

Mirar hacia adentro para Reparar las Memorias en Providencia y Santa Catalina

CAMILA RIVERA GONZÁLEZ

Resumen

La Constitución de 1991, al redefinir la nación colombiana como multicultural, intenta construir un vínculo más democrático entre las distintas etnias del país. A pesar de sus buenas intenciones, este discurso ha reavivado conflictos en las comunidades que el Estado había interpretado hasta entonces como cohesionadas, homogéneas y armónicas. Por un lado está el problema de la etnicidad, el molde indígena en que el Estado la ha inscrito. En el caso de Providencia, esta situación enfrenta a los isleños a la confusa tarea de llenar de contenido ese arquetipo esencial de un origen único, cuando su sociedad se caracteriza por la diversidad de memorias y la creolización de las distintas visiones de mundo que allí se han hecho presentes. Por otro lado, las disímiles memorias revelan conflictos de poder, fracturas sociorraciales y discriminación económica, política y social entre los mismos nativos, sobre quienes la historia colonial y el discurso de la Constitución de 1886 aún ejercen un peso importante. En ese sentido, presionar a los isleños a que descifren una única memoria desde la cual narrar su identidad étnica imaginada, para reivindicar desde ahí sus derechos, les habla también de la exclusión, pues discernir una única memoria es continuar silenciando otras, es seguir con las heridas abiertas, en vez de suturarlas hasta que se desdibujen y permitan el perdón entre ellos y al Estado.

Palabras clave: identidad, Memoria, etnicidad, multicultural, Estado, sociedad de Providencia, otredad, diferencia, Caribe insular, diáspora

A la memoria de Peter Wilson y a la inmensidad de los ojos de Ana. Al hombre que abrió el camino y que se nos fue desde una isla en Oceanía mientras soñaba volver sobre sus pasos. Y a la mujer. Porque sin ella su sonrisa nunca habría sido tan feliz ni su trabajo tan vivaz y recordado en las islas.

Introducción

Providencia y Santa Catalina son los lugares del caribe insular colombiano donde me ubico para dar contenido a este texto. Es en sus memorias donde todo toma sentido, por lo que el lector se encontrará con un importante contenido de voces isleñas que revelan sus arraigos, desarraigos, dolores y afectos imaginados. Y esto no es una apología a la tragedia o la creación de una literatura donde sólo hay víctimas y victimarios. Son hechos sociales tan palpables como lo fue la esclavitud hace siglos y tan visibles como el mapa físico y mental de Providencia hacia finales de 2001. Aquel donde ciertos sectores y grupos sociales se reconocen con orgullo “descendientes de ingleses” mientras otros se asocian, con vergüenza o sin ella, a la descendencia esclava africana. El resultado es una sociedad con fracturas sociorraciales sentidas en sus conversaciones, en sus modos de relacionarse y pensarse. También, en la profunda exclusión económica, política y social del Estado colombiano. A lo que se suman las interminables disputas por privilegiar sus diferenciadas formas de autoperibirse y por narrar las memorias de las presencias culturales en las cuales se reconocen.

Esto es lo que se describirá a continuación, para dejar en el tintero que así como es válido, importante y legítimo reflexionar sobre la memoria de “adentro” hacia “afuera”, de lo local hacia el centro, de los grupos étnicos hacia el Estado, en la búsqueda de un verdadero perdón acompañado de justicia reparativa, también es fundamental un proceso paralelo donde los mismos isleños revisen, perdonen y sanen sus cicatrices. Finalmente, el “adentro” de Providencia y las cargas de su historia hacen parte de un “afuera” representado en los discursos oficiales y en las representaciones simbólicas de la sociedad mayor.

Por eso, la insistencia en que *Reparar* no sólo es un proceso que tiene que ver con el Estado sino también uno que ocurre entre los propios paisanos, ya que los dos son procesos con fronteras frágiles, por lo que hay que trabajarlos de la mano. De lo contrario, ¿de qué nos serviría la hipotética e idílica escena de un Estado que perdona y trabaja –realmente– en procesos de justicia reparativa si dentro de la sociedad isleña se apropian estas mismas herramientas para la perpetua exclusión?

No hay perdón hacia afuera cuando no nos hemos perdonado a nosotros mismos. Tampoco hay posibilidades de interlocución con el Otro –para conocerlo, perdonarlo y construir juntos– cuando, más allá de conocernos, no nos hemos comprendido y reparado. Claro: la comprensión no es tampoco un final; es un constante escudriñar para entendernos de acuerdo con los acontecimientos y dinámicas que aparecen en nuestro proceso vital e identitario: aquel que hoy, bajo los cánones de lo étnico, es exigido por el Estado, de acuerdo con su apuesta democrática por una nación multicultural, a sociedades como la de Providencia.

Para mayor claridad acerca de estas apreciaciones, en este texto se comenzará por enunciar algunos aspectos conceptuales de la identidad, la memoria y la etnicidad, así como del Estado y su apuesta multicultural, inaugurada con la Constitución de 1991. Posteriormente se hará un breve recorrido por la historia de Providencia y Santa Catalina y con ello, por sus *memorias caribes*; lo que terminará por mostrarnos cómo se sobreponen, en el pasado reciente, los discursos hegemónicos del Estado (Constituciones de 1886 y 1991) en las disímiles autopercepciones y memorias de los providencianos al momento de construir, entre profundas tensiones, su identidad étnica imaginada. Por último se describirá el modo en que se expresan esas memorias en la cotidianidad del nuevo siglo, con la vivificación de una marginación física y simbólica entre los mismos isleños. En últimas, se mostrará en estas páginas que para hablar de justicia reparativa en Providencia y Santa Catalina hay que empezar por mirar al interior de esta sociedad, bajo un nuevo lente que permita entender y activar un *reconocimiento de la diferencia* que no sólo consista en enmendar las injusticias culturales y simbólicas, sino también, y sobre todo, las desigualdades económicas y las injusticias políticas, sociales y de clase (Fraser 1997).

Imbricaciones conceptuales entre la Memoria, la identidad y la etnicidad

Acercarse a las memorias de los denominados “grupos étnicos” es palpar también el modo en que zurcen sus identidades: aquellas representaciones sociales y simbólicas, expresadas en discursos y prácticas (Mato 1995: 28), que están sujetas al juego continuo de la historia, la cultura, la economía y el poder (Hall 1999: 134)¹. Los grupos étnicos buscan referentes que los unan para for-

¹ Si bien en este artículo se llama la atención sobre la memoria como pilar fundamental de la construcción de identidad, esto no significa que se desconozca el esencial papel que desem-

talecer su sentido de pertenencia, y la memoria brinda esa oportunidad. A partir de ella, los distintos actores de una sociedad específica como la de Providencia y Santa Catalina, articulan eventos y objetos del pasado con vivencias y necesidades actuales y desde esas distintas interpretaciones de la historia² y la cultura –cargadas de subjetividades, arraigos, afectos y dolores– van construyendo y reconstruyendo su posición frente a una realidad. El resultado es una selección –no siempre consciente– de rasgos que permiten construir un *nosotros* distinguible de *los otros*, una identidad colectiva (Lechner 2000: 69), sobre un soporte político –para nada ingenuo– en el que se desarrollan innumerables procesos de reconocimiento y apropiación.

Sin embargo, este es un proceso lleno de vicisitudes y luchas entre distintos grupos sociales de una sociedad: élites, dirigencias, empresarios y gente “del común”. Los primeros, más que los últimos, en su pretensión de imponer sus narrativas de ese *quiénes somos* según sus intereses, posición y poder, seleccionan ciertos datos y experiencias ocurridas y silencian otros, y con ello tejen prácticas y discursos asimétricos que evocan un pasado para dar sentido a su presente y legitimar sus aspiraciones futuras. Así, construir una identidad a fuerza de memoria es, más que un consenso narrativo, mítico o visual, un terreno en disputa, un campo de desestructuración y recomposición de relaciones de poder. Evocar y silenciar son actos de poder (Sánchez 2000:21).

