

**LOS “HALF & HALF O FIFTY FIFTIES” DE SAN ANDRÉS
LOS ACTORES INVISIBLES DE LA RAIZALIDAD**

SALLY ANN GARCÍA TAYLOR

CODIGO 09180040

**Trabajo de grado presentado para optar al título de MAGISTER EN
ESTUDIOS DEL CARIBE**

DIRIGIDO POR:

LUZ DEL SOCORRO RAMÍREZ



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
SEDE CARIBE

**Instituto de Estudios Caribeños
San Andrés Isla, 2010**

LOS “HALF & HALF O FIFTY FIFTIES” DE SAN ANDRÉS LOS ACTORES INVISIBLES DE LA RAIZALIDAD

THE HALF & HALF OR FIFTY-FIFTIES IN SAN ANDRES. THE INVISIBLE STAKEHOLDERS OF THE RAIZALITY

RESUMEN

Desde el punto de vista estrictamente etno-cultural los Half and Half o Fifty-Fifties de San Andrés en el conflicto entre Raizales y “pañás”, ocupan un lugar intermedio o de intersticio entre estos dos grupos étnicos enfrentados. A través del análisis de los discursos y percepciones de los diferentes grupos culturales presentes en el territorio se examina la situación de los nuevos sujetos híbridos de las islas, para efectos de la discusión respecto de quiénes hacen parte de la etnicidad Raizal. En el marco de las relaciones interétnicas en el contexto del Gran Caribe, existen formas de relación expresadas en varios tipos de uniones y matrimonios que generan un sujeto nuevo híbrido, que se problematizan, cuando se opta por tener un discurso etnicista esencialista y homogéneo libre de mezclas. Pese a la constancia y la continuidad de los procesos de hibridación en la isla y los múltiples orígenes de la etnia Raizal, existen diferentes escenarios en donde los Half&Half o Fifty-Fifties han sido excluidos convirtiéndose en sujetos invisibles al interior de la etnia Raizal. Sin embargo, se identifican escenarios en donde Half&Half o Fifty-Fifties han podido integrarse y aportar a la convivencia en el territorio, dando paso al reconocimiento y formación de una sociedad insular basada en la interculturalidad.

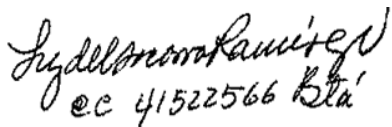
Palabras Clave: Relaciones interétnicas, Etnicidad, Hibridez, Half&Half, Interculturalidad.

ABSTRACT.

From a strictly ethno-cultural view of Half and Half or Fifty-Fifties of San Andres in the conflict between native islanders and "pañás" occupy an intermediate or gap between these two ethnic groups faced. Through analysis of discourses and perceptions of different cultural groups present in the area reviews the status of new subjects hybridized of the islands, for purposes of discussion about who are part of Raizal ethnicity. In the context of interethnic relations in the context of the Wider Caribbean, there are forms of relationship expressed in various types of marriages that create new hybrid subject, which is causing problems when you choose to have an essentialist, ethnocentric discourse free of homogeneous mixtures. Despite the constancy and continuity of the processes of hybridization on the island and the many origins of ethnic Raizal, there are different scenarios where Half & Half or Fifty-Fifties have been excluded subjects become invisible to the inside of the ethnic Raizal. However, identifying scenarios where Half & Half or Fifty-Fifties have been able to integrate and contribute to the coexistence in the country, giving way to recognition and formation of an insular society based on multiculturalism.

Key words: Interethnic relations, Ethnicity, Hybridity, Half & Half, Interculturalism.

FIRMADEL DIRECTOR:



Luz del Socorro Ramírez
c.c. 41522566 Bta'

LUZ DEL SOCORRO RAMÍREZ,

SALLY ANN GARCÍA TAYLOR, 25 de Agosto de 1979.

A mi madre y a San Andrés, por ser un accidente geográfico único en el cual pude nacer, crecer. Este trabajo va dedicado a su gente y a los que como yo “tienen tanto de acá y de allá”.

AGRADECIMIENTOS

A Dios que me permitió ser un recurso divino para la elaboración de este trabajo, sin él nada de esto hubiese sido posible.

A mi madre, por su amor, .acompañamiento y voz de aliento en los momentos de flaqueza.

A la profesora Socorro Ramírez, porque creyó en mí y estuvo dispuesta a orientarme durante este proceso pese a mis discontinuidades.

Al profesor Francisco Avella, por su apoyo académico y soporte aún, en los momentos de desánimo.

A Fady Ortiz, por su amistad y por demostrarme que “si se puede”

A Carlos Orozco, por su apoyo y aportes en el manejo estadístico.

A Osmani Castellanos por las reflexiones y por los momentos compartidos en los escenarios: laboral y académico.

A Loyda Fonseca, por su amistad y su acompañamiento en parte de este proceso investigativo y de formación.

A Rafael Archbold, Dilia Robinson, Edna Rueda, Eric Castro, Lovel Garnica, Isaac James, Elkin Llanos, Leonor Murillo de Bush y, a todos aquellos que participaron en el proceso compartiendo sus historias y relatos de vida, sin ellos este trabajo no hubiese sido posible.

A quienes creyeron y no creyeron en este trabajo porque estimularon la creatividad y alentaron mi espíritu para continuar.

A mis compañeros y compañeras de Maestría en Estudios del Caribe, porque sé que al igual que yo comparten la misma sensación.

LOS “HALF & HALF O FIFTY FIFTIES” DE SAN ANDRÉS LOS ACTORES INVISIBLES DE LA RAIZALIDAD

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	10
CAPÍTULO 1	23
DE LO ÉTNICO A LO INTERÉTNICO E INTERCULTURAL	23
1.1. Etnicidad.....	24
1.2. Lo étnico e interétnico	25
1.3. Mestizaje, hibridez-hibridación y creolización	27
1.4 Mestizaje	28
2. Hibridación-hibridez.....	31
3. Creolización-criollización.....	35
5 Interculturalidad: más allá de un concepto.	41
CAPÍTULO 2	45
PROCESO HISTÓRICO DE LA FORMACIÓN DE UNA SOCIEDAD HÍBRIDA INSULAR	45
2.1 Los procesos de las relaciones interétnicas y de hibridación en el Caribe	45
2.2 El Archipiélago. Escenario de Diásporas, colonizaciones e hibridaciones	50
2.2.1 Poblamiento Miskito.....	51
2.2.2 Avanzada de la colonización: Puritanos, piratas y corsarios	51
2.2.3 El Siglo del Olvido	53
2.2.4 El poblamiento insular nativo	53
2.2.5 Colombianización y Puerto Libre	60

CAPITULO 3.....	70
MOMENTOS DE FRACTURAS E HIBRIDACIONES.....	70
1. Primera fractura: “colombianización”	71
2. Segunda Fractura: “Puerto Libre”	74
3. Tercera Fractura: la Raizalidad	78
3.1 Lo Raizal como fortalecimiento de una etnicidad	84
3.2 Normatividad sobre lo Raizal	87
3.3 La propuesta del Estatuto Raizal	89
CAPITULO 4.....	92
FORMAS INTERÉTNICAS E INTERCULTURALES EN EL GRAN CARIBE ..	92
4.1 Las uniones interétnicas en el Gran Caribe.....	92
4.2 Las uniones y matrimonios interétnicos en San Andrés	102
4.2.1 El matrimonio Raizal en San Andrés	103
4.2.1.1 Matrimonio inter-religioso	105
4.2.1.2 Matrimonio católico-cristiano	105
4.2.1.3 Otros matrimonios mixtos	108
4.2.2 Matrimonio interétnico.....	108
4.2.3 Matrimonio por conveniencia	111
4.2.4 Percepciones de la gente acerca de las uniones y matrimonios mixtos	112
4.3 Los resultados de la Encuesta.....	112
4.3.1 Posición 1. Indiferente	113
4.3.2 Posición 2. A favor	114
4.3.3 Posición 3. En contra.....	115
4.3.4 -Posición 4. Por Conveniencia	116
4.3.5 Preferencia de pareja para casarse según el género	117
4.3.6 Complementos a la Encuesta.	118
CAPITULO 5.....	122
LOS HALF & HALF O FIFTY-FIFTIES. WE ARE “IN” AND “BETWEEN” ...	122

1. Los Half & Half o Fifty Fifties de San Andrés.....	122
2. La negación del concepto Half-Half.....	125
3. El surgimiento del concepto Half & Half	128
4. Rastreado los escenarios de los Half & Half	131
4.1. La familia.....	133
4.2 La escuela.....	138
4.3 El trabajo.....	140
4.4 La política.....	141
4.5 Lo organizativo.....	143
5. Aportes de los Half & Half o Fifty a la Raizalidad	145
CONCLUSIONES	147
BIBLIOGRAFÍA.....	152
ANEXO. FICHA TECNICA DE LA ENCUESTA.....	164

LISTA DE TABLAS

Tabla 1. Población de San Andrés y Providencia, 1793-2005.....	62
Tabla 2. Proveniencia de la población, en 1964, en %.....	63
Tabla 3. Número de inmigrantes en San Andrés, 1964-1988.....	63
Tabla 4. Población por sexos según lugar de nacimiento y origen.....	64
Tabla 5. Relaciones interétnicas e hibridación en la sociedad insular...	66
Tabla 6. Registro de Población San Andrés.....	80
Tabla 7. Percepciones acerca del matrimonio interétnico por conveniencia.	114.

LISTA DE FIGURAS

Gráfico 1. Opiniones frente las relaciones interétnicas.....	111
Gráfico 2. Posición Indiferente.....	112
Gráfico 3. Posición A favor.....	113
Gráfico 4. Posición En contra.....	113
Gráfico 5. Preferencia de pareja según el género.....	118

INTRODUCCIÓN

“Mi principal cometido no es separar sino vincular, lo cual me interesa sobre todo por una razón: metodológica y filosóficamente las formas de la cultura son híbridas, mezcladas, impuras, y ha llegado el momento para el análisis de la cultura de volver a ligar el análisis con sus realidades”

Edward Said, Cultura e imperialismo

Las islas de San Andrés, Providencia y Santa Catalina son parte del Archipiélago que pertenece a Colombia, ubicado en las inmediaciones de la región Caribe suroccidental, a 775 Km de la costa norte Caribe colombiana y a 220 Km de la costa Caribe centroamericana. Estas islas oceánicas comprenden una extensión de 44 Km² de territorio emergido que incluyen los bancos y cayos: Roncador, Serrana, Bolívar y Quitasueño y están rodeadas por una gran extensión marina de 1614 Km de zona económica exclusiva, con una extensión total del territorio de 350.000 km (Areiza, 2009). Desde el año 2000, las islas fueron declaradas como reserva por el programa “El Hombre y la Biosfera” de la Unesco. Esta consideración honorífica fue otorgada por los atributos: natural, cultural e histórico del territorio, que son relevantes para la biodiversidad y la humanidad.

El Archipiélago colombiano, gracias a su posición geoestratégica en el mar Caribe, limita con siete países de la frontera caribeño-centroamericana¹. Posiblemente, atraída por la diversidad en recursos marinos y en minerales por explotar, desde el año 2007, Nicaragua interpuso una demanda contra Colombia ante la Corte Internacional de la Haya reclamando la soberanía del territorio insular y la definición de una línea marítima fronteriza entre las zonas de la plataforma continental y la zona económica exclusiva perteneciente para cada Estado. (López, 2009: 18). El 13 de Diciembre de 2007, el tribunal internacional afirmó no tener jurisdicción sobre el reclamo de Nicaragua sobre San Andrés, Providencia y Santa Catalina porque su situación ya había sido resuelta mediante el Tratado Esguerra-Bárcenas firmado en 1928, en el cual, Colombia reconoció la jurisdicción de Nicaragua sobre la Costa de la Mosquitia y a su vez, Nicaragua reconoció la soberanía de Colombia sobre el Archipiélago quedando solo en estudio, las áreas marinas y submarinas y la línea limítrofe, que hasta ahora es el meridiano 82

¹ Panamá, Costa Rica, Nicaragua, Honduras, Jamaica, Haití y República Dominicana.

(Territorial and Maritime Dispute Nicaragua Vs Colombia, Preliminary Objections, 13th of December 2007, The Hague, International Court of Justice).

El Archipiélago fue escenario de esporádicas diásporas y varios ciclos de poblamiento. Producto de la primera oleada migratoria con asentamiento definitivo, se encuentran los descendientes de los pobladores europeos y afrocaribeños quienes llegaron a las islas desde el siglo XVIII y que vivieron los procesos de colonización, la emancipación del régimen esclavista, la era del coco y la diáspora. A este grupo de pobladores originarios se unirían aquellos procedentes de otros territorios y nacionalidades como chinos, jamaicanos, caimaneses, centroamericanos y judíos, además de los naturales de la región continental colombiana, que adoptaron la lengua y la cultura nativa como propias. A los herederos de estas experiencias, hoy, se les denomina "Raizales". Los elementos que diferencian a este grupo respecto a los demás que conviven en las islas se basan en la lengua, el color de la piel y la religión protestante.

La segunda oleada migratoria comenzó con el proceso de Colombianización (1912-1953), que consistió en el traslado y el establecimiento de funcionarios públicos y civiles como policías, jueces, intendentes y educadores, para contribuir al fortalecimiento de la institucionalidad colombiana y los vínculos del gobierno central con las islas. Los participantes de esta dinámica, denominados "continentales", fueron adjetivados de manera peyorativa por los nativos, como "pañás", porque hablaban castellano y profesaban el catolicismo, características que representaban lo colombiano (Eastman, 1990). En esta parte del proceso, se generaron algunos choques culturales entre los habitantes del territorio. El ingreso de la comunidad religiosa Terciaria Capuchina en 1927 fue contundente para el desmontaje de un modelo educativo basado en el protestantismo y la lengua inglesa, elementos considerados como riesgosos para el fortalecimiento del proyecto de integración nacional (Pedraza, 1988). En este terreno, las tensiones interétnicas y la resistencia a la institucionalidad encontrarían su nicho. En la memoria colectiva ha quedado grabados varios sucesos: la quema de las Biblias, el ofrecimiento de cargos públicos "jobs catholics" y de becas a cambio de la conversión de isleños al catolicismo, todos estos se convertirían en parte de las remembranzas del pueblo nativo que a su vez, profundizarían la hostilidad de algunos sectores Raizales hacia el Estado colombiano.

La tercera oleada migratoria pudo concretarse en el marco del Puerto Libre (1953-1991), cuyo esquema permitió el ingreso de más nacionales colombianos y de extranjeros, como los sirio-libaneses. Según Ratter (1992), este grupo comúnmente denominado "turco" se caracteriza por su estrecha cohesión interna, hasta el punto de que sus relaciones son estrictamente endogámicas. Sus miembros buscan posibles parejas en los lugares o países de origen para así mantener las barreras étnicas y religiosas respecto al resto de la población. No sobra anotar, sin embargo, que esta situación ya muestra pequeñas fracturas con la emergencia de unos cuantos matrimonios y uniones interétnicas, puesto que, ya

han dado sus frutos y hoy hacen parte del complejo espectro de la sociedad multicultural insular. Con los inmigrantes extranjeros se completa entonces, el mapa de actores que sostendrían relaciones de convivencia en el territorio y que, ante ese reto, lograron establecer vínculos interétnicos y conflictos culturales.

A partir de la década del noventa, en un proceso estimulado por la Constitución de 1991 se les reconoció a los nativos de las islas su composición socio cultural que los hizo más conscientes de la identidad y la diferencia respecto al resto de los habitantes del Archipiélago y la nación colombiana. Como parte de las lógicas forjadas por las políticas del multiculturalismo, comenzó una era de contradicciones y conflictos en las relaciones de los Raizales con el Estado y con los demás grupos culturales presentes en las islas, enfrentados por el reconocimiento a sus condiciones de permanencia en el territorio y el acceso a los recursos. Así pues, era cada vez más común el sentimiento de inconformidad entre quienes no gozaban las prerrogativas otorgadas por la normatividad y la jurisprudencia a los Raizales y, entre los nativos mismos quienes reclamaban no tener suficientes garantías para la protección de sus derechos.

En el mismo período, fue creada la Oficina de Control, Circulación y Residencia, OCCRE, con el fin de regular el crecimiento de la población de las islas. Esta dependencia del departamento es amparada por el decreto 2762 de 1993, en el cual, se logró instrumentalizar la clasificación que polarizó a la población en dos grupos. De un lado, los “Raizales”², “los descendientes de los antiguos pobladores con un vínculo cultural y de sangre por la vía materna o paterna con un mínimo de dos generaciones”, (Bent, 2002:39) citado por (Ramírez y Restrepo, 2002) que hablan el inglés creole y profesan la fe protestante y, del otro, los “residentes”, en su mayoría colombianos y extranjeros que ingresaron a la isla durante el auge de la Colombianización y del Puerto Libre. La distribución de la población señalada es útil para este trabajo en la medida en que coincide con los discursos enfrentados que circulan al interior de la población insular. Para tener una mayor referencia en cuanto a la proporción de ambos sectores, son válidos los datos registrados por el Censo del año 2005, cuya población total era de 55.426, de los cuales, el 35% se autodenominó como Raizal, mientras que un 45% respondió no perteneciente a este grupo. (Abello y Mow, 2008).

Ahora bien, la discusión respecto a la categoría “Raizal” es relevante para conocer lo que los nativos entienden de sí mismos y explicar cómo se ha construido esta acepción a partir de las distinciones entre “unos” y “otros”. El análisis de estos elementos permite observar el campo de las relaciones interétnicas y sus formas, teniendo en cuenta la situación de los hijos de éstas, es

² Para historiadores como Vollmer (1997), el término Raizal no solo se remite al surgimiento del concepto como consecuencia de la Constitución de 1991 sino que su existencia data desde mucho tiempo atrás. En este sentido, para no incurrir en anacronismos, me apoyaré en la posición de la autora cuando señala el año de 1780 como el momento histórico definitivo para el establecimiento permanente de los pobladores originarios. Este antecedente se constituye en el indicio más cercano respecto al surgimiento de los Raizales, ya que para ese período, las hibridaciones biológicas y culturales hicieron parte de las prácticas cotidianas de una sociedad insular en formación.

decir, de los sujetos híbridos que también forman parte de la sociedad multicultural del Caribe Insular colombiano.

Como se observará más adelante, en el Archipiélago, particularmente, en San Andrés, ciertos procesos y coyunturas históricas han producido serias fracturas en la sociedad insular, las cuales, pese a las fisuras, las hibridaciones han mantenido una sugerente continuidad. Consideraremos para efectos de este trabajo, la noción de *hibridación* en los términos de García-Canclini (2001), como “el resultado imprevisto de procesos migratorios, turísticos y de intercambio económico o comunicacional, en los cuales los sujetos que existían de forma separada se combinan para generar nuevos sujetos, estructuras, objetos y prácticas” (2001; 14). Con este concepto se supera el viejo debate acerca de la condición problemática de lo híbrido “cuyo origen biológico ha llevado a que algunos científicos adviertan el riesgo de traspasar a la sociedad y la cultura la esterilidad del concepto que suele asociarse a este término” (2005; 15). El carácter intransferible de lo híbrido, cuyo ejemplo típico y desafortunado en la biología es el mulo, no es aplicable en la actualidad al terreno de las ciencias sociales. Lo híbrido ha llegado a ser, incluso en la biología, sinónimo de riqueza, fortaleza y capacidad de adaptación ya que ha sido ampliamente demostrada la resistencia y la transferencia genética mejorada, en pro de la supervivencia de las especies. En nuestros días, el uso científico del concepto de hibridación en las ciencias sociales ha permitido salir de los discursos biologicistas y esencialistas de la identidad, la autenticidad y la pureza cultural. Los pocos fragmentos escritos de una historia de las hibridaciones han puesto en evidencia la productividad y el poder innovador de muchas mezclas interculturales (2005; 16). Lo híbrido es portador de elementos que a su vez, habían hecho previamente parte de la mezcla y la transformación continua. Por tanto, lo híbrido es rico y al mismo tiempo, capaz de transferir y conservar elementos propios de sus constituyentes anteriores.

Para el caso del Archipiélago colombiano, las condiciones de hibridez-hibridación se corroboran en los Raizales, cuya formación histórica y cultural surgió de la mezcla de elementos considerados homogéneos y puros, lo europeo, lo africano y posteriormente, lo afrocaribeño. Dicha consideración es problemática en términos de identidad étnica porque exalta la “pureza de la sangre” y de los orígenes como un atributo *excepcional* de los nativos respecto al resto de poblaciones en el territorio que se complementa con la inconveniencia para la Raizalidad de aceptar la existencia de nuevos sujetos híbridos, producto del encuentro cultural y biológico entre “pañás” y Raizales. A los sujetos que encarnan la fusión, sincretización o creolización de ambas identidades, se les conoce bajo el nombre de los Half & Half, Fifty-Fifties o Miti y Miti, en español. Como ya ha sido señalado, las culturas que convergieron en los primeros encuentros no eran tampoco en sí mismas, puras. Tanto la cultura Raizal y paña habían sido producto de cruces interétnicos anteriores, lo cual, ha posibilitado una composición diversa de las poblaciones presentes en el territorio. Así lo demuestra Lamprea (2009) en su estudio sobre la composición genética de los grupos culturales existentes en el

Archipiélago, en especial, de la población Raizal, cuando afirma que *la población del Archipiélago continúa siendo una población sometida a procesos de mezcla, que ahora incluyen una mayor participación del componente indígena colombiano. De la misma manera, múltiples etnias africanas aportaron genética y culturalmente para crear esta comunidad Raizal adaptada a la forma de vida insular* (2009; 69).

Así mismo, se utilizan las nociones de *multiculturalismo* y *pluriétnicidad* adoptadas por el Estado colombiano, en las cuales se reconocen las particularidades de los grupos y minorías étnicas. Ambas miradas resultan útiles para una aproximación a los procesos de cambio y coyuntura que dieron origen a una sociedad multicultural insular, de la cual hablaremos más adelante. No obstante, el enfoque multicultural y el pluricultural, por sí solos, son insuficientes para comprender las lógicas de convivencia, interacción y relación entre distintos grupos culturales ya que estas perspectivas teóricas suponen que los grupos están aislados y no se relacionan entre sí, y si se relacionan, lo hacen de manera armónica. Por tal razón, se propone enriquecer tales conceptos con el de *interculturalidad*. Esta se tomará como un hecho social y como una propuesta política que se origina a partir del encuentro y la interacción entre culturas diferentes, las cuales, suscitan un escenario de combinaciones y alternancias de momentos de convivencia y conflicto.

En este contexto se intentó, en un primer momento, abordar a los Half & Half como un clan o un grupo cultural diferenciado del resto de quienes conviven en San Andrés. La tendencia de ubicar a estos sujetos como actores independientes y autónomos de la dinámica multicultural e intercultural, es reciente. Sin embargo, la aplicación de los enfoques de etnicidad y ciudadanía diferenciada a estos nuevos sujetos resulta equívoca puesto que asumir la existencia de una etnicidad implica una homogeneidad, un pasado histórico común, una identidad particular, diferenciada y un discurso unificado frente al Estado, que les permite reivindicar los derechos de una ciudadanía diferenciada, propia de los colectivos y grupos étnicos. Vale advertir que en relación con los Half & Half, ni en lo antropológico, ni en lo legal, histórico o sociológico, existe definición alguna que permita reconocer a este grupo como portador de unas particularidades que lo harían diferente de otros grupos. A esto se suma que estos mismos sujetos no se encuentran organizados, ni poseen una autodefinición o representación que los identifique como tales y los diferencie del resto y tampoco presentan unas reivindicaciones colectivas unificadoras de grupo y un discurso frente al Estado. Resulta, pues, inadecuado atribuirles un carácter de etnicidad y, en consecuencia, de ciudadanía diferenciada cuando solo serían una parte invisible de otro colectivo diferenciado, el Raizal.

Partir de la afirmación anterior, permite en alguna medida, delinear la discusión sobre qué tan excluidos o invisibilizados pueden estar aquellos hijos producto de las relaciones interétnicas derivadas de los procesos como la Colombianización y el Puerto Libre. Como se sabe, desde los orígenes de la Raizalidad, los cruces

interculturales entre los descendientes de los colonos europeos, afrocaribeños y otras poblaciones migrantes lograron construir una sociedad multicultural en convivencia a través del tiempo. Ahora bien, es posible que algunos entiendan la noción de “ser” Raizal, como aquél que ha sido producto de los múltiples encuentros e hibridaciones biológicas y culturales ya señaladas, pero no significa que dicha condición se extienda a las nuevas generaciones producto de las relaciones interétnicas entre Raizales y pañas. Esto conlleva al planteamiento de unas precisiones que nos permiten acercarnos más a la realidad objetiva de la interculturalidad y de los sujetos de dicha dinámica, los Half & Half o Fifty-Fifties. En primer lugar, dada su condición de hibridez, los Half & Half o Fifty-Fifties, son una tendencia mayoritaria de la sociedad nativa local, que ya era híbrida. Sin embargo, existen diferencias al interior de este segmento de la población, gran parte de estas, matizadas por cuestiones de clase, lengua y raza. En segundo lugar, no es posible afirmar que todos los Half & Half han sido excluidos de la Raizalidad, unos incluso, se asumen y gozan del reconocimiento social como Raizales porque hablan la lenguas inglés o creole, representan los intereses de lo Raizal y hacen parte de la arena política. En consecuencia, esto permite deducir que los Half & Half o Fifty-Fifties no son completamente homogéneos, sino que en su naturaleza está reflejada la riqueza de la interacción de culturas y la diversidad.

Abandonando la aspiración anterior de estudiar los Half & Half como un clan o un grupo homogéneo, lo que se buscó en este trabajo fue responder a la siguiente pregunta de investigación: *Desde el punto de vista estrictamente etno-cultural, ¿qué lugar ocupan objetivamente los Half & Half o Fifty-Fifties en el conflicto entre Raizales y continentales? ¿Son auténticos Raizales y por lo tanto parte del conflicto o son un punto intermedio entre ambos extremos y por lo tanto potenciales mediadores entre ellos? De acuerdo con la respuesta a la pregunta anterior, ¿qué lugar deberían ocupar hoy los Fifty-Fifty en el conflicto que vive la isla? No podrían desempeñar un papel más consciente y más activo a favor de la convivencia?*. El interrogante planteado corresponde a un largo proceso de deliberación respecto a la manera en que los hijos de las relaciones interétnicas en San Andrés podrían aportar en la construcción de la Raizalidad y de la convivencia en la isla dado que, las uniones interétnicas entre grupos culturales diferentes han hecho parte de la composición socio-cultural del Raizal hasta el presente, haciendo de esta situación una condición repetida y constante a lo largo del tiempo. En este sentido, la pretensión de este trabajo consiste en demostrar que las relaciones interétnicas han hecho parte de las dinámicas históricas de la isla y de la Raizalidad misma. Aunque varios sectores de Raizales consideren poco conveniente para el discurso político, aceptar la transformación de la sociedad insular en un producto híbrido o extraño, irreconocible para ellos.

Teniendo en cuenta lo anterior, se optó por describir la situación de invisibilidad que algunos Half & Half viven en el seno de la comunidad Raizal, ante la existencia de prácticas y discursos que permiten tanto la inclusión como la exclusión de éstos en el colectivo Raizal. La lucha por la prevalencia cultural de

los nativos, por los derechos ancestrales sobre el territorio, contra el desplazamiento económico y la sobrepoblación se constituyeron en las motivaciones para la existencia de un *conflicto latente* de los nativos con los inmigrantes pañas, que en términos de Avella (2002) se describe como “*El campo semántico de la “Doxa” en donde se contraponen o choca el sentido de los discursos, es decir es una contienda de discursos (2002:77)*”. Estos discursos enfrentados conllevan pues a radicalismos y a prácticas de rechazo, de invisibilización de los otros, circunstancia que se extiende a los hijos producto de uniones interétnicas, materializadas por aquellos Raizales que rechazan la mezcla y la unión con el “otro”, con el “enemigo invasor”.

Ahora bien, no es el objeto de este trabajo presentar una caracterización exhaustiva de los Half & Half de San Andrés. Más bien es una aproximación teórica sobre los sujetos híbridos en el Caribe y al mismo tiempo, una reivindicación de las condiciones de hibridación histórica de los Raizales desde su surgimiento hasta nuestros días. De la misma forma, se trata aquí de detectar y hacer visibles los posibles escenarios en los que los nuevos híbridos han mostrado las condiciones de ambigüedad, dualidad y contradicción ontológica al asumir un discurso etnicista, lo que se constituye en el problema central de esta investigación. También, se busca describir los escenarios de inclusión y exclusión de los nuevos sujetos híbridos, producto de las relaciones interétnicas entre Raizales y continentales en el Archipiélago.

No es nuestra intención o motivación crear e institucionalizar un grupo cultural mediante un concepto o una categoría, pero si demostrar que la sociedad insular ha sido objeto de múltiples transformaciones a través de la historia y que en la actualidad son ignoradas con el fin de no generar contradicciones en el discurso oficial que ha forjado la identidad del Raizal. Se niegan así las dinámicas de interacción, relación y cruce de los descendientes de los primeros pobladores de las islas y las de éstos con los inmigrantes posteriores de origen colombiano continental. Esto ha conllevado al rechazo y a la invisibilidad de aquellos que encarnan la unión de estas dos culturas opuestas: los Half & Half o Fifty-Fifties.

En la realidad, los Half & Half juegan un papel mediador y catalizador dentro de las relaciones interétnicas, pudiendo ser uno y otro a la misma vez, sin dejar de ser alguno de los dos. Esta condición los coloca en un intersticio, en un estado intermedio de cuestionamiento y colaboración o simpatía por ambas culturas; es estar “*In and between*” o incluso sentirse como “outsiders”, que no asumen su ambigüedad. Este trabajo se centrará justamente en esa situación de estar “dentro y en medio”. Los individuos híbridos son seres amortiguadores entre estas dos sociedades enfrentadas, que sienten profundamente las distintas problemáticas que afectan tanto a la colectividad Raizal como al resto de los habitantes de estas islas. Son los que evidencian las problemáticas entre unos y otros. Reflejan el desencuentro y la contradicción, porque tienen tanto de pañas como de Raizales, lo que los hace tener una representación distinta. Al “*pañá*” le da argumentos para

quedarse y ganarse un derecho de permanecer en las islas; mientras que para el Raizal, es la evidencia del triunfo del proyecto colonial colombiano sobre la isla y sus habitantes.

Históricamente, los mestizajes y los encuentros culturales e interétnicos hacen parte del acontecer cotidiano de los habitantes de las islas. Esta situación se constituyó en la base fundacional del pueblo Raizal, con percepciones iniciales de carácter positivo respecto a una mezcla que reivindicaba la herencia europea sobre la negra-africana, denotando de paso la dominación colonial en las mentalidades isleñas, que aún se percibe en el discurso. En la actualidad estas percepciones frente a la mezcla adquieren un carácter negativo debido a la carga política que busca el discurso unitario y homogéneo de la identidad étnica Raizal. Este pretende establecer una “cláusula de cierre” o un punto final en la constitución de su identidad, que busca desconocer las mezclas posteriores, y propende por la endogamia para protegerse de esa identidad híbrida heredada frente a las nuevas identidades de aquellos que se establecieron más recientemente en las islas.

Este estudio de la situación particular de los Half & Half de San Andrés se fundamenta en una doble motivación. Por un lado, existe un interés personal en conocer cuáles son las percepciones actuales de los grupos culturales presentes en las islas frente a las uniones interétnicas y los hijos de las dos culturas: isleña y paña. Es necesario dar a conocer estas opiniones, ya que en el marco de la construcción de la Raizalidad se han presentado discursos acerca de los referentes que permiten diferenciar a una persona Raizal de otra, en los que subyacen los criterios de invisibilidad y exclusión de las relaciones interculturales y de los Half & Half como sujetos de dicha dinámica. De igual manera, consideramos que caracterizar las prácticas de inclusión-exclusión resulta útil para analizar de qué forma esto contribuye al diálogo de las identidades que hacen parte de la Raizalidad y de sus aportes en la construcción de la convivencia en el territorio.

Y, de otro lado, el trabajo está motivado por el deseo de propiciar escenarios en los que los Half & Half entonen su propia voz con respecto a su rol en la convivencia y en las situaciones de crisis socio cultural, política y económica de la isla, ya que los hijos de continentales y Raizales han logrado ejercer un liderazgo que les ha permitido defender gran parte de las reivindicaciones del pueblo Raizal, incluyendo las del resto de habitantes del Archipiélago. Además, es pertinente ahondar en el estudio de esta problemática desde la óptica de la multiculturalidad promovida por el Estado y de aquellos grupos que la asumen a su manera.

En consecuencia, el objetivo general de esta investigación se centra en el análisis del papel que juegan los Half & Half en el escenario multicultural de San Andrés, teniendo en cuenta las percepciones, prácticas y discursos que los grupos culturales enfrentados (Raizales vs pañas, residentes o continentales) tienen respecto a las relaciones interétnicas y a los sujetos que son producto de éstas,

para contribuir al diálogo cultural, la convivencia y la construcción de una nueva etnicidad Raizal que sea más incluyente y abierta al cambio. Para esto se pretende, en primera instancia, analizar cuáles son las percepciones y discursos de los grupos culturales Raizal, pañas, residentes o continentales, respecto a las relaciones interétnicas y con relación a los hijos de éstas; en segundo lugar, se quiere conocer cuáles son las percepciones que los Half & Half tienen de sí mismos y de su papel en la construcción de la Raizalidad y en la convivencia en el territorio insular; y por último, se intenta identificar los métodos o prácticas de inclusión-exclusión que se aplican al interior de la Raizalidad y cómo estos afectan a los Half & Half, así como mostrar los escenarios en donde estos sujetos han sido invisibilizados y en los que han demostrado prácticas de convivencia pacífica.

El anterior planteamiento sugirió una primera aproximación al problema de estudio partiendo del supuesto: los sujetos híbridos en San Andrés eran rechazados e invisibilizados tanto por las personas del común como por algunos sectores organizados que hacen parte de la Raizalidad. Posteriormente, con el análisis de los resultados obtenidos en la muestra, en la cual se recogieron las percepciones e impresiones de los diferentes grupos culturales en varios sectores de la isla (San Luis, La Loma y el Centro), se logró detectar que no son mayoritarias las prevenciones frente a las uniones interétnicas, y que por el contrario, son bien recibidas, incluso en los sectores de influencia tradicional en donde se creería que estos movimientos tienen mayor arraigo, lo que nos conduce a refutar la primera parte de la hipótesis, pues solamente una minoría de la Raizalidad profesa dicho discurso. En consecuencia, los Half & Half no son rechazados por el común de las personas.

Con respecto a la segunda parte de la hipótesis sobre la existencia de un discurso político que propende por la unidad de la etnia y que rechaza las mezclas con otros grupos culturales, se observa que se utiliza este argumento para dar una coherencia al discurso esencialista al usarlo como herramienta para el reclamo de la etnicidad Raizal frente al Estado colombiano. De manera análoga, este razonamiento promueve la conservación de una cultura nativa libre de mutaciones que puedan poner en evidencia la debilidad de su grupo, perfectamente definido. Esto vendría a ser confirmado posteriormente, con el análisis de los discursos del movimiento Raizal organizado, encabezado por algunos líderes radicales. Aquí se confirma que estos discursos han permeado en algunas personas simpatizantes de los movimientos que reivindican esa posición, lo que los lleva a sostener esa doctrina como guía de sus relaciones con el otro grupo. Sin embargo, estas visiones no son generalizadas. Más bien, se observa como las posiciones de rechazo a la mezcla resultan paradójicas y contradictorias cuando los que las ostentan son en su mayoría, híbridos, es decir, fruto de la mezcla dinámica entre el Raizal y el “paña”.

Es necesario anotar que esta circunstancia dificulta un rastreo estricto de los escenarios en los que interactúan los Half & Half o Fifty-Fifties, puesto que un

buen número de ellos no se asumen como tales e incluso niegan el carácter híbrido de su constitución cultural. Empero, si fue posible identificar algunos escenarios en los que una parte de estos individuos han sido excluidos o aceptados, al igual que las posibles consecuencias de su no inclusión.

El acercamiento a la cotidianidad de los sujetos híbridos de San Andrés se hizo a partir de la propuesta metodológica de Biogramas Creativos³ sugeridos por García (2007), mediante la realización de entrevistas personales, basadas en una relación de confianza y de igualdad con el entrevistado. Esta estrategia permitió identificar las diversas posiciones frente al tema y su percepción respecto a la inclusión o no en la Raizalidad. De igual forma, fue posible captar las opiniones y percepciones de los diferentes grupos culturales en los trabajos académicos y entrevistas realizadas por los investigadores Socorro Ramírez y Luis Alberto Restrepo que fueron publicadas en los Cuadernos del Caribe “Visiones y proyectos para el archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina”, “Textos y testimonios del Archipiélago”, “Crisis y convivencia en el territorio insular”.

Abordar la realidad insular, en términos de Ascanio (1995), resulta relevante cuando se refiere a lo social como un objeto de análisis con características irrepetibles, en los cuales, su estudio se construye en distintas etapas de la investigación. Esta consideración me dio luces respecto a los retos que debía afrontar durante el desarrollo de la tesis. Tratar el tema de los Half & Half en San Andrés estuvo lleno de desafíos tanto en lo metodológico como en lo conceptual. Por una parte, era difícil abordar la hibridación de unos sujetos no identificables en un grupo determinado, que no estaban organizados y que tampoco se asumían del todo como híbridos, y, por otra, era insistir en el estudio de esta problemática en un medio en el que, o bien ya se daba por superada la situación de los Half & Half o Fifty-Fifties, o bien, ya se anunciaba su constitución como grupo diferenciado del resto de los habitantes que conviven en la isla. Esta travesía, llena de obstáculos estimuló la creatividad necesaria para identificar qué era posible lograr con la aproximación a este caso de estudio. Así pues, se logró comprobar que si bien no existe un grupo constituido, con una propuesta organizativa definida, si existen percepciones respecto al lugar que deberían ocupar en esta sociedad caribeña insular. En ellas quedaron inscritas los testimonios respecto a la carencia o la riqueza cultural que converge en los Half & Half. Realidad que sugiere la conveniencia de escuchar y hablar más de sus visiones, y de sus encrucijadas morales. La ambigüedad y en algunos casos, la relativa neutralidad que ofrece su condición de hibridez fortalece la convivencia y el diálogo intercultural, sobretodo, en un escenario en que se vislumbra la urgencia de crear espacios para la integración cultural y la valoración de los sujetos que hacen parte de la multiculturalidad insular.

³ Biograma: Es una forma de análisis y de ordenación de datos en forma de mapa de vida, que permite relacionar varios elementos y aspectos de la historia de vida en una base cronológica. Esto depende de la finalidad y la temática de la investigación.

Aprovecharé la provisionalidad que ofrece el término Half & Half o Fifty-fifties, de uso común en el escenario local, para problematizar el tema de la hibridación contemporánea de los Raizales que han incursionado en nuevas uniones interétnicas. Vale advertir que el término Half & Half o Fifty-Fifties, desaparecería en el momento en que se asuma el discurso de la hibridación como parte de la realidad étnica de los Raizales, que no es más que el desarrollo natural de su continuidad histórica, de la mezcla dinámica de múltiples razas, culturas y orígenes. Asumir que los sujetos híbridos Half & Half sean un grupo aparte y aducir que los Raizales son homogéneos o puros, sería una contradicción ontológica. Tanto los unos como los otros son producto de mezclas e hibridaciones.

Además de la recolección de percepciones, se realizó una encuesta, que contó con la participación de 64 personas de tres de los sectores más importantes de la isla ya mencionados, cuya muestra fue practicada en personas en la franja de los 15 a 65 años de edad. Este instrumento permitió conocer de manera directa las percepciones que tiene la gente respecto a las uniones interétnicas y las preferencias de pareja según el género y el grupo étnico. Los datos permitieron consolidar el uso de los matrimonios y las uniones interétnicas como unidades de análisis relevantes para analizar las dinámicas de la hibridación actuales y su relación con los hijos, producto de dichas uniones. Los resultados obtenidos permitieron corroborar qué tan cierto es que existan prácticas discursivas que inciten a la protección y conservación de la etnia, y si este tipo de discursos han sido asimilados por los distintos sectores de la comunidad Raizal.

De manera exploratoria se hizo un rastreo de las personas que podían participar en el desarrollo de las entrevistas y en la recopilación de relatos de vida. Algunas de estas fueron identificadas en diferentes espacios y escenarios de discusión como los seminarios "*Diálogos de la Diversidad*" (2005), "*Cátedra de Estudios Afrocolombianos*" (2007), "*Pensar San Andrés*", (2009), mientras que otras fueron identificadas durante el desarrollo habitual de las jornadas de encuesta.

Igualmente, se realizaron entrevistas a personas representativas de los grupos culturales de la isla y de personas que reunían las características de Half & Half. Los criterios utilizados para su selección se basaron en el origen de padre y madre, sus apellidos, la lengua, el género y los escenarios donde éstos han hecho presencia. Estas consideraciones son extendidas a quienes se asumen como híbridos y aquellos que, siéndolo, no se reconocen como tales. Dar a conocer ambas visiones resulta interesante para completar el marco de las relaciones interétnicas e interculturales, que no necesariamente suponen una completa armonía. Los discursos enfrentados, la asunción y la negación de éstos, también hacen parte del espectro de las dinámicas creadas por las hibridaciones en la isla.

En suma, la combinación de los elementos de análisis de carácter cuantitativo y cualitativo contribuye al estudio del problema planteado y hace parte de la tendencia a construir formas de análisis “mixtas” o “híbridas”, apropiadas para el estudio de una sociedad multicultural, sus discursos y percepciones, al igual que las posibilidades y limitaciones para consolidar en ella un proyecto intercultural. Son el reflejo de una realidad que difiere de nuestras creencias y busca ofrecer una visión integral de la problemática.

