiento social y político como colectividad (Agier 1992).

Además, desde una perspectiva teórica, parece pertinente problematizar la noción de mestizaje, utilizada, como lo han señalado los estudios históricos, para distintas y contradictorias interpretaciones y atribuciones. Los debates que ha suscitado el fenómeno del mestizaje en América Latina subrayan la necesidad de entenderlo como “un proceso tanto de construcción como de deconstrucción de los dispositivos materiales y simbólicos relacionados con la desigualdad social, política y cultural” (Kingman et al. 1999: 41). El mestizaje nunca se ha reducido a un proceso biológico de mezcla de razas; por el contrario, ha respondido a un proceso de cambio cultural que no ha supuesto necesariamente ni un blanqueamiento de la población ni una aculturación. Desde este punto de vista, el mestizaje puede hacer alusión a mezclas culturales que rompen las referencias bipolares (“lo blanco” y “lo indio”, “lo blanco” y “lo negro”) y dan cuenta de los esfuerzos simultáneos de los protagonistas por fundirse y diferenciarse en un mundo constituido por una multipolaridad de relaciones; puede referirse también a estrategias individuales o colectivas frente a la exclusión y la discriminación; a formas de resistencia frente a los sistemas clasificatorios construidos por los Estados coloniales y a las categorías neo-coloniales de etnicidad y raza pero también al discurso oficial [1\[24\]](#) de las naciones postcoloniales sobre su conformación como naciones (Kingman et al 1999: 39, Baud et al. 1996).

El mestizaje, núcleo de la definición de las naciones latinoamericanas no ha incorporado lo negro –ni lo indígena- como un elemento actuante y actual de la identidad nacional sino como un componente anclado en los recuerdos, las herencias y la ritualidad. En consecuencia se espera la integración - desaparición - final de lo negro (y lo indígena) al interior de una nación mestiza. Aunque teóricamente el mestizaje busque borrar las diferencias entre las personas, independientemente de sus identidades étnico-raciales, y construir las bases para el ejercicio de una ciudadanía plena, en la práctica ha sido vivido por los implicados como un proceso que mantiene las jerarquías raciales entre las distintas poblaciones y discrimina las personas indígenas y negras. Modificar esta situación requiere la afirmación del valor y contemporaneidad de las identidades negras e indígenas colombianas en toda su diversidad, complejidad y dinamismo.

Por otra parte, resulta muy adecuada, para redefinir el debate en torno al mestizaje, la utilización del método deconstructivo, que permite oponerse a la sedimentación y congelación de las diferencias sin pretender abolirlas y ofrece la posibilidad de desestabilizar todas las identidades fijas. El núcleo de la polémica no sería entonces, como en la propuesta de Ribeiro,

disolver todas las diferencias raciales y culturales para lograr una identidad única y universal ni, como en la propuesta de Do Nascimento, apoyar la diferenciación de los grupos étnicos, sino deconstruir la noción de raza y proponer un ámbito étnico-racial de diferencias múltiples, no binarias, fluidas y cambiantes.

En el caso colombiano es importante recordar que al igual que en Brasil los Negros no sólo están sujetos a la injusticia cultural sino económica y por lo tanto requieren soluciones tanto de redistribución económica como de reconocimiento cultural. En la práctica se ha visto que la persecución simultánea de redistribución y reconocimiento ha dado lugar a interferencias entre las medidas que se toman en uno y otro campo (Fraser 1997). Por ello, una de las maneras de eludir este dilema entre redistribución y reconocimiento es situarse en un campo político más amplio en el que se puedan librar múltiples y entrelazadas luchas contra las distintas injusticias como lo plantea Segato al recordar que en el Brasil un grupo amplio de personas, no necesariamente negras, levanta las banderas de la "negritud", buscando subvertir el encuadramiento étnico por determinación racial. En Colombia también se han empezado a producir comportamientos políticos de esta naturaleza. En las elecciones de 1994 los candidatos negros, y en particular la candidata negra Zulia Mena, obtuvieron votos de un electorado no-negro, deseoso de manifestar no sólo su oposición a los candidatos de los partidos tradicionales sino su voluntad de cambio al apoyar un candidato negro y de sexo femenino.