Y es desde allí donde se da contenido a este texto, una aproximación alejada de hedonismos estetizantes del Otro (Zizec 1998:157), donde se exotiza hasta que lo político pierde su entereza tras una fachada folclórica, redundando en la división bucólica entre *ellos* y *nosotros*.

La folclorización de los grupos étnicos, según la cual se asumen su homogeneidad y su armonía, opaca su otredad real, política, sus conflictos internos, sus

peñan otros elementos en tal configuración. Que las comunidades reconozcan rasgos comunes de su pasado no es suficiente; éste hay que vivificarlo, recrearlo, ponerlo en escena, para que no se interrumpa o se petrifique y no se pierda el sentido político del proceso identitario. Por ello, la identidad como momento político de la conciencia requiere otros elementos, a saber: la tradición, el folclor, los rituales, las costumbres, la lengua, el territorio, los mitos, la música, las artes, las comidas, los deportes, la literatura, la religión, los juegos, los hábitos, las prácticas y labores cotidianas (por ejemplo, la pesca), los estereotipos mediante los que las personas imaginan a los “otros” y con los cuales crean y recrean sus fronteras, etc.

² La historia no es un lugar de infranqueables verdades pero tampoco es una invención azarosa. Hay hechos que ocurren, hay datos objetivos, hay coyunturas críticas sobre los cuales trabaja la memoria. La historia entonces es el material básico sobre el cual se va confeccionando la memoria (Rivera 2002).

asimetrías de poder y las disímiles memorias que inciden profundamente en la construcción de identidades (Rivera 2002: 51). Dejaré que sea Daniel Mato (1995: 45-79) quien lo exprese:

Lo evidente es la inexistencia de homogeneidad y la existencia de diversas posiciones, discursos y representaciones simbólicas, de acuerdo a intereses y poderes diferenciales y más aún, de enfrentamientos en torno a ellas [...]. La etnicidad no es un fenómeno ahistórico e inalterable, implica el desarrollo de concepciones y valores autoafirmativos que el grupo humano en cuestión produce en el tiempo en función de distintas circunstancias históricas. Ante las cuales, las de competencia y disputa entre distintos grupos sociales por lograr generalizar sus representaciones simbólicas son corrientes, incluso a nivel de *grupos étnicos*.

Éste es el escenario donde se construye la identidad en la sociedad de Providencia y Santa Catalina: uno de tensiones, rupturas, heridas y cicatrices provocadas por las disímiles memorias reivindicadas por unos y otros grupos sociales. Situación que, entre otras, genera dos problemáticas. La primera tiene que ver con su intento por configurar una *única* identidad étnica que les permita presentarse ante un Estado que, bajo la apuesta multicultural de la Carta Política de 1991, “reclama un actor étnico claramente constituido, reconocido y legitimado con el cual negociar su propia intervención” (Gros 2000: 104). La inscripción de indígenas y negros –hasta entonces marginados, discriminados o subyugados– en la categoría étnica les abre un espacio de reconocimiento social y político valorativo y un derecho positivo.

Sin embargo, para aplicar políticas de discriminación positiva y para recibir ciertos beneficios, dichos grupos deben apelar a discursos de identidad, pues “convirtiéndose en etnia, tendrán que construir para ellos y para los otros una identidad colectiva imaginada, diferenciada, abstracta, moderna y fuertemente instrumentalizada³ sobre la cual fundar sus derechos colectivos” (ibíd.: 80). Esta es la nueva forma en que el Estado intenta ejercer soberanía, ya no por la vía de la asimilación cultural, como lo proyectaba la Constitución de 1886, sino por el camino de una aparente “integración”, basada en nuevos aliados, allí donde sólo había ciudadanos uniformes.

³ Porque está abierta –a diferencia de las formas de comunitarismo y fundamentalismo étnico– a una exigencia de participación y reconocimiento en la gran sociedad, a una voluntad de cambio y modernización y a un deseo de integrarse para recibir recursos y acceder a ciertos beneficios que sólo el Estado u otros actores externos a las comunidades (iglesias, ONG, organizaciones internacionales) están en condición de brindar (Gros 2000).

Hay algo importante que decir sobre el Estado-Nación multicultural para entender mejor sus objetivos y dinámicas, así como la relación que propone y reproduce con los grupos que ha denominado “étnicos”. Muchos poderes dominantes, como el Estado, trabajan desde la diferencia y la clasificación (género, clase, raza, etnicidad) para reproducirlas mediante discursos y prácticas y ejecutar así, sus proyectos de dominación y producción y a la vez para afirmar su unidad y construir su historia, su invención continuada. La diferencia cultural es una amenaza porque pone en jaque la unidad nacional y el orden, pero es necesaria en la elaboración de jerarquías y estereotipos que permitan imaginar lo distinto para actuar, controlar y valorizar la civilización (Wade 2004: 262).

La multiculturalidad, entonces, nos habla del control de las diferencias culturales, a las que intenta darles un espacio delimitado y predecible bajo la tendencia a naturalizarlas como arraigadas profundamente (ibíd.: 263). En tal perspectiva, el Estado colombiano ha inscrito a los indígenas y a los negros en el cajón de la etnicidad, cajón amoldado a la lectura indigenista de lo étnico, esto es, a los únicos orígenes, las ancestralidades milenarias, el enraizamiento precolonial, etc.⁴: aquellos esencialismos y purezas que se erigen a partir de los referentes de armonía, homogeneidad y folclorización.

Dando una mirada rápida se pensaría que tales referentes se deben a una concepción ingenua, romántica e inclusiva del Estado. Pero no. Hay un claro juego de poder en esta postura. Invocar imágenes esencializantes de otredad es una estrategia de control social y en ocasiones de explotación. Al convertir la ancestralidad en un dato natural se codifica al Otro, desdibujando su identidad real, su otredad histórica, política, social y económica. El peligro será la construcción de identidades exiguas de contenido político que entorpezcan la solución de las necesidades más sentidas por los indígenas y los negros (muchas veces profundas por su desigualdad y posición histórica) para transformar su situación en la sociedad moderna en la que se inscriben.

⁴ No se insinúa aquí que otras comunidades étnicas –indígenas o negras– sí tengan un origen esencial objetiva y empíricamente ubicable en el pasado, compartido por todos sus miembros. Como diría Gros (2000), no todas las comunidades indígenas están seguras de su pasado, de sus orígenes, y algunas más que otras se interrogan sobre la consistencia de su identidad cultural y, en este sentido, crean y re-crean sus orígenes. El problema no es la construcción de la identidad sino la “vía” por la cual se tiende a pensar esa configuración étnica, la “ruta” indígena que se le ha dado, donde el encauzamiento que legitima la etnicidad es la narrativa del “único” origen, de la esencia y lo exótico, excluyendo otro tipo de particularidades que también pueden dar cuenta de su singularidad y que pueden resultar mucho más útiles en la escena política.

La sociedad de Providencia se enfrenta a la tarea confusa y problemática de llenar de contenido el arquetipo primordialista reclamado por el Estado. La encrucijada se ubica en discernir *un* origen, *una* ancestralidad y *una* memoria para recrear su identidad desde la narrativa étnica en una sociedad que expresa la subversiva fuerza de su particularidad en las diversidades de origen, en los encuentros-desencuentros de todas las visiones de mundo que allí se hicieron presentes –como la inglesa, la holandesa, la africana, la española, la colombiana y la china–, en la creolización como forma específica de sincretismo e hibridación cultural. En este sentido, siendo esta sociedad el resultado de la interacción de tantas culturas, ¿cómo se puede marcar su acento originario en África o Inglaterra? Entre enfrentamientos y tensiones, unos afirman una memoria impregnada de vestigios ingleses; según otros hay que realzar el aporte africano por la traumática vivencia de la esclavitud –posiciones alimentadas por la exigencia primordialista–. Mientras tanto, una tercera voz intenta reivindicar la etnicidad sobre la base de la confluencia de estas múltiples memorias, con el temor de que tal posición los encasille en el cajón de los mestizos⁵.