La investigación está estructurada en cinco capítulos a través de los cuales se aborda el tema de la invisibilidad de los Half & Half de San Andrés. En el primer capítulo, “*de lo étnico a lo interétnico*”, se le presenta al lector un recorrido teórico y conceptual que le permitirá comprender el fenómeno de los sujetos o individuos híbridos en el contexto insular. El tránsito por conceptos como etnicidad, mestizaje, creolización-criollización, hibridez, hibridación, multiculturalidad e interculturalidad amplían la visión respecto a las dinámicas y procesos que enfrentan las generaciones actuales de los Half & Half o Fifty-Fifties para asumir una identidad y una etnicidad Raizal, en su esfuerzo por encontrar su espacio en un lugar de frontera como San Andrés.

El segundo capítulo, “*los procesos históricos de formación de una sociedad multicultural insular*”, intenta recoger los momentos más significativos de la incursión de los pobladores locales y foráneos que convergieron en procesos de encuentro, entrecruzamiento e hibridación a lo largo de la historia insular. El capítulo no solamente comprende la visión convencional de los principales acontecimientos que marcaron el devenir histórico de las islas, sino que en él se rastrean los procesos que han incidido en la configuración de una sociedad insular, objeto de múltiples hibridaciones y transformaciones.

El tercer capítulo, “*Escenario Actual: fracturas y bifurcaciones*”, describe, como su título lo indica, las situaciones actuales que matizan un escenario de tensiones interétnicas y de conflicto latente entre distintos grupos. Desarrollo necesario para captar cómo en este tipo de ámbitos los discursos de un lado y del otro cobran valor. Aquí la normatividad adquiere un sentido para el análisis, al mostrar cómo a partir de unas disposiciones e imperativos se favorecen las condiciones de un grupo respecto al otro, las cuales, activan reacciones y reclamos de los “otros” sectores que se sienten “desprotegidos” por la institucionalidad del Estado. Asimismo, se incluyen algunas visiones representativas de los sectores que intervienen sea de manera pasiva o activa en el desarrollo de la dinámica del conflicto interétnico, sus percepciones son relevantes para este trabajo.

El cuarto capítulo, “*Formas Interétnicas e Interculturales*”, desarrolla un tema necesario para entrar en el análisis de los hijos producto de las uniones interétnicas e interculturales en la isla. En principio, se plantea un recorrido por el Caribe, detectando las variadas representaciones existentes respecto a los individuos híbridos en esta área geográfica. Algunos de ellos, fueron rechazados y

otros, fueron aceptados en el seno de sus sociedades. Además, se parte de los matrimonios y uniones interétnicas como unidad de análisis necesaria para abordar la condición de los hijos y sus problemáticas en distintos escenarios y ámbitos y al mismo tiempo, se identificaron las principales tendencias de opinión respecto a las preferencias de pareja. Hallazgos que permiten una mejor lectura de las situaciones de tensión y conflicto existentes entre varios sectores de la isla, y que más bien sugieren un estado de convivencia.

El quinto capítulo "*los Half & Half: We are in and Between*", consiste en el rastreo de los sujetos híbridos de San Andrés en distintos escenarios de la vida cotidiana. Aquí se analizan los alcances, las limitaciones y los aportes de los Half & Half o Fifty-Fifties a la convivencia y el diálogo intercultural. Los sujetos híbridos entonan su propia voz basados en sus experiencias de vida, develando sus posibilidades de entrar o no en la Raizalidad y su visión de futuro de la isla. De esta manera, se intenta descifrar las lógicas de inclusión exclusión desde diferentes opiniones y aristas. Con esto, se alberga la esperanza de superar el viejo debate sobre la identidad en el contexto sanandresano, para dar paso al estudio de nuevas temáticas no menos importantes y pertinentes. Para ello, resulta necesario no solamente abordar las transformaciones de orden histórico, político y cultural en la comunidad ancestral sino analizar las consecuencias que dichos cambios han engendrado tanto en lo social como en las nuevas relaciones de clase que afectan a todos los grupos culturales presentes en el territorio, que por cierto, se conjugan y matizan hoy por fenómenos como la globalización, el fortalecimiento del modelo turístico como propuesta económica y la presión de las actividades ilegales.

Finalmente, esta tesis se constituye simplemente en un documento de análisis sobre una situación particular que ocurre en el Caribe insular colombiano. Problemática que es susceptible de cambiar o transformarse una vez se reconozca la hibridez como parte de las dinámicas históricas y socio culturales de la isla. Esto, quizás, pueda convertirse en un factor de unidad en medio de la diversidad. Sobre todo, ante la emergencia reciente de un sentimiento y proyecto de nación Raizal que nos invita a estudiar las distintas opciones de autonomía, autodeterminación o independencia y las posibilidades de que se puedan suscitar en este escenario, tomando estricta nota de otras experiencias similares del Caribe. No cabe duda, que éste tema no dista mucho de las contradicciones generadas en el marco de la conflictualidad latente y su análisis contribuye a descifrar el abanico de opciones para el proyecto presente y futuro de la comunidad Raizal.

CAPÍTULO 1

DE LO ÉTNICO A LO INTERÉTNICO E INTERCULTURAL

En este capítulo se busca abordar los conceptos que, para efectos de este trabajo, son útiles para el análisis de la situación de invisibilidad de los hijos del encuentro intercultural en San Andrés, descritos de manera convencional como un encuentro entre el “uno”, denominado Raizal, y el “otro”, denominado “*pañá*” o continental (por hablar el español y haber migrado a las islas recientemente desde el continente), que se identifica localmente con las expresiones Half & Half o Fifty-Fifties en inglés y “Miti-Mitis”, en español.

Para analizar esta problemática se discuten las diferentes propuestas teóricas bajo el enfoque de la “trama interétnica”(Losonczy, 2006:33-44) que parte de la existencia de diferentes culturas en un mismo espacio geográfico, tema estudiado críticamente desde lo “intercultural”. Esta visión permite superar el enfoque convencional de las multi o pluriculturalidades desde el punto de vista exclusivo de su situación geográfica, como un “topos”, para estudiarlas desde su sentido, como un “logos”; es decir, permiten abordarlos como una relación que ha dado origen a nuevos sujetos, analizando los matices que los han marcado y las formas cómo interactúan entre sí y con los demás. Así lo “intercultural” se vuelve una nueva forma de conocimiento y de auto reconocimiento en situaciones geográficas específicas, en que se dan los encuentros entre las culturas sin que éstas lo hayan buscado conscientemente, sino como producto de la historia particular, que es necesario tener en cuenta para entender cómo una cultura cambia a través del contacto con otras. (Alcina, 2003)

Aquí la discusión acerca del carácter multi o pluri de las culturas cae por su propio peso ya que lo pluricultural se limita a caracterizar una situación de una sociedad que de por sí es diversa, lo que implica la descripción de una realidad obvia que no amerita mayor discusión. En ese sentido, la interculturalidad como noción resulta apropiada porque describe las relaciones entre culturas, asumiendo que una cultura no es completamente pura, sino que en sí misma es pluricultural. Una mirada de estas es acertada para develar las lógicas de la interacción entre grupos y las riquezas de las culturas a partir de su contacto con otras. De acuerdo con esto, el estudio de lo interétnico e intercultural expresado en dicha categoría supone una revisión de la literatura y de los conceptos que permiten discutir la manera en que deben ser descritos los procesos que han dado origen a nuevos sujetos, los matices que han marcado a dichos sujetos y las formas en que éstos interactúan con otros. A continuación se inicia este recorrido teórico.

1.1. Etnicidad

Entender la etnicidad como concepto requiere de la revisión exhaustiva de las tendencias que han hecho parte de la discusión teórica hecha por académicos representativos de las ciencias antropológicas y sociológicas. A este respecto, Eduardo Restrepo (2002) presenta un análisis de los aportes de Stuart Hall al estudio de la etnicidad. Su aporte consiste en reorganizar la categorización elaborada por Hall de las tendencias teóricas y conceptuales que han guiado las investigaciones antropológicas y sociológicas en el marco de la etnicidad. Al mismo tiempo, introduce otros criterios de clasificación para una mejor comprensión de las diferencias conceptuales, sus matices y las bases metodológicas de este concepto. (Restrepo, 2002; 2)

Un primer enfoque que trata la etnicidad como concepto, corresponde a lo que se ha denominado "*la naturalización de la etnicidad*" o tendencia sociobiológica. Aquí situamos autores como Van Der Berghe. Además, en este enfoque encontramos el de "ser cultural", correspondiente a la escuela soviética y, de forma más compleja, a los análisis primordialistas de Clifford Geertz. Todas estas tendencias coinciden en suponer la etnicidad como un hecho existente e independiente del sujeto que analiza la etnicidad. (2002: 2)

Un segundo enfoque, es el que define la etnicidad desde una visión necesariamente *relacional*. Contrario al primero, para el grupo de autores que defienden esta postura la etnicidad implica un encuadre relacional de identidad y diferencia. Esta es la visión clásica basada en el situacionalismo o transaccionalismo expresada por los autores de los enfoques cognitivos Frederik Barth (1969), Epstein (1978) y Hal Levine (1999)(2002; 3). Igualmente, es posible ubicar en esta tendencia, los estudios históricos de los conflictos étnicos y del nacionalismo europeo hechos por Eric Hobsbawm (1998) y de otra parte, el estudio de lo interétnico en el Caribe y Pacífico colombiano, por la antropóloga cultural Anne Marie Loszoncy(1997) (2006).

Un tercer enfoque, es el de línea *marxista*, allí se pueden ubicar autores como: Etienne Balibar (1991), Anibal Quijano (2000), Immanuel Wallerstein (1991) y Eric Wolf (1994) Richard Thomsom (1989) Jean Comaroff y John Comaroff (1992), los cuales analizan las relaciones entre "etnicidad" y "clase"; "etnicidad e 'infraestructura'/'superestructura'; y "etnicidad y el 'ser social/conciencia social". En el marco de los estudios del Caribe y bajo esta tendencia es posible destacar autores como C.LR James (1938), Eric Williams (1944), Fanon (1972), Allahar (2003).

Otras tendencias, estudian *la etnicidad como estrategia*, en la cual sobresalen dos corrientes específicas: el instrumentalismo de corte estructural funcionalista, representada por autores como Abner Cohen (1969), seguida de la etnicidad relacionada con las teorías de la acción racional propuesta por Banton(1983). Además, posterior a la ya señalada, Yeros (1999) y Comaroff (1996) basan la

etnicidad en una comunidad imaginada dentro de la tendencia constructivista, que hace énfasis en la construcción social de las identidades étnicas, sus discursos, significados como ideologías. Esta tendencia critica el esencialismo y se centra especialmente en la emergencia de las identidades que aparecen y desaparecen en determinadas condiciones históricas. A este respecto, es recurrente la cita del concepto acuñado por Benedict Anderson (1989) y su relación en la construcción del nacionalismo y la nación.

La etnicidad como *performance* se alimenta de corrientes conceptuales como el postestructuralismo, en particular los trabajos de Judith Butler, y de las elaboraciones de la teoría postcolonial sugeridas por autores como Homi Bhabha (1994). Bajo esta tendencia se clasifican autores como Rachel A. D. Bloul (1999) o Aletta J. Norval (1999), quienes discuten el concepto de etnicidad como comunidad imaginada tomando como punto de partida a los sujetos como agentes de la etnicidad.

La etnicidad como *ficción analítica* parte de un proceso creativo académico para efectos de describir e interpretar de una manera menos compleja las realidades, pese a las condiciones de heterogeneidad y complejidad del mundo social. A este respecto, autores como Ericksen (1994) y Banks (1996) son ilustrativos de este enfoque. Aquí vale la pena resaltar el papel del académico en la construcción de la etnicidad. Esto no significa, por supuesto, que la etnicidad sea puro delirio de los académicos sin ningún anclaje en los procesos que dicen describir e interpretar. Más bien, lo que busca es introducir en la ecuación de la etnicidad al analista en su función constituyente.

Es preciso señalar que existen otras tendencias que enmarcan el estudio de la etnicidad. Pero aquí se tomaron en cuenta las posturas que más se acercan al tema de interés de este trabajo. De esta manera, para efectos de mi análisis se tendrá en cuenta no solamente una tendencia sino que se tomarán conceptos de varios enfoques epistemológicos con el propósito de tener una comprensión integral de un fenómeno social que poco se ha tratado en el contexto del Caribe Insular Colombiano.

Resulta pertinente anotar también que en este trabajo se utilizarán categorías que permitirán abordar el problema de manera relacional. En este sentido, las categorías de etnicidad, hibridez, interculturalidad son relevantes para el posterior análisis del problema de estudio

1.2. Lo étnico e interétnico

A partir del análisis de la etnicidad como concepto es posible entender el uso de lo étnico y lo interétnico como categorías relacionales, es decir como “logos” que permiten la creación conceptual de nuevos sujetos en condiciones de multi o pluriculturalidad superando la mera ubicación geográfica, el “topos”, que sin embargo, es muy útil para situar el problema de estudio, que fundamentalmente es histórico, pero situado en un espacio bien definido.

Hobsbawm a través de sus estudios históricos nos sitúa en la discusión de los conceptos de grupo étnico, conflicto étnico, etnicidad y nacionalismo. Desde la perspectiva relacional de identidad-diferencia, este autor define lo *étnico* como:

“Todo grupo que, considerado como un todo, se diferencia de forma permanente de los otros grupos que viven o interactúan en cierto territorio; esta diferencia se manifiesta en el nombre, en las características que se supone los distingue de los otros y, por supuesto en los rasgos comunes de los miembros del grupo, ya sean reales o supuestos como tales”, (Hobsbawm, 1998; 252).

Así mismo, la *eticidad* para Hobsbawm supone dos características esenciales: “un grupo se da así mismo un nombre (o lo escoge entre todos los que les parecen válidos) y ese nombre sirve para distinguirlo ‘políticamente’ de otros grupos que también tienen un nombre.”

En contraste, para Fabregat (1984), la cultura y la etnia son conceptos correspondientes y al mismo tiempo, son históricamente parte de una conciencia de identidad y de una doble definición. Por un lado, la que resulta de la manera como se define el propio yo cultural y, por otro, la que surge del modo como los “otros” lo identifican a uno. De acuerdo con lo anterior, en una sociedad en la que existen diferencias étnicas, cada grupo se adscribe una denominación particular. Tanto el concepto de lo étnico como las otras categorías culturales que acompañan la identidad de los grupos humanos se amplía comúnmente al empleo de otros conceptos cuando la identidad adquiere una connotación política, por ejemplo, el concepto de nación empleado como una categoría política de la identidad étnica (1984;6-7)

Las relaciones entre etnias se interpretan como *desestabilizadas* por la coexistencia de grupos étnicos en las sociedades en las que reinan las economías de mercado y un sistema político fundado en la igualdad de derechos. Siguiendo esa línea, Hobsbawm (1998) enfoca su atención particularmente en aquellas poblaciones de migrantes internacionales e intercontinentales que desde la segunda mitad del siglo XX han participado en dicha dinámica. El autor considera que las relaciones interétnicas se han tornado más sensibles en la medida en que esas migraciones se han hecho por fuera de las grandes ciudades que practicaban la mezcla de poblaciones y habían desarrollado mecanismos para conducirlos. (1998; 255). Llama la atención la combinación analítica lograda por el autor cuando se refiere a los elementos políticos e históricos que determinan la definición de lo étnico y su relación con un escenario de reivindicaciones, luchas y competencias por el reconocimiento en un Estado determinado. Pero también advierte cómo el escenario de los futuros conflictos será fundamentalmente el étnico, lo que parece comprobarse ya entrado el siglo XXI, especialmente a partir del 11 de Septiembre de 2002.

En cuanto al estudio de lo interétnico Loszocy (2006), plantea su enfoque como “*la intersección mutua entre dos organizaciones sociales y dos sistemas de representación que mantienen una relación horizontal, es decir, no jerárquica entre sí, pero que están también inscritos verticalmente en lo más bajo de una escala jerarquizada de una estructura de Estado Nación*”. De igual modo, la autora propone que lo interétnico puede incluir el análisis de los intersticios en intersecciones culturales entre colectivos que no se definen, ni a ellos mismos ni a los otros, en términos étnicos. (2006; 14-15) Esto no se limita necesariamente a la interacción de dos grupos, en dicha dinámica pueden coincidir dos o más organizaciones como es el caso de los garífunas en Belice y en gran parte del Caribe centroamericano.

Entre tanto, Fabregat (1984) plantea el origen del *conflicto interétnico* a través de una doble combinación de factores, el primero, basado en la diferencia cultural, y el segundo, en la interferencia social o pragmática de una cultura en el proceso histórico de la otra. En este orden de ideas, la sola diferencia cultural no es motivo de conflicto; contrario a esto, la interferencia si es una causa que activa los conflictos debido a la posición defensiva o agresiva de los actores en esta dinámica.

Por último, tenemos a Fredrick Barth, referencia obligada para quien intente iniciarse en los estudios étnicos, afirma que “las relaciones interétnicas estables presuponen una estructura de interacción semejante: por un lado, existe un conjunto de preceptos que regulan las situaciones de contacto y que permiten una articulación en algunos dominios de la actividad y, por otro, un conjunto de sanciones que prohíben la interacción interétnica en otros sectores, aislando así ciertos segmentos de la cultura de posibles confrontaciones o modificaciones” (Barth, 1976: 18) (Ku, s/f).

1.3. Mestizaje, hibridez-hibridación y creolización

En el marco de los debates de las relaciones interétnicas que se suscitan en ciertos territorios pareciera haberse dejado por fuera de su estudio la situación de los sujetos que son producto de las dinámicas e interrelaciones entre colectividades o grupo enfrentados. Ciertamente, esta situación no exime la condición de los Half & Half o Fifty-Fifties de San Andrés. Como se verá más adelante, estos sujetos adquieren una posición intermedia que los ubica en el umbral entre dos etnias o grupos culturales que viven al borde de la conflictualidad latente (Avella, 2002) la “Raizal” y la “pañá” o continental. Las tensiones interétnicas emanadas del ejercicio de la etnicidad se basan en gran medida en las reivindicaciones de grupos con intereses particulares e identidades diferenciales. Para analizar el caso de los hijos e hijas de las uniones mixtas en el contexto multicultural de la isla, se abordarán conceptos como hibridación, hibridez, mestizaje y criollización. Nociones que serán muy útiles para ampliar el referente teórico y conceptual del problema de investigación planteado.

El origen de los conceptos de hibridación, mestizaje y criollización junto con los de transculturación, sincretismo y negritud nacen debido al interés centrado inicialmente en el importante impacto de la diáspora africana en las distintas sociedades y culturas insulares. Obras como las de Fernando Ortíz (1954), Jean Price Mars, Jaques Roumain, Jean Stephen Alexis, C.L R. James (1938), Aimé Césaire, Luis Palés Matos, Emilio Ballagas, Nicolás Guillén, Alejo Carpentier, Lydia Cabrera y Edward Kamau Brathwaite (1944) son representativas de esta tendencia.

Posteriormente, este tipo de trabajos se extendieron a los territorios continentales en donde existía una fuerte influencia del legado cultural africano. En esta gran área geográfica son destacados los estudios de Miguel Acosta Saignes (Venezuela); Manuel Zapata Olivella (Colombia); Walter Rodney (Guyana). (Benítez Rojo, 1999; 11-12).

En esta medida, el uso de estas categorías quedó sustituido por el término criollización y creolización, en un sentido moderno. Es decir, se adoptó una concepción más integradora de otros pueblos que también entraron al escenario del Caribe de modo posterior al proyecto colonizador europeo. Esta forma de abordaje de la *Creolité* es abanderada por Bernabé, Chamoiseau, Confiant y Benítez Rojo, quienes abordaron el problema del Caribe desde los conceptos de la Creolización y Criollización.

De acuerdo con lo anterior, las ciencias sociales mantienen hoy el uso de categorías como mestizaje, sincretismo, criollización, creolización. Ello se ve reflejado en gran parte de la bibliografía antropológica, etnohistórica y de los estudios culturales, utilizada para explicar distintas formas de hibridación más o menos clásicas. Pese al uso de nuevas acepciones, se observa que el mestizaje también es utilizado para describir las distintas formas de combinaciones identitarias. Por ejemplo, el mestizaje se plantea como el diseño de formas de convivencia multicultural moderna aunque estén condicionadas por el mestizaje biológico (García Canclini, 2001). Para entender esto con claridad se da paso a la siguiente sección que busca delimitar mucho más el mestizaje como categoría analítica.

1.4 Mestizaje

Para el sociólogo francés Oruno Lara (1998) los términos *Mestizo o mestizaje*, por ejemplo, se asocian de manera implícita a las nociones de “raza pura” o del “híbrido” que surge de la mezcla de las sangres: blanca y negra, es decir, del cruce de “razas diferentes”. Este autor cita el diccionario Robert en francés, en su definición de lo mestizo como “*aquel que sale del cruce de razas.*” Así pues, el padre y la madre siendo de razas diferentes tendrían como descendencia al mestizo. Uno de los factores que determinan la categoría de mestizo es su surgimiento como producto de razas “diferentes”. Por lo tanto, es aceptable que detrás de dicho concepto se mantengan expresiones como: “razas diferentes”,

“raza pura” y “jerarquía racial”. No obstante, ligado al concepto de mestizaje se encontraba el de miscegenación. Ante esto, el autor llama la atención respecto a que aún no se haya superado el tema del mestizaje como concepto que persiste a, pesar del paso del tiempo (1998; 8)

Alleyne (2002), en su aproximación sobre la construcción de las representaciones de raza y etnicidad en el Caribe, analiza la evolución teórica del término Mestizaje en esta área geográfica. La región Caribe, particular y diversa en sus poblaciones como en los conceptos para analizar y comprender sus distintos procesos históricos, ha tenido una larga tradición de encuentros y de mezclas. Las dos categorías que permiten dilucidar dicho cruce son las obtenidas por la interacción entre hombres europeos y mujeres indígenas (caribes/arawaks) o esclavas africanas. En el primer caso, el producto de tal mezcla se denomina *Mestizo* – expresión en español, derivada del vocablo en latín *Mixticius*, que emergió de la variedad vernacular de la época latina-medieval. La denominación está basada en el pasado participio “*mixtus*” (*mixed*) y en el verbo “*miscere*”, *mezclar*. Mientras que en el segundo caso, aparece el término “*mulato*” – también en la versión *del* español. Dicho concepto evoca la condición de la mula o el mulo, que eran vistos como una aberración de la naturaleza. Sin embargo, el surgimiento de estas categorías y las actitudes negativas asociadas a ellas fueron sustituidos por otras más positivas en las sociedades esclavizadas caribeñas. Dichas consideraciones no eran del todo equitativas en el contexto Caribe y gozaban de discrecionalidad según el género. Los hombres mulatos, por ejemplo, representaban al grupo social amortiguador entre los blancos y los negros rebeldes. Aunque las relaciones entre mulatos y blancos no eran del todo cordiales, su estatus, condición étnica, racial y de color los ubicaba en una posición amortiguadora o de mediación entre los dos extremos: blanco y negro. Contrario a esto, las mujeres mulatas no gozaban de tales tratamientos, ya que eran tomadas como compañeras sexuales ocasionales de los amos, mientras que los mulatos hombres eran favorecidos por sus padres y eran enviados para ser educados en la metrópoli. De acuerdo con esto, el mulato, pronto adquirió un valor social considerable (2002;112).

Entre tanto, para la tradición francesa, la asociación del mulato con la condición de la mula fue anulada y reemplazada por la expresión *mulâtre*. Aquí el concepto adquirió un sentido diferente, correspondiente en la lengua francesa con la terminación *âtre* utilizada para referirse al color. El mejoramiento de la condición del mulato culminó con su incursión en las representaciones basadas en el color, la raza y la etnicidad. No obstante, para el contexto británico del Caribe, aparentemente, no existe evidencia respecto a que la noción de la mula haya desaparecido en la condición de los mulatos. Empero, el término mulato no fue usado de manera regular y popular. Por ejemplo, la expresión *malata* era utilizada en Jamaica para referirse a los sujetos producto de la mezcla. Para este contexto, no era clara la desaparición del vínculo o la asociación del mulo con la situación de estos individuos. (2002: 112).

Por otra parte, para el escritor y poeta martiniqueño Edouard Glissant, lo relevante es cómo hacer el abordaje del mestizaje desde dos enfoques: cultura y propuesta. En primer lugar, el autor no solamente cuestiona el uso de la palabra “culturas mestizadas” como una categoría que es diametralmente opuesta a la de “culturas puras”, sino que la utiliza para afirmar que la mentalidad humana de hoy se abre a un acercamiento infinito a la Relación, como conciencia y como proyecto; como teoría y realidad.

Para Glissant (2002), el mestizaje como “propuesta recalca que ya resulta inoperante glorificar un origen único una raza que sería guardiana y continuadora” de las culturas. En el caso del Caribe, afirmar que los pueblos están mestizados, que el mestizaje es un valor, significaría (de)construir una categoría “mestiza” que sería como tal, intermediaria entre dos extremos puros. (2002; 282)

Así entonces, el mestizaje como propuesta supone la negación del mestizaje como categoría analítica, consagrando un mestizaje de hecho que el imaginario humano (en la tradición occidental) ha querido negar u ocultar. Así pues, el análisis de las categorías de aculturación y deculturación resulta estéril como tal, si se parte del supuesto “todas las sociedades están aculturadas”. Toda deculturación sería, entonces, capaz de convertirse en motivo de una cultura nueva. Lo que aquí importa es recalcar no tanto los mecanismos de aculturación o deculturación, sino más bien las dinámicas capaces de fijarlos o superarlos en el sentido de Glissant (2002; 282).

Como se puede observar, el abordaje del mestizaje como categoría de análisis resulta problemático. Sobre todo, si se parte del supuesto del encuentro o cruce de dos razas que se suponían que eran netamente puras, lo que tampoco es evidente. En este sentido, lo que ha perdurado es la connotación colonial que se utilizaba para efectos de crear diferenciaciones y clasificaciones entre las poblaciones americanas, en donde el mestizo era el producto de la unión entre la cultura dominante, “el europeo”, y el dominado, “el indígena”.

Históricamente, el mestizaje, según lo planteado por Gros (2000), desde el período de la post-independencia era una alternativa para contrarrestar la división heredada del dominio español. Varios grupos y castas estaban separados por el color de la piel, el analfabetismo y la clase. Así, pues, el mestizaje estaba intrínsecamente ligado al proyecto de educar y castellanizar a las poblaciones tradicionalmente subordinadas. Sin estas condiciones no se justificaba un proyecto político unificador de la nación (2000; 181). En este sentido, los proyectos nacientes de unidad nacional se basaban en ciertos rasgos claves, tales como la “homogeneidad, alfabetismo y anonimato” Gellner (1983; 38), citado por Wade (2002; 4).

El trabajo de Chaves y Zambrano (2006) sobre *Las paradojas del mestizaje y el multiculturalismo en la Colombia contemporánea*, basado en Wade (2003) y Stutzman's (1981), da cuenta del proceso de adscripción del término mestizaje en los escenarios académicos en el contexto latinoamericano que enfrenta dos bandos, por un lado, los que celebran el mestizaje como eje articulador de la nación y por el otro, aquellos que proponen el mestizaje como un campo fértil para que los subalternos o tradicionalmente excluidos, reproduzcan la mezcla de elementos culturales y biológicos (2006; 7).

2. Hibridación-hibridez

Para García Canclini (2005; 15) tomar el concepto de hibridación-hibridez “cuyo origen biológico ha llevado a que algunos científicos adviertan el riesgo de traspasar a la sociedad y la cultura la esterilidad del concepto que suele asociarse a este término”, resulta problemático. Los detractores del concepto a menudo sustentan su crítica recordando el ejemplo infecundo de la mula, lo que resulta una prolongación de una vieja creencia del siglo XIX cuando se suponía que la hibridación perjudicaría el desarrollo social (2005; 15). Esta suposición equivocada de la biología fue trasladada a las relaciones humanas al asemejar a la condición del mulo al hombre o mujer producto de la unión de razas blanca y negra, - discurso asumido por las élites nacionales blancas para marginar al mulato, incapaz de transmitir una descendencia eminentemente pura, poniendo en duda su capacidad para transferir la herencia cultural y biológica.

En 1870, el botánico y genetista Mendel demostró el enriquecimiento producido por cruces genéticos, en los cuales las hibridaciones fueron fértiles y exitosas. Dichos experimentos permitieron el aprovechamiento de las características de plantas diferentes con el fin de mejorar su resistencia, crecimiento, calidad, valor económico y nutritivo de los alimentos provenientes de ellas. Las hibridaciones de café, flores, cereales y otros productos, son ejemplos que comprobaron el éxito de la variedad genética de las especies y cómo dicha condición incide en su sobrevivencia ante los cambios climáticos y de hábitat. Así pues, queda generosamente demostrada que la hibridación fortalece la fertilidad de algunas especies en Biología. Así mismo, se puede inferir que el traspaso de este concepto propio de las ciencias naturales a las ciencias sociales, no necesariamente es riesgoso o problemático. Las diferentes acepciones de Reproducción por ejemplo, han permitido explicar problemáticas de las ciencias humanas en varias de sus modalidades: *social, económica y cultural. Por otra parte, es necesario reconocer que el uso del concepto hibridación en las ciencias ha sido utilizado para salir de los discursos biologicistas y esencialistas de la autenticidad, la pureza, la autenticidad y la pureza cultural.* Los pocos fragmentos escritos de una historia de las hibridaciones han puesto en evidencia la productividad y el poder innovador de muchas mezclas interculturales (2005; 16).

Uno de los trabajos más representativos para el contexto de América Latina y el Caribe sobre esta materia se sintetiza en la obra “*Culturas Híbridas*”, de García

Canclini (2001). El autor parte del concepto de la hibridación como “*procesos socioculturales en los que las estructuras o prácticas discretas, que existían de forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas*”. (2001:14). Dichas estructuras discretas que al mismo tiempo han sido producto de hibridaciones, no pueden considerarse como fuentes puras.

Para explicar mejor cómo la hibridación fusiona estructuras o prácticas sociales discretas para generar nuevas estructuras y nuevas prácticas, García Canclini describe que esto ocurre de modo no planeado, más bien, es *el resultado imprevisto* de procesos migratorios, turísticos y de intercambio económico o comunicacional. No obstante, la hibridación también puede ser producto de la creatividad individual y colectiva, que no solamente se limita al mundo de las artes, sino que se traslada a la vida cotidiana y al desarrollo tecnológico.

Barker (2003), por su parte, emplea el concepto de hibridación como “*la mezcla de algo que ya antes era un híbrido*”, es decir, problematiza este concepto que parte del supuesto del encuentro de esferas culturales completamente distintas y autónomas. Esto en la práctica, se cae de su propio peso, porque niega el carácter híbrido de las culturas que se consideran puras (2003; 126). En este sentido, la hibridez es definida por Barker como la “*mezcla de diferentes elementos culturales para crear nuevos significados e identidades*”. Los híbridos, por ende, desestabilizan y desdibujan las fronteras culturales en un proceso de fusión o de criollización.

Barker (2003) aduce que, si bien se ha demostrado de manera sistemática la utilidad del concepto de hibridez a la hora de explicar la mezcla cultural y la emergencia de nuevas formas de identidad, también es conveniente diferenciar bien los distintos tipos de hibridez, sin perder de vista las circunstancias específicas de grupos sociales concretos. Por ello, usa los conceptos de hibridación estructural y cultural señalados por Pieterse (1995) así:

Hibridez Estructural: Se refiere a toda variedad de sitios de hibridez sociales e institucionales, como por ejemplo, las zonas fronterizas.

Hibridez Cultural: Distingue entre las respuestas culturales, que van desde la asimilación hasta los híbridos que desestabilizan y desdibujan las fronteras culturales, pasando por otras formas de separación.

Mientras que la hibridación estructural incrementa las opciones organizativas de la masa, la hibridación cultural busca la apertura de “comunidades imaginadas” (Anderson, 1989), como muestras de que cada vez se atraviesan y se desdibujan más las fronteras culturales. Aunque estas hibridaciones no suponen la desaparición de tales fronteras, para entender la problemática planteada en esta tesis conviene detenerse tanto en las formas que reconocen la *diferencia cultural* como en las formas de identificación que implican el reconocimiento de la *semejanza*.

En cambio John Beverly (1996), en su caracterización de las escuelas de estudios culturales en el contexto global, plantea una interpretación distinta de los conceptos de hibridación utilizados por García Canclini. Para este autor, la *hibridación* se refiere a lo que está pasando con la *desterritorialización* de lugares fronterizos como Tijuana. Sin embargo, según Beverly, eso no sucede allí únicamente. Más bien se hace alusión a situaciones o contextos en donde se van combinando elementos culturales de diferentes tiempos históricos junto con las formaciones sociales presentes, y entonces, la nación y una narrativa maestra nacional dejan de servir para pensar o diseñar políticas culturales y educativas. Aquí pues, se produce una desconexión entre la idea de nación y lo que los *subalternistas* llaman la “*heterogeneidad radical*” de una población concreta (Beverly, 1996:12).

En segundo orden, este concepto se refiere al *desmoronamiento* de las divisiones tradicionales del campo de la cultura: entre alta cultura, cultura de la clase media y culturas populares; entre arte comercial, cultura de masa y *folklore*; entre publicidad y arte; entre simulacro y original, etc. De ahí, la importancia de crear nuevas formas híbridas de disciplinariedad académica para entender estos fenómenos.

A partir del estudio de la doble articulación de este concepto, Beverly retoma la función descriptiva de la idea de hibridez cultural trabajada por García Canclini (2003) y su posible articulación como concepto normativo, es decir, como un *ideologema* del proyecto de los estudios culturales. Lo que el autor propone es más bien trabajar la idea de hibridez cultural como una variante de la transculturación elaborada por Fernando Ortiz (1954).

Para Beverly (1996) la categoría de hibridez implica una superación dialéctica de un estado de contradicción o disonancia inicial en la formación de un sujeto o práctica social de nuevo tipo. En este sentido, la heterogeneidad e hibridez no son categorías exactamente equivalentes.

La hibridez o hibridación es presentada por Grandis (1995) como un elemento antiguo del debate interdisciplinario. Su uso como categoría analítica ha sido reiterativo en las discusiones sobre las distintas formas de identidad política, religiosa o racial. Desde 1928, Robert Park hablaba de este término, refiriéndose a éste como el producto del fenómeno de la “migración humana”. Park define al Híbrido cultural como el tipo de persona que caracteriza al “hombre marginal”, o sea al inmigrante que debe encontrar su lugar en una nueva sociedad. Este “hombre marginal *vive y comparte íntimamente tradiciones de diferentes sociedades; su conflicto es de “orden mental” entre un yo escindido-el viejo (representado por las tradiciones de su lugar de procedencia), y el nuevo yo, que comporta la incorporación de nuevas pautas culturales*”. (1995; 1).

Mientras tanto, en el contexto latinoamericano y del Caribe, el escritor cubano-estadounidense Román de la Campa, en la obra “*Hibridez posmoderna y*

transculturación: políticas de montaje en torno a Latinoamérica,” revalúa el concepto antropológico de transculturación tal como fue esbozado en los años cuarenta por Fernando Ortiz, y que, luego, fue retomado para la literatura por Ángel Rama en los años setenta-ochenta, trayendo a luz nuevamente “el problema del híbrido” (1995; 2).

Otra mirada importante respecto a la hibridación-hibridez es trabajada por la académica indo-trinitaria Shalini Puri (2004), quien a través de un análisis de la literatura caribeña pone en relieve el origen del debate en torno a los sujetos híbridos, ubicando las posiciones enfrentadas en dos bandos: los colonialistas y los nacionalistas. Puri (2004) a través del estudio de diferentes clásicos de la literatura caribeña y universal, realiza un rastreo de los sujetos híbridos y sus homólogos, relacionándolos con la figura del Calibán (esclavo negro), el salvaje. Cabe anotar que en la producción literaria existen varias tendencias, entre las cuales, se ubican los de tipo racista, correspondientes en su mayoría al siglo XIX. En esta versión de los estudios literarios sobre la raza, tanto para Froude como para Próspero el Calibán caribeño es el demonio “on whose nature/nurture will never stick” (The Tempest, IV:188-189). Para efectos del análisis, significa que el “otro” primitivo no puede ser hibridizado, es indomable y por lo tanto, imposible de domesticar. Ante la anterior consideración existen dos posiciones: la primera, es defendida por los autores nacionalistas que consideran que el Caribe si puede ser hibridizado, pero su condición no es más que una mímica patética, debido a que las naciones caribeñas son una mala réplica de los estados-nación europeos y no podrán superar su condición de subordinadas. Esta es la situación que algunos académicos han equiparado al personaje Ariel de la obra de Shakespeare, quien por siempre estará destinado a ser un aprendiz- un modelo cultural cuyo equivalente económico es el subdesarrollo. Una versión de la mímica observa la hibridez del Caribe como un constructo que no puede ser sintetizado en algo nuevo, infértil y esencialmente, disfuncional que los escépticos poscoloniales como el escritor V.S. Naipaul, siguiendo a Froude, ven en su propio acto de mímica colonial que “la historia es construida alrededor del triunfo y la creación; y nada ha sido creado en las *West Indies*”. (The Middle Passage: 29, citado por Puri, 2004; 44)

Entretanto, la segunda opción está representada en aquellos autores quienes consideran que la hibridez del Caribe es una condición que le impide a las naciones la senda de una modernidad productiva. Para ellos, el discurso sobre lo híbrido abrió el campo teórico para comprender mejor las nociones de identidades caribeñas, latinoamericanas, nacionales y regionales. En efecto, esta versión contradice la versión colonialista deslegitimadora de las identidades en el contexto latinoamericano y caribeño. Tomando por ejemplo, la obra de Martí “Nuestra América” (1891), en la cual se describe el momento en que el modelo americano era imitativo del europeo y el cuestionamiento sobre la identidad de lo mestizo era

el verdadero referente para construir la nación cubana. Estos mismos interrogantes han tenido sus réplicas en otros autores como Vasconcelos en la “Raza cósmica” (1925), cuando analiza el papel del mestizaje en la era postrevolucionaria en México, al dirigir el debate sobre el sentimiento de ansiedad frente a la identidad, refiriéndose a la condición de ser mestizo en el momento fundacional de la nación mexicana (Puri, 2004; 44-45). Todos estos casos son relevantes para ilustrar las coyunturas históricas frente al discurso de lo híbrido en momentos en que las naciones caribeñas y latinoamericanas buscaban respuestas a sus inquietudes como proyecto político y cultural. Referenciarlos, a la luz de la literatura y la historia, demuestra la importancia del mestizaje como categoría frente a los anhelos de muchos pensadores y revolucionarios que intentaron superar esa condición híbrida.

3. Creolización-criollización

Los términos Creolización y Criollización, surgen a partir de la producción intelectual caribeña de distinta denominación geográfica: anglófona, francófona e hispana. En la tradición francófona, el término Creolización, se distancia de aquel vocablo utilizado por los historiadores que siguen el proceso colonial español en las Américas. Los escritores del Caribe Francés, Bernabé, Chamoiseau y Confiant (1989) definen el término *creolité*, inicialmente basado en el término *créole*, que a su vez, viene del español “criollo”, derivado del verbo latino *criare*, que significa “criar, educar”. Dicha noción se define como aquello que nació y fue criado en América sin ser racialmente originario de esas tierras, como los amerindios. Muy pronto, este término se utilizó para designar a todas las razas humanas, a todos los animales y a todas las plantas traídos de América a partir de 1492 (1989:54).

Entre tanto, la tradición española, representada por el autor del Caribe hispano, Alejo Carpentier (1999) definía el criollo como *“aquél que había nacido en América, en el continente nuevo, bien, mestizo de español y negro, bien, de indios o negros nacidos en América pero conviviendo con los colonizadores. Esos eran los criollos entre los cuales, desde luego, el mestizo habría de ocupar una posición privilegiada”*. En contraste con lo anterior, Simón Bolívar, en la época pre-independientista describía en su Carta de Jamaica la situación *postergada* del criollo. Una posición poco privilegiada frente al español, dada su condición subalterna y de nobles sin prerrogativas.

La noción de lo “criollo” no fue en consecuencia, adoptada por los pensadores antillanos Bernabé, Chamoiseau y Confiant, dado que no resulta integradora de los elementos que hacen parte de la “*criollidad*” como concepto en el Caribe. Así pues, la “*creolité*” es entonces, *“el conglomerado interaccional o transaccional de los elementos culturales caribes, europeos, africanos, asiáticos y levantinos que el yugo de la historia reunió en el mismo suelo”*(1989; 54).

Inscrita en la tradición hispana del estudio del fenómeno de lo criollo, Pochet (2000) define el término *criollización* como una versión especializada de dos conceptos ampliamente aceptados: *aculturación*, referida al proceso de absorción de una cultura por otra; e *interculturación*, definida como el proceso de actividad recíproca y paralela de intercambio y enriquecimiento. Es decir, la *criollización* como resultado de la esclavitud y la interacción de negros y blancos, europeos y africanos, en una relación de superioridad/inferioridad (2000; 79). La autora toma el concepto de criollización planteado por el autor barbadense Edward Kamau Brathwaite (1974) en donde se establece que es un proceso cultural que se lleva a cabo dentro de “*un continuum de espacio y tiempo*”. Este proceso se convierte en la norma tentativa de la sociedad, aunque esta norma no es algo rígido sino que está en proceso de construcción permanente (2000; 79).

En el mismo sentido, Benítez Rojo (1992) utiliza el término criollización que intenta explicar los estados inestables que presenta un objeto cultural del Caribe a lo largo del tiempo; aduciendo que éste no es un proceso sino una serie discontinua de recurrencias, de “*happenings, cuya única ley es el cambio*”. Dicha inestabilidad es producto de la plantación cuya dinámica generó la explosión y expansión de fragmentos culturales en todas las direcciones, que están en continua separación y unión. Por lo tanto, la criollización y la plantación son conceptos estrechamente ligados. El estudio de las situaciones en que fluctúan aquellos objetos culturales en el caso particular de San Andrés, será reemplazada por una visión centrada en la aparición de sujetos que surgen como consecuencia de una serie de acontecimientos, algunos inducidos y otros acaecidos de manera espontánea, para ubicar allí en dichas situaciones a los Half & Half o Fifty-Fifties.