Dialogar con varones y mujeres chocoanos en torno a las supuestas tendencias dionisiacas de los Negros constituyó en primer lugar, una oportunidad de explorar en ellos y en mí misma los alcances y límites de los espacios acordados a las personas negras al interior del orden socio-racial colombiano y la ambigüedad implícita en la atribución de los aspectos dionisiacos de la vida a los Negros y en su construcción como facetas incompatibles y excluyentes de lo apolíneo. En segundo lugar, permitió plantear preguntas sobre los criterios en torno a los cuales se puede construir un sentimiento positivo de "identidad negra" sin tener que acudir a los mecanismos de inversión de los papeles de dominación, sin tener que ser cómplices de un modelo de masculinidad fundado en la subordinación de las mujeres y en los valores de la virilidad, y sin tener que someterse a las tentativas estatales de controlar la definición de una identidad negra. Por último, quedan abiertos los interrogantes en torno al carácter equívoco de los espacios que abre el "multiculturalismo" manifiesto de la Nueva Constitución y a las dinámicas que orientan el proceso de formación de identidad negra de una población implicada de muy variadas maneras en la búsqueda de una afirmación como sujeto de su propia historia y como agente activo de la vida política y cultural oficial de su país.

Referencias bibliográficas

Agier, Michel: "Ethnopolitique: racisme, status et mouvement noir à Bahia", Cahiers d'Études africaines, 125, XXXII-1, 1992, pgs.53-81.

Agier, Michel, Hoffmann Odile: "Les terres des communautés noires dans le Pacifique colombien. Interprétations de la loi et stratégies d'acteurs, in Problèmes d'Amérique Latine, n° 32 nouvelle série, janvier-mars 1999, pp. 17-43.

Agudelo, Carlos: "Colombie; changement institutionnel et organisation des mouvements noirs, in Problèmes d'Amérique Latine, n° 32 nouvelle série, janvier-mars 1999, pp.43-53.

Balibar, Etienne y Wallerstein, Immanuel: Race, nation, classe. Les identités ambiguës, Paris, Editions La Découverte, 1988.

Bastide, Roger: Le prochain et le lointain, Paris, Éditions Cujas, 1970.

Baud. Michel, Kees Koonings, Gert Oostindie, Arij Ouweneel y Patricio Silva: Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe, Quito: Ediciones Abya Yala, 1996.

Bernard, Carmen y Gruzinski, Serge. 1988. Los hijos del apocalipsis: la familia en Mesoamérica y en los Andes, in Burguière et al. (ed.), Historia de la familia. Madrid: Alianza Editorial, Tomo II, pp.163-217.

Borja, Jaime: Barbarización y redes de endoctrinamiento en los negros. Cosmovisiones en Cartagena, siglos XVII y XVIII, en Astrid Ulloa (comp.) Contribución africana a la cultura de las Américas, Bogotá, Proyecto BioPacífico/ICAN, 1992, pgs 241-254.

D'Adesky, Jacques: "Racismes et antiracismes au Brésil", in: Hommes & Migrations. Des Amériques noires, N°1213, mai-juin 1998, pgs 60-76.

Do Nascimento, Abdias: O quilombismo, Petrópolis, Editora Vozes, 1980

Do Nascimento, Abdias "Luchas raciales en Brasil", en: Astrid Ulloa (comp.) Contribución africana a la cultura de las Américas, Bogotá, Proyecto BioPacífico/ICAN, 1992, pgs 33-44.

Fraser, Nancy: Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista", Bogotá, Siglo del Hombre Editores/Universidad de los Andes, 1997.

Kingman Garcés, Eduardo, Salman, Tom y Van Dam, Anke: "Las culturas urbanas en América Latina y los Andes: lo culto y lo popular, lo local y lo global, lo híbrido y lo mestizo", en Antigua Modernidad y Memoria del Presente: Culturas urbanas e Identidad, Flacso Ecuador, 1999, pp.19-55.

Gruzinski, Serge: La pensée métisse, Paris, Fayard, 1999.

Losonczy Anne-Marie: "Du corps-diaspora au corps nationalisé: rituel et gestuelle dans la corporéité négro-colombienne", Cahiers d'Études Africaines, 148, XXXVII-4, 1997, pgs. 891-906.

Mosquera R., Claudia: Acá antes no se veían negros. Cuadernos de Investigación. Estudios Monográficos. Bogotá, Observatorio de Cultura urbana, 1998.

Muteba Rahier, Jean: "Blackness, the Racial/Spatial Order, Migrations, and Miss Ecuador 1995-1996", American Anthropologist, 100 (2): 421-430, 1998.