La segunda problemática sobre la cual me detendré en estas páginas tiene que ver con que las riñas entre las disímiles memorias isleñas han revelado heridas y abierto cicatrices, generando nuevas formas de un dolor histórico que se manifiesta en discriminación racial y exclusión social, política y económica en la isla. Situación que es urgente atender para encontrar formas y prácticas novedosas que permitan una reparación y un perdón hacia “adentro” sin olvidar el “afuera”, puesto que el “adentro” se enmarca en los discursos hegemónicos construidos en el centro, ilustrando cuán frágiles son las fronteras simbólicas creadas para resistir lo de “afuera”.

Las miradas de los isleños a sí mismos están cargadas tanto de las resonancias del discurso nacional de la Carta Política de 1886, esto es, lo indígena y lo negro ubicado en los dos vértices inferiores del triángulo de la jerarquía social donde se les imputaba una imagen de primitivos, incivilizados, pobres, rústicos, salvajes, brutos e inferiores (discurso que perduró por muchos años, y pervive hoy, en la mente de los colombianos), como también del discurso de nación multicultural propuesto en la Constitución de 1991, donde se reconocen y valoran la diferencia y la diversidad.

Pero, antes de describir los modos en que se vivifican esas memorias y los efectos producidos, es importante atender a las características generales sobre las cuales se tejen las diversas memorias caribeñas y el juego histórico que las sustenta.

⁵ Para una mejor comprensión de esta primera problemática enunciada, ver Rivera (2004).

Hacia el reconocimiento de las Memorias del Caribe insular colombiano

Providencia y Santa Catalina⁶ –por ahora pertenecientes a Colombia– se insertan, de acuerdo con su historia y las diversas visiones de mundo que allí se presentaron, en la memoria insular Caribe y en ese tipo de procesos de invención identitaria. Como lo expresa Stuart Hall (1999), hay que pensar la ubicación y reubicación de las identidades caribeñas por lo menos en relación con tres presencias –la europea, la africana y la americana (“América” entendida como el Nuevo Mundo)–, aun cuando se dejan de lado otras presencias culturales –la india, la china, la libanesa, etc.– y, para el caso particular de Providencia, una que no se puede ignorar: la colombiana.

En primer lugar está la *presencia europea*, la representación del colonizador y del papel de quien dominó y domina, en algunos casos, la cultura caribe. Tal presencia ubicó al sujeto negro en un lugar subordinado dentro de su jerarquía sociorracial por medio de la imputación de ciertas imágenes construidas a lo largo de la historia: aquellas que se han convertido en elementos constitutivos de las identidades en el Caribe (ibíd.).

La “Europa” de Providencia y Santa Catalina se refiere, fundamentalmente, a Inglaterra y, de modo desdibujado, a España. Las islas fueron descubiertas por esas fuerzas a inicios del siglo XVI, pero su hallazgo no significó poblamiento, pues siguieron deshabitadas aunque las visitaran los corsarios holandeses, escoceses e ingleses y los indios miskitos (Parsons 1964). Sólo en 1629, puritanos ingleses fundaron una plantación con esclavos de la isla Tortuga y con aquellos cautivos que cambiaban o compraban en barcos holandeses y españoles. En ese momento, las potencias europeas reconocieron la importancia de dicho territorio insular para el control político y militar de una zona que se disputaban intensamente, por lo que se inició un periodo de ocupaciones militares en que se sucedieron españoles e ingleses en el reclamo de su dominio, unos por derecho de descubrimiento y otros por el de colonización (Cabrera 1980).

⁶ Estas islas forman parte del archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, junto con los cayos de Serrana, Quitasueño, Bolívar, Haynes, Johnny y Alburquerque, entre otros. Están localizadas en el mar Caribe, aproximadamente a 160 kilómetros al sureste del cabo Gracias a Dios en Nicaragua, a 400 kilómetros de Jamaica, a 350 kilómetros de Panamá y a 640 kilómetros del puerto colombiano de Cartagena. Una distancia de 77 kilómetros separa a San Andrés de Providencia y Santa Catalina (Desir 1991).

Un hecho destacado de la época es la ocupación de Henry Morgan de las islas (1660-1664). Su imagen se arraiga en la tradición oral isleña como símbolo de ascendencia inglesa:

La gente de Providencia es descendiente de Henry Morgan y sus marinos. Él era un famoso navegante y pirata inglés. Todo el mundo le temía y él no temía a nadie. Uno de sus capitanes era Berelski. Cuando Morgan dejó las islas para atacar Panamá, Berelski saltó del barco y nadó de vuelta a la isla. Él cambió su nombre por Robinson, y los Robinson son hoy una importante familia en la isla. Hawkins también era un capitán de Morgan, y la familia Hawkins también descende de esos Hawkins (Wilson 1973)⁷.

Luego de Morgan, las islas permanecen casi despobladas hasta 1786 cuando quedan bajo el dominio español, lo que lleva a los pocos habitantes (cultivadores blancos y negros) a pedir autorización al rey español para permanecer allí y a declarar, a cambio, su sometimiento a tal Corona; situación que aprovechan varios capitanes-cultivadores ingleses y escoceses, quienes, siguiendo las mismas reglas, se asientan en Providencia y establecen plantaciones esclavistas⁸. Entre las figuras más representativas de la época está Francis Archbold. Tal capitán inglés, proveniente de Jamaica, es reconocido en la historia isleña como el tronco ancestral de muchos de los actuales habitantes, porque tuvo las plantaciones más extensas y la mayor cantidad de esclavos, quienes tomaron su apellido al momento de la manumisión (Desir 1991).

En esta colonia inglesa, bajo la borrosa dirección de España, se estableció una estructura social que diferenciaba a sus habitantes por su raza y su lugar de asiento. En ella, los dominantes ingleses se identificaban con la clase alta, el poder, la riqueza, la posesión de plantaciones, la inteligencia, las buenas maneras, el inglés apropiadamente hablado y su ubicación al norte de la isla, donde se dedicaban a trabajos respetables como el comercio —y el contrabando⁹—. Al otro lado, en el sur de la isla (Bottom House y Southwest), estaban los esclavos africanos que trabajaban en las plantaciones, quienes, además de ser considerados

⁷ Este fragmento de una entrevista realizada por el antropólogo Peter Wilson a un isleño a finales de los años cincuenta ha sido traducido al español por la autora.

⁸ Las plantaciones se destinaron más que todo al algodón, que se comercializaba principalmente en Inglaterra. En menor escala, los cultivadores producían café, caña de azúcar y tabaco.

⁹ La actividad más lucrativa no fue el cultivo de las plantaciones ni el comercio legal sino el contrabando. La posición estratégica de Providencia la convertía en un importante lugar de almacenamiento, aprovisionamiento y comercio ilegal en toda la zona del Caribe occidental, además de Centroamérica y los Estados Unidos. De ahí el interés de Inglaterra en mantener su red comercial fuera del alcance español (Pedraza 1984).

de clase baja, pobres, inferiores, brutos y brutales, marginales, mal educados y trasmisores de un inglés degenerado –el creole–, sólo tenían minúsculas huertas para conseguir su sustento y algo de tiempo para pescar para sus amos y tomar las sobras. También había un reducido grupo de cultivadores blancos que trabajan sin esclavos y algunos esclavos libres.

En 1795, el irlandés Thomas O'Neill jura lealtad al rey español y se instala en las islas como gobernador, con el objetivo –nunca cumplido– de convertir a la población al catolicismo. Desde entonces siguen llegando ingleses, escoceses y jamaíquinos con sus esclavos a un entramado social que mantiene el inglés británico y el creole de las plantaciones, así como sus costumbres, religiones y posiciones diferenciadas.

Con la creación de la República de Colombia (1821), los habitantes de las islas se convierten en ciudadanos uniformes de un Estado-nación en construcción. En esta forma de dominación, los isleños entran a hacer parte de un proyecto político que perdurará por siglos, donde se aboga por la unidad nacional desde la construcción de un sujeto nacional homogéneo que permita el progreso y la civilización (Martín-Barbero 2000). Esquema en el que los negros no caben, por lo que se inicia su asimilación cultural bajo una orientación similar al esquema social hasta entonces existente en las islas: el blanqueamiento cultural y físico visto como una virtud, como la mejor manera de ganar prestigio de acuerdo con la jerarquía nacional, y lo negro juzgado un defecto moral, un sustrato inferior que debe desaparecer (Wade 1997).