Para el martiniqueño Glissant (2002), la *criollización* exige que los elementos heterogéneos concurrentes se “intervalicen”, es decir, que no haya degradación o disminución del *ser*, ya sea interno o externo, en ese contacto y en esa *mezcolanza*. Por tanto, el autor rechaza la noción de mestizaje afirmando que los efectos del mestizaje son fácilmente determinables, mientras que la criollización es imprevisible. En este sentido, la criollización genera microclimas culturales y lingüísticos inesperados, que a su vez se interpenetran en otros micro climas y macro-climas. Glissant identifica varios escenarios en donde la criollización se manifiesta a través de la creación de lenguas, de formas artísticas inéditas y de sujetos o movimientos étnicos que superan lo previsible y evidente del mestizaje o el simple cruce biológico (2002; 20-21).

Las expresiones en inglés creole derivada del francés Créole, que al mismo tiempo provienen del “criollo” en español y “crioulo” en Portugués, son apropiadas tanto para definir a las personas nacidas bajo las condiciones descritas con anterioridad como para las lenguas que hablan. De acuerdo con esto, las “lenguas creoles” se clasifican como basadas en el inglés, el francés, el español, holandés y portugués etc. (Mitchell 2009; 4).

Estas expresiones comúnmente son utilizadas de manera peyorativa para definir una lengua “errada” o categorizada como dialecto, enfrentada a una “estándar”, “franca” o “correcta”. Mientras que para otros sectores, “*las lenguas creoles no son pobres o inservibles. Las lenguas criollas no son dialectos de otras lenguas y poseen todos los elementos indispensables para ser calificadas como lenguas autóctonas en sus propios derechos*” (2009; 4).

Otra tendencia para entender el concepto de Creolización es analizada por Allahar (2006) cuando sitúa en la discusión teórica sobre el término a autores como Edward Kamau Brathwaite (1974) y Stuart Hall (1977), quienes prefieren ver el Caribe como un crisol y toman la creolización como un proceso fundamental de amalgamación cultural. Aquí, tanto los elementos europeos, africano, hindúes, chinos, etc., han dejado caer de manera continua sus separadas identidades históricas nacionales. En ese sentido, la creolización juega un papel unificador regional, que es aún más fuerte que el nacionalismo. Para Allahar esta concepción es poco satisfactoria dado que ninguna de ellas reconoce las diferencias existentes entre los países del Caribe y más bien lo que busca es entender la región como si fuera completamente homogénea. De acuerdo con esto, el autor propone una mirada respecto no a uno, sino a varios procesos de creolización al interior del Caribe mismo cuyo terreno cultural común se plasma en la existencia de unos sabores comunes en comida, ropa, música, baile y otros elementos de la cultura popular. (2006:2).

4 Multiculturalidad y multiculturalismo

Una primera aproximación, podemos entender la *multiculturalidad* como una pluralidad de comunidades humanas que se diferencian entre sí por razones de sangre, de historia o de cultura. El término *multiculturalismo*, en cambio, se refiere más bien a las políticas que se adoptan para preservar la *multiculturalidad* y establecer cierto tipo de equidad entre las distintas comunidades que habitan en un lugar definido, así sea una ciudad enorme como New York. Así, pues, mientras la *multiculturalidad* busca referirse a una situación geográfica de hecho, el *multiculturalismo* se remite a las normas de derecho que la acompañan.

El *multiculturalismo* es una categoría que surgió recientemente con el propósito de incorporar a los inmigrantes en una sociedad mayoritaria y en ella se reconoce el valor de la diversidad y se respalda la noción de identidades múltiples. Esto es posible verificarlo en el caso canadiense cuando, a principios de la década del setenta, el primer ministro Pierre Trudeau –originario del Quebec francófono-, debido a las profundas divisiones y desigualdades entre los habitantes de diversos orígenes de esta nación, quiso articular el multiculturalismo como herramienta integradora de las poblaciones indígenas, descendientes de colonizadores europeos e inmigrantes recientes que convivían en este territorio (Informe de Desarrollo Humano, 2004; 103).

Respecto al caso australiano se observa que en la década del noventa también se llevó a cabo la adopción de una política similar con el fin de *crear cohesión en medio de la diversidad*. Lo que implica no solamente la libertad de expresión de valores culturales propios de cada grupo sino la obligación de adquirir compromisos mutuos en función de la unidad nacional, partiendo de mínimos no negociables como el respeto a los derechos humanos, el Estado de Derecho, la igualdad de género, la diversidad y la tolerancia (Informe de Desarrollo Humano, 2004; 103).

Para Restrepo (2002), la multiculturalidad no puede ser entendida como la coexistencia de varios grupos o entidades culturales existentes de antemano en su irreductible diferencia y carentes de cambio y transformación. Por el contrario, para él, la Multiculturalidad debe entenderse como *la emergencia de la diferencia y mismidad puntuada de lo cultural en regímenes de verdad y de experiencia en contextos sociales y situaciones concretos, objeto de disputas y disensos*. Por ello, ante la relevancia de que se estudie la cultura y la multiculturalidad como hechos que deben ser historizados y eventualizados, el autor propone el uso de la categoría de meta(-cultura) (2002; 280).

Sin embargo, para nuestro interés, sólo tomaremos como referencia el concepto de multiculturalidad propuesto, ya que en el contexto particular de San Andrés no se ha problematizado este término como parte de una experiencia propia basada en los procesos de poblamiento y de dispersión de las diásporas que materializaron el encuentro y la coexistencia de varias poblaciones cuyas identidades se encuentran hoy, en disputa por el territorio y por el reconocimiento del Estado.

Otra tendencia es la que acepta la multiculturalidad como un hecho y como un desafío para la convivencia, y que se inscribe en la definición de Bel Adel (2005), quien señala que *“...la multiculturalidad más que un modelo es una realidad social que manifiesta la diversidad del pluralismo, es decir la presencia y coexistencia en una misma sociedad de grupos con diferentes códigos culturales, identidades, diferencias étnicas, religiosas, lingüísticas, un mosaico de culturas...”*. (2005; 141).

De igual manera, la autora precisa que *“el pluralismo cultural no es vivido a nivel social como podría y debería ser vivido: como un fenómeno natural y que nos aporta una diversidad enriquecedora sino que la presencia de personas diferentes suele producir respuestas sociales que significan indiferencia cuando no rechazo y manifestaciones xenófobas y discriminatoria”*(2005; 141).

Para resolver las contradicciones creadas por dicha realidad social algunos autores han propuesto el multiculturalismo en sus distintas versiones como una propuesta metodológica y normativa que permite superar las diferencias y las inequidades entre los distintos grupos sociales. Restrepo (2002), por ejemplo,

señala que el multiculturalismo puede definirse como “*aquellas políticas que en el seno de la sociedad determinada se despliegan en el plano del derecho en aras de apuntalar o no a determinadas articulaciones de la multiculturalidad*” (2002; 275). Asimismo, este autor sigue el estudio de Stuart Hall sobre el multiculturalismo y sus distintas formas. Para conocer en detalle desde los lugares en que se inscriben dichas versiones a continuación se presentan las formas de multiculturalismo existentes (Hall, 2000; 210), citado por Restrepo (2002; 279).

Multiculturalismo conservador. Este pretende fagocitar las diferencias culturales marginalizadas en un horizonte cultural dominante que se asume como paradigma naturalizado y normalizado de la “mayoría”. En una expresión extrema del multiculturalismo conservador se desarrollan políticas que, por acción y omisión, buscan socavar las condiciones de existencia y posibilidad de la multiculturalidad.

Multiculturalismo liberal. Su estrategia es escindir lo social en un orden de lo público donde operaría el individuo como ciudadano racional, homogéneo y universal, dejando al orden de lo privado las manifestaciones culturales particularistas, que son toleradas siempre y cuando no interrumpen la esfera de lo público. El multiculturalismo liberal supone un ciudadano abstracto universal y a-cultural, en tanto que es un ciudadano libre de las ataduras premodernas, culturalistas, religiosas, etnicistas, comunitaristas, como el legítimo sujeto de derecho y fuente constituyente del poder político. Las particularidades culturales no sólo son aislables y expresables en ‘lo privado’, como otros tantos ‘gustos’ de los individuos, sino que también son agregados o suplementos que por definición no pertenecen como tales al orden de lo político ni de la ciudadanía.

Multiculturalismo neoliberal. Anclado en los principios del liberalismo clásico, supone una deificación de la tiranía del mercado, como principio regulador de lo político y de lo social. Hall lo identifica como un tipo de multiculturalismo “comercial”, en el que supone que la identificación o reconocimiento de la diversidad por el mercado es una manera de superar las diferencias culturales a través del consumo privado sin ninguna necesidad de redistribución del poder y de los recursos.

Multiculturalismo formal comunitarista. Esta forma pretende “asumir formalmente” las diferencias entre grupos en líneas culturales y acuerda derechos grupales para las diferentes comunidades en un orden político más comunal o comunitarista.

Siguiendo la interpretación de Restrepo respecto a los tipos de multiculturalismo que se circunscriben al Estado colombiano, la Constitución de 1991 promovió un tipo de multiculturalismo pluralista, que en la práctica obedece más a un tipo de multiculturalismo conservador. En este sentido, las contradicciones y los conflictos son más la norma que la excepción, todo esto en función de la correlación de fuerzas disímiles entre los actores y las instituciones involucradas.

Por otra parte, Mosquera (2007) particulariza para nuestro país un tipo de *multiculturalismo a la colombiana*, que se presenta de acuerdo a tres maneras o

formas de hacer demandas al Estado. Este opera en algunas ocasiones de manera simultánea y en otras, de modo independiente, dependiendo de la naturaleza del colectivo organizado reivindicador.

El *primer grupo* de demandas está asociado a una solicitud que se hace a la sociedad en general y al Estado en particular para que garanticen el respeto a unos derechos individuales que les permitan vivir de la mejor manera su diferencia en el ámbito privado, el desarrollo del *self*, la afirmación para la autorrealización.

Entre tanto, *el segundo grupo* de demandas sitúa la diferencia cultural en la búsqueda de justicia social para la reconciliación étnico-racial. Así, el reconocimiento es visto como el derecho a la participación igualitaria en la interacción social, que en palabras de Nancy Fraser (1999) significa que *“todo el mundo tiene derecho a buscar la estima social en condiciones de equidad y de igualdad de oportunidades”*.

Y *el tercer grupo* de demandas reclama el derecho a la diferencia para vivirla colectivamente, en medio de una jurisdicción especial, en un territorio de demandas históricas que les permitan a quienes las formulan seguir siendo auténticos –y ser modernos al mismo tiempo. Sus precursores hablan de la necesidad de un proyecto de desarrollo propio- no exento de contradicciones ante las lógicas de esta nueva etapa del capitalismo transnacional- como es el caso de los Consejos Comunitarios creados por la ley 70 de 1993 (Arocha, 2004) y los nuevos resguardos indígenas (Zambrano, 2006, citado por Mosquera, 2007; 218).

Según lo anterior, el estado realiza la gestión de las diferencias culturales sin un previo contexto histórico y genealógico para situarlas. En razón de esto, el multiculturalismo entendido desde el estado y sus instituciones evidencia que *“la cultura se aborda como una cosa y no como un proceso histórico. Se le percibe como un objeto que el actor posee y no como constitutivo de la persona”*. Así, la cultura es presentada como algo que el actor social tiene derecho a tener. Cuando se pone énfasis en el tener *cultural* y no en el ser *cultural* las cuestiones sobre la diferencia y la alteridad quedan intactas (Poirier, 2004; 11, citado por Mosquera, 2007; 218).

Según lo anterior, el estado realiza la gestión de las diferencias culturales sin un previo contexto histórico y genealógico para situarlas. En razón de esto, el multiculturalismo entendido desde el estado y sus instituciones evidencia que *“la cultura se aborda como una cosa y no como un proceso histórico. Se le percibe como un objeto que el actor posee y no como constitutivo de la persona”*. Así, la cultura es presentada como algo que el actor social tiene derecho a tener. Cuando se pone énfasis en el tener *cultural* y no en el ser *cultural* las cuestiones sobre la diferencia y la alteridad quedan intactas (Poirier, 2004; 11, citado por Mosquera, 2007; 218).

5 Interculturalidad: más allá de un concepto.

La interculturalidad se refiere a las relaciones de sangre o de cultura que se generan a partir, ya no de un “topos” geográfico sino de los nuevos conocimientos, “logos”, que surgen en el proceso de convivencia entre comunidades multiculturales. Sin embargo, distintos analistas les otorgan a estos términos diversos significados, algunos más precisos y delimitados. Aquí se referencian algunos de ellos.

Los enfoques teóricos que predominan en el uso de la interculturalidad como propuesta ético política han sido trabajados en América Latina y Europa, respectivamente. En el caso latinoamericano se trabaja este tema a partir de la problemática de los planteamientos de la educación bilingüe en los países con población indígena, mientras que en Europa se ha empezado a esbozar a partir de la problemática cultural y social que se origina con el aumento de los flujos migratorios del hemisferio sur al hemisferio norte.

García Canclini (2004) plantea una distinción genérica entre la multiculturalidad y la interculturalidad. Aunque para el autor ambos conceptos corresponden a dos formas de producción de lo social, sugiere la definición del primero como aquél que supone *la aceptación de lo heterogéneo*, mientras que el segundo indica que *la diferencia se mantiene, independientemente de las relaciones de negociación, conflicto y préstamos recíprocos*. (2004:15).

Para Walsh (2002), la interculturalidad debe ser vista como *un proceso, un proyecto social, político, ético e intelectual que asume la decolonialidad como estrategia, acción y meta. La interculturalidad en este sentido, no es otro universal abstracto sino, un principio ideológico que ha guiado tanto el pensamiento como las acciones en los ámbitos sociales y políticos, pero también en torno a lo epistemológico*. La interculturalidad aparte de ser un principio ideológico y forjador de las organizaciones y movimientos sociales, también construye un imaginario-otro de sociedad, permitiendo pensar y crear las condiciones para un poder social distinto tanto del conocimiento como de la coexistencia (2002:25).

Hopenhayn (2002), ha planteado el debate en torno a la relación multiculturalidad-interculturalidad en América Latina. El análisis de las diferentes experiencias de afirmación positiva de los grupos étnicos en Ecuador y Perú ha dado luces respecto a los resultados logrados en términos de equidad e igualdad en el acceso a oportunidades en el sistema educativo, que se asume como la estrategia o el eje “interculturalizante” de las sociedades. Este autor parte de la consideración de que *“la multiculturalidad es el peldaño que nos permite sentar las bases de la interculturalidad”* (Hopenhayn, 2002:5), una vez se logren estrategias multiculturales y de reconocimiento, que promuevan la igualdad en la diferencia, y que se complementen con estrategias interculturales que promuevan la interacción dialógica y la recreación mutua de las identidades.

Del mismo modo en que Hopenhayn propone la interculturalidad como nuevo paradigma y como parte sustantiva de la cultura política de las democracias participativas en contextos pluriculturales, Restrepo (2002) sigue las definiciones y propuestas de la interculturalidad dadas por autores postcolonialistas como Mignolo y Walsh. Ambos autores consideran que este concepto tiene una connotación “contrahegemónica” y de transformación de las relaciones sociales entre los diversos sectores que constituyen al país, así como de sus estructuras e instituciones públicas” (Walsh, 2001; 134 citado por Restrepo, 2002).

En términos epistemológicos, la interculturalidad apunta a revertir los mecanismos que han subalternizado ciertos conocimientos marcándolos como folclore o étnicos, en nombre de un conocimiento que se asume como universal. Así pues, “*la interculturalidad no es solo el ‘estar’ juntos sino el aceptar la diversidad del ‘ser’ en sus necesidades, opiniones, deseos, conocimiento, perspectiva*”, etc. (Mignolo 2002: 25 citado por Restrepo, 2002).

Entre tanto, Tubino (2002) ha definido la interculturalidad como concepto descriptivo y como propuesta ético-política, en el cual “*las diferentes formas de relación entre las culturas hacen parte de la vida social*”. En esta medida, la aculturación, el mestizaje, el sincretismo, la hibridación y la diglosia cultural son conceptos descriptivos que se han inventado para describir la complejidad de las relaciones interculturales (2002; 24). Aunque el autor advierte que la interculturalidad como propuesta programática presenta grandes vacíos, considera que una de las bases para el cambio cultural en nuestros países consiste en reasumir el multiculturalismo en el sentido de que para dialogar hay que presuponer el respeto mutuo y condiciones de igualdad entre los que dialogan, es decir, la reducción de las condiciones asimétricas entre las culturas.

Contrario a lo planteado por Tubino, Slavoj Zizek (1998) ofrece una importante crítica al multiculturalismo asumiendo este fenómeno como portador de la lógica del capitalismo multinacional. Dicho planteamiento concluye que la dinámica del multiculturalismo que se impone hoy, es decir, *la coexistencia híbrida de mundos culturalmente diversos* se utilizan como *sofismas* de distracción para ocultar la problemática opuesta que es la presencia masiva del capitalismo como sistema mundial universal. Mientras las comunidades de gays, lesbianas, minorías étnicas y culturales enfrentan una contienda por el reconocimiento de los derechos diferenciados y de grupo se encuentran con un capitalismo avasallante y homogenizador que suprime las diferencias y que sólo las utiliza para el beneficio del mercado.

De acuerdo con lo anterior, se propone en los términos de Herrera (2000) “*un tipo de práctica no universalista ni multicultural sino intercultural*”, en la cual se abandone la visión del multiculturalismo liberal de tendencia progresista en donde todas las culturas son iguales y sólo habría que establecer un sistema de cuotas o de acciones afirmativas para que las *inferiores o patológicas* puedan acercarse a la hegemónica pero al estilo de lo políticamente correcto, respetando siempre la

jerarquía dominante. En esta medida, la idea de otorgar voz y presencia en función de las diferentes posiciones sociales es una forma de ocultar que la *diferencia*, en muchas ocasiones, no es más que una consecuencia de las desigualdades que se dan en el inicio o bien en el desarrollo de los procesos sociales (Herrera, 2000:74-77).

Por otra parte, el fenómeno de la criollización importa aquí en tanto fenómeno como proceso de configuración de identidades y sociedades, sobre todo, por la actual condición multicultural de la sociedad insular del Caribe colombiano, que ha experimentado a lo largo de diferentes coyunturas históricas procesos de creación de macro y micro climas, que, a su vez, han surtido efecto en consecuencias imprevisibles que atraviesan las realidades de los sujetos y que son producto de las dinámicas interétnicas e interculturales de la isla.

Así mismo, se pretende utilizar la noción de multiculturalismo como esquema político, sugerida por Restrepo (2002) y Mosquera (2007), es decir, teniendo en cuenta la tendencia adoptada por el sistema colombiano. Ambas miradas resultan interesantes para el abordaje de los procesos de cambio y coyuntura que dieron origen a una sociedad multicultural insular con ciertas particularidades de las cuales hablaremos más adelante. En cuanto a la interculturalidad, se tomará como un hecho social y como propuesta política que parte del reconocimiento del encuentro y la interacción de las culturas, los cuales han permitido la convivencia y el conflicto.

De ahí la importancia de proponer una práctica *híbrida* tanto en lo conceptual como en lo metodológico, donde se parte de la multiculturalidad como hecho social necesario para la consolidación de un espacio intercultural, que, en términos de E. W. Said, pueda construir “*discontinuidades renovadas y casi lúdicas, cargadas de impurezas intelectuales y seculares: géneros mezclados, combinaciones inesperadas de tradición y novedad, experiencias políticas basadas en comunidades de esfuerzo e interpretación (en el sentido más amplio de la palabra), más que en clases y corporaciones de poder, posesión y apropiación*” (Said, E.W, 1996: 514, citado por Herrera, 2000).

Para concluir esta sección de lo teórico que permitirá responder nuestra pregunta central sobre el lugar que ocupan los Half & Half o Fifty-Fifties en el conflicto entre continentales y Raizales, si son un punto intermedio entre ambos extremos y por lo tanto potenciales mediadores entre ellos y podrían desempeñar un papel más activo a favor de la convivencia. Vale considerar que se trabajarán con categorías que permitan problematizar la cuestión híbrida o la hibridez encarnada en los Half & Half de San Andrés. Para tal efecto, se requiere el uso de otros conceptos como etnicidad, mestizaje, creolización, criollización, multiculturalismo e interculturalidad. Este recorrido teórico fue útil para problematizar la *etnicidad que funciona* como ficción analítica que permite describir cómo los grupos étnicos se autoidentifican y se mueven en un campo político para lograr el reconocimiento a sus derechos y

particularidades de grupo; que el *mestizaje* como parte de las dinámicas de una sociedad, hace referencia al cruce, al encuentro étnico entre dos o más grupos diferenciados, que se sincretiza en una unión y que como producto de esta relación se encuentran los hijos, comúnmente llamados, mestizos, mulatos y criollos. Esta categoría es problemática utilizarla en la actualidad, por su carácter colonial como materialización de un proyecto político de unidad nacional a través de la fusión de las razas. La *hibridez* se asumirá como el resultado de la mezcla de la mezcla. En tanto que la *criollización* corresponde a una tendencia que enmarca las relaciones entre las culturas que se entrelazan mediante el encuentro étnico e intercultural, lo que se constituye en la base de la diversidad, mientras que la *Creolité* es el ejercicio político de un concepto que significa la existencia de un nuevo sujeto Caribe separado de las unidades que lo conformaron. El *multiculturalismo* más que el reconocimiento es el conjunto de políticas que visibilizan las particularidades de los grupos étnicos y las colectividades. Finalmente, la *interculturalidad*, es el esquema en que se dan las interacciones e interrelaciones de los grupos o colectividades basadas en el reconocimiento y respeto mutuos. Todas estas categorías son relevantes para entender *los contextos y realidades interculturales* cambiantes y móviles de los territorios de la frontera insular colombiana.

CAPÍTULO 2

PROCESO HISTÓRICO DE LA FORMACIÓN DE UNA SOCIEDAD HÍBRIDA INSULAR

“La evolución histórica de la identidad diaspórica encuentra en el Caribe, por antonomasia, terreno propicio para el desarrollo de un contexto analítico acerca de la identidad que engendra la diáspora (...)

En el Caribe insular, el concepto de identidad ha sido fecundado por europeos, asiáticos, árabes y descendientes de africanos.

La diferencia de una isla a otra gravita en torno a la proporción en que esté presente cada uno de esos componentes”.

(Graciela Chailloux, De dónde son los cubanos, 2005)

Los conceptos y las categorías analíticas revisados en líneas anteriores, abren la perspectiva para el análisis del contexto en que surge una sociedad insular, producto de múltiples hibridaciones. Describir los momentos y coyunturas históricas que incidieron en la base cultural de una población insular descendiente de los primeros pobladores y asentamientos permanentes, se constituye en el objeto central de este capítulo. En consecuencia, se abordarán las condiciones en que se suscitaron las relaciones interétnicas y las hibridaciones en el Caribe para contextualizarlas en la historia particular de las islas caribeñas colombianas, ya que como en el resto de la región, no estuvieron exentas de relaciones e interacciones entre grupos diferenciados. Cruces y entrecruzamientos que en tiempos pasados no generaron mayores choques y que ahora representan una contradicción para la unidad del discurso de una etnia en fortalecimiento, la Raizal.

2.1 Los procesos de las relaciones interétnicas y de hibridación en el Caribe

Para responder en qué condiciones surgen los procesos de hibridación en el Caribe, Moreno Fragnals (1999) describe la manera como la diversidad de etnias en las minas y plantaciones produjo una serie de conflictos y acercamientos

interétnicos. En ese sentido, se generó un proceso simultáneo de *transculturación* entre los distintos hombres y mujeres de diferentes culturas africanas, y entre éstos y el dominador europeo, todo ello bajo el proceso de deculturación impuesto. Así pues, lograda la diferenciación interétnica se le agregaron las distinciones entre africanos y criollos, y por el matiz de la piel, entre negros, mulatos, cuarterones, etc.

En este sentido la diversidad étnica fue aprovechada para impedir la unidad y la cohesión de los negros africanos. Así lo reitera Moreno en el siguiente aparte:

“...Y fueron conscientemente aislados, marginados, y se trató inducir entre ellos conflictos que impidieran su cohesión como clase...” No obstante, las prácticas o formas creadas y recreadas por estas masas están en estrecha relación con su situación concreta de carencias, marginación social, explotación económica y rechazo cultural por parte de la clase dominante...” (Moreno Fraginals, 1999; 168-169)

Por ello, Moreno Fraginals (1999) considera que el estudio de la identidad debe centrarse en las formas en que perdura y es usada o recreada esta cultura de resistencia generada en parte por los antiguos grupos de origen africano, pero extendida dinámicamente a los demás componentes explotados de la sociedad, independientemente de los problemas de la piel.

Así mismo el autor cubano, define el concepto de *deculturación* como el proceso consciente mediante el cual, con fines de explotación económica, se procede a desarraigar la cultura de un grupo humano para facilitar la expropiación de las riquezas naturales del territorio en que está asentado y/o para utilizarlo como fuerza de trabajo barata, no calificada.

Las diferencias culturales y étnicas entre las poblaciones africanas inmersas en el sistema de plantación impidieron la creación de cohesión social y el sentido gregario de actitudes solidarias entre estos. De este modo, se facilitó la *deculturación* como proceso tecnológico aplicado a la explotación del trabajo esclavo, ya que la cultura común imparte dignidad, cohesión e identidad a un grupo humano (1999; 27).

De otra parte, Allahar (2006) toma el referente señalado por Moreno Fraginals cuando se refiere al Caribe como una región con una identidad particular, proveniente de las relaciones económicas generadas por la plantación de azúcar, denominando a este espacio socio-geográfico como “las islas azucaradas”. El autor trinitario analiza el complejo socio-económico del azúcar, el papel de los colonizadores y la diversidad de trabajadores traídos para el reemplazo de la población indígena diezmada. Algunos en condición de esclavitud (africanos), otros en calidad de trabajadores contratados (culíes chinos e hindúes), otros fueron convictos (irlandeses) y secuestrados (campesinos de Galicia). A partir de ese momento, se dieron nuevas formas de relación de dominación entre los colonos y la población de las plantaciones lo que generó la introducción de nuevos

valores y códigos éticos que eliminaron a los viejos y transformaron a los nuevos, a través de prácticas como la deculturación y la aculturación que derivaron en el sincretismo y en la hibridación expresada en las poblaciones criollas (2006; 5).

Pese al encuentro entre las diferentes culturas no se puede afirmar que éstas se hayan unido en los distintos niveles nacionales y regionales. Este argumento, descarta cualquier posibilidad de hablar de una cultura Creole homogénea en el Caribe (2006; 6). Situación que a veces se ha convertido en un impedimento y en otras ocasiones, ha estimulado la unidad e integración de los países del Gran Caribe. Para Allahar, la cultura Creole es mucho más que un “*rum punch*”. Aunque sus ingredientes básicos incluyen: ron, azúcar, agua, limón, clavos o canela, nuez moscada, las proporciones de sus ingredientes varían según quien lo prepara. Esta analogía es útil para describir los procesos de hibridación o creolización en el Caribe, en el cual, sus ingredientes son las variedades de “sangre” que constituyen el producto Creole. Estos cambian según las intensidades de las mezclas y los lugares en que se dieron, distintos unos de los otros (Allahar, 2003: 24-25).

Posterior al período de emancipación del proceso colonial, se evidenciaron, entonces, prácticas de hibridación cultural que reflejaron diferentes grados y combinaciones socio-étnicos de elementos indígenas, europeos, chinos, indios y africanos (2006; 6).

Vale la pena presentar las connotaciones que han tenido las relaciones interraciales en el contexto Caribe. Para estos efectos, se seguirá la obra de Jean Stubbs (2003) y sus reflexiones en torno a las identidades múltiples en el Gran Caribe. Este ensayo parte de la urgencia de reabrir el debate acerca de la raza y acabar con el resurgimiento del racismo en el mundo. Ella cuestiona el mito de la democracia racial ya que esta estrategia política ha permitido la permanencia de las élites en el poder en un contexto en el cual la mezcla de razas es la constante y que pese a esto, persisten conductas discriminatorias, prejuiciosas y de negación de la presencia afro en Latinoamérica y el Caribe.

En el análisis de Stubbs (2003) se citan los estudios del antropólogo holandés Harry Hoetink (1967; 1973) y su visión comparativa sobre las relaciones raciales en el Caribe. Allí se identifican *tres tipos ideales de variación de las relaciones raciales en las Américas: la más rígida, de dos niveles, pertenece sólo a los EE.UU.; la caribeña no hispana de tres niveles, con un sector intermedio mestizo; y el continuo racial latino. La línea divisoria de las dos variantes Caribes se presenta entre el Caribe hispano y no-hispano*. Las percepciones de raza varían según el contexto en el cual se desarrollan las relaciones interraciales: “*la misma persona podría ser considerada blanca en República Dominicana, mestiza en Jamaica, y negra en Georgia*” (Hoetink, 1967; 1973) citado por Stubbs (2003; 6).

En el mismo estudio de Hoetink, se establecen varias tendencias para el Caribe. La primera de ellas consiste en la homogenización que pretendía eliminar a la minoría blanca en el largo plazo. Esto es equiparable a las islas del Caribe anglófono. La segunda tendencia está representada por la entremezcla gradual entre diferentes grupos raciales y culturales, que más adelante sembrarían la división. Esto se ve reflejado en las divisiones profundas entre las poblaciones indo-africanas en Guyana y Trinidad. Pese a que parezca reducirse el significado de la raza, en la región Caribe persiste una ambivalencia hacia el estado Caribe-africano y su legado cultural, en el cual el orgullo racial coexiste con el deseo de mantenerse articulado con el proyecto de Occidente (2003; 6).

Después de procesos históricos como la esclavitud y la plantación, se dieron nuevas redefiniciones de las relaciones raciales en el Caribe, incluyendo la posición sostenida por la élite blanca de considerar a la población negra como *un obstáculo para el desarrollo* en la cual se culpa a la víctima. Esto se demuestra cuando los valores raciales fueron recodificados, recreados y reproducidos socialmente, preservando, alterando reduciendo o acentuando los rasgos físicos, fenotípicos, psicológicos o culturales que distinguían al blanco del negro y del mulato. Así pues, para este proceso vale distinguir dos ámbitos en los que las relaciones interraciales cambiaban de significado. Mientras en lo público se evidenciaba una clara separación de los grupos raciales, en el ámbito privado, se seguían manteniendo relaciones interpersonales más íntimas y próximas. En lo iberoamericano era más profunda la división entre los ámbitos ya que los grupos diferían más en la vida pública que en la privada, mientras que en lo anglófono dicha diferenciación resulta difusa (2003; 8).

Con respecto a los matrimonios interraciales en Cuba llama la atención el trabajo de Stolcke (1992), que describe la visión que se tenía en la época decimonónica sobre los matrimonios interraciales en donde había numerosas alusiones a la valoración y el uso de la apariencia física y el *estatus legal* como criterio de clasificación social y de sus complejidades. Por un lado, en un informe sobre una pareja mixta, un vecino señala la posible ausencia de diferencias físicas entre personas de origen racial distinto: *“Es una parda criolla de la ciudad de Cuba que puede pasar por parda fuera de su país y aún es de mejor color que el pretendiente [que es de origen español (ANC, GSC, Leg.922/32149)].* Y, por el otro, se encuentra el caso de un joven que desea casarse con una parda e insiste en que *“...como la madre también es blanca, se bautizó el que habla como blanco, pero desgraciadamente...su madre se acogió a un hombre de color y de esto resultó el exponente, que su físico, su pelo apasado y su color moreno, le hacen convencer que pertenece a la clase de color...”. El funcionario que llevaba el caso respondió rechazando dicha solicitud de la siguiente manera:*

Ofuscado y ciego al ver que la ley le separa del objeto de su amor, no vacila en presentarse ante V.E. despreciando los derechos y privilegios que disfruta como blanco, hasta el punto de no querer tenerse por tal si con ello puede conseguir su

deseo. La partida de bautismo que [él] presentó es un documento irreprochable; en ella consta como blanco y por tal, debe considerarse (ANC, GSC, Leg. 934/32748, citado por Stolck, 1992; 118-120).

En un contexto más reciente, los estudios de casos referenciados por Stubbs (2003) en el libro *No Longer Invisible: Afro-Latinoamericans Today*, sugieren la manera como se ha negado la presencia de lo negro en diferentes procesos históricos del Caribe Continental. Es de destacar los ejemplos de México, con la paradoja de la presencia histórica negra y su participación en las luchas por la independencia y su posterior negación de la existencia del negro en dicho país; Venezuela, que reivindicó la heterogeneidad del origen de la población afro-venezolana en un proceso sin interrupción de integración étnica, formación de familias y blanqueamiento de la nación *café con leche*; y Colombia, en donde se invisibilizó al negro en la historia al igual que el conflicto interétnico entre negros e indígenas (2003; 10).

Algo similar ocurre en otros territorios de Centroamérica, la presencia de compañías extranjeras promotoras de actividades económicas y de desarrollo en la región, demandaban la afluencia masiva de trabajadores. Estas dinámicas productivas consolidaron un patrón de mano de obra de enclave, constituida en su gran mayoría por emigrantes afro-caribes. Stubbs (2003), detectó en su análisis, la situación de los afro-nicaragüenses de la Costa Caribe, que dada su condición de angloparlantes, asumieron un rol amortiguador en las relaciones entre grupos étnicos, culturales y las transnacionales. De igual manera, los casos de Honduras y Belice son ilustrativos de esta problemática. En el primero, se observa la existencia de una población híbrida garífuna-negro Caribe, percibida al interior de la nación como los "otros" y, el segundo, donde los criollos o afro-beliceños y los garífunas, pese a ser un sector importante de la población era excluido por la minoría blanca. En ambos casos, se presenta una aparente movilidad ascendente de los mestizos de tez más clara (2003; 10)

República Dominicana, por su parte, es una nación muy mezclada racialmente. Sin embargo, pese a su pasado de esclavitud compartido con Haití, el problema racial es latente y persistente. Esto se explica con la presencia de un sentimiento anti haitiano que surgió con la satanización de lo negro. Dicha representación alcanzó su punto máximo durante las dictaduras de Trujillo y Balaguer, cuando la palabra negro quedó reservada para los haitianos, y el afro-dominicano se reivindicó como indio sin serlo. Representaciones de lo racial que varían según el territorio en que emergen, esto sucede en la isla del encanto en donde el puertorriqueño considera al dominicano como negro y éste, a su vez, se reivindica como blanco (2003; 11).

Desde las formas de interrelación racial y étnica en el Caribe, expresadas en distintas formas de hibridación se continuará con el recuento histórico que da cuenta de la configuración de una sociedad multicultural en el Archipiélago. Aquí es pertinente advertir que en principio, se centrará en la historia de las relaciones

interétnicas generadas en ambas islas desde los tiempos de la colonización y asentamiento permanente para luego enfocarme en las formas de hibridaciones contemporáneas, propias de las nuevas generaciones de hijos entre “pañas” o continentales y Raizales en San Andrés.

2.2 El Archipiélago. Escenario de Diásporas, colonizaciones e hibridaciones

La historia de las poblaciones ligadas al archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina ha estado marcada por ciclos coyunturales y etapas continuas y discontinuas. Como diría Sandner (2002), durante la época colonial las islas sufrieron un alto grado de inestabilidad: “...*la pertenencia político territorial cambió varias veces, acciones de colonización y emigraciones, recolonizaciones y deportaciones, conquistas y reconquistas se siguieron unas a otras; varias veces y por décadas permanecieron las islas despobladas...*” (2002; 328).

Escenario de esporádicas diásporas y desplazamientos de algunos grupos humanos procedentes del espacio centroamericano y caribeño, estas islas fueron pobladas entre colonos europeos y caribeños, poblaciones africanas esclavizadas y Miskitos (Sandner, 2003). A partir de su mezcla, se forjó un crisol étnico y cultural, que hoy, compone a los descendientes de dicha experiencia.

La memoria colectiva isleña ha quedado afectada gracias al éxito del montaje de la empresa colonizadora europea sobre los habitantes del Archipiélago. Esto se explica cuando se tiene en cuenta que los Raizales históricamente han reforzado el ancestro británico por encima del africano, mediante el habla de la lengua inglesa y de la confesionalidad protestante, como elementos de diferenciación cultural que los distancia de Colombia y de los grupos culturales que allí conviven. Esto ha funcionado bajo el esquema relacional establecido por el continente colombiano que considera al isleño como el “otro”, el distinto dentro de la nacionalidad colombiana, al que se debía incluir en el proyecto nacional. No obstante, dicha situación cambió una vez que la Constitución consagrara esta nación como diversa e incluyera a los isleños por la vía de la ley más no por la fuerza de la realidad.

La percepción de la población local con respecto a la historia de las islas privilegia los episodios de colonización puritana de principios del siglo XVII y la exaltación de las hazañas de los piratas como Henry Morgan durante la guerra del imperio británico contra España, como lo describe Wilson (1973).

“...Toda la gente aquí es inglesa. Hablan inglés, excepto que no es un inglés correcto, no son españoles, y no actúan como los (Pays o pañas). Somos ingleses porque somos descendientes de Henry Morgan. Todos aquí somos buenos marineros los mejores marineros de Colombia....” (Wilson, 1973; 68).

Estas representaciones desconocen los momentos en que se inicia una real configuración de la sociedad local a partir de las interacciones y cruces entre las poblaciones africanas, caribeñas y descendientes de europeos asentados en este territorio insular.

Algunos historiadores como Vollmer (1997) sugieren el proceso de poblamiento en varias etapas o ciclos: 1.El Territorio Miskito (¿?-1629); 2. Avanzadas de colonización (1629-1677); 3. El Siglo del Olvido (1677-1780), 4.Poblamiento Raizal, *The First permanent Settlers (1780-1953)*; 5. *El puerto libre (1953-1991)*.

2.2.1 Poblamiento Miskito

Durante el primer ciclo, Vollmer (1997) describe a las islas como un territorio frecuentado por los indígenas Miskitos pertenecientes a la familia Miskito Sumo matapalpa, que habitaban la costa que llevaría su mismo nombre, en lo que hoy en día es Nicaragua, Costa Rica y Panamá, quienes fueron los primeros pobladores del Archipiélago (1997; 26), y que se sugiere llegaban a las islas durante el período pre-colonial. En este momento histórico no se registran prácticas de hibridación o cruce entre los Miskitos y otras poblaciones, lo que indica al menos para este período, la existencia de una unidad étnica representada por los aborígenes de la época. Esto se debe a que aún no se habían dado procesos de colonización permanente. Sin embargo, no hay ningún argumento que permita probar esta hipótesis, pues no parece que por entonces haya habido una fundación permanente.

2.2.2 Avanzada de la colonización: Puritanos, piratas y corsarios

El segundo ciclo se constituye con el proceso de colonización en las islas llevada a cabo por la expedición puritana en una primera oportunidad. Este tipo de organización social estaba basada en la constitución de una colonia de confesión religiosa calvinista, que involucraba la participación de sus habitantes en las decisiones de manera democrática e igualitaria y en donde la propiedad era de todos. Dicha comunidad se abastecía de actividades como la agricultura, la pesca y la construcción de embarcaciones.

Los colonos traían consigo algunas mujeres y trabajadores asalariados. Entre ellos había cerca de “500 hombres, 40 mujeres y algunos niños”. Posterior a esto, y debido a las inclemencias del clima y el paludismo, la servidumbre que se había traído inicialmente fue reemplazada con mano de obra esclava. Aunque no existen registros exactos que develen un proceso de mestizaje entre las poblaciones europeas y africanas en Providencia, si se evidencia que había pequeños asentamientos dispersos a lo largo del territorio. A este respecto, Cabrera (1980) afirma que no es posible que se realizara un cruce entre los colonizados y los esclavos dado que éstos últimos venían en aumento debido a las capturas de los

barcos españoles y las compras hechas a los holandeses que se los traían frecuentemente (1980; 33).

Debido al conflicto territorial entre las potencias británica y española, esto desencadenó en 1642 el fin de la colonia puritana y dio comienzo a la ocupación española de las islas. A partir de ese momento, se generó el escape de algunos pobladores hacia San Andrés y otros se refugiaron en la región centroamericana y otras islas del Caribe. Los colonos británicos se asentaron a lo largo de la Costa Mosquitia, manteniendo relaciones armónicas con las poblaciones aborígenes del territorio. Cabrera (1980) afirma que no es muy definitivo que esta amalgama étnica fuera la fundamental en la formación del isleño, sino que más bien es probable que posteriores migraciones procedentes de Jamaica y otras islas tuvieran mayor fuerza formativa.

No obstante, en términos de Clemente (1991), es probable que aquellas poblaciones de colonos iniciales que se trasladaron hacia la costa Mosquitia, varias generaciones después hubiesen regresado a las islas para fundirse con los nuevos habitantes establecidos desde finales del siglo XVIII.

Otros estudios históricos de Petersen (1989) sugieren que los habitantes que permanecieron en San Andrés consiguieron mujeres indígenas miskitas e incrementaron así la población. Esta plantearía que en esta isla se pudo consolidar un proceso de mestizaje o cruce interétnico entre indígenas, europeos y africanos (1989:119), hipótesis que tampoco se ha comprobado, a pesar de que estos componentes parecen estar reflejados en las últimas investigaciones sobre el genoma humano, para el caso específico de San Andrés, pero que niegan la presencia europea británica en el componente genético Raizal. La tesis de maestría en Biología realizada por Lamprea (2009) estudia la composición genética de los grupos culturales existentes en el Archipiélago, en especial, de la población Raizal, cuyo resultado indica que *“la población del Archipiélago continúa siendo una población sometida a procesos de mezcla, que ahora incluyen una mayor participación del componente indígena colombiano. Por otra parte, la identidad Raizal no se sustenta en el componente genético británico que puedan tener los individuos, sino en el legado cultural que esta población dejó para formar la población Raizal tal como se estableció y se mantiene en las islas de San Andrés y Providencia. De la misma manera, múltiples etnias africanas aportaron genética y culturalmente, para crear esta comunidad Raizal adaptada a la forma de vida insular”* (2009; 69).