Pinzón, Carlos, Garay Gloria: Violencia, Cuerpo y Persona. Capitalismo, multisubjetividad y cultura popular, Bogotá, Equipo de Cultura y Salud ECSA, 1997.

Prost, Antoine. 1990. Fronteras y espacios de lo privado, in Ariés, Philippe y Duby, George (dirs.), Historia de la vida privada en el siglo XX, Madrid: Taurus, Tomo 9, pp. 13-155

Ribeiro, Darcy: A povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil, São Paulo, Companhia das Letras/Editora Schwarcz, 1995.

Segato, Rita Laura: "Ciudadanía: ¿por qué no? Estado y sociedad en el Brasil a la luz de un discurso religioso afro-brasileño", en Astrid Ulloa (comp.) Contribución africana a la cultura de las Américas, Bogotá, Proyecto BioPacífico/ICAN, 1992, pgs 147-162.

Sombra Saravia, Jose Flavio: "Silencio y ambivalencia: el mundo de los negros en Brasil", en América Negra, N° 6, Bogotá: Universidad Javeriana. Expedición Humana, 1993, pgs. 37-53.

Sumpf, Joseph, Hugues, Michel: Dictionnaire de Sociologie, Paris, Librairie, Larousse, 1973.

Viveros, Mara, Cañón, William: "Pa'bravo yo... soy candela palo y piedra". En Teresa Valdés y José Olavarria (editores) Masculinidad/es Poder y Crisis. ISIS Internacional/ Flacso, Santiago de Chile, pp. 125-139.

Viveros, Mara: "Quebradores y cumplidores. Biografías diversas de la masculinidad en Colombia". En Teresa Valdés y José Olavarria (editores) *Masculinidades y Equidad de Género en América Latina*, Santiago de Chile, FLACSO/UNFPA, 1998, 146-158.

Wade, Peter: "Pautas de Raza en Colombia", *Informes Antropológicos*. Instituto Colombiano de Antropología, Colcultura, n. 3, 1989, pgs. 33-46.

Wade, Peter: *Gente negra, nación mestiza. Dinámica de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá, Ican/Editorial Universidad de Antioquia/Ediciones Uniandes/Siglo del Hombre Editores, 1997.

Wade, Peter: *Racialised identities, essences and bodies: an anthropological approach to race*, Proyecto de Investigación, 1998.

Wade, Peter: "Población Negra y la Cuestión Identitaria en América Latina", ponencia presentada en el Seminario Internacional "Identidades y movilizaciones en el Pacífico colombiano, UNIVALLE (CIDSE)-ORSTOM, Cali, Colombia, 9-11 de diciembre de 1998 (a).

1[1] Quiero agradecer los pertinentes comentarios de Matthew Gutmann y Martha Zambrano a la versión preliminar de este texto.

1[2] Antropóloga, Docente e Investigadora de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia.

1[3] Del tema "Moreno soy" del compositor puertorriqueño Bobby Valentín.

1[4] Lo negro es entendido aquí no como una identidad esencializada sino como un proceso personal, social, cultural, político y económico implantado en un contexto temporal y espacial particular, constituido al interior de dimensiones locales, regionales, nacionales y transnacionales. (Muteba Rahier 1998).

1[5] Me refiero al proyecto de Investigación "Biografías y Representaciones sociales de la masculinidad. El caso de los sectores medios de Armenia y Quibdó" (Viveros et al. 1997).

1[6] Agradezco la participación en la recolección y transcripción de la información proveniente de las entrevistas grupales a William Cañón, Fredy Gómez y Marcela Rodríguez.

1[7] Desde el inicio de la colonización, algunos negros buscaron sacar partido de las leyes de los blancos llevando a cabo uniones —legítimas o no— con las indias que eran libres e idénticas conductas adoptaron las esclavas al utilizar el erotismo en sus relaciones con los españoles como vector de ascenso social para sí y su prole en una sociedad extremadamente jerarquizada (Bernand y Gruzinski 1986, Bastide 1970).

1[8] Es interesante anotar que en las entrevistas la palabra misma de algunos es danzante, se acompaña de movimientos de las manos y de gestos faciales, de movimientos de los brazos y de la cintura, se entrecorta con risas. Este uso permanente de gestos y movimientos, esta manera de reír al unísono los unifica como grupo, les brinda la oportunidad de poner en escena este substrato no-verbal, como forma privilegiada de afirmación identitaria.