Por más de un siglo, el proyecto político colombiano no se sintió en las islas. El gobierno central siguió alejado de su devenir, y éstas continuaron cerca al Caribe y a Centro y Norteamérica por el contrabando, la exportación agrícola, ganadera y pesquera y los lazos familiares que se tejieron en el Gran Caribe Insular (Pedraza 1984). Pero, en 1926, dicho proyecto entró con fuerza al imponer su discurso en escuelas dirigidas por la iglesia católica –en una sociedad cuya educación había sido guiada hasta entonces por adventistas y bautistas–, donde las clases se dictaban en español. En últimas, civilizar pasaba por castellanizar, alfabetizar, catequizar (Gros 2000) e inyectar *una* memoria colectiva nacional por medio de *una* historia y *una* geografía oficiales.

Esto, además de acrecentar drásticamente la distancia física y afectiva de los isleños con Colombia e introducir nuevas formas de resistencia al poder dominante –presentes hasta hoy–, logró otro objetivo: insertar de una manera renovada la percepción peyorativa de lo negro –esto es, de sí mismos–, una imagen

dolorosa para unos, vergonzosa para otros, que llevó a varios isleños a intentar embutirse en los cánones del ciudadano blanco, hispanoparlante y católico y a otros a iniciar una lucha –ilegítima por entonces– en pro del reconocimiento de su diferencia histórica y cultural.

La presencia de los dominadores –ingleses, españoles y colombianos– es una de las presencias más complejas, pues por ejemplo, el reconocimiento y la promulgación de su memoria inglesa como elemento constitutivo de su identidad, los enfrentan al reconocimiento de un Occidente tácito en ellos, a la identificación con esos otros de los que quieren diferenciarse para elaborar un nosotros étnico. Sin embargo, “el diálogo de poder y resistencia, de negación y reconocimiento en pro y en contra de la *présence européenne* es casi tan complejo como el diálogo con África. En términos de vida cultural popular, no existe ningún lugar donde se pueda encontrar un estado puro y original” (Hall 1999:142). Siempre se encuentra fusionado de una forma particular: la creolización.

En segundo lugar está la *presencia africana* de la esclavitud; la de la cotidianidad, las lenguas criollas, los cuentos de Anansi, las prácticas religiosas, las creencias de la vida espiritual, las artes, los oficios y la música. Pero, como lo expone Hall (ibíd.: 140-141):

que el África sea un origen de nuestras identidades, que permanece inmutable tras 400 años de desplazamiento, desmembramiento, trata, al cual podríamos regresar en un sentido final o literal, puede ponerse en tela de juicio. El África original ya no está allí. Ha sido transformada. La historia, en ese sentido, es irreversible. No debemos seguir el ejemplo de Occidente que normaliza y se apropia del África, congelándola en una zona sin tiempo que pertenece a un pasado primitivo e inmutable. El África debe ser enfrentada por la gente del Caribe, pero no puede ser recuperada en un sentido genuino. [...] [Es] un retorno a una identidad africana que se hace, necesariamente, por la ruta larga a través de Londres y los Estados Unidos. No culmina en Etiopía, sino en la estatua de Garvey en Jamaica y no con un canto tribal tradicional, sino con la música de *Burning Spear* y *Redemption Song* de Bob Marley. Este es nuestro largo camino a casa [...], es eso en lo que se ha convertido el África en el Nuevo Mundo.

Una ruta diferente, enmarcada en los viajes simbólicos, es la que pertenece precisamente a la comunidad imaginada¹⁰ del Caribe. Aquella que en Provi-

¹⁰ “Comunidad imaginada” porque, aun cuando todos sus miembros no se conocerán jamás, en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión (Anderson 1983).

dencia y Santa Catalina se fue recreando con los recorridos imaginados de los esclavos llevados de varias islas del Gran Caribe Insular. Un África inundada de olores salinos, de miradas al mar, de los sabores dejados por un buen plato de rondón, de los cuentos de Anansi bajo la melodía materna del creole, de la dedicación a la pesca en *catboats* y a los cultivos familiares para el sustento, de resonancias de *reggae* y champeta caribeña con sus imponentes movimientos corporales. Lejos de las cumbias de nuestra costa caribe continental y de los cantos sentidos en la región del Pacífico. Lejos de la historia que vivieron estos y otros grupos afro en el continente colombiano: los providencianos, más cerca de la presencia esclava proveniente de otras islas del Caribe que de la de los españoles y esclavos que llegaban por Cartagena o por Perú (Rivera 2002).

Ésta es pues, la memoria negra que se crea y recrea hoy entre algunos isleños, quienes también enuncian la exclusión y la discriminación que les implica reconocerse allí. Pero no la marginación que llegó con la trata esclava –aun cuando ésta se enuncie en sus narrativas– sino la que en la actualidad han tenido que soportar algunos al ser etiquetados por otros grupos sociales isleños –y también por la sociedad y el Estado colombianos– como descendientes de esclavos y, por tanto, descartados para acceder a cargos públicos o casarse con hijas o hijos de familias “respetables” de las islas. Insisto: no es el África petrificada que cuestiona Hall, ya que ésa es el África que se quiere que se reclame en los discursos de etnicidad para restarles movilidad y sentido político.

Por último está la *presencia americana*, la del Nuevo Mundo, que no significa tanto en cuanto poder como en cuanto suelo, lugar y territorio. Se trata del punto, del espacio de encuentro

donde se reúnen muchos tributos culturales, la tierra vacía donde confluyeron extranjeros provenientes de todas las partes del globo. Ninguna de las personas que ocupan las islas hoy en día: africanos, europeos, estadounidenses, españoles, franceses, indios, chinos, portugueses, judíos, holandeses, pertenecían originalmente a este lugar. Es el espacio donde se negoció la creolización y la asimilación, la escena principal donde se dio el encuentro funesto/fatal entre África y Occidente (Hall 1999: 143).

Territorio que, para el caso de Providencia y Santa Catalina, permitió una dinámica de confluencia de presencias; territorio que no es el que por milenios ha estado habitado, como lo usan los indígenas en su discurso. Aquí no hay mitos originarios, pero eso no implica desconocer la fuerza y la particularidad de sus actuales habitantes. Los raizales no pueden dejarse involucrar en el cír-

culo vicioso de esa discusión que les “lanza” el Estado para cuestionar la legitimidad de sus demandas.

Recorridas estas presencias, vemos que la identidad de los providencianos es –en el marco de las identidades del Caribe– la de la diáspora. No la diáspora esencial y pura “de tribus esparcidas cuya identidad sólo se puede afianzar con relación a una patria sagrada” (ibíd.): la diáspora de la heterogeneidad y la creolización, dada por la presencia europea, africana, americana y colombiana, donde la identidad se construye “a partir de una dinámica sincrética que se apropia, de manera crítica, de elementos provenientes de códigos maestros de la cultura dominante y los creoliza, desarticulando los signos presentes, y rearticulando su significado simbólico” (ibíd.:144). Creolización que constituye su especificidad y a la vez su paradoja, su contrariedad: tratar de representar un pueblo con una historia diversa por medio de una única presencia que, a manera de memoria, dé cuenta de su identidad étnica. Esa es, entonces, la ruptura que se va gestando mientras unos aluden a su ser británicos mientras otros proclaman su africanidad y otros más intentan –sin éxito– resaltar la memoria de la diáspora.

Memorias que están lejos de consensuarse bajo el manto hegemónico de una de ellas. Hay fracturas y desgarros entre diferentes grupos sociales de la isla que, debido a la apropiación de su pasado colonial y al discurso racista y fragmentador de la Constitución de 1886, producen autopercepciones diferenciadas y con ello discursos y relaciones excluyentes, así como prácticas de discriminación que no permiten “perdonar” tan rápidamente.