Dicha investigación evidenció la baja estructura genética de los grupos Raizales de San Andrés y Providencia aduciendo que existen similitudes entre los isleños Raizales con poblaciones anglófonas del Caribe como Bahamas, Barbados y con poblaciones africanas de la costa occidental, África Central y del Este. Sin embargo, pese a las compatibilidades, también existen elementos de diferenciación entre estas poblaciones insulares y las continentales africanas. Este argumento resulta interesante porque muestra la gran diversidad cultural presente

en las poblaciones del Archipiélago y demuestra que no existe una composición genética pura, lo que confirma el carácter híbrido de esta población.

Posteriormente, entre 1642 y 1677, bucaneros, corsarios y piratas se toman las islas como fortín de ataque a los galeones del imperio español. Entre los relatos de piratas y corsarios sobresale el de Alexander O Exquemelin (2000) que hace referencia a la toma de Henry Morgan de la isla de Santa Catalina el 20 de Diciembre de 1670. Durante la posesión se hizo el conteo de la población que habitaba las islas, entre ellas se destaca la población total *de 450, de los cuales 190 eran hombres, 40 parejas casadas, con 43 niños; 31 esclavos de su majestad, con 8 niños; 8 convictos; 39 negros pertenecientes a propietarios privados, con 22 niños; otros 27 negros con 12 niños* (2000; 177).

2.2.3 El Siglo del Olvido

El tercer ciclo, comprendido entre 1677 y 1780 es conocido por los historiadores como *El siglo del Olvido*, que representa el siglo del abandono y el olvido, pues aparentemente, no existían indicios de una ocupación permanente de las islas en el periodo, ya que al parecer, las grandes potencias europeas habrían perdido el interés en las Islas. En 1668, llega una expedición desde Cartagena a las islas y según los viajeros no quedaba ni rastros de la colonización puritana o militar. (Parsons, 1985; 47). Asimismo, un documento del Capitán Dampiers, que pasó por las islas de San Andrés en 1680, da entender que no había asentamiento de importancia. Anotando que los jamaiquinos llegaban con frecuencia a cortar cedro para la construcción de barcos.

En otro documento de la época (1738) se mostraba la intención del gobernador de Costa Rica, de sugerirle a España que repoblara las islas trayendo 50 familias de las Islas Canarias para la Costa de Miskitos y 20 familias para San Andrés, expresando además, la intención de impulsar algunas actividades agrícolas que realizaban algunos pocos ingleses que habitaban la isla (1985:48). Este período se constituye en un momento de silencio que borra al parecer, cualquier evidencia que demuestre la presencia de una población permanente que cimentara las bases de la sociedad de los que hoy, forman la población nativa del Archipiélago. Situación que sugiere que la verdadera historia de los pobladores y sus hibridaciones comenzaría en el período posterior a este ciclo desolado.

2.2.4 El poblamiento insular nativo

Siguiendo a Vollmer (1997), sólo hasta 1780 inicia el cuarto ciclo de poblamiento que sería el comienzo del proceso de poblamiento definitivo para la conformación socio histórico y cultural del isleño nativo. Para esta época, la isla de San Andrés fue visitada por el norteamericano Stephen Kemble, quien escribió que había encontrado unas 12 familias, en su mayoría mulatos, 100 cabezas de ganado y buenos cultivos de algodón (Parsons, 1985).

Parsons (1985) menciona que una vez que el tratado de Versalles de 1763 sellara el fin del conflicto imperial, se produjo la descolonización parcial de ingleses en los nuevos territorios del imperio español que incluían la Costa de la Mosquitia y sus islas adyacentes. Un documento de la época da cuenta del estado de la evacuación de sus habitantes en 1787.

“... Fueron sacados los habitantes de la isla de San Andrés en barcos despachados al efecto en el siguiente año de 87 repartiéndolos entre Jamaica, Islas Caymán Grande y las Bahamas o Nueva Providencia, y experimentando en general, mal acogimiento, ronseaban a los alrededores de su antigua amada habitación de San Andrés, donde al fin fueron volviendo a la reunión de los menos activos, humildes y más dispuestos al uso racional civil, cuáles eran los mestizos naturales, procreados en estas partes que algunos habían sido dejados envueltos en su miseria, en la misma isla, y por tanto no sirvieron de impedimento a uno de los que primero debieron desalojar, se quedase anfibio entre la goletilla y la tierra, gritando y riendo a un tiempo, fuese desbaratando las casas de los extraídos, de sus mejores maderas y las llaves en distintos viajes a vender a Jamaica...” (Noticia de la situación de la isla de San Andrés y sus adyacentes, por Don Tomás O’Neill. 1809, Archivo Nacional, Bogotá, Poblaciones, Tomo 11; citado por Parsons, 1985; 49).

Entre tanto, según Reyes (1999), algunos pobladores permanecieron en estas tierras jurando su lealtad a la corona española a cambio de no ser reubicados. Para 1787, el gobernador autoriza al capitán de la marina escocesa, Francis Archbold la importación de esclavos desde África. Se informa que para 1793, había unas 35 familias y 285 esclavos en la isla. Además habitaban varias mujeres Miskitas compañeras de colonos del continente que se habían trasladado a San Andrés. Esta situación es descrita de mejor manera por el geógrafo Agustín Codazzi, quien años más tarde, durante un naufragio en el Cabo Gracias a Dios, describió la población Miskita y en particular, la condición licenciosa de sus aborígenes, mostrando así la presencia activa de los Miskitos en la mezcla o hibridación de la población de las islas:

“...Los indios Mosquitos no sólo compartieron con nosotros sus cabañas, sus lechos y su alimentación, sino que nos prestaron a sus mujeres y a sus hijas. Allí es costumbre, que a los forasteros de mérito se les haga este último obsequio y guay si no se acepta; sería la más grande ofensa que se les pudiera hacer. Ciertamente, que tal demostración no se le hizo sino a los principales oficiales, los cuales, obligados por esta costumbre, acogieron de buen grado, aquellas indias, que les fueron presentadas enteramente desnudas, a excepción de un pequeño tapa rabo del tamaño de una hoja de papel, colocado más por bizarría que para cubrir las partes pudendas...” (Codazzi, A., Memorias. Publicaciones del Banco de la República, Bogotá, 1973; citado por Reyes, J., 1999; 92).

Posteriormente, en 1798, a los colonos ingleses se les concedió la petición de quedarse en el territorio, pareciendo ésta la mejor opción para evitar el despoblamiento total de la isla. Sin embargo, el poder español estuvo presente a través de un pelotón de soldados que garantizaban el orden bajo el mando del

nuevo gobernador Tomas O'Neill. Ya para esta época estaban representados los nombres que hasta hoy se mantienen como los más importantes: Archbold, Bowie (el fundador llegó hacia 1789 con 20 esclavos y se casó con una esclava), Robinson (el fundador, fue un capitán inglés empobrecido), Newball y Taylor, Forbes y Lever, Brown y Wright. En 1806 habitaban 1.250 personas en San Andrés, incluidos unos 850 negros esclavizados y entre los cuales, no había registro de españoles o hispanoamericanos (Sandner, 2003; 329).

En 1818, el francés Luis Aury se tomó el Archipiélago y tuvo su base en Providencia. Con él llegaron 12 franceses, un italiano (Agustín Codazzi) y muchos mulatos procedentes de Haití. No obstante, esto no fue obstáculo para la llegada de trabajadores y comerciantes del Caribe anglófono, especialmente, Jamaica. Esto sin duda, contribuyó al aumento y variedad de las poblaciones migrantes en las islas (Vollmer, 1997: 56). Esta situación también es descrita por Codazzi de la siguiente manera: "*Los colonos son en su mayor parte criollos de Jamaica y mucha gente de color. Tienen sus mujeres según las costumbres de las Antillas, es decir, como mancebas. Porque así lo exigen las circunstancias*" (Codazzi Memorias 1973; citado por Cabrera, 1980; 83).

Ya en 1819, el filibustero Gregor Mac Gregor llegó con 394 hombres para reforzar la guarnición de Aury. Para ese entonces, la isla de Providencia era próspera y estaba cada vez más y diversamente poblada. El corregidor de las islas era el marino escocés Phillip B. Livingston. Después de la muerte del francés, el 23 de Junio de 1822, en la isla fue proclamada la adhesión a la Constitución de Cúcuta, y las islas de Providencia, San Andrés y Mangles (Corn Islands) pasaron a formar el sexto cantón de la provincia de Cartagena. Ceremonia similar de adhesión se llevó a cabo el 21 de Julio, y fue presenciada por 12 oficiales franceses, además de Archbold, MC Bean, Mc Kellar, y el capitán Severo Courtois, mulato haitiano. En San Andrés, el acta de adhesión fue firmada por 3 franceses junto con el cabildo municipal: Bowie, O'Neill, Peterson, Barker, Bent, Lever y un doctor Villabrille (Candioti, 1940, "La incorporación a Colombia de las islas de San Andrés y Providencia", *El Tiempo, Bogotá, Junio 23*; citado por Parsons, 1985: 63).

Cabe mencionar que el acto de adhesión voluntaria de los isleños a la Gran Colombia en 1822 durante el proceso independentista, descrita por Eastman y -reclamada hoy por los Raizales como un acto de autodeterminación que amerita reconocimiento- se ha calificado por historiadores, líderes cívicos y espirituales, como el instante en que los isleños firman su condena a una "nueva experiencia poscolonial", que un siglo después vivirían con intensidad (Eastman, 1992).

Para algunos historiadores, 1833 representa el momento histórico en que sucedió la liberación de la esclavitud en las islas por parte de la corona británica, indicando que el pago por cada esclavo liberado era de 25 libras esterlinas. Parsons (1985) relata que en 1853 los dueños de esclavos y sus herederos aún reclamaban sin éxito ante el cónsul británico en Bluefields las 25 libras esterlinas que se habían prometido por cada uno de los esclavos liberados (1985:68), aunque existieron

liberaciones esporádicas como las hechas por el francés Pomare o Pomier (1800-1805) de 18 “morenos” (Cabrera, 1980; 98).

Según Turnage (1975), en 1834 el joven providenciano Phillip Beekman Jr, por orden de su madre procedió a la liberación de los esclavos el 1 de Agosto del mismo año (1975; 20). Tres años más tarde, se dio la abolición la esclavitud en Gran Bretaña, persistiendo esta práctica en las islas hasta 1853, fecha en la que se abolió la esclavitud en Colombia. Una vez llegaron a las islas noticias de la emancipación en Jamaica en 1841, en San Andrés se dio una revuelta que fue neutralizada de manera sangrienta, la cual generó grandes transformaciones. Las familias Pomare y Archbold, por ejemplo, habían liberado ya a sus esclavos en los años treinta y a su vez les habían otorgado tierras (Sandner, 2003; 330). Para ese entonces, la mitad de la población de San Andrés y Providencia era esclava y pasaban de mil (Parsons, 1985; 90).

En 1845 Livingston regresa a San Andrés luego de haberse convertido a la fe bautista en los Estados Unidos de América. Años más tarde, fundaría la Primera Iglesia Bautista de San Andrés. Su cercanía al gobernador O’Neill y la formación cristiana recibida favorecieron el proceso de liberación de los esclavos y la inserción de éstos en una nueva sociedad. Las labores de educación, de evangelización y de práctica de la medicina entre los esclavos fueron criticadas por los blancos de la época, quienes se resistían a la educación de los negros ya que haría dificultosa la dominación (Turnage, 1975; 21).

En términos del nuevo orden social establecido, los liberados fueron educados, bautizados, unidos en matrimonio. Esta situación oficializó el mestizaje como práctica, antes soterrada y ocultada como parte de las dinámicas interculturales (Robinson, 2002; 8). Pedraza (1986) señala que el proceso posterior a la esclavitud consolidó las características étnicas de lo que hoy se conoce como la población Raizal del Archipiélago, gestada por los cruces y encuentros étnicos anteriores a este proceso (Vollmer, 1997; 57).

De otro lado, el proceso de poblamiento de las islas cambió sustancialmente. Las migraciones de poblaciones de otras islas cercanas: esclavos libertos procedentes de Jamaica y Curazao; así como pastores, comerciantes y marineros provenientes de Norteamérica; nuevos migrantes de Islas Cayman y China; y jueces, funcionarios y comerciantes de la Colombia continental irían a alimentar el crisol étnico y cultural que compone a la población de estas islas a finales del siglo XIX y principios del Siglo XX (Vollmer, 1997; 57). Para este tiempo, la influencia norteamericana era evidente, situación que se vio representada con la difusión de noticias, los deportes, la moneda y el lenguaje coloquial (Sandner, 2003; 331).

Es posible que durante la primera parte de la época republicana, las islas se mantuvieran alejadas de la influencia cultural colombiana así como de la economía nacional, persistiendo en el territorio un modelo económico de plantación de algodón y de contrabando más propio del Caribe insular que del Caribe continental

del cual dependía políticamente, como lo señalaba Clemente (1994). Sin embargo, en un reciente informe, Adolfo Meisel (2009) controvierte esta visión mono-exportadora del algodón, planteada por Clemente, según una serie de folios consultados en el Archivo General de la Nación, pues para la primera mitad del siglo XIX (1846), lo que existió, fue una economía diversificada que al parecer aseguró una mejor calidad de vida, o al menos autoconsumos más equilibrados, que los que hubo para finales del siglo XIX, cuando la isla de San Andrés se transformó en una plantación de cocoteros.

Cabe anotar que el contexto en el que este proceso económico se da y que Meisel no analiza, es el de la emancipación de los esclavos en 1833, debido a los procesos de liberación liderados por varias familias esclavistas de origen británico en San Andrés y Providencia cuando el “Slavery Abolition Act 1833” de la Corona Británica ordenaba a sus súbditos el abandono de la práctica esclavista por la transición de un nuevo modelo económico que daría pie a la revolución industrial. Otro suceso que se le escapa a Meisel es el de la posterior propagación del cultivo de la palma de coco con la fuerte participación de los libertos. Esta situación, en términos de Willems (1964), al parecer generó un cambio en la sociedad de la época, que es descrita como “una revolución social”, que era por completo libre de conflictos y discriminaciones. Y en donde es posible que no existieran privilegios de los blancos que se quedaron en las islas, formando un crisol de mezclas, prácticamente sin ninguna familia blanca, prevaleciendo el elemento “afrocaribe” disponiendo a las familias según ingreso y prestigio, quienes asumieron los nombres de las viejas familias Archbold, Newball, Forbes, Bowie, etc (Sandner, 2003, 331). Sin embargo, la transformación no fue tan inmediata, por mucho tiempo, y quizás hasta hoy, perduraron los prejuicios y las desconfianzas mutuas.

Para la época de esta liberación, también existe una descripción geográfica de Follet (1837), pero tal vez la mejor referencia para la segunda mitad del siglo XIX, que tampoco menciona la liberación de los esclavos de la familia Beekman, sigue siendo una *Memoria* escrita para el Ministerio de Guerra de la época, que no ha sido encontrada, pero que fue publicada casi íntegramente en la Nueva Geografía de Colombia por Francisco Javier Vergara, que resume la experiencia de un geógrafo francés, Paul Glabart, quien visitó las islas hacia 1850 (Vergara, 1888:109). En este informe de unas 100 páginas está consignada una de las mejores descripciones de la sociedad, de la economía y de la cultura política de la isla, que han servido para entender por qué las islas durante todo el siglo XIX tuvieron más relación con los Estados Unidos y con Jamaica a través de las goletas que comerciaban los productos traídos de Europa y los Estados Unidos, que con Cartagena o los puertos colombianos, con los que poco tenían que ver.

Estos productos a su vez, eran redistribuidos por goletas más pequeñas de providencianos y sanandresanos en todo el Caribe occidental, de donde se explican las fortunas de algunas de las familias dueñas de estas goletas y la importancia del Archipiélago. En esta época las islas eran un centro de comercio

que desde esos años tenían carga de compensación en el algodón, el carey, el pescado seco y seguramente en el contrabando de tabaco y azúcar, para que las goletas que venían de fuera, volvieran cargados de productos que justificaran el viaje. Para este período cabe anotar que a pesar de que en 1851 todavía había esclavos en la isla, solo se hace referencia a los procesos de manumisión que no se habían pagado.

Para finales del siglo XIX se opera una transición que según Parsons (1985) se le atribuye al primer jefe político de la isla, Antonio Escalona, a quien se le imputa la introducción de las plantaciones comerciales de coco en San Andrés (1985; 67). De manera análoga, se constatan actividades de comercio y contrabando, que siempre existieron en la isla, de manera más abierta hacia el Caribe que hacia Colombia. En cuanto a la organización social de la época, las plantaciones eran similares a pequeñas parcelas de campesinos que no alcanzaban las dimensiones de una gran plantación de azúcar propias del resto de islas en el Caribe. En estas formas de organización se presentaron relaciones interétnicas entre los amos blancos y esclavas negras, presentándose incluso matrimonios entre estos (Sandner, 2003; 330).

La economía del coco entra en un período de crisis a principios del siglo XX, debido a la expansión de plagas y la competencia simultánea con otras islas como Jamaica, San Blas y Trinidad. Esto propició una emigración significativa de isleños hacia otros lugares de Centroamérica y del Caribe que fueron en búsqueda de alternativas y nuevas formas de sostenimiento para sus familias.

A finales del siglo XIX y durante los tres primeros lustros del XX, se evidenciaron otros momentos de movimientos migratorios. Así lo describe Francis (1991) al referirse a la oleada de trabajadores procedentes de las islas antillanas de Trinidad, Jamaica, Santa Lucía, Cuba y Nassau. Estas personas eran consideradas como “verdaderos valores humanos”, ya que desempeñaban profesiones notables y oficios de prestigio. Músicos, maestros de escuela calificados, médicos, hombres de negocios, zapateros, carpinteros, sastres, entre otros. Según Francis (1991), estos migrantes lograron cimentar las primeras referencias de cultura antillana que heredaron los isleños. Situación que influyó notablemente el desarrollo intelectual y cultural de la población isleña de aquel entonces.

Como se puede deducir, la situación anteriormente descrita muestra el surgimiento de una sociedad multicultural en donde la diversidad de los orígenes se refleja en los apellidos de la actual población Raizal, manteniendo fundamentalmente el componente afro-caribe. Es de destacar la presencia de apellidos de origen británico y a la vez de origen hispano, noruego, norteamericano, chino, hindú, entre otros. Pero contrario a la recurrente afirmación de los historiadores con respecto a la transferencia de los apellidos que hicieron algunos amos a los esclavos libertos, Francis (1991) anota que la gran mayoría de estos apellidos

pertenecen a los descendientes directos de los pobladores que se establecieron en las islas durante y después de la época de la esclavitud (1991:11).

Un efecto evidente del proceso generado por la hibridación fue el uso de los apellidos hispanos como nombres de pila para los hijos de los nativos Raizales, especialmente los varones. Este hábito prevaleció entre nativos de nivel social popular por más de tres generaciones, este tipo de práctica floreció en los medios en donde la educación en el idioma español aún no había penetrado y aún no era fácil para el isleño distinguir entre los nombres de pila y los apellidos del nuevo idioma. Es por eso que resulta frecuente encontrar entre los nativos de cierta edad nombres que realmente son apellidos hispanos, tales como: Hernández, Vásquez, Velasco, Alvarado, Jiménez, Ortega (que terminó siendo Ortego), Restrepo, Cárdenas y algunos otros (1991: 15).

Con la llegada de los padres ingleses en 1902 se inicia la conversión de los isleños al catolicismo. Dicho proceso comenzó en San Andrés pero tuvo poca acogida, situación que los obligó a trasladarse a la hermana isla de Providencia en donde se recibió de manera exitosa. Tras esta incursión católica, llega la primera misión Adventista a las islas, que en sus inicios tuvo manifestaciones de resistencia por parte de algunos habitantes pero que más tarde terminó siendo aceptada y apropiada por la comunidad. Con esta variedad de confesiones cristianas se generó un proceso de hibridación y convivencia entre las distintas religiones, situación que persiste en la actualidad y que hoy se reconoce como parte integral de la identidad del Raizal.

Es posible señalar que en la mayoría de los informes y documentos de los visitantes del gobierno se evidenciaban las claras intenciones de iniciar un proyecto colonial o neocolonial sobre estas islas así como el carácter peyorativo con que se refieren a sus habitantes. Entre los más representativos se ubican la memoria del capitán Eiton a principios del siglo XX. Este es el testimonio de un funcionario delegado para el estudio de la comunidad isleña de la época, en el que prácticamente se exhorta al gobierno central para que inicie pronto el proceso de Colombianización, ya que la influencia de Estados Unidos en Centroamérica y las islas era evidente teniendo en cuenta todo lo que había sucedido tras la pérdida de Panamá. Para el funcionario era evidente que el idioma, la religión y la enseñanza de las costumbres eran los medios eficaces para construir nación. Así mismo lo refleja el siguiente aparte:

“...Aquí se ama Colombia a pesar de la indiferencia con que durante muchos años y años se ha mirado esta porción del territorio. El amor a la patria lejana es por ley casi divina; por esa ley se tiene la veneración no porque los colombianos del continente hayamos cumplido con nuestro deber de hermanos (...) “Principios de elemental internacionalismo consagran que la religión, el idioma y las costumbres, los lazos que unen y que estrechan a los pueblos en sus mutuas relaciones. No hablemos de la raza porque hay que aceptar, por doloroso que sea, la diferencia

de origen genealógico de los habitantes del Archipiélago con el resto del país colombiano...” (Memorias del Capitán Eiton, 1913; citado por Eastman, 1992).

Como se ha podido demostrar, este período no solamente estuvo marcado por varios procesos económicos y de transformación de una sociedad insular que determinaron la existencia de una especie de “siglo de oro” (fin de la esclavitud, prosperidad derivada del coco, e ingreso de la Iglesia bautista como factor de unificación socio-cultural), que estuvo lleno de procesos de hibridación y entrecruzamiento, tanto étnico como cultural. Esta feliz confluencia permitió crear en la imaginación de los isleños el mito de una cultura más o menos homogénea y una “edad de oro” que se añora y se reivindica como el proceso fundacional que dio origen a la sociedad insular, acompañada muchas veces de la creencia de una ancestría británica que marcan el carácter del isleño nativo, identificándose como un sujeto puro libre de cruces y contaminaciones de sangre continental colombiana.

2.2.5 Colombianización y Puerto Libre

En 1912, mediante la ley 52, fue declarado el Archipiélago como Intendencia Nacional pasando de la jurisdicción del departamento de Bolívar al poder central de Bogotá, después de una serie de reclamos que finalmente fueron atendidos. Al mismo tiempo se declaró al archipiélago como territorio misional católico reemplazando la primera incursión hecha por los sacerdotes ingleses. “..A juicio del Gobierno colombiano, la misión inglesa no cumplía los propósitos de colombianización que el ejecutivo deseaba. Por eso solicitó de la Santa Sede el cambio de la misión inglesa por una misión de lengua española...” (Castellar, 1976:6). En 1926 es encargada la Misión Capuchina procedente de Antioquia para tomar las riendas de la evangelización y la enseñanza del castellano como lengua franca, esto enmarcado en el contexto de la política de la Regeneración Conservadora. A propósito de esto, se tiene la descripción hecha por Marcos F. Archbold Britton, de la situación generada:

“...la supuesta condición de ‘ciudadanos más o menos resignados de Colombia’, debido al abandono oficial de otros tiempos y al supuesto atropello de la cultura autóctona (James J. Parsons) ha dado paso al realismo sociopolítico de aceptar el idioma español como ‘lengua franca’ y la hispanización creciente del estatus tradicional al menos en San Andrés.” (Castellar, 1976; 21).

Al mismo tiempo, Colombia inició su avanzada sobre el Archipiélago a través del fomento de migraciones de “colombianos de tierra firme” hacia las islas. De esta manera fue posible establecer con mayor contundencia los lazos sociales, políticos, económicos y culturales entre ambos territorios. El traslado de funcionarios públicos para la administración de la Intendencia especial y personal de guardia civil generó cierto malestar entre los nativos. De otra parte, la enseñanza del castellano en los colegios y el apoyo del gobierno nacional para las

labores de evangelización, propiciaron el desplazamiento de la educación protestante que hasta ese entonces era impartida por la iglesia bautista en lengua inglesa y en algunas escuelas privadas. El escenario de incursión del castellano como lengua franca se amplió posibilitando su institucionalización en las relaciones económicas, comerciales, políticas, sociales y hasta donde fue posible, de la religión católica.

Francis (1991) en su estudio sobre la cultura popular y tradicional de las islas, hace una recopilación de los nombres de familias de más arraigo y de vigencia actual en las islas. Vale la pena destacar los apellidos de origen hispano existentes en las islas por más de ochenta años, que en un principio llegaron como funcionarios, militares y policías, principalmente y que hoy sus descendientes hacen parte de la comunidad Raizal. Los apellidos más sobresalientes son: Alzate, Antonio, Arias, Castro, Correa, Celis, De Armas, Escalona, Escobar, Espinoza, Gallardo, Garay, García, Garnica, Gómez, González, Guzmán, Herrera, López, Lozano, Martínez, Masquitta, Munévar, Muñoz, Palacio, Payares, Pardo, Parra, Pedroza, Pérez, Polo, Pombo, Rodríguez, Santana, Suárez, Tobar, Toledo, Vélez, Zárate (1991: 12-14).

En Abril de 1927 llega a las islas encargado como Intendente de San Andrés Jorge Tadeo Lozano con el objeto de hacer seguimiento al conflicto desatado por Nicaragua y la ocupación de las Islas Mangles frente a la situación del Archipiélago. En un informe detallado describió la situación de las islas para ese entonces buscando ampliar la educación sobre los isleños, a partir de la instrucción como mecanismo de vital importancia para la colombianización y la integración real, que sólo serían aseguradas a partir de la solidez y la continuidad de las políticas y obras educativas de las islas. En ese mismo informe, se menciona la existencia de la libertad religiosa en las islas ya que en las escuelas públicas no se impartía ninguna enseñanza religiosa con el fin de respetar los derechos de los protestantes, quienes representaban el 90% de la población. Las relaciones entre los habitantes de las islas se caracterizaban por su bondad, tolerancia, temperancia, ausencia de sectarismo político y partidista y respeto a la autoridad. Según el Intendente, uno de los mecanismos efectivos para lograr la plena integración, conservación de la armonía y buenas relaciones inter-religiosas, efectivo gobierno y administración, era tener en cuenta la opinión de los líderes protestantes de la sociedad nativa (Eastman, 1987; 27-32).

La firma del Tratado Esguerra-Bárcenas de 1928 entre Colombia y Nicaragua solucionó de manera parcial el conflicto entre las dos naciones. Sin embargo, esto generó la fragmentación de una población unida ancestralmente en un territorio comprendido por la Costa Centroamericana (Bluefields y la Costa de Miskito) sobre el mar Caribe y los bancos e islas adyacentes de San Andrés, Providencia, Santa Catalina, Corn Islands. Este instrumento jurídico impuso límites arbitrarios que distanciaron las relaciones con este territorio y sus habitantes.

Durante los siguientes 15 años el Archipiélago se ve sumido en una profunda crisis económica y social generada por el declive de la economía del coco. Factores internos y externos, como la aparición de plagas y la caída del precio de las nueces en el contexto internacional conllevaron a una expulsión demográfica significativa de nativos en búsqueda de oportunidades en varios lugares del Caribe y la región centroamericana (Meisel, 2003:18).

A raíz de la visita del presidente Gustavo Rojas Pinilla en 1953, mediante un decreto del mismo año, San Andrés fue declarada como puerto libre, es decir, los productos importados estaban libres del pago de aranceles. Posteriormente, la ley 127 de 1959 y el decreto reglamentario 445 de 1960 establecieron las características de la zona libre. Sin duda, este es el inicio de un gran período de transformaciones en lo político, social, económico y poblacional que configuraría una sociedad multicultural producto de las migraciones que se darían a partir de la implantación del modelo del puerto libre, el fomento del turismo y el comercio en las islas que demandarían de mano de obra para la consolidación del nuevo proyecto económico. En términos de Robinson (2003), la pretensión del gobierno nacional con la declaratoria del puerto libre era la incorporación de las islas “*como espacio social, político, económico y cultural al territorio nacional*”. A partir de este momento, las islas se convertirían, entonces, en un enclave económico de fuertes tensiones interétnicas e interculturales, cuya conflictividad se sostiene hasta hoy (2003; 12).

Robinson (1974; 2003) elaboró un importante trabajo mostrando los impactos del Puerto Libre y la otra cara del turismo como esquema económico, reflejados en las condiciones de vida de la población isleña nativa, y consistentes en el desplazamiento de su gente de las actividades económicas asociadas a dicho modelo y de la no tan favorable industria turística naciente.

Inicialmente, los cambios descritos por Robinson (1974; 2003) dan cuenta de una incontrolada ola migratoria que cambiaría sustancialmente la composición de la población de la isla de San Andrés. Aquí entraron en escena dos grandes grupos: uno de “colombianos de tierra firme” y otro de extranjeros, principalmente sirio - libaneses, palestinos, judíos e hindúes, muchos de los cuales en un principio llegaron de la costa colombiana y más adelante, del oriente medio (2003; 13).

Otra mirada del fenómeno migratorio en el Archipiélago lo ofrece Archbold (s/f), en su trabajo sobre los factores que determinan la sobrevivencia de una cultura en una isla del Caribe, caracterizando dicha dinámica en la década del sesenta como una combinación de migraciones por dos tipos de factores: de cambio y estancamiento. El *primero* fue generado por los procesos migratorios desde de la costa Caribe colombiana hacia la isla a partir de la introducción de las relaciones de capital en las grandes zonas de dicho territorio continental. Esta situación impulsó el desplazamiento de los pequeños campesinos y agricultores hacia otros lugares del país, entre estos, el Archipiélago, con el objeto de lograr la

productividad del trabajo y la consecuente reducción del desempleo; y el *segundo* está constituido por una migración inducida por la creciente presión poblacional sobre una disponibilidad de áreas cultivables limitada por la monopolización de gran parte de la tierra. En consecuencia, esta población de migrantes o de “colombianos de tierra firme” llegaron a la isla y se distribuyeron espacialmente en la ciudad insular, desarrollando actividades que antes no eran vistas, como ventas informales y callejeras, oferta de servicios de reparación, servicio doméstico, entre otros.

Por otra parte, la realización de labores de modernización y de infraestructura para el turismo generó la construcción de obras como el aeropuerto, el puerto, hoteles, vías y nuevos establecimientos comerciales, lo que significó una demanda de mano de obra con competencias no encontradas en la población nativa. Esto generó el desplazamiento de la población local de las demandas del mercado laboral. Esta ola migratoria no solamente generó un cambio en la composición socio cultural y distribución étnica de San Andrés, sino que propició un aumento descontrolado de la población. En este escenario, actores como los Afrodescendientes de la Costa Caribe Colombiana, los mestizos y árabes se agregarían al crisol multiétnico de los isleños. El fenómeno del puerto libre y las consecuencias asociadas a éste generaron por primera vez fricciones y marcadas diferenciaciones entre los distintos grupos culturales presentes en la isla determinando así la presencia de un “otro” invasor y un “yo” nativo dueño de la tierra. Esto es válido tenerlo en cuenta, ya que como se ha observado a lo largo de este trabajo, la presencia de un extraño no generaba conflicto alguno y por ende, las interrelaciones eran más fluidas, coyunturales y con efectos poco traumáticos.

Tabla 1. Población de San Andrés y Providencia, 1793-2005

Año	San Andrés	Providencia	Total
1793	393	32	425
1835	644	342	986
1843	731	294	1.025
1851	1.275	640	1.915
1870			3.530
1912	3.124	1.924	5.048
1918	3.705	2.300	5.953
1938	4.261	2.267	6.528
1951	3.653	1.970	5.675
1964	14.413	2.318	16.731
1973	20.359	2.624	22.983
1985	32.861	3.654	36.515
1993	56.361	4.679	61.040
1999	64.801	5.077	69.878
2005	70.554		70.554

Fuente: (1) Instituto Geográfico Agustín Codazzi, San Andrés y Providencia, Bogotá 1986, p. 80, para 1793 - 1973 (2) DANE, Censos de población, para 1985-2005.

**Tabla 2. Proveniencia de la población, en 1964, en %
(Según lugar de nacimiento de la población)**

	San Andrés	%	Providencia	%	Total	%
Total	14.413		2.318		16.731	
Población insular		52,5		90,5		57,5
Colombianos continentales		42,3		5,1		37,2
Extranjeros		5,2		4,4		5,1

Fuente: (Sandner, 2003; 338)

De los datos anteriores se puede concluir que el crecimiento de población de la Isla se explica por el fenómeno de la migración, que tuvo su máxima expresión durante el periodo censal de 1951 a 1964, época en la cual entró en vigencia la creación del Puerto Libre en San Andrés, régimen que introdujo un cambio estructural en el proceso de desarrollo socioeconómico de la Isla. Esta época coincide con las fuertes migraciones internas del país desatadas durante el periodo de la “violencia”.

Tabla 3. Número de inmigrantes en San Andrés, 1964-1988.

Año	Población SAI	Inmigrantes	%
1964	14.413	7.005	48,6
1973	20.359	8.540	42
1985	32.282	14.958	46,4
1988	38.698	16.860	43,6

Fuente: Censos de población 1951-1985. Secretaría de Salud de San Andrés y Providencia. Censo de población 1988.

Tal como puede observarse en la Tabla anterior, del total de la población de la Isla en 1964, el 48,6 % estaba constituido por grupos de migrantes, participación que se mantiene, con variaciones, durante todo el periodo, hasta llegar a 1988, año en que se presenta el 42,6 % del total. Sin embargo, a pesar de que este porcentaje es menor, cabe destacar que la proporción de población nativa Raizal tiende a reducirse aún más si se tiene en cuenta que dentro de la población total ya se registra un volumen importante de población nacida en la Isla, pero descendiente de una familia inmigrante.

Así lo demuestran los datos recogidos en el censo realizado por el Departamento Administrativos de Intendencias y Comisarías- DAINCO- para San Andrés en 1981, trabajo en el que puede apreciarse cómo, según el lugar de nacimiento, el 54% de la población es de San Andrés, pero sólo el 44, 4% de ésta es de origen isleño nativo. El 10% de la diferencia corresponde a los descendientes de inmigrantes.

Tabla 4. Población por sexos según lugar de nacimiento y origen.

San Andrés- 1981					
Sexo	LUGAR DE NACIMIENTO			ORIGEN	
	SAI	Otro Colombia	Extranjero	SAI	otros
Hombres	6.463	5.015	223	5.196	6.505
Mujeres	6.392	5.300	172	5.259	6.605
Total	12.855	10.315	395	10.455	13.110
%	54	43	1,6	44,4	56

Fuente: DAINCO. Censo de población en San Andrés, Isla. 1981.

Ahora bien, según la procedencia de los migrantes se pudo establecer que la Región de la Costa Atlántica y dentro de ella, el departamento de Bolívar, a San Andrés, seguidos por Atlántico, Antioquia, Extranjeros y Bogotá. En este sentido, se estableció cómo, a raíz de la implementación del programa de erradicación de tugurios de Chambacú en Cartagena, se registró una migración de esta población a la Isla, conformando el asentamiento que hoy se denomina como el barrio Cartagenita. De igual manera, durante la época de principios de los ochentas, se evidencia que por grupos de edad la migración es selectiva, predominando aquellos comprendidos entre los rangos de 25 a 44 años, que se encuentran en edad productiva y reproductiva (Datos estadísticos extraídos del Plan de Desarrollo San Andrés- Isla 1990, Pág.37-38).

De acuerdo con lo visto anteriormente, se infiere que con la declaración de San Andrés como Puerto Libre, el Estado suscitó un ingreso masivo de continentales y extranjeros que generó un choque socio-cultural profundo con los isleños, que veremos en detalle en el próximo apartado. Los inmigrantes recientes impusieron una cultura basada en la búsqueda moderna de la ganancia, y se convirtieron en el sector más poderoso de la isla, marginando así geográfica, social, cultural y políticamente a los isleños.

La nueva presencia masiva de inmigrantes en las islas, no se puede ver de manera simple y separada, sin ninguna conexión o relación con los pobladores locales. Más bien, la historia de poblamiento reciente nos sugiere la manera en que se dio un fuerte proceso de interrelación socio cultural y étnico, que permitió la transformación de la sociedad local, y la conformación de un nuevo crisol étnico y cultural en las islas. De todas maneras, no se descarta la posibilidad que hayan existido manifestaciones de resistencia y choque por las uniones entre grupos distintos, de la misma manera, así tampoco se rechaza tajantemente que estas uniones hayan sido bien recibidas por los nativos históricamente asentados en las islas. Esta discusión será analizada con mayor detenimiento en los próximos acápite.

Todo este recorrido histórico permite sugerir una periodización que ayuda a identificar, a través de los momentos más relevantes del poblamiento y establecimiento de los habitantes insulares, el impacto de lo étnico en las relaciones y entrecruzamientos que suscitaron las hibridaciones. Eventos que posiblemente marcaron la construcción de una identidad nativa, basada en el carácter diverso de los primeros originarios. De igual forma, las consecuentes etapas de hibridación dadas en los otros períodos contribuyeron a la diferenciación o frontera simbólica entre los distintos grupos presentes en el Archipiélago. (Ver Tabla No. 5.).

En este capítulo hemos mostrado que la población nativa del Archipiélago que hoy se denomina Raizal, es el resultado de múltiples relaciones interétnicas y de hibridaciones biológicas y culturales que se pudieron haber dado durante el cuarto período de poblamiento y asentamiento permanente. Estos Raizales producto de la diversidad étnica y cultural, posteriormente van a encontrar problemática la hibridación con nuevos sujetos que aparecen en el quinto período y que en la actualidad, hacen parte de la sociedad insular. Es esta polarización la que generaría la aparición de los Half & Half o sujetos “mitad y mitad” de cada uno de los grupos, en medio de la disputa por recursos y reconocimientos. Antes no habría por qué identificar unos sujetos como tal ya que la sociedad estaba unida, no había separación, todos eran isleños.

Tabla 5. Relaciones interétnicas e hibridación en la sociedad insular

PERÍODOS	POBLACIONES	RELACIONES INTERÉTNICAS	HIBRIDACIÓN
El Territorio Miskito (¿?-1629)	<ul style="list-style-type: none"> Indios Miskitos 	No existentes	No existentes
Avanzadas de la Colonización (1629-1677)	<ul style="list-style-type: none"> Puritanos Piratas Holandeses Corsarios Ingleses Nuevos colonos británicos Negros Esclavos Africanos Indios Miskitos Jamaicanos 	<p>Existentes</p> <p>Comerciales</p> <p>Familiares (matrimonios, uniones libres, encuentros sexuales ocasionales)</p>	<p>Se pudo consolidar un proceso de mestizaje o cruce interétnico entre</p> <p>(Nuevos colonos británicos + Negros Esclavos Africanos + Indios Miskitos + Jamaicanos)= Mulatos, mestizos, criollos, etc.</p>
El Siglo del Olvido (1677-1780)	<ul style="list-style-type: none"> Jamaicanos 	No existentes	No existentes
El Poblamiento Raizal, <i>The First permanent Settlers</i> (1780-1953)	<ul style="list-style-type: none"> Nuevos colonos británicos Negros Esclavos Africanos Indios Miskitos Jamaicanos Mulatos <i>Mestizos naturales</i> Mulatos procedentes de Haití Franceses <i>Criollos de Jamaica</i> Trabajadores Jamaica y Curazao Norteamericanos Caymaneses Otras islas del Caribe Centroamericanos Chinos; y Colombianos de tierra firme. 	<p>Existentes</p> <p>Esclavista</p> <p>Sumisión (Esclavizador-esclavizado)</p> <p>Postesclavista</p> <p>Laborales (Plantaciones de algodón y coco)</p> <p>Interreligiosidad</p> <p>Comerciales</p> <p>Familiares (matrimonios, uniones libres, encuentros sexuales ocasionales)</p> <p>Político-institucionales (aculturación, hispanización, evangelización católica)</p>	RAIZALES
<i>El puerto libre</i>	<ul style="list-style-type: none"> Raizales 	Laborales (Comercio,	Hijos de las Uniones entre Raizales +

(1953-1991).	<ul style="list-style-type: none"> • Continentales (Costa Caribe) • Continentales (paisas, bogotanos, otros) • Afrodescendientes (Pacífico, Costa Caribe) • Árabes (Siria, Líbano, Palestina) • Judíos (Israel) • Extranjeros (Italianos, norteamericanos, Centroamericanos) 	<p>Turismo y Construcción</p> <p>Interreligiosidad</p> <p>Comerciales</p> <p>Familiares (matrimonios, uniones libres, encuentros sexuales ocasionales)</p> <p>Político-institucionales</p>	<p>"Otros" = Half & Half o Fifty fifties.</p>
---------------------	--	--	---

CAPITULO 3

MOMENTOS DE FRACTURAS E HIBRIDACIONES

*Las culturas atávicas tienden a criollizarse es decir, a impugnar o defender de un modo con frecuencia –dramático- el estatuto de identidad única. Porque efectivamente se trata de eso, de una concepción sublime y letal que los pueblos de Europa y las culturas occidentales han vehiculado en el mundo, consistente en afirmar que cualquier identidad es radicalmente única y exclusiva. Esta visión de la identidad se opone a la noción altamente efectiva, en las culturas compuestas, de la identidad como factor y como resultado de la criollización, es decir, de la identidad como rizoma, de la identidad no de raíz única, sino de raíz múltiple (...)
¿Dónde se halla el punto de tangencia entre esas culturas compuestas que propenden al atavismo y esas culturas atávicas que comienzan a criollizarse?*

(Edoard Glissant, Introducción a una Poética de lo diverso, 2002:25).