1[9] A muchos de los alimentos propios del Chocó como el chontaduro y el borjój se les atribuyen virtudes afrodisíacas. Lo que no sabemos es si esta creencia proviene de la constatación del comportamiento polígamo de los varones o si por el contrario la potencia sexual es percibida como el resultado de las propiedades de estos alimentos.

1[10] “Las soteas son cultivos especiales que se realizan en en canoas elevadas del piso, en las cuales se siembran plantas alimenticias como la cebolla, el cilantro, el tomate, etc”. (Montes 1999: 169).

1[11] En el diccionario de María Moliner se define arrechó como un término popular en algunos sitios y usado en botánica que significa rígido y erguido, garboso. Por extensión arrechera se utiliza para designar la excitación sexual.

1[12] A pesar de que las tasas de asistencia escolar del Chocó son más bajas que las nacionales, la educación es altamente apreciada y se ha convertido en la vía principal de ascenso y movilidad social de esta población. Como dato curioso se puede señalar que durante la década del 70, el Chocó surtía de maestros al resto del país.

1[13] Apelativo para denominar a las mujeres originarias de Bogotá

1[14] El uso del término poseer en este contexto sexual es bien revelador de las relaciones de poder que atraviesan el ejercicio de la sexualidad masculina.

1[15] En el lenguaje coloquial una persona “picada” es alguien pretencioso, muy convencido de su importancia.

1[16] En Quibdó llaman quebrador al hombre que tiene el poder de conquistar a varias mujeres, al que se mueve entre una mujer y otra y cambia continuamente de compañeras. Desde temprana edad, los jóvenes aprenden que el más hombre es el que puede jactarse y demostrar ante su grupo de pares su poder de conquista y el que está siempre listo para participar en fiestas, tomando, bailando y demostrando sus habilidades físicas principalmente (Viveros 1998).

1[17] El imaginario sobre las mujeres negras como fáciles está muy arraigado en las mentalidades y en las prácticas, como lo ilustra el hecho de que las mujeres negras jóvenes que trabajan como empleadas domésticas sigan siendo en muchas ocasiones las iniciadoras sexuales de los hijos adolescentes de las familias empleadoras.

1[18] La investigación de Claudia Mosquera (1998) reporta que contrariamente a lo que muchos piensa, hablar de fenómenos como el racismo entre los implicados no es un ejercicio fácil.

1[19] La ley 70 del 27 de agosto de 1993 o ley de las negritudes reconoce a las comunidades negras como un grupo étnico y les concede derechos de tenencia de tierra, fundamentalmente a las poblaciones rurales de la Costa Pacífica; igualmente contiene artículos diseñados para mejorar la educación, el adiestramiento, el acceso al crédito y las condiciones materiales de las comunidades negras a nivel nacional; se busca que la educación sea un reflejo de su especificidad cultural y se establece la participación de representantes negros en distintas instancias administrativas del Estado concernidas por la aplicación de la ley y la elección de representantes, específicos para las comunidades negras, al Congreso

1[20] Para un debate más en profundidad sobre el tema, en particular sobre las relaciones entre el racismo y el nacionalismo. consultar el texto *Race, nation, classe. Kles identités ambiguës* de Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein (1988) .

1[21] Michel Agier y Odile Hoffman señalan que una parte importante de la población negra de Colombia, entre tres y seis veces más numerosa que la de las regiones rurales del Pacífico no está concernida por el aspecto territorial de la ley llamada de negritudes. “En protestant contre cette exclusion, les responsables noirs des villes et des régions hautes mettent en évidence les détours et les artifices de tout discours identitaire” (Agier et Hoffmann: 1999:22).

1[22] Este deseo de indiferenciación puede estar encubriendo la idea de eliminar los rasgos distintivos de una raza que ha sido considerada intrínsecamente inferior para adoptar las características de una raza percibida como superior.

1[23] Es importante considerar sin embargo que “es discutible si es más o menos racista la sociedad que ve en cada gota de sangre blanca una paso hacia la purificación, que la sociedad que ve en el menor rastro de sangre negra una señal de degradación”.

1[24] Este discurso, que busca tomar distancia de las jerarquías racistas coloniales, reproduce el racismo al considerar ciertas características de los distintos grupos étnico-raciales como rasgos pre-ciudadanos destinados a desaparecer