De la piel y la Memoria: matices de discriminación racial entre los providencianos

Las suturas de la memoria colonial inglesa dentro de la lejana imagen española todavía marcan las mentes de los isleños, aun cuando sus formas no sean las de ayer y hayan cambiado al empuje del dinamismo de los procesos económicos, sociales, históricos y culturales (Rivera 2002).

Con la llegada de Francis Archbold y los demás cultivadores ingleses, jamaquinos y escoceses a finales del siglo VIII se empieza a gestar el primer asentamiento permanente, estable y amplio en las islas, bajo una estructura de plantación esclavista que, dado el incremento poblacional que genera, consolida las bases de la sociedad isleña. De acuerdo con Peter Wilson (1973), entre

finales de los años cincuenta y principios de los sesenta se manifiesta en Providencia una estructura social fundada en la distinción de raza y clase –parecida a la colonial–, donde se diferencian claramente dos grupos sociales: los *high-class* y *the others*, o clase baja.

Los *high-class* se asocian con la riqueza –posesión de dinero y tenencia de tierras trabajadas por otros–, con el color claro y las facciones blancas y finas, con los negocios –incluido el contrabando– y la navegación, y con la “*respetabilidad*”, conjunto de valores que estructuran la clase social alta; esto es, con un estilo de vida heredable que implica “educación y buenas maneras”, que los hace “cultos” y favorece su acceso a cargos técnicos y profesionales, y que los dota de una fervorosa vida religiosa, de un inglés “adecuadamente hablado”, un matrimonio monógamo legitimado por la Iglesia y de una determinada “sensibilidad moral y ética” aconsejada por tal institución: en pocas palabras, los *high-class* habitan un mundo asociado al “virtuoso estilo de vida inglés”.

The others, por su parte, se asocian con el color oscuro de los esclavos africanos, con el empleo del creole en vez del “apropiado” inglés, con su ubicación en Bottom House y Southwest, con la pesca y la agricultura –oficios menos respetables– y con la “*reputación*”. Esta última entendida como la constelación de valores que estructura a este grupo social –la expresión autóctona de la respetabilidad, la resignificación y la resimbolización de los códigos socioculturales del mundo dominante (el de los *high-class*)–, donde una posición distintiva se gana, no se hereda como en el caso de los *high-class* (Wilson 1973).

En el caso de los hombres, por ejemplo, goza de gran reputación quien demuestra fuerza física y sexual, tiene varias mujeres e hijos a la vez, exhibe habilidades de conquistador y detalles con las mujeres y da muestras de generosidad y responsabilidad con sus padres y su familia. La poligamia no resta reputación siempre y cuando se responda por las necesidades –básicamente económicas– de los hijos y sus madres. Otra cualidad que aumenta la reputación es el saber o erudición, pero no el derivado de una “buena educación” sino el adquirido a través de vivencias, viajes y experiencias con las mujeres. A esto se suma que la madurez, el número de los años vividos, es algo fundamental para la reputación de una mujer o un hombre. Por su parte, la reputación de las mujeres depende de la lealtad a su pareja, el buen cuidado de los niños y su óptimo desempeño en las actividades domésticas, puesto que las mujeres tienen la autoridad y el poder dentro de la casa (Wilson 1973), aunque, con los cambios económicos contemporáneos, cada vez más mujeres salen a trabajar para conseguir ingresos monetarios.

Tal estructuración dialéctica, encontrada por Wilson a finales de los años cincuenta y basada en el principio de *respetabilidad-reputación*, subsiste en Providencia de forma transformada por el contacto con otras sociedades, incluida la colombiana. Las fronteras que separan las clases sociales en función de dichos principios son cada vez menos nítidas, pero éstas siguen estando espacialmente sectorizadas:

En términos estáticos y muy generales, [...] en las mentes de los isleños mismos persiste una correlación entre blanco, riqueza y clase “alta”, y negro, pobre y “otra” clase. Hasta cierto punto, esto se refleja en la bisección de la isla. La parte sur, específicamente Bottom House (Casa Baja), es llamada “el otro lado” por quienes viven en otros sitios. Así, la asociación entre “otro lado” y “otra clase” es evidente (ibíd.: 96)¹¹.

Dicha estructura se reforzó con la entrada y la permanencia de casi un siglo de las jerarquías fijadas en el discurso hegemónico de nación propuesto por el Estado en la Constitución de 1886, donde se glorificaba lo blanco y se menospreciaba lo negro. Tal jerarquía

se vislumbra como un triángulo en cuyo punto más alto está lo blanco, y en los ángulos inferiores lo negro y lo indígena [...] el vértice blanco es asociado al poder, la riqueza, la civilización, el progreso, la creación, el gobierno de nacionalidad colombiana y las altas posiciones en las escalas de urbanidad, educación y “cultura” (ser “culto”). El estilo y el nivel material de vida, las maneras, la forma de hablar y la estructura familiar de los blancos son distintivos de una alta posición en la jerarquía nacional de prestigio y estatus. Los dos vértices de abajo son vistos desde arriba como primitivos, incivilizados, dependientes, pobres, ignorantes, rústicos, salvajes e inferiores (Wade 1997: 52).

Así, no es casual que la mayoría de voces isleñas de quienes se entrevistaron en 2001¹² hayan recurrido a un relato histórico cuando hacían afirmaciones sobre la distinción espacial de clase y raza. Lo cual nos muestra la fuerza que tiene la historia colonial y esclavista en su memoria, al punto de percibir sus actuales condiciones sociales como una verdad manifiesta que es legítima porque la historia la ha refrendado una y otra vez:

¹¹ Traducción de la autora.

¹² Las entrevistas que se presentan en este texto son parte del trabajo de campo realizado en Providencia por la autora para la elaboración de su monografía de grado.

El problema del racismo dentro de la comunidad es un problema histórico. Que después de la invasión de Henry Morgan llegaron cuatro familias inglesas de Jamaica, entre las que venía Francis Archbold, y se ubicaron en Pueblo Viejo y en lo que ahora es el centro. Y que cuando empezaron a organizar los cultivos, la gran concentración de esclavos se ubicó en Bottom House, o sea, en Casa Baja, y también en Suroeste, entonces desde ese momento la gente se siente segregada en ese lado, pues como los esclavos eran africanos, eran los negros, entonces los tenían aislados y tenían su mentalidad. Los de Pueblo Viejo tenían otra mentalidad y así... Y eso quedó así en la isla, cada uno tiene su mentalidad, o sea, depende del sector se tiene su mentalidad. Uno puede distinguir de qué sector son las personas y eso genera tensiones [...] Lo que pasa es que los de allá, los del centro, sienten un complejo de superioridad, siempre como que le dan menos importancia a los de este lado. Es que siempre se ha tenido esa idea de que el negro es más inferior que el blanco, por lo que a los negros los trajeron como esclavos, entonces como que miran todavía al negro como la persona más baja, la persona que no sirve, la persona de menos oportunidad, y el blanco siempre se siente que porque tienen la piel más clarita, más superior al otro (entrevista No. 1: Providencia, octubre 11 de 2001).