La situación actual de la sociedad insular de San Andrés pasa por un momento crucial en su dinámica de convivencia étnica-cultural (Ramírez y Restrepo, 2001; 2002). Los choques y tensiones culturales entre los grupos enfrentados, Raizal y “paña”, han sido producto de una serie de acontecimientos y momentos históricos que han marcado sus formas de relación, algunas veces armónica y en otras, conflictiva. Los momentos de ruptura y de quiebre que suscitaron cambios en el historia insular, los he denominado como “fracturas”, cuyos efectos han resquebrajado las relaciones entre los grupos asentados en el territorio. Para entender las lógicas de cruce, interacción y enfrentamiento, de los grupos presentes en la isla, se revisará en la primera parte de este capítulo el proceso de colombianización, identificado como la primera fractura de un proceso en el cual, la convivencia sin alterarse significativamente empieza a marcar diferencias e identidades que antes no eran reconocidas. En la segunda parte, se analizan los efectos de la creación del puerto libre como parte de un proceso migratorio de alto impacto para un espacio geográfico muy reducido que pone en evidencia los discursos de las poblaciones, convirtiéndose este fenómeno en el eje articulador de la segunda fractura. Y por último se analiza, el surgimiento de la Raizalidad como un discurso reivindicatorio en medio de un escenario de luchas frente al Estado colombiano en el cual los Raizales sienten que han perdido su territorio, con esta coyuntura ocurre la tercera fractura.

Estos procesos se analizan como momentos a partir de los cuales cambian las relaciones entre los diferentes grupos sociales presentes en las islas. Algunos de esos momentos son condicionantes de procesos de diferenciación social que más tarde llevarán a mostrar identidades difusas o cambiantes y otros serán determinantes en la formación de identidades radicalizadas en el proceso de formación de la cultura política del archipiélago. Estos momentos de fractura determinarán las percepciones respecto a las hibridaciones en las islas, dándole un carácter negativo en ocasiones o positivo en otras, como se verá en el Capítulo IV.

1. Primera fractura: “colombianización”

Como se anotó, el discurso de la “colombianización”, se institucionaliza en 1912 con la llegada de funcionarios públicos, visitadores, misiones católicas y educadores. Durante este período y hasta la conformación del puerto libre, la bibliografía muestra que se buscó incluir “lo” sanandresano dentro de la nación colombiana a través de las nociones de patria y soberanía nacional (Pedraza, 1988:16). Como parte de ese proyecto, se dio comienzo a una avanzada católica que inicialmente intentó acomodarse a la lengua inglesa y a las costumbres de la población insular en pro del conocimiento de la sociedad local. Sin embargo, pese a esta estrategia, la misión tuvo pocos frutos. Solamente con la llegada de la Misión de los Terciarios capuchinos se lograría de manera contundente la hispanización y evangelización de los Raizales a partir de la religión y la educación (Clemente, 1994:356). Estas nuevas condiciones permitieron que más tarde se impusiera la obligación de hablar español y de profesar la fe católica para acceder a los puestos del Gobierno, situación que se denominó los *job catholic*s (Turnage, 1975:55). Estos acontecimientos condicionaron la primera fractura de una sociedad que venía consolidándose a partir de la lengua inglesa y la religión protestante. La convergencia de estas situaciones conllevó al surgimiento de una primera hibridación cultural que se sustenta en la práctica de una religiosidad particular, que toma elementos de la religión protestante y de la cultura inglesa, para sincretizarlos con las prácticas adquiridas en el proceso de evangelización y educación hispano- colombiana. En ésta época, las hibridaciones y encuentros interculturales eran incipientes y no eran una amenaza para la convivencia ni para la existencia de la comunidad nativa. Por tanto, muchos de los que llegaron para ese entonces, fueron bienvenidos y algunas de estas familias que se mezclaron con los nativos, hoy se asumen como parte de la Raizalidad (Francis; 1991).

Ahora bien, si esta situación en particular no se consideraba como conflictiva en su momento, si fue el inicio de la separación entre lo que se empezó a llamar “paña”, en términos equivalentes lo “colombiano” y lo “isleño”. Estas diferenciaciones y distancias culturales se convirtieron en la primera fractura, que sin ser traumática, si permitió marcar claramente el momento histórico. Para esta época, la hibridación biológica, si bien no fue problemática, si lo fue la hibridación cultural que comenzaba a poner riesgo las características que les daban identidad

a los isleños y pasaban a ser unos miembros más de las dinámicas de mestizajes impuestas por la nación colombiana que propendía por la desaparición de las diferencias de raza, lengua y religión para consolidar la unidad en torno a la nación mestiza de habla hispana y religión católica.

La ley 52 de 1912 creó la intendencia de San Andrés. Dicho estatus político administrativo fue indispensable para enviar a las islas una misión religiosa que se encargara de las escuelas públicas. Al mismo tiempo, estimuló la migración de familias continentales colombianas para que llegaran a las islas y se instalaran en ellas a cambio de pasajes gratis. Estas disposiciones fueron consignadas en el Diario oficial del 26 de octubre del mismo año. Los primeros años de la vida intencional se caracterizaron por su gran agitación y poca acogida entre los habitantes insulares. Los informes del gobierno de la época daban cuenta del descubrimiento de *“una sociedad que sólo lograba representar en el imaginario de la contrarreforma y del espíritu anticalvinista y anti anglosajón que invadía la religiosidad católica hemisférica y la cultura y política tradicionales, sacudidas a su vez por el desafío capitalista estadounidense”* (Eastman,1992). Mientras tanto en los años posteriores, las presiones regionales sobre el Archipiélago se hacían más intensas por la ocupación nicaragüense de la Mosquitia en islas Mangle desde 1890. Pretensiones que se extendieron al Archipiélago, reclamándolo como parte del territorio de Nicaragua, además de las pretensiones estadounidenses de apropiarse de algunos cayos e islotes.

Los informes de los sacerdotes católicos de la orden capuchina de la época, (Castellar, 1976) dan cuenta del *“equilibrio negro-blanco en la mestización. En el universo familiar de la población sanandresana prevalecía como elemento fundamental el que una gran mayoría de las familias dependía de estructuras claniles muy antiguas, que conservaban inflexiblemente las normas y valores transmitidos por sus ancestrales pobladores”*, (1976; 21). Según este documento, la misión religiosa y cultural estaba conforme a las que operaban en los territorios nacionales, a través de la enseñanza del español, de la historia y de las costumbres colombianas.

Por otro lado, el intendente Rafael Jiménez Triana hacia 1922, se expresaba en los siguientes términos de la situación del Archipiélago, *“...La conducta de algunos de los funcionarios que vienen del interior, unida al recuerdo de los abusos que cometieron las autoridades bolivarenses, ha producido un movimiento de repulsión por todo lo que sea continental, lo que ayuda, efectivamente, a determinar una corriente separatista”*(Eastman,1990). Esto demuestra el comienzo de una ruptura que marca el sentimiento de rechazo hacia lo colombiano y el conocimiento pleno de las autoridades respecto a esta situación.

En la actualidad, aún existen reminiscencias sobre esta época que hace parte integral de los discursos de Raizales en contra de la Colombianización iniciada a principios del siglo XX. El Movimiento Son of the Soil, a través de un miembro del

Comité Coordinador, Sr. Guillermo Francis Manuel, sostiene que *"la situación ambiental y etnocultural que tienen las islas en la actualidad, son consecuencias de omisiones y errores de quienes tuvieron la autoridad y el poder para velar por su protección, conservación, mejora y promoción integrales. Los redactores de la Constitución de 1.886, excluyeron de ella, a las minorías etnoculturales que habitaban y habitan el territorio nacional, al definir la nacionalidad con base en el español y la fe católica... esa omisión constitucional, dio pie, para que mandatarios y funcionarios obraran desconociendo las realidades particulares de las regiones, como las que tienen nuestro archipiélago, destruyendo todo cuanto no representaba la cultura nacional e imponiendo lo que para ellos si lo representaba. Fueron múltiples los abusos cometidos contra las minorías etnoculturales en nuestro país. Del sanandresano, se dijo, que no conocía a Dios y no hablaba español, por lo tanto no era colombiano. Se recomendó colombianizarlo y así se hizo. Se le sometió al régimen del Concordato, se le cerraron sus escuelas, le quemaron sus biblias, se le tradujeron sus nombres, se le prohibió hablar inglés en escuelas y colegios, se le impuso maestros y profesores monolingües de habla española, se le invalidó sus matrimonios no católicos; por medio de la ley 54 de 1912". (Concepto de Son of the Soil o "Hijos de la Tierra", Sentencia C-530 de 1993; 16)*

Es importante, resaltar la visión de Yasmine Dau, miembro de la primera familia continental completa, padres e hijos, que llegó a las islas justo antes de la declaración del Puerto Libre por el General Gustavo Rojas Pinilla que marcaría la siguiente fractura. Son originarios de la Costa Caribe colombiana, así como de orígenes remotos árabes. Hija de un momposino que llegó a las islas como registrador de San Andrés y juez en Providencia, sin negar sus orígenes, Dau se considera Raizal y se asume como tal, desde esta perspectiva muestra la condición de hibridación cultural presente en los habitantes insulares durante este período. *"...Mi papá era muy católico pero no hubo en mi casa rechazo a otras religiones. Nos criamos al lado de una iglesia bautista y para los hijos ese concepto de católicos ya no fue tan fuerte. (...)Por el hecho de no haber muchos continentales, recuerdo dos policías y dos o tres señores más, que tuvieron que haber llegado como empleados del gobierno, pero luego se casaron con isleñas y se quedaron. Todos nos asimilamos a la cultura nativa. La menos Raizal soy yo porque mis hermanos menores son personas que tienen la misma cosmovisión, la identidad e idiosincrasia isleña. Además, yo fui de todos mis hermanos, la que más tiempo estudió por fuera y la única que está viviendo en el continente. (...) Yo aprendí a pensar como la gente de aquí y como la gente de allá. El idioma de aquí, expresa un afecto muy particular, un contenido emocional muy grande en su fonética, en la manera como se pronuncia. Dentro de la comunidad isleña hablar el creole da identidad. La gente que no me conoce, cuando le hablo en creole cambia 360 grados. Yo tengo una casa en San Luis y cuando estaba muy prendido el problema continental y Raizal salí en mi carro y me paró un señor y me dijo que si no me había enterado que tenía que salir de allí. Yo le hablé en inglés y terminó pidiéndome excusas. (...)Nosotros lo aprendimos (el Creole) con los niños que son los mejores maestros. A su vez, nosotros éramos los traductores de mis padres, que entendían pero no hablaban el idioma. Recuerdo en más de una ocasión al isleño exponiéndole sus problemas a mi papá, que era un juez conciliador. El señor le narraba y nosotros le traducíamos. La justicia en manos de los niños! (...) Lo que se empezó entonces y se ve ahora con más fuerza es, en cierta medida, un enfrentamiento y una nostalgia generacional. La generación que en un momento comenzó a decir que había sido atropellada, a demandar*

ese reclamo histórico, son en su mayoría hijos de continentales e isleños, o nativos que se han educado en el continente. (...) Con lo de la sobrepoblación hay un problema humano. Hay mucha gente que tiene que salir pero no puede ser echada. Hay que buscar una solución humana. No se le puede coger por los cabellos y decirle: váyase! Hay que comenzar a negociar con el único espacio posible, que son las políticas nacionales.” (Entrevista a Yasmin Dau en Ramírez S y Restrepo L, 2002: 67-74).

Los acontecimientos ya señalados dieron paso a lo que se constituyó en una fractura interna de la sociedad insular, que había participado de procesos de hibridación cultural y biológica amparada en cierta manera por las condiciones legales y políticas que lo propiciaron. Esto fue determinante para la existencia de sentimientos de inconformidad, resentimientos y discursos de los nativos frente a los “otros” nuevos habitantes de las islas, ignorando así las formas de interrelación suscitadas por los encuentros interétnicos.

2. Segunda Fractura: “Puerto Libre”

A partir de 1953, hasta la entrada en vigencia de la Constitución de 1991 se produce la segunda fractura. Con la declaratoria del Puerto Libre como estrategia del proyecto de soberanía del Estado sobre las islas se produjeron una serie de medidas que alentaron la inmigración masiva hacia las islas con el fin, esta vez, de fortalecer la presencia colombiana en el territorio y reducir la población local que desde el siglo XIX venía siendo considerada una amenaza a la soberanía nacional por su lejanía del territorio y las dificultades de controlarla frente al influjo de gobiernos y de ciudadanos extranjeros como lo expresaba Vergara y Velasco: *“La causa de esta anomalía que aún subsiste ¿cuál es? Aquella tendencia de cierto grupo de isleños a no llamarse colombianos y las malas pasiones de algunos extranjeros que secundan ese movimiento deseosos de adquirir a su patria estas islas, llave de su comercio por el Canal de Panamá, puesto que saben que mientras los isleños hablen, crean y piensen como ellos y de diverso modo que los colombianos, media entre estos dos pueblos abismo mayor que el que separa las tierras que habitan”* (Vergara y Velasco, 1888:62); *“El cáncer de la isla es, como puede suponerse, el grupo de extranjeros pervertidos ... a los cuales apoyan para formar círculo reducido de torcidas intenciones, que secunda” el mal proceder de ciertos capitanes americanos deseosos de de anexar la isla a su país...”* (1888:26) *“...la gente sensata, sobre todo la pudiente, obedece y apoya al gobierno, por más que su ambición sea la de llamarse súbditos ingleses o ciudadanos americanos y no colombianos, por creer que aquellas naciones mantendrían en la isla mejor gobierno y le prestarían más eficaz protección”* (1888: 27).

De igual manera, esta situación se repite en pleno siglo XX cuando se planeó la integración de las islas a la nación colombiana mediante el documento *“The Colombian Government’s Secret Plan for San Andrés, Providencia and Kettlina Islands”*, (Sons of the Soil Movement, 1987), argumento sostenido aún por algunos sectores Raizales que lo toman como prueba fehaciente del interés del Estado sobre el territorio.

El auge en la realización de obras de infraestructura y modernización de las islas como consecuencia de la apertura del Puerto Libre, estimularon la migración, sin que haya sido parte de un plan deliberado, pero sí pensado y planteado como una manera de reforzar la presencia de colombianos de origen continental. Un primer gran grupo llegó a la isla en la década del cincuenta, procedentes de la Costa Caribe constituido por trabajadores de la construcción, empleadas de servicio doméstico, vendedoras, secretarias y otros, no sólo representaron esta nueva fuerza de trabajo sino la presencia del bloque de los afrodescendientes y mestizos de tierra firme colombiana, que más adelante serían protagonistas de procesos de hibridación biológica y cultural con los nativos de las islas, (Robinson, 2002). Estos se ubicaron primero, en casas de Raizales, en inquilinatos improvisados y luego en asentamientos subnormales en la parte interior de North End, llamados “rent yards”.

Paralelamente al desarrollo de nuevas obras de infraestructura se requerían terrenos con los cuales no contaba ni el gobierno ni los nuevos habitantes. Se inició, entonces, en la versión de los isleños, la pérdida de la propiedad del territorio insular obtenido siglos antes con la liberación de los esclavos de Phillip B. Livingston, que había sido protegido por los descendientes de amos y esclavizados durante mucho tiempo. Hubo varias formas de expropiación; desde el desalojo por parte del gobierno intendencial hasta las firmas de contratos de arrendamiento por varias décadas o negociaciones de compraventa por sumas irrisorias. (Robinson, 2003:13). El movimiento Raizal Sons of the Soil, también hizo referencia al impacto de la creación del modelo del puerto libre. Dicha percepción está consignada en la sentencia C-530 que da cuenta de las migraciones de “verdaderos colombianos” al territorio y los cambios posteriores que desembocaron en serios daños ecológicos, el resquebrajamiento del ambiente social y económico, la tugurización, la discriminación laboral, entre otros. “...Se impuso la presencia de residentes, ‘verdaderos colombianos’, haciendo del isleño no un beneficiario, sino un damnificado de los cambios que vienen ocurriéndose en su tierra... de esos errores, hoy sufrimos las consecuencias Raizales y Continentales Residentes. Tenemos unos sistemas ecológicos seriamente intervenidos con tendencia a la irreversibilidad, un ambiente social y económico cada día más deprimente, cuyos indicadores entre otros son: insuficiencia de los servicios públicos, tugurización creciente, inversión de los valores morales universalmente aceptados y de los Raizales, desplazamiento de los Raizales de sus tierras (por medios directos o indirectos), discriminación laboral de los Raizales y Continentales Residentes antiguos, por los inversionistas y contratistas recién llegados o que están llegando, el debilitamiento cultural del Raizal, la prostitución, la mendicidad, el robo y el comercio de narcóticos y votos como alternativas económicas de vida”. (Sentencia C-530:16).

No obstante, desde la visión de un contrario o “verdadero colombiano” que en vez de apartarse del pueblo Raizal se integró a la sociedad insular, el discurso es distinto. Este “paña” o continental se incluye dentro de la sociedad isleña y ve los problemas del territorio como una situación que afecta a todos. Esta posición es la del periodista Gabriel Salcedo Román quien vive en San Andrés desde la década

del sesenta. Su testimonio revela la situación de enfrentamiento cultural y el papel de los medios de comunicación en el conflicto interétnico desatado entre “pañas”, “isleños” y “Raizales”. *“...Existe un enfrentamiento entre “pañas” (colombianos continentales), isleños y Raizales. Esto es algo que a los periodistas ya nos mortifica tocar. Pero, en realidad, ese enfrentamiento no debería existir. Hay Raizales y “pañas” pobres a los que se está tratando de enfrentar. Pero la verdadera oposición es de clases. Las clases sociales se diferencian por su posición ante los medios de producción y distribución. Una de las cosas que el periodismo podría hacer es ayudar a esos continentales que quieren a San Andrés, a entender esta revolución política y cultural. Eso no se ha hecho. Ahora bien, no hay un solo tipo de Raizal. Hay por lo menos cuatro: uno como Bill Francis y Juan Ramírez; otro que, por haber hecho política con los partidos tradicionales, se lo ve como untado y corrupto; el tercero, al que le importa todo; y el cuarto, el empresario que defiende sus intereses. Los continentales, por su parte, no tienen líderes ni norte. Deberían acercarse a ese movimiento Raizal y éste debe dirigirse a esos continentales para que los acompañen, pues los Raizales van a tener continentales durante mucho tiempo sin saber qué hacer con ellos. Los gremios luchan por sus intereses. Unas veces están con el gobernador y otras con los Raizales. La administración está sin norte, y si el periodismo señala su mediocridad, el Raizal no lo debe tomar como un ataque al movimiento. Dejemos de decirnos mentiras. Unos y otros no las aceptamos. Hay que ampliar el panorama para que se amplíe el alma de todos y para que el periodismo sea un apostolado al servicio de la comunidad. (...) Mi cariño no tiene idioma. Juan Ramírez, protagonista del movimiento Raizal, ha sido mi compañero de equipo, ha trabajado al lado mío, lo que demuestra que, en lo que a mí me concierne, he hecho radio de apertura. De lo contrario, él no me acompañaría en un programa de audiencia como es “Los colores de la tarde”. (Ramírez S., Restrepo L., 2001;58)*

En la década del setenta, otro grupo de inmigrantes llegó motivado por la posibilidad de construir y vivir del comercio basado en la libre importación de artículos extranjeros libres de impuestos para venderlos a los visitantes e introducirlos en el resto del país y se ubicaron en el sector de Sarie Bay. Esta realidad se refleja en el testimonio de Marianne Harb Harb, cuyos padres llegaron a la isla a finales de los años cincuenta y fueron de los primeros comerciantes que llegaron a aprovechar la apertura del puerto libre. De padre libanés y de madre nacida en Barranquilla, también con padres libaneses. A pesar no haber nacido en las islas se considera isleña. Además, como lo menciona ella misma, se casó con un isleño y tuvo cuatro hijas. Desde la posición de ex esposa de un Raizal y como habitante de las islas, expresa cómo se concibe, desde la óptica de una descendiente de árabes, las relaciones interculturales en San Andrés: *“Estudí en la isla, en la Sagrada Familia. En esa época obligaban a hablar español y no se oía hablar en creole. Pero como se compartía otra forma de vida en San Andrés con el isleño, llegué a entender el creole. No me acuerdo de que hubiese diferencia social, que yo no pudiera ir a la casa de una isleña. A todas nos aceptaban sin distingos. (...) El isleño es como el árabe, machista a morir. Es mujeriego y tiene un gran sentido de familia hacia los ancestros. No es organizado, no planea, vive al hoy y le gusta todo fácil. Son amables y generosos. No es ingenuo como parece, ni los de antes ni los de ahora. Creen saberlo todo. Tienen un sentido muy fuerte de su dignidad y tienen una forma de quejarse que no es manifiesta, no son expresivos. Tienen sentido de la oportunidad; si se presenta, la toman. La corrupción fue inducida. No era algo propio de la comunidad. Cuando necesito*

gente honesta a mi lado, invito a los isleños. (...) Los de la colonia árabe tienen cédula colombiana y se sienten sanandresanos. No están de acuerdo con el separatismo, saben que le deben mucho a Colombia aunque tienen poco nexo con el interior. (...) No creo que se haya perdido la cultura de la isla. Eso es algo que nadie te lo quita, se transmite. Si quieres conservar lo tuyo lo conservas. Porqué los libaneses tienen su cultura? A mí nadie me dice: haz tu cultura, es tuya. Es algo que me nace. Si te obligaron a hablar en español pues te ganaste otro idioma. El problema es la posición y la forma de asumir las cosas. Es verdad que el gobierno central no preparó a los nativos diciendo: el camino que va a coger San Andrés es éste, como sí se está tratando de hacer ahora. (Entrevista a Marianne Harb en Ramírez S. y Restrepo L, 2002: 97-100).

Así mismo, la versión de la experiencia de Emilio Zogby, un descendiente de origen árabe-judío con raíces en la Costa Caribe Colombiana, da cuenta de una de las tantas visiones de continentales que migraron durante una época próspera del Archipiélago. Desde su llegada a la isla en 1965, se ha desempeñado como funcionario, político, comerciante y periodista. Fue director de Inravisión, ha trabajado en el periódico el Espectador y varios programas de Caracol Radio y estuvo por más de 20 años en la junta directiva de la Cámara de Comercio de San Andrés. Zogby, en sus propios términos se describe como alguien que pudo nacer en cualquier parte, *“Para los judíos soy árabe, para los árabes soy judío, para la gente en Barranquilla soy isleño, para los de San Andrés soy de Barranquilla”*. No obstante, esto no fue un obstáculo para encajar en el esquema de la sociedad insular de la época. Respecto al tema de la tensión étnica en la Isla se pronuncia de la siguiente manera: *“Aquí podían existir actitudes contrapuestas por razones económicas entre distintos sectores, pero tradicionalmente había un sentimiento de que estábamos embarcados en el mismo cuento. (...) No había prejuicios raciales, ni existía tanta puja por el poder con la idea de que da estatus y bienestar individual. En lo que han venido reclamando este grupo de personas conocidas como Raizales, amparándose mucho en la palabra del Señor, hay reivindicaciones justas, entendibles, razonables. Desafortunadamente, también inculcan ideas radicales que impiden conseguir los objetivos que pretenden. (...) Tampoco creo que el tratamiento que tenga que dársele a los isleños sea bajo la figura de indígenas o de comunidades negras, pues nunca ha existido aquí el manejo colectivo de la tierra o la autoridad. No veo que llamarse así le de salida a los problemas de San Andrés, aparte de lo que pueda darle a los que propugnan por esa reivindicación. Algunos se aferran a sus posiciones hasta con necia terquedad pero en general les falta consistencia. Desconocen que éste ha sido un pueblo que siempre ha tenido que ver con “pañamanes”, fuera de Panamá, Cartagena o hasta de la misma Nicaragua: prohibir el vallenato y obligar a oír polkas es desconocer que la influencia de otras culturas ha incidido en el gusto y las actitudes de la gente, y eso no se puede borrar. En las islas no había tanta prevención y beligerancia como en los últimos años. Se está importando un tipo de actitudes colectivas que no se conocían en San Andrés y que contribuyen a polarizar la población, a partir de la condición racial de cada etnia o grupo social. No tiene en cuenta que están incubando que otros, como los inmigrantes desempleados que se sienten cada día más ofendidos y no tienen nada que perder, reaccionen en algún momento. A eso le temo. Al día que estalle una explosión social que no distinguirá entre unos y otros.”* (Entrevista a Emilio Zogby en Ramírez S. y Restrepo L, 2002: 97-100).

Esta situación de hibridación cultural, cada vez más pronunciada y evidente, al interior de la población Raizal actual y entre ésta y los nuevos pobladores del Archipiélago, se constituye en una realidad que no se puede obviar. Lo híbrido aparece sistemáticamente en los procesos de encuentro de grupos o colectividades que no eran precisamente puras y que habían sido producto de mezclas anteriores. De acuerdo con esto, la visión de Barker (2003), encaja en la descripción de los mestizajes posteriores a las fases de poblamiento mencionadas ya que estas dinámicas contribuyeron a cimentar las bases de una sociedad en transformación, de una cultura que se encuentra en una fase de creolización entendida en los términos de Glissant (2003), con resultados hasta ahora imprevistos para la multiculturalidad de las islas.

3. Tercera Fractura: la Raizalidad

La noción de una especie de “autoconciencia” respecto a una identidad etno-cultural isleña conllevó al consecuente conflicto interétnico a partir del reconocimiento otorgado a la etnia Raizal, por la Constitución de 1991 y la legislación posterior, ese proceso genera la tercera fractura. No obstante, el sentido del discurso dado por la población Raizal a la normatividad diferenciada generó esencialismos que redundaron en la concepción de un grupo étnico, aparentemente puro.

La entrada en vigencia de la Carta Constitucional trajo una serie de efectos tanto positivos como negativos. Por una parte, reconoció un paquete de derechos para el pueblo nativo de las islas, se introdujeron cambios en la naturaleza del modelo económico y se reconoció la existencia de una problemática ambiental sobre el territorio debido a la sobrepoblación y la presión sobre los recursos naturales y económicos que desembocó en la creación de la oficina para el control, la circulación y la residencia en el territorio, OCCRE, que comenzó a instrumentalizar la clasificación y la diferencia entre los grupos que habitaban en las islas al nominarlos y limitarlos en derechos para la permanencia y el acceso a otras prerrogativas. Esta situación en particular, se convertiría en el catalizador de un conflicto étnico cultural por la lucha de derechos. Y por el otro, se consumirían otras problemáticas y conflictos asociados a la ausencia de planeación urbanística y del desarrollo, el aumento descontrolado de la población, el agotamiento del modelo económico del Puerto Libre que redundó en la “pauperización” de los habitantes de las islas, el desmejoramiento de las condiciones económicas, la desterritorialización, la venta de tierras a narcos y el desplazamiento de la población nativa, así como el colapso de los servicios públicos de agua, alcantarillado, energía y aseo. (Mow, Aguilera et. Al; 2003), (Abello y Mow, 2008). Problemáticas que ponen en evidencia la falta de planeación y de una visión de desarrollo económico integral para las islas que incluyera a la población nativa. Dicho esquema lo que patrocinó fue el montaje del comercio y el turismo de “todo incluido”, (Ratter, 1992) como arquetipos del desarrollo capitalista en el marco de

una economía globalizada y transnacional. San Andrés cumpliría entonces con la premisa generalizada en el Caribe, el paso de la “economía de plantación” a la “economía del *resort*”. En los cuales, el turismo y el comercio emergen como ejes dinámicos de crecimiento económico, para el cual, la isla ofrece ventajas comparativas (clima, playas) y competitivas (bajos salarios, exenciones fiscales) dentro de la cadena o circuito global de producción y comercialización de segmentos de estos servicios. (Pantojas, 2006: 85). Con la implantación de este modelo la comunidad local paga un alto precio: la explotación económica hecha por multinacionales de sus recursos naturales, la baja remuneración de la mano de obra, el irreparable deterioro ambiental, así como el desplazamiento económico y cultural de la población isleña Raizal que resulta conveniente para darle paso a nuevas infraestructuras turísticas y comerciales.

Lo anterior, contrastado con el establecimiento de los colombianos del “continente” en el territorio insular de manera vertiginosa propició la evolución del concepto de “isleño” pasando de la denominación de “nativo” hasta llegar a la de “Raizal”. El “Raizal” como un sujeto híbrido, cuya identidad o condición de dualidad es una realidad, no puede negarse con la denominación dada por la ley, ni por aquellos sectores Raizales más radicales que niegan los procesos de encuentro interétnico con los “*pañás*” generados en años posteriores. Esta forma de dar nombre y de legitimar su existencia a partir de la aparición del concepto, coincide con lo que Foucault (1966) expresa respecto a cómo la identidad de la cosa es diferente a la denominación dada por el lenguaje. Sin embargo, tanto el nombre como la categoría construida son diferentes al mismo sujeto en sí, tal como se ha podido comprobar han estado presentes en el territorio desde la época de los primeros asentamientos permanentes y que constituyen hoy por hoy, en la base cultural del sujeto actual. (Vollmer, 1994). Varios líderes y representantes del sector Raizal justifican el cambio del discurso, como Juvencio Gallardo (2001), Jairo Rodríguez (2008) por la necesidad de establecer criterios de diferenciación con respecto a la presencia de otros grupos culturales en el territorio. En ese sentido, el ejercicio de la etnicidad Raizal ha sido objeto de cambios y transformaciones. No obstante, existen elementos que podrían caracterizar el “ser Raizal” en el marco de un campo político institucional. En primer lugar, el hecho de autodenominarse como una cultura diferenciada del resto de la nación colombiana a través de la experiencia de la colonización y el mestizaje de su población, en el cual, la prevalencia del legado británico es reivindicada por algunos sectores, frente a otros en los que se exalta la herencia africana y caribeña de su cultura. Y en segundo lugar, elementos como la religiosidad asociada al protestantismo, el color de la piel, la lengua inglesa y la reciente reivindicación de la lengua creole como parte de la cultura del Raizal. Factores que se convierten en elementos de unidad e integración al interior de la etnia, que los sustentan como una herramienta para el reclamo de derechos étnicos y culturales frente al Estado colombiano. Estos referentes, son problemáticos para su abordaje desde el punto de vista intra-étnico en la medida en que no toda la población Raizal es protestante; existen tensiones internas en torno a la reivindicación del ancestro africano frente a lo británico y que

a su vez, involucra elementos de status, clase y racismo. En este sentido, esta yuxtaposición de fuerzas se traslada al tema de la lengua materna, ya que se niega el creole como lengua nativa para favorecer la imposición de la lengua inglesa por ser considerada esta última, una lengua universal y de mayor prestigio. La visión del dirigente Raizal, Juvencio Gallardo, que durante los años noventa dirigió la organización o movimiento cívico KETNA (Ketlenian National Association) argumenta que una consecuencia de la superpoblación y de las políticas que se han venido aplicando en este terreno es la degradación ambiental de la isla. *“Todos estos fenómenos han producido además un desplazamiento territorial de la población autóctona. Toda la isla pertenecía antes a los Raizales, pero urbanizadores piratas y gente rica del continente, que no viven aquí pero quieren tener la tierra en la isla para huir de la violencia y de las condiciones económicas en el continente por la belleza del lugar: altos funcionarios, congresistas y narcos, han adquirido y están adquiriendo mucha tierra. El Raizal se ha visto obligado a vender la suya porque no participa de la nueva economía aunque sí debe pagar un impuesto por su tierra (...) Hay también desplazamiento cultural. Como ya mencioné, el español y la religión fueron impuestos por el Estado. Profesores, policías, jueces y funcionarios no pueden comunicar con los Raizales en su lengua materna. (...) Hay desplazamiento económico. Casi todos los negocios emplean gente de otras partes. (...) Hay desplazamiento político. Los Raizales somos una minoría electoral. (...) Como consecuencia de lo anterior, y mientras el Archipiélago está superpoblado con continentales, ‘turcos’ y otras personas ajenas, mucha gente Raizal se está yendo, buscando oportunidades en otros países. (Gallardo, J. 2001: 45)”*

De esta manera, el proceso en el que se afirma la Raizalidad como una fractura, está marcado por el momento en que varios sectores de la sociedad insular participan en la Constituyente de 1991, en la búsqueda de soluciones a la preocupante situación del nativo y a la superación de la crisis que había dejado el modelo económico del puerto libre y sus efectos sobre el medio ambiente y la cultura isleña. Medidas como la puesta en marcha de lo dispuesto por el mandato constitucional del artículo transitorio 42 y el artículo 310, que promulgaba la normatividad especial para el control de la circulación y residencia en el Archipiélago, mediante el decreto 2762 de 1991, buscaban mitigar el aumento desproporcionado de la población y de los efectos asociados dada la escasez de recursos para una población creciente. A partir de allí, se constituyen las categorías que determinarían el estatus o condición de los habitantes del Archipiélago. Planteándose diferenciaciones entre Raizales y Residentes. En el cual, los primeros son *“los descendientes de los antiguos pobladores con un vínculo cultural y de sangre sea esta materna o paterna, con un mínimo de dos generaciones”* (Bent, 2002:39). Y los segundos, son los inmigrantes recientes en el territorio, que no mantienen un vínculo cultural con el grupo originario, que para el momento de su entrada en vigencia llevaban en las islas un período de residencia permanente o continua de 10 años. De esta manera, los nuevos inmigrantes que no podían demostrar dichos requerimientos quedarían sometidos a la condición de *ilegales*. Este ordenamiento en particular, generó la tercera fractura en el escenario multicultural del Archipiélago y es la que se constituye hoy en uno de los

pilares de la conflictualidad reciente entre los distintos grupos culturales. Esta situación profundizó mucho más lo que venía aconteciendo durante la segunda fractura, en la medida en que se problematizarían, esta vez, las relaciones interétnicas que aumentaron la brecha entre los grupos enfrentados. De este modo, se consolidó el rechazo hacia las uniones entre los grupos y a los hijos producto, de estos, por lo menos, en lo discursivo.

En la actualidad, la Oficina de Control a la Circulación y Residencia en el Archipiélago, OCCRE, maneja unos criterios de distinción de los habitantes de las islas de la siguiente manera: Raizales, Residentes, Nativos, Hijos de Nativos y temporales obteniendo los siguientes resultados.

Tabla 6. Registro de Población San Andrés

Población	Total
Raizales	10.573
Residentes*	32.432
Nativos	22.900
Hijos de Nativos	881
Temporales	9.197 Vigentes 3002

*Residentes: Entiéndase que en esta categoría se incluye la población de origen sirio-libanés y que adquirió su estatus de nacional colombiano y residente legal en las islas.

Fuente: Oficina de la OCCRE, 5 de Marzo de 2009.

De la información suministrada por la OCCRE llama la atención la actual categorización de Nativos e Hijos de Nativos que no son incluidos dentro de las dos definiciones tradicionales: Raizal y Residente. Lo que implica que hay una población emergente de sanandresanos nativos que supera la población Raizal (21%) y que se constituye en el (33%) de la población de las islas. Dichos habitantes nunca perderán sus derechos legítimos a permanecer en su lugar de nacimiento y se constituyen en parte integral de la sociedad local insular convirtiéndose así en sujetos de políticas públicas interculturales. Este cuadro no revela el estado actual de los procesos de mestizaje e hibridación entre Raizales y otros grupos y se entendería entonces, que en virtud de la normatividad estos sujetos entrarían en la categoría de Raizales pero no es claro si agravando el conflicto latente o más bien produciendo cierta distensión entre los grupos.

Así pues, la isla de San Andrés pasó de ser un escenario próspero, de abundancia, recursos “ilimitados”, de idealización del “paraíso turístico” y las oportunidades a lo “sueño colombiano”, a convertirse en un espacio reducido en recursos naturales, con pocas opciones laborales y alternativas económicas y una creciente población, (Ratter, 1992:113) que desembocó en un escenario de conflictualidad latente por la lucha de dichos recursos. Para entender la naturaleza de esta tensiones se parte del supuesto teórico de la etnicidad descrita por Ku (s/f) *“la existencia de dos o más conjuntos de individuos que se ven y son vistos como*

pertenecientes a grupos con culturas e identidades propias y diferentes a la del conjunto social mayor en el que están insertos” (Bastos, 1996: 72), y las formas de relacionarse que nacen a raíz de esa coexistencia. Y también de entender las relaciones interétnicas como “el encuentro recurrente y sostenido a través del tiempo entre dos o más grupos sociales -de los cuales al menos uno puede ostentarse y es reconocido como grupo étnico- en torno un escenario donde están en juego intereses compartidos y/o disputados, ya sean económicos, políticos, sociales, religiosos, etc.” Se infiere, entonces, que dichas relaciones de convivencia interétnica no necesariamente son armónicas, y que no toda hibridación resultante supone la armonía entre grupos, por el contrario, se vuelve más conflictiva precisamente por las cargas ideológicas, los forcejeos entre los grupos y el etnocentrismo que cada agrupación ostenta frente al “otro”. Luis Ku (s/f:4)

Entre el grupo de impresiones y posiciones Raizales frente al conflicto socio cultural que vive el Archipiélago, es sugerente la del movimiento San Andrés Isla Solution (SAISOL), que a principios de la década del noventa, intervenía a favor de la pertinencia de la creación de la Oficina de la OCCRE como una alternativa al control poblacional de las islas. Luis Mc Nish, líder y fundador del movimiento en 1991 y más adelante del grupo AMEN-SD manifiesta una visión respecto al tema. *“Si no llegamos a ser un 50% los Raizales y al máximo 50% los continentales, vamos a seguir igual o peor. Pero el problema en San Andrés no es entre Paña y Raizal. No se trata de excluir al Paña del territorio ni del gobierno. Sé que hay personas más radicales, hay extremos, pero eso debe tener un balance, un punto medio. Siempre he hablado con ellos y les muestro que a la persona que está legalmente, no la podemos sacar. Para qué gastar energía en eso? Los ilegales son los que deben salir. Están en tugurios, que no debieran existir porque esto es turístico. Ahí la energía es robada, no hay letrinas, ni alcantarillas, pues no alcanzan ni para el centro. Hay lugares por donde el turista no puede pasar.”* (Entrevista a Luis McNish, en Ramírez S. y Restrepo L, 2002: 97-100). En esta posición se reconocen los derechos tanto de Raizales como de Residentes antiguos de permanecer en el territorio, libres de las problemáticas generadas por las nuevas olas migratorias. Para esta época en el conflicto intercultural no era tan evidente una resistencia frente a los “viejos residentes”, sino frente a los “nuevos residentes” que generaban todo un desequilibrio social, ambiental, en prestación de servicios públicos, desplazamiento económico, entre otros.

Por otra parte, se encuentra la posición del profesional Raizal Randy Bent, quien en el 2001 fue director de la Oficina de la OCCRE del Archipiélago, en ese entonces, se consideraba simpatizante del movimiento Raizal a pesar de no compartir todas las ideas ni los mecanismos de fuerza para hacer valer los propios derechos debido a que estos terminan en volverse un arma en contra de los mismos nativos.

“También soy consciente que nosotros mismos le hemos hecho mucho daño a la isla, y que hay mucha gente que, no siendo nativa, parece Raizal y la quiere lo mismo o mucho más que los mismos Raizales. Le han metido el hombro a través del empleo y la inversión, mientras que muchos Raizales han preferido vender e irse a otro lado o, quedándose, no le aportan mayor beneficio.(...) Tengo buenos amigos dentro del movimiento Raizal, como también, dentro de los residentes y converso mucho con ambos. No por ser diferentes, somos enemigos. Somos iguales con rasgos distintos. Hemos sobrevivido hasta ahora con igualdad y respeto por la isla. Cuando la comunidad reacciona diciendo que quiere gobierno Raizal, está reaccionando ante el desplazamiento. Entiendo eso, pero no puedo pensar que todo el que no sea Raizal se tenga que ir o tengamos que crearle una limitación. Hay derechos inherentes al Raizal, que deben mantenerse. Pero hay derechos de los residentes legales que tienen que permanecer en la isla. El Raizal por sí solo o el residente por sí mismo, no puede desarrollarse. Si unimos los conocimientos indispensables que cada uno maneja nos iría mucho mejor y viviríamos en paz y en armonía” (Entrevista a Randy Bent, Ramírez S et al, 2002: 35-40)

Al describir la problemática del pueblo Raizal de San Andrés y su relación con la convivencia con otros grupos en el territorio, vale recordar lo que advierte Hobsbawn (1998), cuando se refiere a *“la competencia de los grupos étnicos para obtener una igual distribución de los recursos comunes”*. Esta situación de varios contendores para lograr la atención del Estado, ha propiciado la resistencia y el enfrentamiento entre una comunidad que tiene derechos ancestrales sobre el territorio frente a otros grupos culturales que han llegado a las islas en búsqueda de tranquilidad, de oportunidades laborales o por vínculos familiares, y que pese a las limitaciones demográficas han logrado establecerse, adquirir un estatus y hacer un aporte a la economía de la isla. Para el nativo Raizal, el costeño afrocolombiano es un *Shark Head* (cabeza de tiburón), *pañá* o *champetudo*, mientras que para éste, el nativo - Raizal es *“un negro isleño que habla una jergonza que nadie entiende”* (Robinson, 2003). Anteriormente, estas diferencias no pasaban de evidenciarse en sus relaciones cotidianas sin mayor problema, y permitieron una situación de aparente tolerancia y en algunos sectores, de convivencia pacífica, pero hoy esa situación está en peligro por la radicalización de las posiciones, ante el hecho de que los Raizales pasaron de ser los dueños de su propia tierra, a ser una minoría. (2003:13).

La coyuntura de la isla de San Andrés se asemeja a las nociones de bordes y fronteras culturales asumidas por Ku, en donde, la primera se refiere a los "espacios geográficos y sociales donde los grupos en contacto interactúan cotidianamente" mientras que la frontera cultural se refiere a "la distancia étnica, construida a partir de la 'percepción' de la diferencia entre grupos en contacto permanente" (Amodio, 1994: 70). Por tanto, la noción de *frontera*, retomada con

cierta amplitud -como un espacio de economía regional, como espacio de convergencia y como límite- Fábregas (1997), será un importante concepto ordenador de observaciones, discursos y vivencias (1997:12-13) al interior de la isla que permitirá verla como un escenario de disputas y confrontaciones en un territorio limitado en recursos económicos y naturales y que a su vez, se constituye en la base del enfrentamiento por los derechos entre: quienes gozan de un reconocimiento o status en el territorio y; aquellos que no lo tienen o bien, resulta "ilegítimo" tener este derecho. Situación que no expresa de manera clara el lugar de los Half & Half o Fifty-Fifties tanto en la normatividad vigente como en las propuestas hechas por algunos sectores Raizales respecto al papel que podrían jugar en la construcción de la etnicidad Raizal. Por el contrario, la condición de ambigüedad y de llevar en su interior la sangre de los "otros" denominados "pañas", se convierte en parte del problema a la hora de definir los elementos que permitirían o no tener una filiación con el pueblo, un derecho a permanecer y hacer parte de una cultura nueva.

3.1 Lo Raizal como fortalecimiento de una etnicidad

En el proceso de fortalecimiento del término Raizal identidad y como categoría de la etnicidad, aparecen varias visiones que en función de lograr defender unas diferencias y unas particularidades etno-culturales recurren a la protección legal y a una justificación de las hibridaciones producto de los primeros asentamientos permanentes en las islas, negando con esto, las hibridaciones biológicas y culturales posteriores que incluyen lo "paña" o continental colombiano. Las posiciones dadas en el sector Raizal varían y presentan varios matices, que van desde una postura cerrada, esencialista, expresada en términos de supervivencia cultural y étnica hasta una visión abierta a la relación y a la convivencia. La posición del académico Oakley Forbes, vocero del grupo AMEN-SD, plantea unas diferencias del grupo étnico del resto de la población basado en la composición genética y cultural común que le confiere al individuo la posibilidad de ser Raizal en lo político. *"..El constituirse en Raizal se presenta en dos formas características: Genéticamente y/o culturalmente. "Genéticamente hablando, cualquier persona que tiene un porcentaje de DNA rastreable hasta los primeros nacidos en este Territorio, es un Raizal. Esta persona, no necesariamente necesita haber nacido en el Archipiélago, culturalmente hablando, cualquier persona que es un Raizal, tiene una herencia. Esta rica herencia, en primer lugar, tiene que ver con nuestras raíces, costumbres, y tradición. En el caso de nuestra gente que tuvo que dejar las Islas para vivir en el Continente o en otros países por un largo periodo de tiempo, ya sea para estudiar, trabajar o vivir, ha atravesado por un proceso de separación de los miembros de su comunidad, aislado de sus familias, la comunidad y la relación con el territorio. El efecto inicial es la nostalgia, pero finalmente termina perdiendo: 1) Contacto con su familia y amistades, 2) Su cultura nativa. 3) Con frecuencia pierde sus lenguas nativas o se avergüenza de ellas, 4) Contacto con la etnia, como su folklor y el diario vivir de su comunidad, 5)*

Su status social como un miembro de un grupo social o comunidad, 6) Su seguridad física y psicológica. Ser genéticamente Raizal, es serlo políticamente. Es un derecho heredado, ganado, por sus raíces, aunque no hablara el creole o no practicara las costumbres Raizales” (Oakley Forbes, 2005: 14), citado por Rodríguez, J. (2008:39-40)

De la misma forma, Jairo Rodríguez, miembro del mismo movimiento AMEN-SD, durante el discurso pronunciado en la celebración de la Semana Raizal en Bogotá 2008, cuando se refería al tema del *Ser Raizal, su evolución histórico-política y su visión a futuro*, presentó la situación del nativo frente a la colombianización, resaltando la falta de presencia de los miembros de esta comunidad en los diferentes espacios del Departamento Archipiélago.

“Hasta el día de hoy, las políticas colonialistas no han cesado sobre el pueblo Raizal, que pasa a vivir su segunda pesadilla de esclavitud esta vez bajo la modalidad de una colonia de un país que los engaña. El Raizal es vuelto minoría sobre su territorio, y llega a sufrir el éxodo más grande en toda su historia, oprimidos por un desplazamiento sin límites. No se vislumbra un futuro para los Raizales en su propio territorio. Es visible la dominación sobre el pueblo Raizal: reina el colonialismo colombiano. Refiriéndome a la predominancia (o mayoría) en los diferentes cargos en las islas, es claro que:

- Las autoridades de las fuerzas públicas no son Raizales: los policías, los militares y los agentes de seguridad del das, etc. no son Raizales.*
- El sistema de justicia es administrado por personas que no son Raizales: los fiscales, los jueces y los magistrados no son Raizales. El idioma que se habla no es el de los Raizales. Y ahora hasta para los cargos de asesoras y secretarías se empeñan en no emplear a los Raizales.*
- Los funcionarios de las oficinas públicas que administran nuestras tierras no son Raizales: los funcionarios de la notaría, del instituto geográfico Agustín Codazzi, y de la oficina de registro público no son Raizales, ni hablan creole.*
- Los medios de comunicación en un 90% no son difundidos en el idioma Raizal.*
- El poder económico no es de los Raizales: el 95% de los establecimientos comerciales y de los hoteles no son de Raizales y casi el 100% (aprox. 90%) de los empleos privados son ocupados por inmigrantes.*
- Nuestros mares son saqueados.*

Y todo lo anterior sucede mientras más del 70% de los Raizales están desempleados” (Rodríguez, J. 2008; 40-41).

Juan Ramírez Dawkins, representante del departamento Archipiélago ante la Comisión Consultiva de Alto Nivel para asuntos de las comunidades negras, Afrocolombianas, Palenqueras y Raizales, en el mismo evento académico anteriormente señalado plantea lo siguiente:

“El grupo étnico isleño se define a partir de unos contenidos de identidad adscriptivos, de autodefinición por pertenencia al grupo. Aunque estos contenidos son englobados en algunos sectores de la comunidad de las categorías “isleños”, “nativos”, “Raizales”, que reflejan la conciencia que se tiene de la posición ocupada dentro del grupo y la pertenencia a éste por líneas históricas y biológicas comunes.

Los contenidos de identidad preferenciales son: la lengua (islander, Idioma criollo), el estilo de vivienda, la concepción de la propiedad, el color, la música, la religión, la estratificación por prestigio, las relaciones de parentesco y de amistad. Estos factores actúan como refuerzos del grupo como etnia ante la presencia continental. Al perder el isleño el control sobre los medios de producción, la tierra y la producción agrícola y pesquera, por la presencia del continental, de extranjeros y por la acción estatal, se acelera la diferenciación de clases en la isla y se excluye al isleño del control gubernamental y la primacía electoral con la subsecuente pérdida de autonomía frente a su territorio”. (Ramírez J., 2008; 2)

Por otra parte, tal y como se verá más adelante algunos líderes de sectores Raizales radicales como Jairo Rodríguez (2008) y Oakley Forbes (2008) del Movimiento AMEN-SD, aceptan la mezcla cultural y lo híbrido como el origen de la etnia Raizal, pero niegan en sus discursos los encuentros y las relaciones interétnicas e interculturales sostenidas con los “otros” denominados *pañás* y más aún, a los hijos producto de éstas. Así pues con los discursos de los actores enfrentados se fraguó el choque cultural, que sumado al agudo contraste entre una “época dorada” de prosperidad económica recientemente agotada y la nueva situación de marginalidad de los isleños creó una fractura social profunda, que comenzó a generar la conciencia de una identidad etno-cultural isleña diferenciada del resto de la población que habitaba la isla.

En el desarrollo de la etnicidad del pueblo Raizal se han adoptado, incluso, para adquirir reconocimientos y protecciones tanto nacionales como internacionales, la denominación de *Pueblo Indígena Raizal* para exaltar el elemento autóctono y de ancestralidad en el territorio insular aduciendo con este argumento, lograr una mayor protección y beneficios equiparables a los de las comunidades indígenas del contexto nacional, amparadas por el Convenio 169 de la OIT “*Sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*” aprobado por el Estado colombiano por la ley 21 de 1991.

Por otro lado, la ley 70 de 1993, significó un avance importante en términos de reconocimiento, participación y distribución del territorio ancestral de las comunidades negras del Pacífico. Prerrogativas que el pueblo Raizal de San Andrés goza únicamente para efectos organizativos, de participación política y comunitaria ante la Comisión Consultiva Nacional. Esta instancia de consulta

creada por la normatividad, los líderes Raizales como Juan Ramírez y Ofelia Livingston, se resisten a considerarse de manera plena, como parte integral de las comunidades negras continentales, planteándose como argumento las diferencias históricas y culturales respecto a la población afrocolombiana. Sin embargo, participan de manera activa representando los asuntos Raizales la consultiva del orden nacional mientras que en lo local restringen la entrada de continentales afrodescendientes de la Costa Caribe y Pacífica, aduciendo que dicho espacio de consulta y participación solamente le corresponde a los Raizales.

Los elementos anteriores se intentan enmarcar dentro del “arquetipo” primordialista del Estado, en el cual, para reclamar derechos en función de grupo es necesario mostrar el carácter *diferenciado*, pero se cae en el error de pretender ser “puros” y “esencialistas” cuando los hechos históricos indican que pesa a las fracturas sociales creadas, el territorio insular ha sido escenario de de mestizajes como formas específicas de sincretismo e hibridación cultural de los múltiples orígenes que se hicieron presentes en el Archipiélago. No obstante, aparecen quienes reivindican la etnicidad sobre la base de la confluencia de múltiples memorias con el temor de que en tal posición los encasille en el cajón de los “mestizos”, (Rivera 2007; 325). En este sentido, lo híbrido, lo mestizo se considera un obstáculo para la unidad étnica de los Raizales.

3.2 Normatividad sobre lo Raizal

El análisis de la normatividad especial Raizal busca denotar las características que el Estado le ha otorgado a los Raizales como grupo étnico diferenciado con derechos propios y como portadores de una riqueza cultural, considerada como patrimonio de la nación colombiana y que requiere una protección especial del Estado. Este reconocimiento se hace basado en la aplicación del multiculturalismo neoliberal y/o conservador que en términos de Restrepo (2004) las contradicciones y los conflictos son más la norma que la excepción en función de la correlación de fuerzas disímiles presentes en el contexto del Archipiélago en donde los actores reconocidos por la Constitución se encuentran en situación desigual frente a una mayoría avasallante y un modelo económico capitalista, que desconoce y profundiza las diferencias.

En 1986, previo a la aprobación de la Constitución de 1991 se vislumbraba un reconocimiento y protección al patrimonio cultural de la comunidad nativa de las islas. El decreto 4731 del mismo año reglamentó la enseñanza bilingüe en las islas así como la utilización de la lengua nativa en las relaciones administrativa, judicial y policiva. Además de esto, se ordenó la traducción al inglés de la constitución nacional y de las disposiciones especiales para el beneficio directo de la población nativa del Archipiélago y reglamentó la creación de un consejo especial de cultura y educación que velaría por el cumplimiento de las disposiciones relacionadas con la protección del patrimonio de la cultura local.

Con la entrada en vigencia de la Constitución Política de 1991 se reconoció por primera vez la existencia de una población “Raizal” del Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina y a partir de allí se buscó establecer, una serie de prerrogativas para garantizar la supervivencia de este grupo étnico dentro del marco del proyecto de la nueva nación colombiana. El artículo 310 de la Carta Constitucional. Esta nueva inclusión de la comunidad Raizal dentro de la nación colombiana es reforzada con la *Sentencia C-530 de 1993* de la Corte Constitucional que aboga por la defensa de la identidad Raizal. De igual forma, la *Sentencia C-086 de 1994*, resalta las características que definen al Raizal y al mismo tiempo, reconoce la composición híbrida y multirracial de su origen, negando así su carácter de pureza; asimismo, la *Sentencia C-053 de 1999* reconoce el inglés comúnmente hablado en las islas como la lengua oficial, así como también admite que el territorio de la comunidad Raizal está comprendido por toda la entidad territorial del departamento Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina; de la misma forma, la *sentencia C- 454 de 1999*, en la cual se le atribuye un carácter especial a la comunidad nativa de las islas, diferenciándolas de otros grupos étnicos, en especial de las comunidades negras continentales, aduciendo su específica condición de insularidad, la vulnerabilidad ambiental, la escasez de recursos como efectos de la superpoblación y la presión demográfica sobre los ecosistemas naturales que constituyen su entorno, y convierte a los Raizales como “sujetos” y actores decisivos de la planeación estratégica del desarrollo.

De la misma manera, debido al carácter urgente del control poblacional en las islas, en el Artículo transitorio 42 Constitución Política se consigna un llamado a la reglamentación por parte de las autoridades nacionales para la atención de esta problemática. A raíz de los dos artículos constitucionales ya señalados se han dictado normas de carácter general que intentan darle un marco de acción en el Archipiélago con énfasis en lo ambiental y en el desarrollo socioeconómico y cultural de sus habitantes, con especial protección de la comunidad nativa o bien, los Raizales de las islas. Se expide el *Decreto 2762 de 1991 “Por medio del cual se adoptan medidas para controlar la densidad poblacional en el Departamento Archipiélago de San Andrés, Providencia Santa Catalina”*. En segundo lugar, se establece la *Ley 47 de 1993 “Por la cual se dictan normas especiales para la organización y el funcionamiento del departamento de San Andrés, Providencia y Santa Catalina”, como un estatuto especial de protección a la expresión institucional de la comunidad nativa*. En tercer lugar, la declaratoria de la UNESCO en el año 2000 al Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina como *Reserva de Biosfera, sustentada en la ley 99 de 1993*, confiriéndole el estatus de protección tanto a la biodiversidad como a la cultura nativa de las islas. Finalmente, la *Ley 915 del 2004*, se establece como “*el estatuto fronterizo para San Andrés, Providencia y Santa Catalina*”, este estatuto tiene por objeto la creación de las condiciones legales especiales para la promoción y el desarrollo económico y social de los habitantes del departamento archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, que les permita su supervivencia digna conforme a

lo reglado por la Constitución Nacional y dentro de sus particulares condiciones geográficas, ambientales y culturales. Este conjunto de normas se convierten en el sustento para la defensa de una condición especial de las islas y de sus pobladores, para el manejo administrativo, político, económico y cultural del territorio, que además, se constituye en la base para la elaboración de políticas tendientes a mejorar las condiciones de inserción del pueblo Raizal en la nación colombiana. El movimiento Raizal considera estas normas insuficientes y con grandes falencias que desconocen las verdaderas necesidades del pueblo Raizal en las islas, incluso, las percepciones en contra, argumentan que esta normatividad profundiza las relaciones de dependencia con Colombia y desplaza a la comunidad Raizal de su propio territorio. Muchos de los alcances legales a favor de la cultura y la lengua nativas se han quedado en letra muerta, por la falta de voluntad política de los dirigentes y del Estado en aplicarlas de manera obligatoria. Por tal razón, el movimiento ha propiciado la creación de un Estatuto Raizal que sí dé cuenta de las verdaderas reivindicaciones y acciones para la defensa y sobrevivencia de la etnia.

3.3 La propuesta del Estatuto Raizal

En el escenario de reivindicaciones Raizales se observa que el ejercicio de la etnicidad ha arrojado la iniciativa de una propuesta de *estatuto Raizal* que define los elementos constituyentes y de diferenciación cultural frente a otros grupos, así como sus proyectos hacia el futuro. Esta propuesta fue el resultado de la concertación entre diferentes grupos Raizales de las islas y representa la visión prospectiva de esta población en su territorio. Dicha iniciativa no ha contado con la aprobación del Estado colombiano pero su contenido significa un gran aporte para la definición de políticas claras respecto a la población nativa que han tenido poco éxito debido al carácter poco incluyente del estatuto, dejando por fuera aquellas generaciones que representan el encuentro cultural entre Raizales y “*pañas*”, los Half & Half o Fifty-fifties que no hablan inglés y tampoco creole, que no son protestantes y cuya piel no revela el componente afro. Generaciones de personas, que al igual que los Raizales de “pura cepa” requieren de la atención y de su inclusión en políticas culturales claras.

Aunque la creación del Estatuto Raizal está amparada en la Constitución, esta iniciativa ha pasado por varios obstáculos y traumatismos. Durante la época del gobierno de Andrés Pastrana varios líderes del movimiento Raizal participaron en la formulación de un Estatuto especial cuyo espíritu era la creación de las alternativas para la supervivencia del grupo Raizal teniendo como principios la vida digna, el Creole como lengua madre, la propiedad colectiva del pueblo Raizal, la protección de las áreas marinas, la municipalización Raizal y la Universidad Cristiana como centro de investigación y promoción de la identidad cultural del pueblo Raizal. Esta propuesta también, hace énfasis en los derechos territoriales, el derecho a la autodeterminación, a la identidad cultural afro-caribeña, a la reglamentación de derechos del Raizal y de los órganos y recursos para la

protección de la identidad cultural de los Raizales. Empero, estos esfuerzos no pudieron concretarse más allá de la formulación de una propuesta, su consulta previa y discusión. Una de las razones que pueden explicar estas fallas fue la inexperiencia en el manejo del lobby político de los líderes que en su momento adelantaban dicha iniciativa. Después de este intento fallido, poco o nada se ha vuelto a retomar la idea de construir un estatuto para el Raizal. Sin embargo, desde lo académico se han realizado trabajos de tesis (Polanía, 2005) que parten de la sugerencia de un proyecto de estatuto que propenda por la convivencia intercultural en el territorio insular, incluyendo a todos los grupos que hacen parte de las tensiones interétnicas e interculturales para lograr así la convivencia y una visión a futuro. Todavía no es claro para el Estado y los Raizales, la manera en que se llevará a cabo una propuesta de esta envergadura en la práctica. Más aún, cuando el Estado entiende las etnicidades de los grupos reconocidos, los pueblos y la cultura como *una cosa y no como un proceso histórico*". (Mosquera, 2007:218).

Como conclusión de este capítulo podemos decir que la búsqueda de alternativas por parte de sectores del pueblo Raizal para superar las difíciles condiciones sociales y económicas debidas a la desatención del Estado al territorio insular, han llevado a los Raizales radicales a explorar vías de solución por fuera de la institucionalidad. Estas nuevas vías, algunas de hecho, se manifiestan en el abandono de estrategias de participación a nivel nacional por parte de movimientos separatistas como AMEN-SD, Sons of The Soil, y en el abandono del uso político de la etnicidad y la normatividad especial como defensa de sus derechos al interior del Estado colombiano. Hoy se observa, en cambio, que dichos sectores han replanteado su discurso y han hecho todo un despliegue local e internacional para lograr la separación o independencia total de Colombia. El 4 de junio de 2007 el Movimiento Amen-SD, bajo el liderazgo del Pastor Raymond Howard, el académico Oakley Forbes y otros líderes comunitarios, marcharon cerca de 3000 Raizales de diferentes sectores tradicionales de la isla, San Luis, La Loma, el Cove entre otros, para proclamar de manera simbólica la constitución de la Nación Raizal y por ende, la declaratoria de la independencia de los Raizales del régimen colombiano (El Tiempo 7 de Junio de 2007).

La difícil convivencia y el enfrentamiento de las posiciones de los grupos han puesto en evidencia discursos que problematizan el tema de la etnicidad, la identidad y la hibridez. El abandono de la etnicidad Raizal al interior de la nación para iniciarse en el discurso de un nacionalismo étnico implica una visión conflictiva de las relaciones interétnicas, ya que dicho nacionalismo busca la creación de la nación Raizal sustentada en el carácter identitario de aquella sociedad híbrida anterior a la llegada de los nuevos pobladores colombianos. Evidentemente obligando a estos últimos a salir del territorio del Archipiélago y retornar al territorio continental colombiano, porque para ellos no hay espacio en esta nueva nación Raizal. En estas circunstancias, los Half & Halfs se tornan problemáticos porque tienen en su sangre, la Raizal y la continental. A la vez,

estos sujetos híbridos aparecen como una contradicción para la unidad étnica de la nación Raizal, producto de esta tercera fractura analizada. Por ello es importante estudiar el contexto en el que se dan estas uniones interétnicas en el Gran Caribe y sus diferentes islas con situaciones conflictivas, teniendo en cuenta que el caso de san Andrés no es único, como se verá en el siguiente Capítulo.

CAPITULO 4

FORMAS INTERÉTNICAS E INTERCULTURALES EN EL GRAN CARIBE

“...The fact that we are here and that I speak these words is an attempt to break that silence and bridge some of those differences between us, for it is not difference which immobilize us, but silence. And there are so many silences to be broken...”

Audre Lorde, Sister Outsider

Del recorrido histórico por las fracturas y bifurcaciones que marcaron las rupturas de la sociedad insular del Caribe colombiano, nos trasladaremos a la región del Gran Caribe para analizar la manera como eran percibidas las relaciones interétnicas e interraciales y su incidencia en la conformación étnica-cultural de las sociedades insulares caribeñas. En consecuencia, el capítulo busca describir las formas de relación interétnicas dadas en algunos países de la macro región para establecer las similitudes y diferencias de estas uniones con el Archipiélago, haciendo énfasis en el caso sanandresano. Esto facilitará la comprensión del problema de investigación, por cuanto permitirá observar en las realidades similares a la isla respecto a cómo operan los prejuicios y las percepciones frente a las uniones interétnicas y a la condición de hibridez de los sujetos producto de estas. La información obtenida permitirá acercarnos mucho más a la realidad de los Half & Half o Fifty-Fifties como actores que hacen parte de la Raizalidad y que juegan un papel potencial en la mediación entre los grupos “*paña*” y Raizal de San Andrés.

4.1 Las uniones interétnicas en el Gran Caribe

El estudio de Phillip Mason (1975) sobre las estructuras de dominación y los esquemas de desigualdad en el Caribe revela las condiciones en que se dan las relaciones interétnicas en esta región. Contrario a otras islas como Jamaica, Haití y Barbados, estos territorios experimentaron un proceso de emancipación de los esclavos que generó menos cambios en su estructura social y por ende, menos procesos de mezcla. En el caso de Barbados, Mason describe a la población negra como diferente al resto del Caribe. En su caracterización, el autor destaca cualidades como la frugalidad, industriosisidad y la puntualidad de ese sector de la población local, valores que normalmente son equiparables a lo blanco europeo. Además, de la aparente tolerancia y respeto con que los negros trataban a los

blancos isleños. De este modo, en el país se estableció un patrón distinto de las relaciones raciales, caracterizado por su rigidez, su formalidad y una estricta definición desde lo paternal, “en el buen sentido de la palabra”. Según el autor, “*los blancos se quejaban de sus empleados y sirvientes, pero estos sin duda eran mejores que los negros de otras islas e incluso se refieren a ellos como compatriotas a pesar de la distancia tan rígida mantenida entre estos*” (1975:385).

En la isla de Martinica, en cambio, Mason señala que no es que opere una gama imperceptible de color en esta sociedad caribeña sino que existen una serie de grupos de matrimonio interno escalonado jerárquicamente y enlazados a un sistema político económico. Es por esta razón que la expresión popular “*nadie es del todo negro*” tiene tanta fuerza entre los martiniqueños. No obstante, aquellos que no son negros se subdividen en dos grupos: los *grands mula tres*, quienes son los propietarios de las plantaciones, tienen grandes negocios y viven como la gente blanca y; los *petits mula tres*, es decir, la baja burguesía; o la masa campesina. Los sectores de la clase media así como aquellos de piel más oscura, incluyendo a los dos grupos de *mula tres*, se preocupan enormemente por la piel como señal de condición social. Sin embargo, las relaciones de los grupos se caracterizan según *Lowenthal porque hay una firme línea divisoria entre estos; pueden existir relaciones fraternales en la política y en asuntos económicos, pueden haber relaciones de amistad entre estos, pero “de ninguna manera pueden haber contactos familiares, el matrimonio mixto está completamente prohibido, por ende, la tenencia de propiedades está separada por el color”*. (Lowenthal, *West Indian Societies 1972, citado por Mason, 1975:386*). Para la fecha en que fue realizado el estudio, es decir a mediados del siglo XX, existían 12 familias que se constituían en la aristocracia martiniqueña, que controlaban las propiedades y se casaban entre sí. (1975; 386). Asimismo, existe con una ascendencia poco próspera respecto a las familias antiguas otro grupo a cuyos miembros se les trata como blancos, pero de quienes se dice en ausencia que no son “*del todo blancos*”, debido a una lejana mescolanza o *mésalliance*. Empero las fuertes divisiones sociales entre estos grupos han comenzado a disolverse, evitando el contacto social y sobretodo el matrimonio mixto con blancos pobres, blancos franceses y en particular con antillanos de color.

En otros territorios de las Antillas Orientales, se observan casos de prohibición de matrimonios mixtos y de mestizaje. El caso de la isla de San Bartolomeo, dependencia directa del Departamento de Ultramar de Guadalupe resulta interesante. Contrario al resto de los territorios caribeños, la población es en su mayoría blanca y descendiente de los migrantes bretones del siglo XVII, son considerados pobres e incultos y su modo de vida es muy similar a los descendientes de los esclavos negros de otras islas, salvo que no se casan con gente negra, su vida gira alrededor del matrimonio y del padre. A ese grupo de blancos pobres se les denomina “*petits blancs*”. (Mason, 1975; 387).

En el caso de República Dominicana, los trabajos de Ferrán (1986) y Doré-Cabral (1988) dan cuenta de las uniones interétnicas e interraciales entre dominicanos y haitianos. Como consecuencia de las históricas migraciones de poblaciones negras hacia el otro lado de la “Española”, los haitianos sostuvieron matrimonios y uniones interétnicas con los dominicanos generando así, la aparición de un nuevo grupo o categoría, los Rayanos. No obstante, pese a los lazos de sangre precedentes, muy poco se reconoce a este grupo como parte del crisol étnico y cultural de ambas naciones, que los hace tan dominicanos y haitianos como aquellos descendientes de los árabes, chinos, españoles y cocolos. Vale señalar que en este estudio se hace evidente la tendencia de los dominicanos de ascendencia haitiana de casarse con dominicanos en un porcentaje del 73.5% mientras que, sólo un 25.2% tiende a casarse con un haitiano o haitiana. Este tipo de práctica al parecer es utilizada para borrar o camuflar la huella haitiana en las familias dominicanas (Dore-Cabral, 1995: 281-283).

En Costa Rica en cambio, según lo descrito en la novela “Limón Blues” de Ana Cristina Rossi (2005), las uniones interétnicas se perciben como problemáticas en el sentido en que la población “paña” residente en San José y en el centro del país es en su gran mayoría blanca y son los que se conocen como propiamente costarricenses. La población afro-caribeña procedente de Jamaica y de otras islas, se constituye en los inmigrantes que están de paso por cuestiones económicas y laborales. Su mezcla está prohibida debido al peso que tienen las percepciones y representaciones culturales en ambos bandos. Por un lado, se percibe un racismo frente a lo negro y por el otro, existe un complejo de superioridad basado en la supuesta huella del ancestro británico, reflejada en su condición refinada, respetuosa y culta. Esto es descrito en el diálogo entre los personajes Orlandus y Leonor de la siguiente manera.

A través de Leonor se asomó a Costa Rica y le pareció totalmente distinto a Jamaica. En Jamaica era impensable que una mujer blanca tuviera amores con un negro. Se consideraba tragedia, profanación.
- No puede ser, cielo, ¿de dónde nacen los mulatos?
- Well, en tiempos de esclavitud algunos capataces se acostaron con negras. Pero eso se terminó cuando se emanciparon. Los mulatos son pocos. Los blancos menos. Mi jefe no es mulato, es un poco desteñido. Nation es un extremo. Son negros puros que tienen defectos de piel. Leonor se rió, preguntó quién era Nation, escuchó sería la explicación y después dijo que Costa Rica no era tan diferente. Que valores supremos, muy por encima de la de la inteligencia o de la honradez, eran la piel blanca, el pelo desteñido y los ojos claros. Le contó que tenía dos hermanas rubias, ella había sido la única morena, por eso la veían en menos y la despreciaban. (Rossi, 2005:49)

Esta situación en la cual se muestra la percepción de los blancos “pañas” frente a los negros “creole” jamaicanos que vivían en el Costa Caribe costarricense, presente en la obra literaria de Rossi, es contrastada en la obra “El negro en Costa

Rica” de Duncan (1976). Allí se devela la percepción de los negros de la Costa Caribe costarricense hacia los blancos “pañas” del centro del país. Esto permite evidenciar la conflictividad existente en ambos sentidos y su resistencia a la mezcla, así:

“...No era deseable la mezcla con la población local. ‘Los pañas tienen piojos’, solían decir los abuelos. Casarse o juntarse con los hijos e hijas de los paña, era entonces algo inconcebible. No porque no fuesen humanos, sino porque significaba ligarse a una cultura y a un país que ellos consideraban inferior desde todo punto de vista. Y como ya hemos dicho, la intención del negro nunca fue quedarse en el país. Estaba aquí por un tiempo: el tiempo necesario para hacerse de dinero y regresar a Jamaica. Se desarrolla en él un sentido de ‘provisionalidad’, de ‘temporalidad’. Todo se hace provisionalmente. Para qué mezclarse con la población local, aprender el idioma, cargar con hijos latinos que a lo mejor no querían irse a la hora de la repatriación...” (1976:3)(Citado por Rodríguez, S, 2007:81).

El trabajo del autor René De la Pedraja (1984) por su parte, estudia el papel de la mujer criolla o mestiza durante la época colonial en la Nueva Granada. Este caso en particular es un buen ejemplo para análisis que se busca, en la medida en que ilustra las prácticas asociadas a la institución del matrimonio. Entre las acciones más relevantes, vale destacar las causales del disenso matrimonial o de oposición a la unión por motivos de raza, también asociado a las relaciones de clase, en la que se mezclaban razones de índoles moral y económica. Dentro de las razones del disenso era común encontrar el argumento de la “notoria desigualdad” por motivos raciales, el caso de la hija del señor Antonio Pérez, es un testimonio revelador *“el padre de la novia se oponía a su matrimonio con ‘el negro Pedro Ibarra oriundo de esclavos, que fueron propios de mi tío el padre Ignacio de Ibarra’ y después de una muy larga exposición en que probaba su reputación y sus orígenes nobles, venía la respuesta de Pedro Ibarra que admitía ser un mulato lo cual no era razón de impedimento porque ‘ni el mismo Antonio Pérez lo ignora, ni a muchos de los habitantes de esta ciudad se les esconde, pues siendo nieto de Gerónimo de Ibarra, mulato de color oscuro como yo, que parece ser la causa de los tiznes con que me pinta y descendiente de esclavos como a su tiempo plenamente probaré. (Memorial de Antonio Pérez, Santa Fe de Antioquia, 8 de noviembre y Memorial Pedro Ibarra, 10 de noviembre de 1794, documento 1797, tomo 67 AHA, Citado por De la Pedraja (1984: 203).*

El caso señalado por De la Pedraja es de relevancia para este trabajo ya que permite identificar las prácticas y percepciones asociadas a las relaciones interétnicas e interraciales de la época colonial en la Nueva Granada y que pese a que en la actualidad no existen impedimentos legales para la celebración del matrimonio entre parejas de diferentes orígenes raciales o étnicos aún es motivo de conflicto familiar y presión social que en muchos casos obliga a la novia o al

novio a abstenerse de realizarlo, aunque las diferencias en determinadas sociedades no son muy pronunciadas y tajantes.

En el escenario académico se observa como en el análisis de las cuestiones de identidad, etnicidad y alteridad en Colombia ordenan un campo de investigación de reciente abordaje. Gran parte de los trabajos realizados por las ciencias sociales dan cuenta de los procesos de mestizajes entre colonos, indígenas y esclavos; de la estructura social o de clase y el rol de dichos grupos en este sistema. Dos de las Investigaciones realizadas sobre la construcción de lo negro en el contexto nacional (Restrepo, 1996) (Almarío, 1999) por ejemplo, enuncian una serie de temáticas que delimitan su estudio. En primer lugar, se encuentra las históricas que hacen énfasis en los estudios sobre el sistema esclavista, los procesos de poblamiento y el origen de los esclavos africanos; en segundo lugar, se conocen las etnografías de diferentes grupos negros desde el punto de vista antropológico; en tercer lugar, están las referidas a algunas de las prácticas económicas de estas comunidades; en cuarto lugar, las que se ocupan de las formas y prácticas religiosas en todas sus manifestaciones; y en último lugar, la tendencia reciente de realizar investigaciones sobre las relaciones interétnicas, identidad-etnicidad y territorialidad con motivo de la Constitución de 1991 y la ley 70 de 1993.

No obstante, los trabajos referenciados para el caso colombiano han privilegiado su abordaje desde el punto de vista etnográfico e histórico cayendo en un sesgo metodológico que explica los conflictos y vicisitudes de los grupos étnicos (blancos, negros e indígenas) por separado. Desconociendo así las dinámicas de encuentro e interrelación que se suscitaron desde los tiempos de la colonia y que convergieron en una amplia gama de *mulatos, cuarterones, zambos, o bien, de mestizos y criollos*. Resulta inapropiado continuar con esta tendencia de análisis, ya que una de las propuestas de la interculturalidad como paradigma es evidenciar las relaciones de armonía o de conflicto generadas entre las diferentes culturas que conviven en un espacio y en un contexto determinado. Más bien, se trata de una nueva forma de relación intercultural que produce conocimiento mutuo en las situaciones de multiculturalidad y que permite orientar las acciones de los actores hacia patrones de conflictualidad en menor medida o de convivencia en la mayor parte de los casos.

En el análisis de las *uniones interétnicas* en Colombia se puede destacar el trabajo de Loszncy (2006) en “la trama interétnica” donde estudia el caso de las uniones entre miembros de las comunidades negras y las indígenas Emberá del Chocó en época reciente. Para la autora, “los matrimonios interétnicos e incluso las relaciones sexuales furtivas están rigurosamente prohibidas por los dos grupos; la transgresión, poco frecuente, es causa, para ambos, de la exclusión comunitaria. Más aún, cada uno de los dos grupos considera que la cohabitación pública, el comercio sexual duradero y finalmente la procreación de hijos entre miembros de los dos grupos tienen una sanción sobrenatural que afecta el destino *post mortem*

del componente interno inmaterial de la persona: El alma-sombra para los negros y el *jaure* (*Fuerza vital, principio energético personal*) para los Emberá. Es entonces en ese vacío de comunicación instaurada por la prohibición interétnica de intercambio de mujeres, donde se construye el vínculo de inspiración católica del compadrazgo lo que se constituye como una sustitución simbólica de la alianza matrimonial. (2006: 333-335).

Por otra parte, Ester Sánchez, (2004) desde la antropología jurídica examina el caso de los indígenas Tikunas asentados al borde de la frontera colombo-brasileña, quienes se vieron frecuentemente visitados por los trabajadores de las estaciones petroleras. Este suceso dio comienzo a una serie de embarazos de las mujeres indígenas quienes permanecieron en la comunidad junto a sus hijos, incluso hasta tiempo después en que los hombres levantaron el campamento y se marcharon. Los Tikunas son una tribu patrilineal cuya tradición consiste en otorgar la sucesión del nombre del clan del padre a los niños y niñas. Razón por la cual los ancianos y las autoridades tradicionales decidieron crear un tercer clan para evitar la exclusión de las nuevas generaciones de la tribu bajo la denominación del "Clan Vaca". Dicho nombre simboliza el mundo *extraño*, el de los ganaderos, colonos y extranjeros no indígenas. Con esta nueva representación se gesta la adaptación histórica de la tribu que con dominio propio y clara conciencia distingue lo que debe permanecer de aquello que es de fuera (2004:180). Este estudio de caso es la evidencia del proceso de apertura del grupo indígena a los hijos producto de las uniones interétnicas para incluirlos en su comunidad. Sin embargo, de este ejemplo no es posible inferir que haya una aceptación total y abierta a las uniones pero, si se evidencia que existe una inclusión de estos nuevos sujetos como parte de su colectividad con los mismos derechos de los demás niños y niñas indígenas.

Para el caso de San Andrés, Ruiz (1984) describe otro tipo de prácticas asociadas a las relaciones interétnicas y la manera como es inculcada en la educación del individuo "*los modelos físicos y de comportamientos que él debe seguir. Por eso es muy común que el hombre isleño, viva de las mujeres blancas, especialmente europeas y americanas, que llegan a las islas como turistas ya que ellas representan su ideal de belleza, fomentando además el vicio (drogas, marihuana, alcohol, etc)*". (1984: 76). Lo anterior, más allá de evidenciar un problema social ligado a los destinos turísticos, demuestra el auge de la prostitución y el consumo de drogas como parte de las dinámicas de las "industrias del pecado", (Pantojas, 2005). Aquí interesa mostrar la manera en que se da la aceptación de las uniones interétnicas así sean temporales o circunstanciales. En este sentido, algunos sectores de la comunidad nativa ven conveniente su relación con extranjeras ya que les ofrece un estatus o una oportunidad para salir de la isla.

De las formas o representaciones que tienen las uniones interétnicas en distintos territorios del Caribe y del orden nacional nos centraremos en el análisis de los sujetos híbridos. En principio, el surgimiento de estos se atribuye a la supuesta

condición de infertilidad e incapacidad de generar descendencia. Esta noción que se remonta al siglo XVIII, fue utilizada por el jamaicano y propietario de esclavos Long (1774), quien argumentaba que el blanco y el negro eran de especies distintas, por lo tanto, los hijos o mulatos eran vástagos e infértiles. Supuesto que fue insuficiente para evitar los procesos de mestizaje y la creciente población mixta jamaicana. El esclavista basó sus afirmaciones en la deliberada conexión lingüística entre el mulato y la mula, aludiendo la infertilidad y el carácter defectuoso de las crías derivadas de la unión entre el caballo y el asno. Estos se refleja en el siguiente aparte:

Some few of them (Mulattos) have intermarried here with those of their own complexion: but such matches have generally been defective and barren. They seem in this respect to be actually of the mule-kind, and not so capable of producing one from the other. (Long, 1774: 335).

Dicha condición por lo tanto, los hacía incapaces de transmitir la cultura, el parentesco, la pureza de la sangre. Los herederos de dicha experiencia eran condenados a la ignominia, al rechazo, a ser parias, a la exclusión, al destierro y a la muerte como sujeto. La mezcla de razas, entendida como un proceso de fertilidad continua fue asumida durante la época como una *amalgamación*. Solamente hasta 1864, aparece en el escenario académico el término *miscegenation*, que en latín significa “miscere”, (mezclar), genus (variedad). Esta acepción se refiere a las diferentes formas de relación presentes en la mezcla entre diferentes grupos como: el matrimonio, la cohabitación, el sostenimiento de relaciones sexuales e hijos con un compañero por fuera del grupo étnico o racial definido. Desafortunadamente, aún persisten en pleno siglo XX los viejos debates sobre la infertilidad de los mezclados, característicos de los siglos XVIII y XIX. Esto fue demostrado en diferentes episodios de la historia universal. La segunda guerra mundial fue un momento importante para la producción de normas y leyes anti-misceginación bajo el supuesto de la superioridad de la raza blanca o aria. En ese sentido, las leyes de Núremberg en 1945, prohibían el matrimonio entre alemanes y judíos, condenando a los contrayentes al castigo, la prisión e incluso la deportación hacia los campos de concentración. De modo similar, en la región del sur de los Estados Unidos de América promovieron la segregación de los negros y la prohibición de las relaciones de blancos con otras etnias: la asiática y la nativa americana. Solamente, hasta 1967 fueron declaradas inconstitucionales las normas que promovían este tipo de prácticas. Y por último, el Apartheid en Sudáfrica complementa las referencias históricas respecto a los actos de prohibición de las relaciones interétnicas. Este modelo, cuya legislación persistió hasta 1985 condenaba toda forma de relación interracial que tuviera consecuencias en la constitución de una familia y su descendencia mediante las normas: *Prohibition of Mixed Marriages Act* y el *Immorality Act*. Con esta interdicción las uniones con los negros eran un crimen y una ofensa para el blanco. Estas regulaciones aunque extremas no distan mucho de lo acontecido en

el Caribe en la medida en que algunos países adoptaron conductas similares y adaptaron parte de las prohibiciones anteriormente señaladas.