La tensión es que la gente de Casa Baja, como se ha dicho que los esclavos se ubicaron en ese sector, tienen problemas de inferioridad porque son negros. Ellos viven con esa mentalidad y están encerrados en sí mismos, casi no salen de allá. Se casan entre familiares, entre primos... Uno va y si se enamora de una muchacha de allá y eso te tiran piedra y te sacan de allá, entonces es mejor no ir por allá. Pero uno no para bolas, porque somos iguales. Es que todavía hay como unas raíces de ignorancia en ellos, y eso es difícil de sacar. Como por estos lados vive la mayoría de la gente de piel más clara, que de pronto son morenos pero tienen el pelo más suavecito, me imagino yo porque de pronto conservan más como sus genes ingleses o algo así, entonces ellos piensan que por eso son menos. Además, como los de acá se creen más ricos que los otros, como la parte social, donde viven los *high-life*... Y de pronto sí hay diferencias culturales entre los de este lado y los de ese lado. Hay como diferencia en el idioma, los de ese lado hablan diferente que los de acá, como el acento, y hablan más duro que los de acá, gritan mucho, no entienden tanto el español como acá, se visten como con colores muy vivos para llamar la atención y aquí de este lado uno no se pone eso. Otra cosa diferente es la religión. Los bautistas de Casa Baja tienen otra forma de adoración. O sea, ellos se mueven mucho y saltan y gritan y aplauden, eso es como fanaticada, en cambio nosotros cantamos serios, normales; es diferente. Otra cosa, cualquier cosa se molestan y se sienten dispuestos a pelear de una vez, no se pueden sentar a hablar para arreglar las cosas, ellos no sirven

para eso, de una vez tienden a la violencia, y eso es con todo, con machete, con cuchillo, con piedras... En cambio por este lado uno nunca escucha eso porque por acá la gente es más civilizada, en cambio allá actúan como gente incivilizada, como ignorantes (entrevista No. 2: Providencia, noviembre 6 de 2001).

Delineadas por sectores, hay fronteras entre unos y otros –color de piel, lengua, religión, costumbres, actitudes y “nuestras” y “sus” mujeres–, además de una cierta correlación de esos estereotipos con las desigualdades socioeconómicas –unos “más ricos” y otros “más pobres y marginados”–, lo que pone en evidencia que, a pesar de ser una isla de menos de cinco mil habitantes, las estructuras históricas dejadas por su experiencia colonial, junto con los discursos de Estado, penetran la sociedad para organizar sus jerarquías. Así, los subalternos leen su realidad y organizan sus imaginarios, memorias, valoraciones y jerarquías en torno a los códigos dominantes. No hay escape (Rivera 2002).

A su vez, la distinción de clase y raza por colores no se hace en términos de “negros” y “blancos” sino de “negros” y “menos negros”:

Realmente hoy la tensión racial es peor que nunca porque es entre negros, o como algunos dicen, “entre morenos”, cosa que me ofende porque eso no dice nada, los que lo dicen es como para sentirse mejor, un tris más blancos. Bueno, pero el caso es que como aquí hay tanta mezcolanza no se puede decir los negros y los no negros, entonces la discriminación es entre los negros y los menos negros, que es peor, porque es falta de aceptación a nosotros mismos [...] y son divisiones entre familiares, eso se ha llevado por muchos años y todavía existe (entrevista No. 3: Providencia, noviembre 11 de 2001).

Y ese es el problema acá en Providencia, como que la gente no quiere aceptar lo que es, no quiere reconocerse, le da vergüenza decir que es negro. Es que de nada sirve que uno en un colegio trate de enseñarle a unos niños la importancia que tuvo la raza negra, la raza inglesa, los chinos, toda la gente que contribuyó para que esta comunidad fuera lo que es ahora, y que en la casa le digan que él no es negro porque tiene ojos verdes, cabello liso pero tiene nariz ñata, pero es blanco o moreno o yo qué sé (entrevista No. 6: Providencia, noviembre 19 de 2001).

Se percibe entonces que en los modelos de diferenciación no sólo entran en juego el sector y los estereotipos de lo negro asociado a lo incivilizado, a la ignorancia, a los comportamientos escandalosos y festivos, sino que a la vez, y debido al mestizaje, se acude a elementos tan específicos como que en los “morenos”

puedan apreciarse rasgos y actitudes más inclinados hacia lo blanco o hacia lo negro, con lo que queda al descubierto que todas las distinciones de rasgos físicos, mentalidad y cultura conforme al sector se ven reforzadas por diferencias socioeconómicas.

Entre la población ubicada en Casa Baja y Suroeste sigue existiendo un amplio grupo dedicado a labores mal retribuidas –pesca y agricultura–, aun cuando hoy en día varios han salido a estudiar y se han vinculado a espacios de trabajo mejor remunerados. Sólo a principios de los años noventa, cuando un líder de Casa Baja alcanzó, sorpresivamente, la Alcaldía, se les brindó la posibilidad a isleños de ese sector de vincularse a cargos públicos que les permitieran acceder a mejores remuneraciones. Sin embargo, con los cambios de alcalde los habitantes de Bottom House han sido despedidos y han tenido que volver a ejercer sus actividades tradicionales. Así, el entrelazamiento racial en el orden social y económico de Providencia se radicaliza con el elemento político partidista:

Ese problema de la discriminación racial es un problema político... Cuando más se dividió la isla fue cuando Alexander [líder de Casa Baja] subió a la alcaldía, porque parte de su argumento político siempre fue racial, y todavía lo usa. Es que como los negros de Bottom House hasta hace poco no se mezclaban, se casaban entre ellos y vivían como un pueblo aparte de nosotros, estaban aislados, no eran educados, nunca tuvieron un puesto en el gobierno, ni en una tienda, siempre eran pescadores y agricultores. Con el tiempo algunos de ellos mandaron a sus hijos a estudiar afuera y volvieron con la idea de que iban a hacer progresar a su gente, pero como la isla es tan pequeña, para hacer progresar a un grupo hay que sacar al otro, y entonces empezó la pugna entre los de Bottom House y los que no son de Bottom House. Ésa es de las pugnas que tenemos en el gobierno. Ese líder de Casa Baja estudió afuera y cuando llegó a ser alcalde, se propuso adelantar su raza a través del gobierno. Así que él es el que ha ayudado a que la gente de ese sector esté más visiblemente en contra de los no negros. Y por eso estamos divididos políticamente. Él ha utilizado el tema del color para cuentos políticos, no sólo para ganar votos, sino que, por ejemplo, cuando él estuvo en la alcaldía botó a todo el mundo y puso a los de Bottom House. Cada puesto estaba ocupado por un negro [...] Perdió las últimas elecciones y todavía tiene gente en la alcaldía. Y el nuevo alcalde trata de botar esa gente pero no hay plata para pagarles. Antes, cuando yo trabajaba ahí, no había sino un negro en la oficina porque su mamá era blanca. Pero fuera de él todos eran claros, no blancos pero claros. Y todos los alcaldes han sido de color claro; menos Alexander [...] antes estaba más radicalizado sino que antes no se notaba porque era normal para uno que el de Bottom House no podía trabajar aquí en el gobier-

no. Ahora existe menos pero se siente más, porque hay quien habla del asunto y hace algo para corregir [...] pero antes era peor, sólo que los medios eran más pasivos, ellos aceptaban su vida así. Lo peor es que los niños están repitiendo la discriminación entre ellos, eso lo reciben de los padres y los padres se han inspirado en los políticos (entrevista No. 5: Providencia, noviembre 15 de 2001).

El movimiento Prorrescate, en cabeza de Alexander Henry (abogado), Rodolfo Howard, algunos pastores bautistas y otros personajes locales, surgió a principios de los noventa como la representación de Casa Baja en la escena política —de la que hasta entonces había estado marginado— mediante la configuración de un fuerte discurso racial apoyado en el argumento de la marginación histórica, donde la reivindicación del “poder negro” —expresión utilizada en sus discursos— se convirtió en el objetivo principal de su lucha. No es casual que Alexander usara el nombre *Black Horse* como identificación durante su campaña a la alcaldía, ni que el coliseo de la isla, ubicado en Bottom House, se llame Black Power. A raíz de la aparición de este movimiento se dio por primera vez un enfrentamiento en la política formal, donde eran reconocibles dos grandes grupos políticos: Prorrescate, respaldo por la “gente negra” —en su mayoría, de Casa Baja— y los diferentes partidos de los grupos de élite, respaldados por la gente “menos negra”.