En esta sección, describimos asuntos relevantes a los procesos de hibridación mezcla y sus consecuencias en algunos episodios de la historia. Igualmente, analizamos las representaciones sociales e históricas frente a los sujetos híbridos encarnados en distintos nombres y categorías derivadas del mestizo y el mulato. Situación que nos demuestra que pese al amplio estudio de estas categorías, sus efectos y consecuencias para la configuración de las sociedades multiculturales actuales siguen teniendo repercusiones que son problemáticas o conflictivas para la convivencia. Del contexto global en que se suscitaron todo tipo de actos en contra de las relaciones interraciales e interétnicas, nos trasladamos al Caribe, el cual, no se escapa de los absurdos alcances del racismo y la exclusión. Los países de las indias occidentales del Caribe, Trinidad y Tobago y Guyana son referentes obligados para el análisis de las dimensiones de los conflictos interétnicos alcanzados en esta parte de la macro región. Sabemos que ambas naciones experimentaron a lo largo de su historia, procesos de movilidad o migración de mano de obra desde afuera hacia adentro para trabajar en las grandes plantaciones de cacao y en la explotación minera. Resultado de esto fue la presencia de descendientes de blancos españoles y mestizos venezolanos, quienes en principio buscaron mantenerse aislados del resto de grupos locales. Sin embargo, esta situación no fue un impedimento para su exposición a la diversidad de los grupos locales asentados y el sostenimiento de relaciones interétnicas de matrimonio y unión libre con estos. Hindúes, medios hindúes, afrodescendientes y blancos formarían parte del crisol étnico y cultural del país en que terminaron enfrentados por el territorio y el reconocimiento de los derechos como migrantes. En medio de este contexto aparecieron los sujetos híbridos producto de las uniones entre Afro-trinitarios y tobaguenses y los Indo-trinitarios y tobaguenses mejor conocidos como “Douglas”, término que proviene del vocablo “dogala”, derivada del *Bhojpuri* y el *Hindi* que puede tener varios significados: mezclado, varios o muchos. Esta expresión, de uso recurrente tiene una connotación peyorativa y un sentido semejante al de “bastardo”, “ilegítimo”. Esta acepción importada de la cultura hindú da cuenta de los hijos o limitados “naturales” de las castas del Norte, en las ciudades de Bihar y Uttar Pradesh, de donde quizás esta expresión tiene su origen. Inicialmente, en la West Indies, “douglá” comenzó a ser utilizado sólo para los híbridos afro-*indians*, el uso de éste término tuvo una adaptación pese a que el uso de esta palabra en su origen era para describir las mezclas inter-castas. Sin embargo, con el paso de los años comenzó a utilizarse para referirse a cualquier persona de “raza mixta”. (Hernández-Ramdwar, 1997:3)

El *calypsonian*, Clatis Ali, describió en una de sus canciones, *The Mighty Douglá*, refiriéndose al fenómeno “Douglas” en Trinidad y Tobago durante la década de 1960s:

*"If they sending Indians to India
And Africans back to Africa
Well somebody please just tell me
Where they sending poor me?
I am neither one nor the other
Six of one, half a dozen of the other
So if they sending all these people back home for true
They got to split me in two," (1997: 9)*

En situación similar a los indo-trinitarios, encontramos otro sector que representa un gran porcentaje de la población total de Trinidad y Tobago. Los migrantes o trabajadores blancos procedentes de Venezuela, mejor conocidos como los "Cocoa Panyol", quienes eran los encargados de trabajar en las plantaciones de los cocoa states durante gran parte del siglo XIX y XX, (Brereton, *Social Organization³⁵ and Moodie-Kublalsingh xi*). Los "cocoa panyols" son los descendientes de amerindios, españoles y ancestros africanos que se han mantenido como comunidad cerrada en los aislados valles del norte y las montañas centrales de Trinidad. A pesar de sus ancestros multirraciales que incluyen la herencia europea, los "cocoa panyols" han permanecido marginados y distanciados de los otros grupos debido a su estatus de migrante y a su condición de clase, lengua y etnicidad. Razón por la cual su inclusión en el proyecto nacional ha sido problemática. Este grupo se caracteriza por guardar distancia de los descendientes de los primeros pobladores ibéricos y de aquellos migrantes venezolanos de clase alta que se han asentado en la isla. En la década del cuarenta, como consecuencia del fracaso de la industria del cacao, gran parte de los cocoa panyol tuvieron que migrar a las ciudades en búsqueda de nuevas oportunidades de trabajo. De este modo, se produjo el encuentro interétnico e intercultural entre los afro-indo-trinitarios y los cocoa panyols, que se fusionaron en una hibridación nueva que dio origen a los "half-panyol". Ellos junto con los Douglas, son el reflejo de los resultados poco advertidos por las lógicas de la relación y de la diversidad de esta sociedad caribeña. (Glissant, 2002)(Hernández-Ramdwar, 1997:3-4).

De otra parte, en las islas del Caribe Francés (Guadalupe y Martinica) y en Haití, son usadas las expresiones *Batazendien* o *Chapé-Coolie*, haciendo referencia a quienes han escapado de la "desagradable condición del *East Indian*" a través de lo híbrido. Esto se explica gracias a la persecución hecha por las poblaciones negras a las provenientes de la India durante la época post-esclavista. Algunos de los perseguidos vieron como alternativa el matrimonio con los negros como una salida a su condición de raza proscrita y así camuflar su ancestro *East Indian*. ("150 years of Indian arrival commemorated in Guadeloupe by all citizens")

En las islas de Jamaica, Barbados, St. Vincent and The Grenadines, St. Lucia, Grenada y en otras islas pequeñas del Caribe, existen ciudadanos de sangre mixta que incluye la herencia *Afro-Indian* y que son procedentes del Caribe Francés. Igualmente, gran parte de estos tienen ancestro blanco. Esta situación es

bienvenida y los múltiples orígenes son recibidos como unos atributos favorables para la convivencia y la armonía. En Guadalupe y progresivamente en Martinica, se observa un crecimiento constante de estas uniones y de los hijos productos de estas. Un ejemplo sobre la aceptación de las uniones interétnicas se traduce en la inserción de los ciudadanos de la India y los mitad- *Indians* en diferentes esferas de la sociedad tales como la política, el comercio, el arte, la educación, la agricultura, entre otros. La figura del escritor, político martiniqueño y defensor de la "Negritude" Aimé Césaire, evidencia cómo alguien de origen Tamil-Nandul encuentra un espacio en la sociedad martiniqueña, ("150 years of Indian arrival commemorated in Guadeloupe by all citizens").

Por otra parte, en la Guyana colonial británica, se acuñó el término *Bovianders* para referirse a la población producto de variadas mezclas incluyendo la europea-amerindia, también aplicada a la gente que desciende de las mezclas entre descendientes de africanos y amerindios, asentados en las regiones costeras y en algunos poblados del centro del país. Como en el Caribe, aquí la apariencia física es un elemento que incide en la aceptación o rechazo de los individuos en una comunidad. Este es el caso de los hijos que nacen en poblados amerindios producto de las uniones interétnicas entre mujeres amerindias y hombres negro africanos, pues, los hijos e hijas son aceptados al interior de la comunidad amerindia y criados según sus costumbres. Situación contraria sucede con los que nacen al interior de la región o quienes han migrado hacia las áreas costeras, ya que allí tienen mayor exposición a la cultura y la identidad de la comunidad del padre, demostrándose lo flexible o adaptable que puede ser la identidad a las condiciones de sobrevivencia social. En este sentido, los Bovianders o "bucks" han sido rechazados en las áreas urbanas por los afro e indo guyaneneses, en donde se les niega la expresión de su herencia cultural. Actualmente, este grupo se constituye en el más excluido de la Guyana británica.

Del rastreo de los sujetos híbridos en el Caribe se puede inferir que en gran parte de estos territorios, la hibridación y la condición de hibridez es una constante. Las uniones interétnicas fueron sustanciales en algunos países para la aparición de varios casos de prohibición de relaciones y en otros, dichos vínculos son celebrados y aceptados como parte integral de las condiciones étnicas y culturales de las islas. Cada caso particular de hibridación se acuñó con variaciones y resultados indescriptibles. En el caso de Trinidad y Tobago, principalmente, la condición de hibridez expresada en los "Douglas" se ha vuelto mayoritaria hasta el punto de tomar este calificativo como un factor de unidad al interior de la sociedad, que a la par, plantea la pertinencia de estudiar el Caribe como una gran área que tiende a la creolización y la *Douglarization*. Situación que muestra la propensión de los habitantes de la región a reivindicarse como una cultura híbrida, con iguales derechos para todos los habitantes del Caribe que hicieron parte de la diáspora en todos los tiempos.

4.2 Las uniones y matrimonios interétnicos en San Andrés

Las relaciones interétnicas, los matrimonios y las uniones libres en San Andrés son piezas importantes del engranaje analítico del tema de investigación. El abordaje de las opiniones y percepciones del colectivo insular en torno a las formas de relación entre los grupos culturales permitirá entender hasta qué punto los discursos enfrentados tienen impacto en el escenario actual de tensiones y conflictos. Esta realidad en particular, nos motiva a verificar en qué contextos o circunstancias las uniones interétnicas son bien recibidas por la comunidad en general y en cuáles no. Y, si dichas condiciones se aplican a los hijos producto de estas uniones. Analizar el tema de los Half & Half o Fifty-Fifties desde la perspectiva de lo híbrido se constituye en un nuevo aporte al campo de estudio ya que las investigaciones anteriores privilegiaban la descripción etnográfica de los diferentes actores desde espacios autónomos e independientes, ignorando las constantes interrelaciones entre estos a lo largo del tiempo.

En capítulos anteriores, identificamos los momentos en que se originaron las hibridaciones biológicas y culturales que le otorgaron la condición multicultural a esta sociedad insular, en principio, habitada por los descendientes de los pobladores europeos y afrocaribeños, y quienes años más tarde, deberían convivir con los “pañas” o migrantes de la “Colombia de tierra firme”. Ésta dinámica inducida por el Estado para lograr la integración nacional conllevó a un serio enfrentamiento entre los habitantes nativos y los migrantes colombianos por el reconocimiento a los derechos a la supervivencia cultural de una comunidad al borde de la extinción, lesionada por la pérdida de su lengua materna y su espiritualidad. Estos valores, han movilizad la lucha de los Raizales para ejercer su etnicidad y lograr el reconocimiento a sus derechos políticos y culturales. Reivindicaciones que implican la presunción de ser “sujetos puros”, libres de mezclas o contagios de la otra comunidad con la cual se está enfrentada, ya que esto significaría la presencia de enemigos y potenciales irredentos internos. Conviene entonces, considerar la realidad objetiva de una cotidianidad que choca contra el discurso de no mezclarse y seguir manteniéndose auténtico. Para ello resulta necesario describir las formas tradicionales en que se configuraban las uniones y los matrimonios en el Archipiélago. Esto es relevante referenciarlo para evidenciar los puntos de quiebre y de cambio en las relaciones de pareja, y como dicha transformación ha influido en las percepciones sobre la posibilidad de entablar una relación y tener hijos con personas diferentes a los Raizales.

Vale advertir que el estudio se concentra exclusivamente en captar las opiniones de la comunidad en general sobre las relaciones interétnicas y sobre los hijos de tales uniones en la isla de San Andrés, ya que se constituye en el territorio que mayor exposición ha tenido a las oleadas migratorias durante su historia reciente. Igualmente, no deja de generar curiosidad respecto a la situación de Providencia, realidad que no está muy lejana de cambiar, por cuanto existen relaciones interculturales entre los nativos y los visitantes, e hijos producto de estos. Ahora

bien, esclarecer sobre la trascendencia de dichas relaciones y su relación con los discursos en la hermana isla, no está a nuestro alcance. No obstante, se recomienda estudiarlas en futuras investigaciones.

4.2.1 El matrimonio Raizal en San Andrés

En principio, la institución del matrimonio es considerada como la forma ideal y aceptable de concebir una relación de pareja por parte de la comunidad Raizal. Inicialmente tanto en San Andrés como en Providencia habían similitudes respecto al carácter de las relaciones de matrimonio ya que eran de tipo endogámico, es decir, entre parientes y cercanos a las familia. Un caso particular en la hermana isla, lo constituyen las familias tradicionales: Robinson y Archbold de Smooth Water Bay, en las que ocurría con mayor frecuencia el cruce entre personas con relaciones consanguíneas cercanas, por la vía de los matrimonios intrafamiliares. (Robinson, 1996; 62). Pese a esta tendencia, estudios más recientes de la estructura genética de la población nativa del Archipiélago (Lamprea, 2009) revelan que la población insular *se encuentra en equilibrio y no evidencia eventos de endogamia*, lo que sugiere que este caso de Providencia sea un elemento aislado, no referenciado en esta investigación reciente.

Al interior de las familias raizales siempre existía el interés por indagar sobre el origen del pretendiente o futuro cónyuge, rastrear su genealogía y sus apellidos, saber de su condición social, racial, religiosa. Con cierto sigilo averiguaban por el lugar de residencia e incluso si gozaba el estatus de respetable o reputable, (Pomare, Dittman, 2000)(Wilson, 2004). La expresión popular *Da who you? Quien eres tú, de dónde vienes?* Sigue siendo una de las razones fundamentales para determinar la viabilidad de un matrimonio al interior de la comunidad Raizal. Manteniéndose con esto el carácter endogámico de las relaciones, y al mismo tiempo, propender por una situación de igualdad de clases, de raza, religión y estatus entre los contrayentes y sus familias, evitando la mezcla y las *pronunciadas diferencias*. En la novela de la escritora Raizal Hazel Robinson (2002), *No Give up maan!*, basada en una historia de amor interracial a finales del siglo XIX, se ilustra las formas y prácticas sociales de restricción y prohibición de las uniones mixtas pese al fin de la era de la esclavitud. La relación entre George y Elizabeth, él un mulato proveniente de madre esclava y educado por el reverendo Birmingham bajo la fe protestante y ella, una mestiza con risos rojos de origen blanco, proveniente de los esclavizadores, siempre fue vista con malos ojos por parte del resto de la sociedad nativa: *¡Harold! – Gritó ella-, tenemos que hacer algo. No podemos permitir que ni en sueños vaya ese negro a abrigar pretensiones equivocadas respecto a esa mujer.* (Robinson, 2002:143)

De otra parte, la monogamia como práctica no era probablemente la regla. Las relaciones por fuera de la figura del matrimonio eran toleradas para los hombres de diferentes clases sociales. Mientras a las mujeres, de clase alta principalmente, se les exigía mantener la castidad antes y después del matrimonio. Por el

contrario, entre más hijos tuvieran los hombres dentro y por fuera de él, se reafirmaba su estatus y prestigio. Es sugerente el caso particular de Frederick Robinson en Providencia, quien tuvo 27 hijos con diferentes mujeres. Los conceptos de moralidad no inhibían a los hombres respetables de la isla para mantener relaciones extra maritales. Es el caso del Juez y alcalde Ethan Robinson, quien mantuvo de manera abierta relaciones por fuera del matrimonio con un resultado de cuatro hijos. Las iglesias protestantes, Bautista y Adventista del Séptimo Día rechazaban la cohabitación en unión libre y las relaciones sexuales casuales, so pena de excluir a sus feligreses de los rituales y sacramentos. Estas restricciones religiosas fueron insuficientes para inhibir la práctica, abierta o cerrada, de estas formas de relación que han permanecido hasta nuestros días. (Robinson, 1996:61-62).

El tema de los matrimonios interraciales al interior de la comunidad Raizal fue visto con recelo por algunos sectores de la sociedad insular, debido a la prevalencia del “blanqueamiento” como estrategia y como práctica para la preservación del elemento europeo y su reivindicación. Las diferencias de raza y la inminente sanción social ante el cruce entre éstas, siempre fue una preocupación entre los Raizales, en especial, los de status y clase alta, así lo señala Dilia Robinson:

“...Entre nosotros mismos, ha existido y existe el racismo, las personas que pesaban que sus ancestros eran únicamente ingleses o europeos en general y que se asimilan como blancos frente a aquellos que tenían un porcentaje mayor de ascendencia africana, teníamos esa concepción de que “andábamos juntos pero no revueltos”. Nosotros no podemos negar que cuando una persona que se denominaba “cleared” o blanco, se mezclaba con una persona de tez negra, se presumía que era negro, o se llamaba negro. Ocurría entonces, una sanción social entre algunas familias. Entonces, cuando una de las personas que era de las familias que se denominaban blancos o de ascendencia europea, se mezclaba con otra, si había fricciones, críticas y censura social. Con el tiempo, esto se fue superando. Por ejemplo, esa novela que escribió Hazel, No give up maan! Eso muestra un poco como se vio el mestizaje y aún cuando ella lo traslada a la época colonial son cosas que se repitieron a través de muchas historias y muchas épocas, y que eso no era aceptado entre las familias. Porque yo pienso que las verdades históricas hay que decirlas con honestidad, nosotros no podemos esconder que había unas distinciones, había clasismo y racismo. (Entrevista realizada por la autora a Dilia Robinson, 2009)

Con la crisis poblacional, la convivencia entre los distintos grupos asentados en la isla se tornó problemática, pues ya comenzaban a evidenciarse las fracturas o las rupturas que marcaron la sociedad local desde la década del cincuenta. Para ese entonces, era vigente la tendencia a la celebración de matrimonios entre los nativos únicamente bajo los criterios de aceptación o rechazo por raza, clase y prestigio, propios del siglo XIX. Con el paso del tiempo, esta práctica fue ampliando su margen de aplicación hasta nuestros días, persistiendo en esta con

un atenuante, la celebración de matrimonios intraétnicos como un mecanismo para la sobrevivencia de la etnia. Esta situación, por demás, ha sido paradójica en lo discursivo, dado que la fuerza de los hechos ha mostrado todo lo contrario. La tendencia a mezclarse y a unirse con el “otro”, el “paña” o el grupo invasor no solo es más fuerte sino que dicha circunstancia se repite en muchas de las historias de vida de los raizales. No obstante, no se infiere que sean mayoritarias las prevenciones para el sostenimiento de las relaciones interculturales pero si hacen parte del espectro discursivo de las generaciones actuales. A continuación, se examinarán las distintas formas de matrimonio existentes al interior de la raizalidad, aproximación que será útil para develar las percepciones de la comunidad frente a la recurrencia de relaciones interétnicas entre “pañas” y Raizales.

4.2.1.1 Matrimonio inter-religioso

Entre las tendencias que caracterizan las uniones en San Andrés, vale señalar la situación de los matrimonios al interior de la comunidad que se realizan entre personas que profesan diferentes credos, generando una compleja diversidad de interacción cultural, tanto al interior de la etnia Raizal, como en las relaciones interétnicas, que en ocasiones pueden ser problemáticas para la convivencia, o en su defecto no serlo.

4.2.1.2 Matrimonio católico-cristiano

Entre las uniones interétnicas al parecer prevalecen las parejas entre católicos y protestantes. Un caso ilustrativo es el de Lolía Pomare, quien describe la situación de convivencia religiosa al interior de su familia. Ella exalta la posición de apertura de sus miembros cuando acuden a otras iglesias diferentes a las que acude su familia. Cabe destacar que independiente de la religión que se profese, se considera que la religiosidad es un factor de identidad del Raizal en el Archipiélago.

Yo vivo aquí en Smith Channel (...) Aquí nos encontramos padres e hijos, hermanos, tíos y tías, primos y primos segundos y terceros, todos viviendo en comunidad, amor y unidad. Practicamos la religión bautista pero respetamos las otras religiones. Algunos tenemos esposos o esposas católicos, por ejemplo. Nosotros visitamos sus iglesias, y ellos visitan las nuestras. Así que las relaciones son de comprensión y aceptación. Es necesario mantener vivas las creencias y la fe de uno y a la vez, tratar de respetar a los otros. Así se evitan problemas que podrían surgir al intentar cambiar las cosas”. (Pomare, et. al 2000)

Desde el punto de vista de las personas involucradas en la relación interétnica, como se describe en la anterior entrevista, no resulta problemática su relación. Pero ha tenido dificultades pues la vieja tradición católica de no celebrar los matrimonios inter-religiosos en su iglesia, obligaba a realizarlo en la futura casa de los cónyuges, en la que recibían la bendición de la unión. Esta era para la iglesia

católica una especie de medida provisional, esperando que la pareja no católica se convirtiera a esta religión. Ahora, la iglesia católica parece haber reacomodado sus ritos permitiendo la realización de matrimonios mixtos (entre un católico y una persona no cristiana) y de disparidad de cultos (entre un católico y un cristiano no católico), regidos por la normatividad del derecho canónico.

Sin embargo, los matrimonios inter-religiosos no suponen una total convivencia armoniosa. A través de la entrevista realizada al sacerdote católico y líder Raizal, Marcelino Hudgson, desde su experiencia de haber casado a varias parejas de las islas revela los inconvenientes que algunas parejas afrontan tiempo después de la celebración del matrimonio, develándose las diferencias e incompatibilidades en cuanto a las prácticas y las formas de asumir la religiosidad, que pueden poner en peligro la situación de convivencia pacífica de los matrimonios.

Existe el matrimonio de disparidad de cultos. Dos cristianos, uno católico y uno de otra iglesia, bautista, adventista, misión cristiana, en fin. Las personas se aman, quieren casarse en el momento, incluso, no ven la religión como problema. En ese momento que están ante el pulpito no lo miran desde esa perspectiva. No falta él o ella que dicen: a mí no me importa, o sea, cuando crecen los niños nos ponemos de acuerdo. Pero en la vida real, la convivencia va demostrar que esa decisión impulsada por el amor y asumida de manera folclórica está por encima de la religión y de la denominación, y que en principio, dicen que no será problema, la experiencia demostrará, que a través del tiempo, si se dan los problemas en este aspecto. Porque cuando las parejas empiezan a enfrentar problemas en su vida matrimonial, entonces las diferencias comienzan a brotar. Entre esas la religión. Pero ya cuando la vida se asienta, la realidad empieza a salir. Con la convivencia uno empieza a darse cuenta: ¡Oiga, pero si tú eres católica, yo soy bautista y tú no me vas a cambiar. Yo quiero que mis hijos sean bautistas. Yo quiero que hablen inglés. Yo quiero que hablen español. Van conmigo al culto, no van a allá! En la convivencia se empieza a dar esa situación. La iglesia católica en su sabiduría establece estos criterios hasta jurídicos y el día que él o ella, la parte católica, quiere presentarse ante un abogado canónico y tratar el caso para decidir a dónde vamos a llevar a los niños. Católico o Bautista?. La parte católica, si quiere, puede lograr que los hijos sean educados en la iglesia católica. Si la parte católica quiere reclamar eso, lo puede hacer, porque la persona cuando se casa firma y con esto manifiesta estar de acuerdo con que sus hijos siguieran la fe católica. (Entrevista realizada por la autora al Padre Marcelino Hudgson, Iglesia San Francisco de Asís, 2009).

Respecto a las diferencias religiosas al interior de la comunidad Raizal, no existen muchos conflictos al momento de concretarse la unión, ya que existe una mayor compatibilidad y proximidad cultural a partir de los vínculos familiares, étnicos y concepciones morales compartidas. Caso contrario ocurre con las parejas de diferentes etnias pero de la misma denominación religiosa, pues, conforme a la compatibilidad y la aceptación de estos vínculos se hace posible definir el éxito o el fracaso de este tipo de uniones mixtas. En los casos de los matrimonios entre una persona Raizal y otra “paña” de la misma religión, por ejemplo, la católica, los

elementos diferenciadores como la cultura, los orígenes, las costumbres, la gastronomía entre otros, son determinantes para la existencia de una mayor o menor conflictividad en las relaciones de pareja.

Así lo señala el sacerdote cuando describe el tipo de conflictos en los que ha tenido que intervenir como mediador y orientador espiritual de las parejas católicas de diferentes orígenes, o en el caso particular que nos ocupa, el de los matrimonios mixtos e uniones interétnicas entre Raizales y no Raizales.

En la convivencia entre dos personas, el fenómeno es que con el tiempo las diferencias van saliendo y si el amor y la madurez no les dan los elementos suficientes para enfrentar las diferencias que van saliendo, eso puede llegar a desmembrar la familia. Entonces, cuando una persona del interior del país, Bogotá, Medellín, Barranquilla, viene y contrae matrimonio con una persona de la isla, que tiene su cultura, tiene su lengua, tiene su religión, tiene sus tradiciones bien afianzadas al igual que el otro, el amor en el primer momento ayuda, y el amor tiene ese poder, hacer que cóncavo y convexo se unan. Pero el amor también tiene el poder que, a pesar de que vayan en el transcurso del tiempo, el amor puede limar las asperezas. El amor debe ser una experiencia de madurez también, entonces, cuando se dan estas situaciones, empiezan a brotar problemas, por la lengua, la raza, las costumbres gastronómicas y la dimensión religiosa. Si las personas no son lo suficientemente maduras para ir apoyando todas esas diferencias en un gran elemento: "Nos amamos, hemos tomado una decisión, vamos a sacar nuestros hijos adelante, nuestra familia adelante". Esos problemas pueden desmembrar, puede separar. Me arriesgo a decir, el setenta, ochenta por ciento de las parejas que llegan a tener es experiencia de rompimiento, es porque empezaron a surgir las diferencias normales, culturales, tradicionales. De pronto porque se fijaron en esas similitudes y no en las diferencias. No saben cómo manejarlo. Yo aquí en la asesoría sobre todo de parejas, me doy cuenta de eso, cuando uno dice amo a una persona, es porque se dio una especie de simbiosis, se unieron tanto, que la simbiosis puede ser positiva, pero también puede ser negativa. Porque se ahogan las diferencias y hace que el amor pinte todo como si fuésemos iguales, pero la convivencia de las personas, cuando las personas llevan cierto tiempo es cuando empiezan a brotar esa cantidad de cosas. Es allí, cuando el tiempo que llevaban juntos puede dar los elementos para enfrentar lo que les va a salir en el camino. Todas las parejas llegan diciendo es que él no era así cuando nos casamos. Es que yo ya no lo soporto, es que él cambió. Todo el mundo va cambiando. Los choques que se dan por ese cambio aparente que no es cambio, simplemente la realidad que empieza a brotar, entre esos su identidad religiosa. Inclusive, un católico del interior es diferente a un católico de San Andrés. Entonces un católico del interior, viene con una cantidad de costumbres religiosas católicas, le gusta hacer su rosario, sus devociones, la veladora, la virgen, es un católico, pero es un catolicismo diferente. Entonces, si esta persona se une a una persona nativa Raizal protestante, bautista, adventista, misión cristiana, que no solamente rechaza estas prácticas religiosas, sino que las ven como abominables para su propia religión. Va a ser mucho más difícil a diferencia entre un católico de acá. (Entrevista al Sacerdote Marcelino Hudgson, 2009)

4.2.1.3 Otros matrimonios mixtos

De igual manera, se presentan casos en los cuales la alternativa del matrimonio católico y de la iglesia como institución, se convierten en facilitadoras de la unión interétnica a pesar de las diferencias culturales, aparentemente, irreconciliables o incompatibles. Este es el caso del matrimonio entre Gilberto y Patricia, el primero, Raizal con denominación protestante bautista; y la segunda, árabe y de religión musulmana, ambos habitantes de San Andrés. El testimonio sobre el impacto de esta relación en la sociedad insular revela aún cuan presentes están las prevenciones que tienen los grupos étnicos con respecto a involucrarse y sostener una relación interétnica de matrimonio con consecuencias en una descendencia. El sacerdote Marcelino Hudgson relata dichas circunstancias:

Hace unos años casé a un muchacho bautista con una muchacha que estudió en la sagrada familia, pero ella es árabe. El caso de Gilberto y Patricia. Yo los casé acá. Ella optó por la Iglesia católica porque se educó en la sagrada familia, pero de por vida, por naturaleza ella es árabe, es musulmana, pero se formó en la sagrada familia. Cuando decidieron casarse. Optaron por la iglesia católica. Pareciera que ninguno era católico, porque Gilberto es bautista. Con Patricia se hizo todo el proceso, ella se bautizó, se hizo católica. Cuando yo hice ese matrimonio. Todos los árabes cayeron sobre mí, todos. Eso fue un escándalo. Me tenían azotado. La mamá de Patricia me odia todavía. No me puede ver. Ese es un rompimiento. Ellos son mucho más. Usted ve que ellos llevan viviendo 100 años acá. Dificilmente usted encuentra una árabe metida con otra persona que no sea musulmana. No se mezclan con nadie. No se mezclan para nada. Éste es uno de los casos raros. Patricia fue muy rebelde, rompió el vínculo y dijo no me importa. Además Patricia, como muchos de ellos, se forman acá, pero ese caso a mí me trajo muchos problemas con ellos. El Padre que casó a Patricia con Gilberto. Presionaron fuertemente a Patricia. La mamá la desheredó de palabra. El papá igualmente. Eso era terrible, para ellos eso era un pecado de esos imborrables. Sanandresano y negro con una árabe.

Del lado de la familia Raizal ocurrió todo lo contrario. Tú sabes que Patricia, es una mujer profesional, una mujer bien. La familia de Gilberto feliz, todos felices. Pero del lado de ella fue duro. Fue de llamarme a mí. Pero Patricia me avisó: Padre, mi familia no va a aceptar eso. Soy una mujer, yo amo a Gilberto. Nos queremos casar. No me importa lo que me viene. Yo quiero casarme con Gilberto. Ahora la mamá está feliz con las nietas. Muy lindas. Una fusión espectacular. Todas salieron con una mezcla árabe-isleña. Son casos de esos que confirman que la historia tiende a eso, a la mezcla. (Entrevista realizada por la autora al Sacerdote Marcelino Hudgson, 2009).

4.2.2 Matrimonio interétnico

Tradicionalmente, el matrimonio interétnico era algo conflictivo en las islas. Dicha situación fue marcada por los momentos de fractura ya descritos como se puede ver en la novela de Fanny Buitrago (1979) “Los Pañamanes”, que se desarrolla a modo de ficción en el Archipiélago de San Gregorio y Fortuna queriendo

demostrar la situación vivida en las islas de San Andrés, Providencia y Santa Catalina. La autora, a través del personaje de Don Carlos Vallejo, un isleño con ascendencia española y Raizal, pronuncia la sentencia de prohibición y rechazo a las uniones y matrimonios con foráneos dada a su hija Lorenza y que a su vez es la norma para todas las mujeres Raizales: *“-No te casarás con un paña! A pesar de la negativa de su padre, Lorenza se casó, lo mismo, sin traje de novia o bendición paterna, como si el mandato nunca hubiese existido.* (1979: 157)

Ross (2007) en su rastreo de las raíces de la identidad Raizal analiza cómo se han desarrollado nuevas comunidades de isleños, los umbrales entre estas y los isleños nativos, afirmando que estos últimos no han sido impermeables al contacto. Históricamente han existido matrimonios entre Raizales y “*pañas*” a partir de la proximidad entre estos grupos culturales, que en los últimos tiempos se ha acelerado el proceso, debido al aumento considerable de la población de migrantes continentales y de hijos de estos, especialmente durante la segunda mitad del siglo XX (2007:26) Este fenómeno, en la actualidad, ha incidido en la constitución de un nuevo tipo de familia que no es netamente Raizal y tampoco es absolutamente “*pañas*”. Sino que es una combinación de estos elementos culturales, es decir, una familia híbrida.

Pese a los condicionamientos en pro del mantenimiento de una lealtad hacia la etnia, es claro que en las islas se ha generado un proceso de mestizaje que ha permitido el cruce de diferentes culturas, incluyendo la Raizal y la colombiana, siguiendo el cauce natural de las relaciones sociales de: *encuentro, interacción e intercambio entre éstas*. Lo que se convierte en una estrategia de resistencia a los patrones y lógicas impuestas por las nociones de una etnicidad homogénea y pura. Dándose un reconocimiento tácito del “otro” a través de las relaciones interétnicas, es decir, se acepta como parte de un espacio compartido pero no se le incluye dentro de una etnicidad o grupo cultural de lo *sanandresano*. Esta situación es descrita por Lolita Pomare quien sustenta las formas interétnicas que actualmente existen en San Andrés, y que han generado un sujeto híbrido diferente:

“Hace diez años me casé con el señor Jaime Salgado y tengo cuatro hijos: Gildardo, Luz Elena, Laura y Jimmy. Mi esposo es bogotano pero mis hijos nacieron en Smith Channel. Se podría pensar que un matrimonio así sería una de las maneras de olvidarme de nuestras tradiciones y costumbres, ya que mi esposo es de Bogotá y los bogotanos tienen costumbres y maneras de pensar y un estilo de vida diferentes de las nuestras. Hacen las cosas de manera diferente. Pero desde el inicio me propuse y le dije que teníamos que ser muy respetuosos el uno del otro. Acordamos que cuando estuviéramos en Bogotá viviríamos como los bogotanos y en la isla viviríamos de acuerdo con y respetuosos de las tradiciones isleñas. En primer lugar, Jaime aprendió a hablar criollo y a amar a la gente de San Andrés y nuestra manera de vivir. Ahora, inclusive, sabe preparar comida típica y conversa con nuestros hijos en criollo. Por eso digo, que podemos respetar lo que adoptamos y a la vez mantener las costumbres que heredamos de nuestros antepasados.

En el mismo sentido, el testimonio de Dilia Robinson Davis, líder y activista de la Organización de Raizales por fuera del Archipiélago con base en Bogotá, ORFA, muestra desde su experiencia el sentido del respeto y el valor de la riqueza cultural de la pareja para la construcción de la familia interétnica, de la siguiente manera:

“...Yo creo que fui afortunada al conseguir o al hacer mi vida con una persona que entendía cuál era o cual ha sido mi lucha. El me conoció siendo una luchadora, me apoyó ciento por ciento, él siempre decía que él quería que nuestros hijos fueran criados como me habían criado a mí. Él estaba haciendo un reconocimiento de la formación que yo había tenido en mi hogar, de la herencia de una madre que había sido reconocida y conocida por acá. Por eso, él estaba muy interesado en que nuestros hijos se criaran y vivieran como se hacía acá, que hablaran el creole, que aprendieran otras cosas como la música, porque a pesar de que en Bogotá hay tantos medios para el aprendizaje y la expresión artística, las distancias no le permitían a uno cubrir todo eso. En lo que a mí respecta, no tengo queja de él, siempre respetó mi idiosincrasia, mi identidad, le gustaba nuestra música, nuestra gastronomía, cuando había que hacer ciertos documentos, él me apoyaba, él me expresaba su opinión y me decía no me gusta esto o aquello y pues, él siempre fue amigo de los Raizales y de respetar sus reclamos...” (Entrevista realizada por la autora a Dilia Robinson, 2009).

Otra opinión interesante respecto de los matrimonios interétnicos en la isla es la de Janeth Howard, socióloga y Raizal que vive en el sector tradicional de Gough en San Luis, quien las dificultades para consolidar una familia mixta de Raizales y continentales y al mismo tiempo destaca la posibilidad de adaptación ante el hecho social, cada vez más evidente e inevitable, de la constitución de redes familiares interculturales:

Básicamente, lo que se podría decir es que cuando existen varias culturas en una pareja o en una familia puede haber o se puede notar una diferencia. Siempre va a haber una cultura que va querer ser “el líder” de la otra. Entonces, siempre van a haber roces. Hay diferencias religiosas, diferencias culturales, entonces uno querrá predominar sobre el otro. Desafortunadamente, la isla ya se encuentra superpoblada y encontramos tanto a personas extranjeras como del continente, muchos de ellos se casan o se unen para obtener un status legal en la isla, que es conseguir su tarjeta de OCCRE. Pero no se dan cuenta del daño que están haciendo con estas vinculaciones. Sí, no podemos decir que en este siglo van a haber comunidades o familias de la misma región, esa situación la encontraremos aquí y en otras partes. Familias mixtas es lo que vamos a encontrar. El punto es, tratar de mantener la mejor convivencia entre estas culturas y no mirar lo malo, sino sacar el provecho que se pueda. Por decir algo, en el idioma, si uno habla inglés y el otro habla español, los hijos tendrán la posibilidad de manejar ambos idiomas y eso le abre puertas bien sea en el exterior o en otra parte. Entonces, se puede mirar lo positivo de esas uniones mixtas. Porque en este siglo, no vamos a conseguir que las familias sean absolutamente nativas o solamente, continentales. Sin embargo, si tuviera la oportunidad de casarme

nuevamente, definitivamente, yo me quedo con mis nativos. (Entrevista realizada por la autora a Janeth Howard, 2009).

Otro caso es el de Leonor Murillo de Bush, afrocolombiana del continente, educadora y gestora cultural quien dentro de su matrimonio interétnico ha considerado más importante el factor racial que el lugar de origen. En este ejemplo al igual que otros, se hace evidente la formación de estas uniones por la cercanía racial y de intereses afines como el movimiento negro, visto como una unidad oprimida por el resto de la nación blanca y mestiza.

“Soy chocoana. Llegué a San Andrés porque en Bogotá me conocí con Gustavo Bush, nos enamoramos y el amor lo puede todo (...)Fuimos los primeros del movimiento de negritudes en Colombia. Había relación porque era una cuestión de identidad, de que nos encontrábamos, que teníamos algo en común. De ahí, conocí a Gustavo y desde el primer día nos tragamos. (...) Cuando una está enamorada, todo es suave y sabroso. Nosotros estuvimos desde el 75 de novios, ya en el 76 nos casamos. Yo me vine a vivir acá, en el 75 llegué en diciembre, me regresé a Bogotá y ya en el 76 montamos el matrimonio. Aunque el papá de Gustavo, siempre afirmó que no entendió por qué su hijo fue hasta Bogotá a buscar una negra, cuando aquí en San Andrés hay un montón de negras. En vez de traerse una cachaca. Pero de allí no pasó. Porque, que yo recuerde la convivencia con los papás de Gustavo siempre me trataron como si yo fuera una hija. Tanto así, que yo a veces discutía con Gustavo y le caían a él y me daban el lado a mí” (Entrevista realizada por la autora a Leonor Murillo de Bush, 2009).

4.2.3 Matrimonio por conveniencia

Las uniones mixtas y matrimonios interétnicos cobran un carácter estratégico o negociable cuando las parejas lo hacen para la consecución de un estatus legal en la isla, a raíz de la creación e implementación de la oficina de la OCCRE, que restringía la permanencia a los no Raizales en el Archipiélago. Esas uniones no representan propiamente una alianza matrimonial con objetivos de intercambio cultural, pues muchas veces son utilizados como mecanismos de resistencia frente a la normatividad, o también como un reto a la prohibición de la exogamia.

Independientemente de los matrimonios por conveniencia, también se dio un auge de embarazos como una manera de ganarse unos derechos para permanecer en la isla, que no implicaba un matrimonio ni una unión libre permanente. La situación actual de estas nuevas generaciones es incierta, algunos crecieron sin padre o madre sin algún tipo de orientación o formación cultural que mantuviera viva la identidad insular (Howard, 1996; 11).

Sin embargo pese a las restricciones normativas y prohibiciones de tipo socio cultural, se observa que lo emocional resiste y sobrepasa toda limitación, pues las compatibilidades de personalidad, los intereses comunes, el respeto por las tradiciones culturales, la convivencia, el deseo de integrarse, superan todas las distinciones de raza, etnia, cultura y clase. Los hechos superan y dejan sin peso el

discurso, como lo muestra Lovel Garnica, educadora jubilada y esposa de un Raizal quien respecto de las uniones libres y matrimonios mixtos, afirma:

“...La unión de las personas de la islas con los continentales, bien sea en unión libre o que se casen, lo más importante es que se respeten cada uno sus culturas y sus tradiciones, además, que se respeten como personas se valoren y que haya comprensión entre ellos. Estar unido a alguien por tener esposo o esposa, sin convivir bien, para estar lleno de problemas no es sano. Si el compañero o compañera por ejemplo, si alguien del continente está unido a una persona de la isla para traerle problemas a la isla, pues no me parece. Si se aman, se comprenden, si se respetan, sus tradiciones y su cultura, pues para mí en nada me afecta. Porque uno no selecciona a la persona con la que se va a casar, uno se casa porque ama la persona, porque se quieren porque se comprenden...”
(Entrevista realizada por la autora a Lovel Garnica, 2009).

4.2.4 Percepciones de la gente acerca de las uniones y matrimonios mixtos

Como las entrevistas no permitieron una caracterización detallada de las formas y uniones interétnicas en San Andr, fue necesario realizar una encuesta para conocer en detalle las percepciones de la gente sobre este tipo de uniones. Esta encuesta se realizó en tres sectores importantes de la isla (San Luis, La Loma y el Centro), a personas entre los 15 y 65 años, cuyos resultados son los siguientes:

4.3 Los resultados de la Encuesta

A la pregunta *¿Qué piensa usted respecto a las uniones libres y matrimonios entre personas Raizales y “pañas”?* La población encuestada respondió a este interrogante en cuatro modalidades o tipos de percepción: 1. Indiferente, 2. A favor, 3. En contra y 4. Por conveniencia. Como resultado de este proceso se obtuvo la clasificación de percepciones articuladas a una variedad de respuestas que difícilmente podrían tomarse en su totalidad, dado el carácter amplio de la pregunta. Por ello, se procedió a la formulación de las modalidades de respuesta ya señaladas y la consecuente clasificación de éstas en varias categorías de análisis.

La realización de esta encuesta fue pertinente para la investigación, dado que como ya fue señalado en este capítulo, históricamente han existido prácticas de restricción y/o prohibición de los matrimonios e uniones interétnicas en el Archipiélago. En algunas ocasiones, estas prácticas operaron de manera discreta y en otras, de manera explícita. Sin embargo, poco o nada se ha abordado sobre esta problemática desde los actores que han hecho parte de esta dinámica, como tampoco se ha explorado sobre las distintas transformaciones que dicha práctica sostenida en los diferentes procesos históricos de las islas ha incidido en el surgimiento de nuevos sujetos híbridos, denominados Half & Half o Fifty-Fifties.

Otro aspecto de la encuesta revela que los rangos de respuesta varían según la experiencia de vida del encuestado. Por ejemplo, el 50% de la población manifestó estar de acuerdo con los matrimonios y uniones interétnicas porque considera que son positivas y enriquecen la cultura. Mientras que el 25% se muestra indiferente frente a este tipo de relaciones y manifiesta su desinterés en responder a este tipo de preguntas, contrastando con el 18% de la población que está en contra de las relaciones interétnicas expresadas en matrimonios y uniones. Es preciso señalar que en este porcentaje se inscriben aquellos que creen que estas relaciones no funcionan por los prejuicios raciales y culturales que prevalecen entre los Raizales y “pañas”, respectivamente.

Lo anterior no significa que se niegue la importancia de la convivencia intercultural desarrollada a lo largo de la historia o que no se generen sistemas de alianza similares a los que caracteriza Loszocy (2005) en la trama interétnica, sino que frente al tema de los matrimonios y uniones interétnicas existe una aparente restricción generada por la “preocupación de la situación de los Raizales en su territorio” y el deterioro de la cultura nativa, que son cada vez más fuertes en los discursos, lo que se puede evidenciar en el Gráfico 1.