El discurso de Prorrescate acentúa la polarización racial cuando nos acercamos al ámbito religioso dentro del cual se inscribe. Algunos miembros del movimiento están estrechamente ligados a las iglesias bautistas de Casa Baja, siendo en algunos casos pastores que han llenado de contenido racial sus sermones en época electoral:

Alexander [...] ha usado el color políticamente, aumentando la tensión entre sectores, pues resulta que también es pastor... El concepto mío es que ellos han aprovechado la idea de que son dizque pastores, pues ellos estudiaron en el seminario, pero eso los hace ministros no pastores, hay que ser llamado para ser pastor. Pero como también son abogados, aprovecharon porque saben que en las iglesias aquí en Providencia es donde se consiguen los votos, entonces se hicieron pastores y dieron sermones muy fuertes para ganar adeptos. Y así es que le están inyectando odio de raza a la gente (entrevista No. 5: Providencia, noviembre 15 de 2001).

Adviértase un complejo problema racial. Aunque abrió cierto espacio a los sectores marginados para que escalaran en la jerarquía económica y política, Prorrescate ha explicitado una discriminación racial que viene de la Colonia,

insuflándole al juego político un cariz sociorracial. La racialización de los discursos políticos refuerza las disímiles formas de los isleños de verse a sí mismos:

Es que aún se ve, pero anteriormente era muy común que se marcara la diferencia entre la gente de decir “yo soy de descendencia [sic] africana” y otros “yo soy de descendencia [sic] inglesa”. Y hoy también se ve. Mira: por ejemplo, alguna gente de Casa Baja y Suroeste dice que ellos sí son negros afrocolombianos y que nosotros acá no, que nosotros venimos de Inglaterra, cuando no es así. Entonces de ahí deriva el problema de pronto por el color de la piel, de la memoria que se tiene de eso (entrevista No. 7: Providencia, noviembre 20 de 2001).

Las diferencias de concepción sobre su descendencia y su historia, ese “somos africanos” o “somos ingleses”, ha gestado memorias colectivas disímiles dentro de la comunidad y proyecciones diferenciadas de su identidad imaginada. Si bien hay un grupo de isleños que expresan la importancia de los aportes ingleses, africanos, caribeños, chinos y españoles a la construcción de su memoria, en otros espacios “no han querido aceptar que tienen descendencia [sic] africana porque dicen ‘pues rico: mejor ser inglés’” (entrevista No. 4: Providencia, noviembre 14 de 2001).

Si, dada esa distinción de clase, se aceptara la “raíz” africana, ello afectaría negativamente la posición social de un isleño dentro de su sociedad:

Una vez hablábamos en una reunión de nuestra identidad y nuestra historia, y los que hablaban no hicieron sino decir que nosotros descendíamos más de ingleses y españoles [...] entonces yo les dije: “Mire, en ningún momento se habló de la influencia de los negros en ese desarrollo, y que yo sepa ellos tuvieron una importante presencia. Está bien que muchos de los que llegaron a estas islas fueron ingleses, pero no todos. Entonces yo creo que tenemos que reconocernos en totalidad, no borrar partes de nuestra herencia histórica y cultural; hay que quererse, respetarse, sentirse orgulloso de lo que uno tiene de negro, porque aquí nadie puede decir que no es negro”. Y cuando terminó la reunión, fue terrible. Se me acercó una profesora y me dijo: “Yo no fui esclava, los esclavos están en Casa Baja, yo soy de la aristocracia, yo descendo de ingleses”, ¿puedes creerlo!?” (entrevista No. 7: Providencia, noviembre 20 de 2001).

Hay que decir que quien habla en el fragmento anterior es una mujer vinculada a los procesos posteriores a la Constitución de 1991 y a las proyecciones de la ley 70 de 1993. En este sentido, ella, como otras voces que hoy aceptan ser negras –independientes de las de Casa Baja–, provienen de una élite que se ha

familiarizado con los procesos de las comunidades negras porque conoce los beneficios sociales, políticos y económicos que puede traerles admitirse como tales y por ello hoy luchan por la aceptación del término y por el rescate de la historia africana. De esta manera, el discurso de “nación pluriétnica y multicultural” ha viajado y se ha irradiado a las regiones hasta hacer presencia en las islas.

Sin embargo, el de 1991 es un discurso que ha entrado a competir con las fuertes resonancias del discurso nacional de 1886 y con el legado de la historia colonial isleña. Dos pasados que son un presente, dos “afueras” que son un “adentro” y que han alimentado y reproducido la rabia, el dolor y la fractura social en la que se asentó la sociedad isleña. Fractura de la memoria que hoy no solamente se saca a la luz en la búsqueda dolorosa e inútil de privilegiar una única memoria para la narrativa esencialista étnica, sino cuyos efectos, además, se han visto en la cotidianidad isleña y constituyen problemas tan tangibles como la inequitativa distribución económica, la discriminación de clase y la exclusión política, de los que se está distraendo a los isleños por medio de la discusión cultural interminable acerca de su origen, discusión que –no lo olvidemos– originalmente tenía un sentido político y era una búsqueda de reconocimiento valorativo pero también, y sobre todo, de una redistribución económica justa, equitativa y real.

Consideraciones finales

En definitiva, la sociedad de Providencia, lejos de congelarse en un muestrario de ancestros, está abierta a creolizar los elementos distintivos de las diversas presencias socioculturales que han convergido –y siguen convergiendo– en su territorio insular para construir lo suyo. Entre los elementos que se insertan en estos espacios insulares se ubican el esquema de plantación esclavista dirigido por ingleses, los aspectos ordenadores del discurso hegemónico de 1886 que resuenan mientras el Estado intenta configurar nuevas formas de integración bajo el reconocimiento de la diferencia, los módulos de turismo, modernización, desarrollo, comercio y –¿por qué no?– contrabando y las influencias recogidas en los viajes y las migraciones a otras islas o ciudades del Caribe y Norte, Centro y Suramérica.

Los providencianos resignifican este conjunto de elementos para tejer su propia sociedad y construir, entre constantes tensiones, su identidad imaginada, la del matiz étnico exigida por la apuesta multicultural del Estado para inte-

grar, de una manera más amable y efectiva, a las comunidades hasta entonces concebidas como distintas y marginales. Sin embargo, tales elementos de rendición y reparación, pensados como remedio a la construcción excluyente de la Constitución de 1886 y –nuevamente ¿por qué no?– como búsqueda de perdón por ella, se han convertido en elementos de tensión.

Por un lado han producido una relación conflictiva de resistencia –y, paradójicamente, complicidad– entre Providencia y el Estado para construir un vínculo nacional. La postura mediante la cual éste imagina y reconoce lo étnico –reduciéndolo a *un* refugio ancestral, homogéneo y armónico– desconoce la diferencia a la vez sustantiva y política de la sociedad de Providencia: sus diversas presencias y memorias. Aquellas que difícilmente pueden empotrarse en la imagen hegemónica de una de ellas, en la búsqueda de lo inalcanzable –o quizá alcanzable pero inútil–: la única y domable memoria histórica que sustente una identidad vacía de contenido político, llena de estereotipos exotizantes que tergiversen su propósito real y original, esto es atender y reparar los daños vitales, hablar de economía, redistribución e injusticias de clase.

Por otro lado, el “afuera” y el “adentro” se confunden continuamente mostrando que los subalternos se miran en el espejo que los dominantes han creado para ellos; y una de las formas en que esto se nos hace evidente es en el hecho de que los discriminados también discriminan obedeciendo a las voces de las élites hegemónicas. Esto aviva los problemas sociorraciales, la sectorización de las diferencias, la discriminación, el esquema élite/subordinados y las consecuentes desigualdades socioeconómicas, culturales y políticas dentro de Providencia. Lo que puede potenciarse con la insistencia estatal en una única memoria, pues ello significa volcar las miradas sobre *unas* narrativas del pasado y esconder *otras*, lo que representa, a su vez, continuar en el interminable juego de la exclusión, el dolor y el desarraigo.

Por ello la insistencia en que la sociedad de Providencia no siga el guiño multicultural lanzado hasta hoy por el Estado. Y en que, a su vez, el Estado reconstruya su proyecto político cultural de reconocimiento valorativo de la especificidad dándole matices que lo acerquen a políticas para la superación de desigualdades económicas, sociales y políticas. Sólo cuando articulemos la redistribución con una nueva comprensión del reconocimiento podremos hablar de un primer paso para instalar el perdón y, entonces, bajo un nuevo lente de multiculturalidad, adelantar políticas públicas orientadas a establecer una verdadera justicia reparativa. Políticas en las que deben generarse, paralelamente, novedosos y reveladores espacios que le permitan a los isleños, con tiempo, pa-

ciencia, voluntad y tesón, empezar a mirarse hacia adentro para sanar sus heridas entre sus propias memorias.

Bibliografía

Cabrera, Wenceslao. 1980. *San Andrés y Providencia. Historia*. Bogotá, Cosmos.

Desir, Lucia. 1991. *Between Loyalties: Racial, Ethnic, and National Identity in Providencia, Colombia*. Ann Arbor (Michigan).

Fraser, Nancy. 1997. “La justicia social en la época de la política de la identidad: redistribución, reconocimiento y participación”: 9 - 29, en: Centro de Estudios Socio jurídicos, CIJUS (compilador), *Estudios Ocasionales*. Bogotá, Facultad de Derecho de la Universidad de los Andes.

Gros, Christian. 2000. *Políticas de la etnicidad*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Icanh).

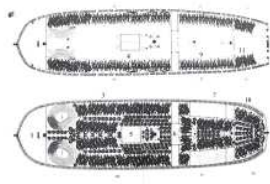
Hall, Stuart. 1999. “Identidad cultural y diáspora”: 131-146, en Santiago Castro, Óscar Guardiola y Carmen Millán (eds.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales (Pensar) – Centro Editorial Javeriano (Ceja).

Lechner, Norbert. 2000. “Orden y Memoria”: 65-79, en Gonzálo Sánchez y Maria Emma Wills (comps.), *Museo, Memoria y nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*. Bogotá, Ministerio de Cultura.

Martín-Barbero, Jesús. 2000. “El futuro que habita la memoria”: 33-63, en Gonzálo Sánchez y Maria Emma Wills (comps.), *Museo, memoria y nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*. Bogotá, Ministerio de Cultura.

Mato, Daniel. 1995. *Crítica de la modernidad, globalización y construcciones de identidades (debate de modernidad/postmodernidad, globalización y construcción de identidades y otras representaciones sociales: consideraciones teóricas y estudios sobre Venezuela, América Latina y el Caribe)*. Caracas, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, Universidad Central de Venezuela.

- Parsons, James. 1964. *San Andrés y Providencia. Una geografía histórica de las islas colombianas del mar Caribe occidental*. Bogotá, Banco de la República.
- Pedraza, Zandra. 1984. “We was one family”. *Recopilación etnográfica para una antropología de Providencia*. Monografía para optar el título de antropóloga. Bogotá, Universidad de los Andes.
- Rivera, Camila. 2002. *Old Providence: minoría no armonía. De la exclusión a la etnicidad*. Monografía para optar el título de politóloga con opción en Antropología. Bogotá, Universidad de los Andes.
- 2004. “Nuevas encrucijadas, nuevos retos para la construcción de la nación pluriétnica: el caso de Providencia y Santa Catalina”: 301-329, en Eduardo Restrepo y Axel Rojas (eds.), *Conflicto e invisibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Popayán, Universidad del Cauca (Colección “Políticas de la alteridad”).
- Sánchez, Gonzalo. 2000. “Memoria, museo y nación. Introducción”: 19-30, en Gonzalo Sánchez y María Emma Wills (comps.), *Museo, memoria y nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*. Bogotá, Ministerio de Cultura.
- Wade, Peter. 1997. *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá, Uniandes y Siglo del Hombre.
- 2004. “Los guardianes del poder: biodiversidad y multiculturalidad en Colombia”: 249 -269, en Eduardo Restrepo y Axel Rojas (eds.), *Conflicto e invisibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Popayán, Universidad del Cauca (Colección “Políticas de la alteridad”).
- Wilson, Peter. 1973. *Crab Antics. The Social Anthropology of English-Speaking Negro Societies of the Caribbean*. New Haven and London: Yale University Press.
- Zizec, Slavoj. 1998. “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”: 137-188, en Federic Jameson y Slavoj Zizec (eds.), *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Barcelona, Paidós.



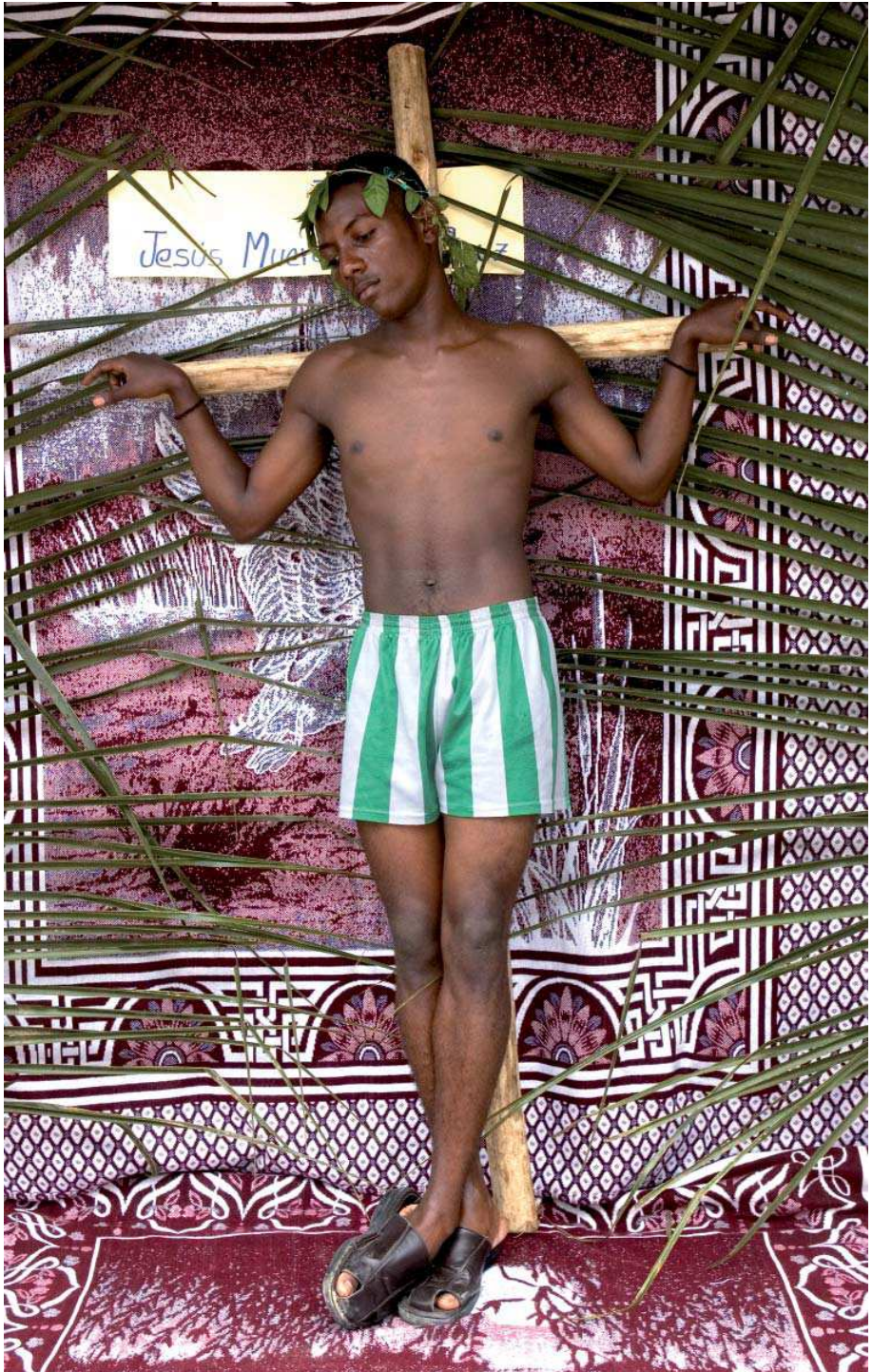


Foto: Steve Cagan