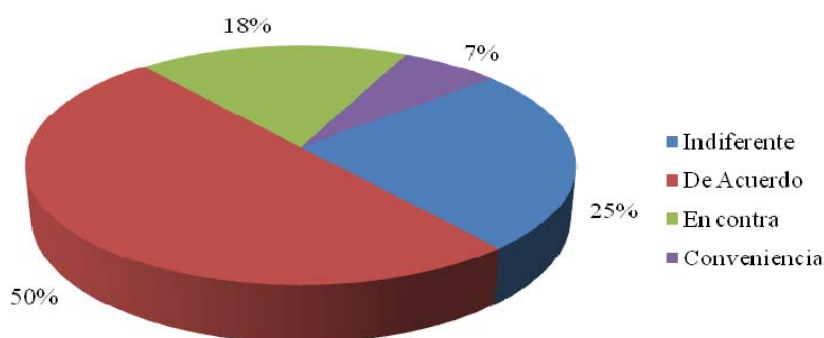


Gráfico 1. Opiniones frente las relaciones interétnicas

Encuesta realizada en San Andrés isla, 2008-2009.
Población encuestada de 15 a 65 años de edad

4.3.1 Posición 1. Indiferente

En esta posición aparentemente no existe una resistencia o restricción por parte de los encuestados al desarrollo de uniones interétnicas en San Andrés, asumiendo así una postura que revela su poca predisposición a casarse o mantener una unión libre con uno de su mismo grupo o con otro fuera de este. Así pues, de la población encuestada el (13%) manifestó que no importa el origen sino

la formación de la persona; otro sector (13%) en cambio, señaló que este tipo de relaciones interétnicas podían afectar a la sociedad insular. Desde una percepción menos optimista, en un promedio del (14%) se condensan aquellos que manifestaron que habían tenido una experiencia negativa en ese tipo de relaciones y que terceras personas intervienen en la unión interétnica; y otro (7%) considera que dichas relaciones no afectan porque los de origen distinto al sanandresano(a) deben integrarse a la cultura nativa Raizal. Además de lo anterior, el 53% restante manifestó que las relaciones entre personas Raizales y continentales no eran problemáticas, confirmando de esta manera que este tipo de relaciones hacen parte de la realidad intercultural de las islas.

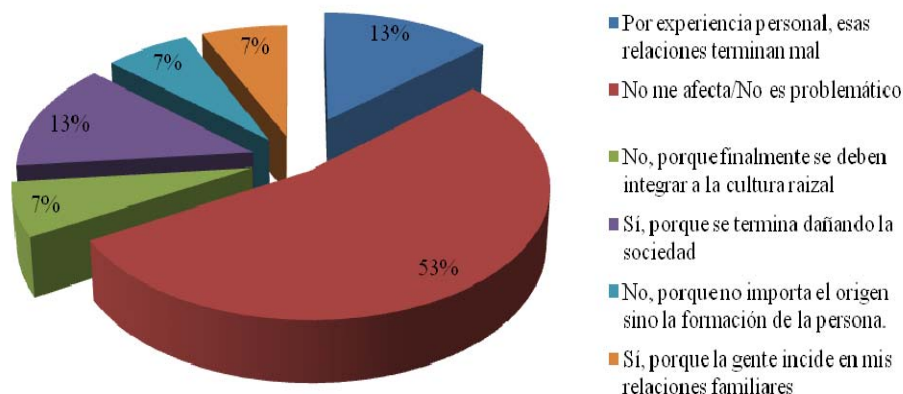


Gráfico 2. Posición Indiferente

Fuente: Encuesta realizada en San Andrés Isla, 2008-2009

4.3.2 Posición 2. A favor

El segundo grupo de personas encuestadas respondió estar de acuerdo con las uniones y matrimonios interétnicos en San Andrés. En esta tendencia se inscriben aquellos que consideran que este tipo de relaciones surgen de manera natural e impredecible y que es posible asumirla en la medida en que existan intereses comunes: amor, sueños, compartidos, química, sentimientos mutuos. En esta medida, los resultados obtenidos señalan que el (2%) de la población considera estar de acuerdo porque los continentales tratan mejor a los Raizales, otro tanto similar manifiesta su aceptación de las uniones basada en la libertad de escogencia de la pareja; un (20%) aduce estar de acuerdo porque es una situación normal y frecuente; el (25%) manifiesta que es positivo para la cultura de ambos y un (51%) considera que no le afectan este tipo de uniones.

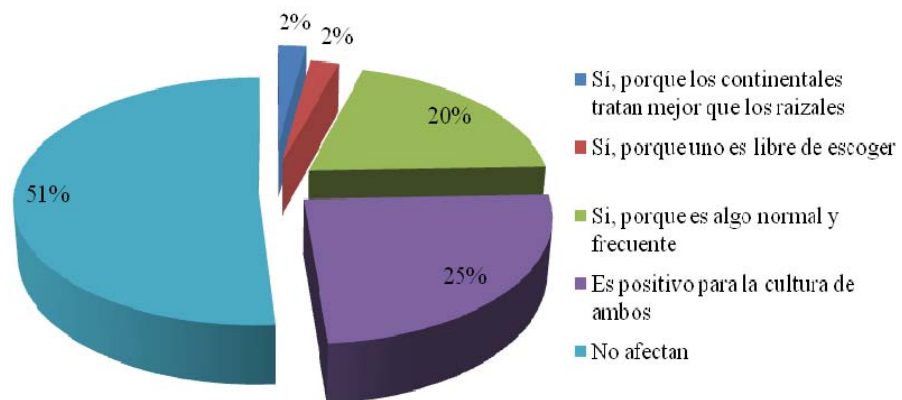


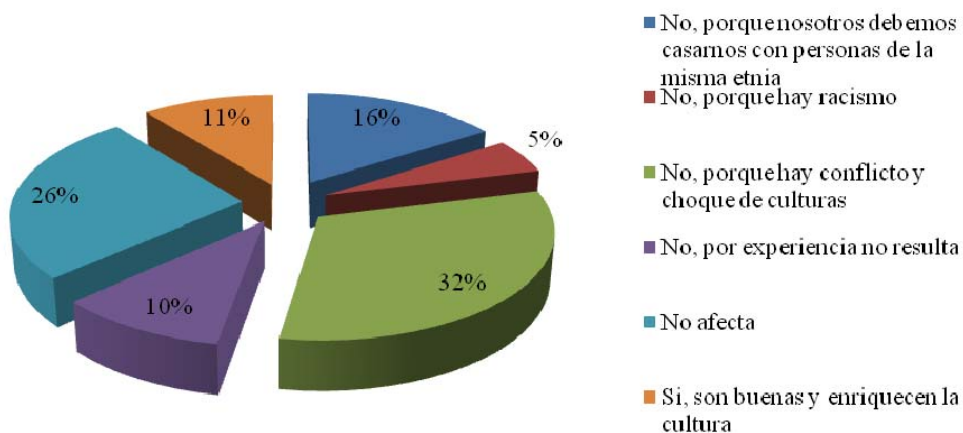
Gráfico 3. Posición A favor

Fuente: Encuesta realizada en San Andrés Isla, 2008-2009

4.3.3 Posición 3. En contra

El tercer grupo de personas encuestadas entra en la modalidad de percepciones *En contra*. Este sector de la población aduce que las relaciones interétnicas son nocivas para la convivencia debido a las diferencias culturales existentes entre “pañas” y Raizales, situación que las hace más proclives a la conflictividad y al choque cultural. En esta posición se encuentra un (32%) de los encuestados. Luego están los que consideran que la unión entre personas del mismo grupo cultural debe ser la regla y la práctica para conservar la etnia y cultura Raizales (16%). Otro sector asegura que dichas relaciones no funcionan basados en la experiencia propia, (10%).

Gráfico 4. Posición En contra



4.3.4 Posición 4. Por Conveniencia

En una menor proporción de la población encuestada se encuentran aquellos(as) que aseguran que las relaciones interétnicas entre los grupos Raizal y “paña” se sostienen “por conveniencia” con el objeto de obtener un estatus legal en el Archipiélago (4 personas). Como se sabe, existe una oficina,-OCCRE, que controla y restringe la circulación, permanencia y residencia de las personas en el territorio, cuyo quehacer institucional ha contribuido a la profundización del conflicto entre los naturales de las islas y los “pañas”. Es por esta razón, que no resulta extraño encontrar percepciones que denotan un sentido de inconformidad frente a este tipo de prácticas, cada vez más recurrentes.

Tabla 7. Percepciones acerca del matrimonio interétnico por conveniencia.

¿Qué piensa usted respecto a las uniones libres y matrimonios entre personas Raizales y “pañas”?	¿Cómo cree usted que lo afecta?
<i>“No estoy de acuerdo, prefiero casarme con isleños, preferiblemente, de San Andrés”.</i>	<i>Si me afecta, ya que no quiero casarme con “pañas”, ellos buscan la OCCRE</i>
<i>“Los matrimonios entre personas de la isla y del continente son por interés porque vienen en búsqueda de trabajo, porque quieren la OCCRE. Los “pañas” no quieren a los isleños”.</i>	<i>Nos afecta en la medida en que no hay un buen trato.</i>
<i>“Eso depende, si es por amor, lo veo bien. En muchos casos se hace por conveniencia para conseguir la OCCRE (negocio) o porque metieron las patas y toca asumir la relación y la familia”</i>	<i>Respecto a una relación que sostuve con un Raizal sentí rechazo por parte de la familia y los amigos Raizales. Por el otro lado, la familia continental de mi pareja no hubo rechazo. Tampoco hubo rechazo por parte de mi familia. Lo veían con agrado.</i>
<i>Eso es algo que pasa acá con frecuencia. No estoy en contra de eso, porque uno no escoge de quien enamorarse lo que sí se es que muchos lo hacen para sacar la OCCRE</i>	<i>No me afecta</i>

Así mismo, desde el testimonio de una bogotana que llegó a las islas hace 20 años y que actualmente sostiene una relación interétnica con un Raizal, es posible corroborar aquella situación de matrimonios y embarazos *por conveniencia*, registrada a principios de la década de los noventa. Esta impresión sin duda revela el estado de las generaciones de jóvenes actuales quienes han nacido en medio de un escenario cultural y social en el que la identidad no es el problema sino el conflicto tejido por la desigualdad económica y en derechos, que converge en un choque entre las clases sociales (Ramírez, 2004).

“..Creo que al principio, muchas mujeres quedaron embarazadas para ganarse el derecho a quedarse acá y luego eso ya se salió de las manos y esos son los niños que nacieron hace veinte años cuando salió la OCCRE, son los pandilleros de hoy en día. Eso lo he pensado mucho. Porque esos son niños que no tienen ni Dios, ni ley, ni tienen servicios, ni seguridad social, ni acceso para estudiar. No hay derecho...” (Entrevista realizada por la autora a Claudia Aguilera, 2009)

4.3.5 Preferencia de pareja para casarse según el género

En la encuesta también fue posible identificar las preferencias de hombres y mujeres a la hora de elegir pareja para casarse o sostener una unión libre. Del total de la población femenina encuestada se pudo establecer que un sector (4.9%) prefiere involucrarse con un continental residente, seguida de otro grupo que considera favorable relacionarse con un extranjero, (2.4%). Mientras que en mayor proporción se encuentran las que prefieren involucrarse con hombres de la misma etnia, (29.3%) y un 63.4% de encuestadas manifiesta que no sabe o no responde.

Por otro lado, la población masculina registrada en el sondeo manifestó su deseo de involucrarse con mujeres “pañas” residentes (16.7%); seguido de otro grupo de hombres que opta por las extranjeras, (8.3%), y por último, los encuestados que prefieren que su pareja sea de la misma etnia (25%). Por otro lado, existe un gran número de personas que aún no tienen claro la preferencia de pareja para entablar una relación de compromiso o un matrimonio, (50%). La evasión de la respuesta, evidencia en cierta medida la poca disposición para revelar abiertamente sus inclinaciones o preferencias a la hora de escoger pareja y mucho menos para develar los estereotipos y las percepciones racistas frente al otro. Sin embargo, no deja de ser interesante la tendencia a optar por mujeres distintas a las Raizales, lo cual se vislumbra como un cambio de comportamiento respecto a la preferencia de la pareja.

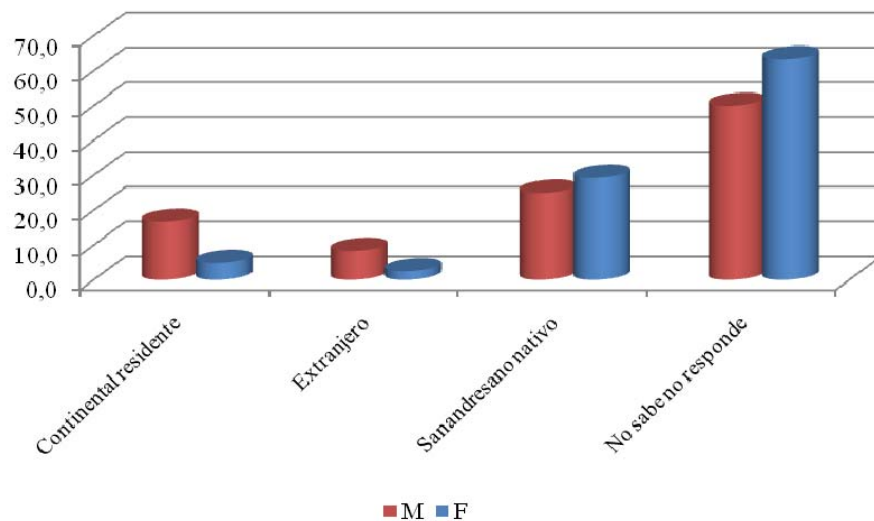


Gráfico 5. Preferencia de pareja según el género.

Fuente: Encuesta realizada en 2008-2009

4.3.6 Complementos a la Encuesta.

Con el propósito de profundizar algunos aspectos de la encuesta retomé entrevistas que habían sido realizadas en el marco de la fase de campo de la investigación, éstas aportan una mayor claridad respecto a los cambios detectados por la encuesta. El testimonio del joven Raizal, Isaac Bent, que creció en el sector del Barrack, ilustra el tema de los matrimonios interétnicos como una práctica que está afectando seriamente a la cultura Raizal. En una sesión de entrevista de la autora con este estudiante del INFOTEP de la carrera de Comercio Exterior, se le preguntó: ¿Cuál es la opinión que usted tiene sobre las uniones interétnicas y cómo cree que eso le afecta a la comunidad Raizal?

“...Para mí es preocupante, porque si estamos hablando de conservar la etnia, de que la cultura permanezca, pues el hombre Raizal como tal, debe tratar de conservar su cultura y ¿cómo se conserva?: en la unión con personas de su misma etnia, lo que pasa aquí es todo lo contrario, los hombres Raizales, por lo general le gustan las mujeres continentales y viceversa. Eso hace que la cultura se empiece a perder. Porque, por ejemplo yo me caso con una mujer del Continente, ya muchas veces yo no voy a querer practicar mis costumbres ancestrales, porque voy a estar pendiente de las costumbres de ella y las que están en el medio y la

mayoría de las costumbres que prevalecen en el medio, son culturas que provienen de la Región Caribe: Barranquilla, Cartagena, en fin. Entonces, eso es bastante preocupante. Era como hacer un llamado de atención a las personas de la isla: Hey, estamos hablando que la cultura de la isla se está perdiendo es por esto. Este es uno de los motivos por el cual la cultura de nosotros se está perdiendo porque nosotros en vez de conservar la etnia por medio de la unión con las mismas personas de nuestra misma raza, estamos haciendo todo lo contrario. Nos estamos relacionando sentimentalmente con personas que no son de nuestra raza...".(Entrevista realizada por la autora, Isaac Esteban Bent, 2009)

Ahora bien, una vez se le cuestionó con respecto a sus opciones para la escogencia de la pareja, el joven señaló con cierto acento de infortunio que su observación en pro de la defensa de la etnia no aplicaba para su experiencia de vida, porque en lo particular, no había tenido experiencias de relaciones de pareja con mujeres de su propia etnia. Así mismo, manifestó su visión respecto a los hijos e hijas producto de ambas culturas, dejando entrever que los hijos producto de dichas uniones no necesariamente encajaban en la cultura nativa Raizal y que más bien, son un grupo de personas con una cultura distinta, dejando en evidencia la creencia respecto a la incapacidad de los sujetos híbridos para la "transferability" de la lengua y la cultura nativa Raizal. Respecto a la situación de ambigüedad de los hijos de las uniones interétnicas en la isla, Bent, hizo la siguiente observación:

Pues ese punto es complicado, porque la mayoría de estas relaciones, por ejemplo, el niño es el que prácticamente va a aprender de cualquiera de las dos culturas. Sin embargo, el niño siempre termina aprendiendo más de la cultura continental, porque por lo general cuando el hombre se casa o convive con una mujer continental, el niño aprende mucho más de la cultura de la mamá, o del papá, si es continental. Ahora, la cosa puede cambiar si esa familia vive en un sector nativo, allí de pronto puede prevalecer la parte cultural del Raizal, de acá, los barrios tradicionales como la loma, San Luis, son donde más se concentran estas comunidades. Pero en gran parte de los casos, ese tipo de familias viven aquí en el centro. Lo que ha hecho es que ese hombre Raizal ya desconozca de donde viene, porque se le ha inculcado otro tipo de cultura y va creciendo y se va desarrollando en un entorno en donde su cultura no es la de su padre o la de su madre que es Raizal.

Este relato da cuenta de las transformaciones culturales que han vivido las familias en las islas. El entrevistado parte de que dichos cambios tienen una relación estricta con el medio donde se desarrolla las actividades cotidianas de la pareja. Con acierto señala que las madres son un vehículo importante para la transmisión de la cultura y que aquellos hijos e hijas de madre de origen cultural continental, se rigen por la cultura y la lengua de la madre. Las relaciones interétnicas que funcionan bajo el esquema ya señalado anteriormente, vinculan a la madre como responsable de mantener viva la unión y la cultura de la familia. Condición que exonera al padre de su función formadora en la identidad, la cultura y la pertenencia a un lugar como San Andrés. Esta situación se repite en muchos

casos de hijos e hijas de uniones interétnicas, en los cuales existe una sensación de orfandad con respecto a la cultura nativa, bien sea porque no crecieron en la isla, porque no hablan la lengua creole y el inglés o porque no viven en un sector tradicional del territorio. Sin embargo, la situación de estar dislocados, de hacer parte de una cultura Raizal por “mitades” y al mismo tiempo aceptar la “otra” parte, la continental, los ha sumido en un dilema que en términos prácticos, es mejor eludir.

Otro testimonio de otra joven Raizal, Jennifer James, una ingeniera ambiental vinculada a una empresa privada de la isla, permite ver que frente a la pregunta sobre la preferencia de pareja para entablar una relación de noviazgo o matrimonio, es importante la relación y la afinidad con gente de la isla así no sea de la misma etnia:

“...Después de haber tenido varias experiencias me he dado cuenta de que lo mejor es involucrarse con alguien de aquí, pero... este no debe ser necesariamente, Raizal-Raizal. La experiencia personal me ha demostrado que los Raizales son algo radicales, son conformistas y les falta empuje para hacer las cosas. Muchos de ellos son muy dependientes de sus padres y pareciera que no tuvieran otra ambición en la vida que la de vivir de las herencias o tierras que puedan tener en vida. Por eso, considero que a mí me gustaría tener como pareja a alguien que haya estado relacionado con la cultura de aquí, puede ser un continental que haya crecido acá o un Fifty-fifty, es decir, que sea mitad “pañá” y mitad Raizal. Yo creo que lo más importante es el respeto y que realmente sientan amor por la isla, creo que esa es la base de toda relación de convivencia y de pareja...” (Entrevista realizada por la autora a Jennifer James, Diciembre de 2009).

A manera de conclusión de este capítulo se puede decir que la información cuantitativa obtenida en el sondeo refleja los comportamientos y opciones a la hora de escoger pareja. Igualmente, se observó que el tema de las uniones interétnicas adquiere una gran importancia gracias al peso que tiene como hecho social y como práctica cotidiana de las personas que conviven en el territorio. Ambas observaciones permiten inferir que no existe una tendencia generalizada por parte de las personas de la comunidad Raizal a rechazar de manera tajante su posibilidad de tener relaciones con personas de la comunidad “pañá” de la isla, como se podría haber pensado por los discursos revisados en diferentes textos. Tampoco desde la posición de los “pañás” se evidencia un absoluto rechazo. Asimismo, resulta sugerente el orden de preferencias de pareja según el género pues la mayoría de la población no tiene clara su opción de pareja, seguida de quienes consideran la posibilidad de entablar una relación sentimental con alguien de su misma etnia o cultura, o al menos compartir la experiencia de haber vivido en la isla, que invita a admitir las relaciones interétnicas como parte de la vida de las personas Raizales y no Raizales. Además, se detecta que dicha dinámica choca con los discursos de algunos sectores Raizales que propenden por la unidad y la homogeneidad de la etnia, discursos que pueden parecer anacrónicos pues niegan la incidencia de los procesos de hibridación y la configuración de la

sociedad insular multicultural actual, que cada vez, siguiendo a Losonczy (2006) se orienta más hacia una relación intercultural.

De aquí la pertinencia de abordar la situación del Archipiélago de San Andrés desde esta perspectiva teórica y política, ya que contribuye a ampliar la mirada sobre los distintos conflictos y choques que se generan por las pugnas de las “doxas” o los discursos (Avella, 2002) .También llama la atención sobre la necesidad de asumir un proyecto intercultural que parta del reconocimiento de la diversidad y de los aportes que cada una de las culturas han podido aportar para la convivencia pacífica en la isla. Esto sin duda, debe reflejarse en acciones y políticas concretas dirigidas a los nuevos sujetos híbridos del Archipiélago, que vertiginosamente, se han convertido en una población mayoritaria, vivo reflejo de una sociedad en relación. Esta sociedad se sintetiza en el ejemplo del rizoma, sugerido por Glissant, cuando habla del mundo creolizado y de la manera cómo este fenómeno ha servido para entender la dualidad, la hibridez del miti-miti, o Half & Half.

CAPITULO 5

LOS HALF & HALF O FIFTY-FIFTIES. WE ARE “IN” AND “BETWEEN”

Revisadas las relaciones interétnicas en el contexto del Gran Caribe y el surgimiento de los sujetos híbridos en la región, así como las uniones interétnicas en San Andrés, revisaremos el contexto en que surge el sujeto híbrido o Half & Half en el campo académico, así como la evolución y la negación del mismo. La aparición del concepto Half & Half ha sido problemática. En un primer grupo, se encuentran los que afirman que estos sujetos hacen parte de un grupo cultural específico, diferenciado tanto de los Raizales como de los “*pañas*”; mientras que en el segundo grupo, están los contradictores del concepto Half & Half, quienes advierten que ha caído en desuso en la realidad presente de San Andrés debido a la movilidad de la identidad de las generaciones actuales pues, ya no se identifican bajo las categorías étnicas sino que adoptan nuevas representaciones basadas en los elementos de clase y la condición socioeconómica y; en un tercer grupo, encontramos a los defensores del concepto como una categoría intermedia, sin que ello implique la creación de un grupo con características diferenciadas que conlleve a ubicarlos en un estatus étnico autónomo, postura que me encargaré de defender en este capítulo.

A partir de la identificación de los escenarios en los que se han hecho visibles los Half & Half, así como en aquellos en los que han sido invisibilizados por la Raizalidad se dará cuenta de las múltiples reacciones frente a la aparición y condición de los sujetos híbridos que como hecho social, han experimentado rechazos que operan en escenarios como la familia, la educación, el trabajo, la política y los espacios organizativos. Si bien, el discurso etnicista esencialista Raizal, rechaza las uniones interétnicas con el grupo étnico enfrentado, la realidad es que cada vez existen más sujetos híbridos que se encuentran inmersos en una problemática de exclusión por su condición dual, lo que impide el desarrollo pleno de estos individuos como actores de la interculturalidad, de la convivencia armónica y el desarrollo de una sociedad insular unida.

1. Los Half & Half o Fifty Fifties de San Andrés

En la región Caribe insular colombiana hay una escasa producción de estudios sobre las relaciones interétnicas. Dentro de ese incipiente campo de las investigaciones en San Andrés desde lo antropológico, se encuentra el trabajo de

Valencia (2002) sobre *el movimiento Raizal*. Valencia realiza una aproximación al tema de la identidad Raizal y a la presencia de una población híbrida intermedia, denominada *Half and Half* o *Fifty-Fifty*. La aparición de esta categoría en su trabajo de tesis la ubica como una pionera en el abordaje de estos sujetos producto de la dinámica intercultural insular desde el campo académico. Allí reconoce que lo Raizal es resultado de encuentros interculturales anteriores. Sin embargo, le atribuye un carácter constante que, a raíz de las diásporas y relaciones interculturales dadas en el Archipiélago, han generado nuevas dinámicas identitarias expresadas en las personas reconocidas como Half & Half o Fifty fifty. Para Valencia en este grupo intermedio encarna la condición de mezcla, *a la de ser hijos de Raizales y continentales, o de Raizales y cualquier otra persona perteneciente a algún otro grupo étnico, de los tantos que habitan la isla*". Según la autora, la denominación de Fifty Fifty *"ha creado una situación bien compleja con relación a la definición de identidades y en particular a la definición del ser Raizal, más cuando en el Archipiélago existe una institución (OCCRE) que define el carácter étnico de sus habitantes"* (2002; 30).

Las referencias a los Half & Half o Fifty-Fifties, por lo regular se ubican en el plano académico del análisis de la situación de unos sujetos que se encuentran en "medio de" ó "between" de dos grupos culturales que conviven en este territorio. De esta manera se refleja el dilema identitario de los sujetos que viven en los intersticios, en el umbral, o en la frontera de dos categorías utilizadas para referirse a los propios y a los de afuera, a los Raizales y los *"pañas"*. Por lo tanto, los términos Half & Half o Fifty-Fifties son categorías analíticas que nos permitirán identificar una realidad y abordarla.

No es intención o motivación de este trabajo crear e institucionalizar un concepto o una categoría de un nuevo grupo cultural, pero si demostrar que la sociedad insular ha sido objeto de múltiples transformaciones a través de la historia. Estas transformaciones han sido ignoradas para no generar conflictos y contradicciones en el discurso oficial que ha forjado la identidad del Raizal. Por lo tanto, de esta manera, se niegan las dinámicas de *cruce, relación e interacción*, entre los descendientes de los primeros pobladores de las islas y los inmigrantes posteriores, de origen colombiano continental o extranjero. Esto ha conllevado el rechazo y a la invisibilidad de los Half & Half o Fifty Fifties, quienes representan la unión de estas dos culturas hoy opuestas por el conflicto latente interétnico.

Con el paso del tiempo, de manera esporádica o intencional, se han venido gestando procesos de mestizaje o bien de creolización en el territorio, incluyendo componentes que no necesariamente corresponden con las herencias afro, europea, asiática o caribeña, que precede a quienes se reclaman hoy como Raizales del Archipiélago. A este proceso de encuentro e interacción se ha sumado el componente colombiano, apreciado por muchos y odiado por otros. Dicha transformación ha permitido el cuestionamiento individual y/o colectivo de los criterios que definen el "ser Raizal".

El trabajo etnográfico de González (2003) sobre los “*nuevos pañamanes*”, aporta una caracterización sobre las poblaciones Afrocolombianas presentes en la isla que se enfrentan a la población nativa raizal por el reconocimiento a su afrodescendencia. De la misma forma, el autor reconoce la existencia de relaciones y uniones interétnicas así como de los descendientes de estas, poniendo nuevamente en escena a los *Half and Half o Fifty-fifty* como aquellos mestizajes que son producto de la relación global-local, la cual constituye el contexto social de partida para todas las creaciones culturales e identitarias.

Entretanto, se encuentra el trabajo de Lorna Ramírez (2005), quien vuelve a retomar la categoría *Half and Half o Fifty-fifty* como parte integral de las identidades presentes en el Archipiélago, junto a la Raizal, “*pañá*” y turca, identificándolos como *medio isleños-medio no isleños*, advirtiendo al mismo tiempo que pese al ineludible uso de tales denominaciones las categorías parecen ser demasiado limitantes frente a las dinámicas sociales de la isla, y a la vez, imprecisas en cuanto a los criterios con los que construye estas categorías. De hecho, van apareciendo nuevas categorías como las de “*champes*” “*gomelos*” y “*normales*”, que hacen parte hoy de las identificaciones de la población juvenil, convirtiéndose estas representaciones en referentes que interpretan la realidad socioeconómica de la isla y que evidencian no solo una diferenciación de clases, sino una nueva visión generada desde la interculturalidad. Esta visión, que se podría señalar claramente como una posculturalidad, supera la distinción del “otro” en términos de la antropología o de lo étnico, para fijarla en una situación social y urbana, más adecuada al proceso de globalización de las relaciones interétnicas. El resultado de este proceso es que los jóvenes ya no sienten la necesidad de diferenciarse por su condición étnica sino por su posición en una sociedad que pasa de ser igualitaria en extremo, en el sentido simbólico de Wilson (1973), a ser una sociedad jerárquica en la que deben coexistir los distintos grupos a partir de la división en clases o “*estratos*”.

Esta situación es similar a la de los afro norteamericanos después de la II Guerra Mundial, que se adscribieron al patrón de lo que Wilson llamaría la “*respetabilidad*”, adoptando los roles y los status que la sociedad otorgaba a través de la educación. Los afro caribeños, por el contrario, no aceptaron esa condición y prefirieron continuar con la “*reputación*”, es decir, proseguir con el patrón igualitario en extremo (Wilson;1973). Con relación a lo anterior, el aporte novedoso de Ramírez (2005) en el caso de sanandresano radica en que el patrón de la sociedad folk o rural con la que los antropólogos han asumido el estudio de la isla del Caribe insular colombiano debe ser mucho más riguroso y analizado a la luz de los procesos de la globalización. Sin omitir las nuevas situaciones generadas por las uniones interétnicas en la isla que sugieren la entrada en vigencia de los temas de la etnicidad como un elemento sustancial de las relaciones entre los grupos enfrentados.

En resumen, el relativo auge de producción académica relacionada con lo Raizal y lo interétnico, en el que aparece el concepto del *Half and Half* o *Fifty-fifty*, ocurre en un contexto de agitadas tensiones entre los diferentes grupos culturales presentes en San Andrés y se convierten en un campo de visibilización de aquellos sujetos que, si bien han estado presentes en diferentes procesos históricos y de hibridación en el territorio, hoy son una mayoría y se constituyen en la base visible de una nueva sociedad intercultural o poscultural. Estos sujetos, que aparentemente se invisibilizan en la frontera entre lo Raizal y lo continental o incluso se salen fuera de su campo de confrontación, se convierten en elementos atenuadores del conflicto latente a través de nuevas apariencias como las de “champes”, “gomelos” o “normales”, etc. Debido a su posición social, pueden actuar como potenciales mediadores entre una posición y la otra o al menos situarse como *outsiders* con relación a las dos partes y su conflicto, o lo contrario pues las discriminaciones hechas por quienes nombran pueden tener un efecto político insospechado como divisiones sociales y de clase en una isla muy pequeña en donde un conflicto abierto puede tener efectos catastróficos (Rodríguez, 2009). De aquí la pertinencia de este trabajo sobre las relaciones interétnicas entre los Raizales, los nuevos pobladores continentales o extranjeros y los hijos producto de estas uniones, para continuar con la apertura de este campo analítico que parece abandonar rápidamente los patrones clásicos de la etnicidad con que han venido siendo estudiados. A la vez, el trabajo discute el planteamiento de Ramírez (2005) al señalar que “*desde la antropología parece ya superada la noción teórica de identidad como la base sobre la cual un grupo se define a partir de un origen o un conjunto de rasgos compartidos -un enfoque esencialista*” (ICANH, 1992:183; citado por Agier, 2000:7).

En resumen, la relación entre otros/nosotros, que hace parte de los procesos de identificación en San Andrés, no se puede caracterizar como una estricta oposición de Raizales y no Raizales o como la negación entre unos y otros. De allí que las identidades no sean esas unidades grupales fijas y caracterizadas por ciertos rasgos compartidos, sino más bien las diferenciaciones y distinciones que se van produciendo y van desapareciendo al ritmo en que se desarrolla el entramado de las relaciones sociales (Ramírez, 2005:37-38).

2. La negación del concepto Half-Half

Percepciones contrapuestas respecto a los matrimonios interétnicos seguramente encontraremos en la historia local y en algunos relatos de vida de la población insular. A mediados del siglo XX, era todavía evidente que las uniones interraciales e interétnicas debieran ser rechazadas porque iban en detrimento del orden social tácito de vivir “*juntos pero no revueltos*”. Y resultaba además muy problemático el hecho de que, a partir de dichas uniones, surgiera un sujeto distinto, incapaz de reconocerse en las diferenciaciones y divisiones heredadas de la post-esclavitud, y que éste se convirtiera en la remembranza o el ejemplo viviente de la presencia del “enemigo” o del “otro” invasor en uno de “los nuestros”

y que precisamente dejara de ser de los nuestros por su condición híbrida, ambigua y poco pura. En cambio, desde la mirada del Half & Half o Fifty-Fifty, su condición híbrida representa más bien la vivencia y la compenetración de dos mundos, de dos identidades que lo hacen particular frente al resto de los habitantes del Archipiélago. Para este sujeto híbrido no existe el “uno” y el “otro” de la misma forma en que lo conciben los grupos culturales por separado. El Half & Half representa la fusión, en él converge la unión de dos o más pueblos que se encontraron de manera natural y se relacionaron, se entrecruzaron, a pesar de las circunstancias históricas adversas que se generaron.

Esta situación ha podido ser recreada en la literatura del Caribe insular. La conversación de George y Elizabeth en la novela *No Give Up Mann!* respecto a la condición de mezcla representada en ellos es sugerente.

“...George, ¿tú te consideras negro? – No -y añadió sonriendo-, según ellos yo soy ñandú. – y qué significa ese nombre?- eso se lo aprendieron de los indios de la costa de Talamanca, es una madera roja, muy dura y un pájaro africano americanizado. Elizabeth: yo estoy muy a gusto y en paz con mi mezcla, he asimilado costumbres blancas, pero también lo mismo he hecho con algunas tradiciones negras. Podría convivir con cualquiera de los grupos, pero ellos no saben, no han descubierto la forma de aceptarme...” (Robinson 2002: 128).

De otra parte, en algunos escenarios de participación y organización comunitarias tradicionales Raizales se observa que se niega el concepto de lo *Half & Half* o *Fifty-Fifty*, puesto que, para ingresar a los espacios de participación y toma de decisiones sobre lo Raizal hay que rechazar de tajo la propia herencia o influencia “*pañá*” en sí misma. Esto conduce a negar el dilema de estos sujetos y los obliga a asumir una posición exclusivamente desde lo Raizal, generando así una polarización: “*O te asumes como Raizal o no eres Raizal*”. Es decir, para ser parte de los procesos de participación dentro de los espacios organizativos de la comunidad Raizal, es necesario identificarse exclusivamente como Raizal y asumir un discurso en contra de lo “*pañá*”. Aquí los puntos medios no son aceptados. Por el contrario, son reflejo de debilidad, impureza y contaminación de una etnia que cada vez es más reducida en número. En este sentido, ser portadores de la sangre “*pañá*” es percibido como una influencia contraproducente para la supervivencia de la etnia Raizal. La presencia de los Half & Half en el contexto insular significa la contradicción del discurso para efectos de la unidad étnica cuando se pretende asumir una posición etnicista y nacionalista extrema. Asumir un discurso desde el nacionalismo y la etnicidad presupone el carácter homogéneo de su población, es decir, se pretende con el que un determinado grupo no haya sido permeado en sus componentes cultural, racial, religioso, lingüístico por las influencias o fuerzas externas. De esta manera la raizalidad construye un discurso cohesionado y fuerte frente a la nación o al Estado que hace soberanía sobre su territorio a partir de la negación de la hibridez y de los que reivindican dicha condición como tal. Así pues, en esas circunstancias, los Half & Half son otra cosa y no precisamente Raizales.

Si bien algunos representantes del sector Raizal aceptan la huella del mestizaje dentro de la composición étnica de la población, éstos asumen que esa mezcla es anterior y constituye el sustrato para la definición del sujeto Raizal puro condenado a la inmutabilidad, a ser ahistórico e incapaz de asumir los cambios dentro de los que se encuentran los nuevos procesos de mestizaje que se han generado con las nuevas dinámicas de poblamiento de la colombianización. Esta posición es defendida por uno de los líderes del Movimiento Amen-SD, Jairo Rodríguez, quien argumenta que:

“...Durante tantos años de mestizaje, de tan armoniosa mezcla de razas que se dio en este estratégico Territorio Insular Caribeño, entre Europeos Anglo-sajones, africanos, indígenas de Centroamérica, chinos, judíos, latinos, etc., nunca tuvimos información de que alguna vez hubiera dudas acerca de la etnia resultante, el Raizal. Pero aquel Raizal lejano a su territorio, que no vivió en las islas, hoy existe indudablemente confusiones entre muchos Raizales, que atraviesan por momentos de dudas e incertidumbre acerca de su etnicidad, y que por ende, esto ha dificultado el afianzamiento de su identidad cultural. Hace unos cuatro años se escuchó en las islas, una frase que caló en algunos: “fifty-fifty, ¿por que lado me inclino?” Este tipo de razonamiento no hizo sino profundizar la crisis de identidad. No es cuestión de eso, de “dividirse”, de fragmentar algo que si se disuelve, entonces ya no es. El Raizal es en gran medida un mestizaje, de un territorio esculpido durante la historia. Y es en la misma medida en que el bronce es un metal distinto del cobre y del estaño que al mezclarse, lo producen... O así como el aire es distinto del oxígeno y del nitrógeno que lo constituyen. No se trata, por tanto, de renunciar a los valores de nuestros componentes culturales heredados, sino de valorizar la resultante de una mezcla de culturas que nos hace, no mejores, ni peores, sino específicamente diferentes de otras culturas...” (Rodríguez, 2008:39).

El autor utiliza un argumento de apertura y de reconocimiento de la mezcla pero cae en una contradicción al negar la libertad cultural del sujeto Half & Half o Fifty Fifty de asumir una identidad cultural diferente de la Raizal. Cuando se asume una cultura diferente de la cual se es heredero, no se quiere decir con ello que se niegue lo Raizal sino que se parte de la idea de que uno puede asumir múltiples identidades a la misma vez sin entrar en perjuicio de ninguna de las identidades heredadas. En ese sentido, el sujeto híbrido resultante no es un individuo precario, por el contrario, es portador de una riqueza cultural, de una condición de apertura hacia lo diferente y lo diverso. Rodríguez (2008) recurre a un esencialismo subyacente de la identidad Raizal como única opción por la cual inclinarse a la hora de decidirse por una de las dos identidades. Lo que aquí se pretende no es asumir una identidad o la otra, sino que se reconozca las dos herencias presentes en un sujeto. Es reconocer la presencia de lo colombiano, así ésta sea dolorosa y paradójica. En el pasado se asumieron las múltiples herencias como parte del sustrato Raizal y ahora no se asumen las mezclas e hibridaciones posteriores. Asumir la interculturalidad implica no sólo entenderla como parte de la convivencia

sino como un proyecto político integrador con capacidad de recoger la diferencia como factor de unidad.

3. El surgimiento del concepto Half & Half

Después de presentar y analizar las posiciones existentes respecto a los sujetos Half & Half o Fifty Fifties de San Andrés, se retoma el texto que dio origen al término y que reflejó el dilema o la encrucijada de Judy Abrahams Reyes al cuestionarse qué tan Raizal o no podía ser. Una joven mujer sanandresana casada con extranjero escribió un artículo en el diario virtual del programa radial Opiniones de Caracol. Este escrito es reflejo de los discursos enfrentados y del surgimiento de uno nuevo, que busca reivindicar la condición intermedia de varios Half & Half o Fifty-Fifties. Según esta joven, los Half & Half poseen cualidades privilegiadas de neutralidad e imparcialidad y se resisten a hacer parte de un enfrentamiento o choque discursivo entre Raizales y “pañas”. Por ser el primer texto que hace evidente la situación de conflictividad me permito transcribirlo íntegramente.

“..Hace más de 35 años, una “paña” monteriana llegó a San Andrés isla, con ilusiones de trabajar de “salir adelante” y, en medio de sus metas, encontró en su camino a un isleño, lo que hoy se denomina “Raizal”. Claro que eso de ser Raizal aún no logro comprender, porque me sigo enredando con esa teoría nueva de las generaciones necesarias para ser considerado Raizal. En fin, esa “paña” y ese isleño Raizal, se enamoraron perdidamente al son de las palmeras, se rejuntaron, tuvieron cinco hijos y después de muchos años de convivencia, decidieron sellar con broche de oro esa unión, se casaron. Esos cinco hijos, nacieron, crecieron y se educaron en un hogar humilde en el que siempre escucharon dos acentos: el inglés-creóle del papá y el español costeño de la mamá. Muchas veces, esos cinco hijos, fueron testigos de las nuevas palabras que cada uno de sus progenitores le enseñaba el uno al otro, ella una palabra con mejor acento en español y el, una nueva palabra en creóle a ella. Así transcurrió la vida entre cinco hermanos, escuchando español y amando la cultura colombiana, y escuchando creole, amando la cultura nativa isleña, hablando la lengua del padre y de la madre.

Todo parecía normal para esos cinco hermanos, hasta que a alguien se le ocurrió marcar una diferencia: qué es ser “paña” y qué es ser Raizal. Entonces, ahora, después de mis primeros 30 años y casada con un “gringo”, lo que complica aún más la agonía dentro de mi dilema existencial, descubrí que no soy Raizal ni soy “paña”: soy parte del clan de los HALF-HALF. Es decir, miti-miti, es decir, mitad “paña” y mitad isleña. Y es precisamente este mismo descubrimiento el que me hace pensar que dentro de la crisis socio-económica que vive el Archipiélago y al paso como van las cosas, entre los representantes de mi mitad “paña” y los representantes de mi mitad Raizal, va llegar el día en que a nosotros, los del clan de los Half & Half, nos vamos a quedar en mitad de una batalla a machete limpio, porque no sabemos a quién debemos defender y/o a quien atacar primero.

En nuestras amadas islas, el clan de los Half & Half ha crecido a un ritmo incontrolable, y es que eso del amor es jodido: no se le puede dictar al corazón del Raizal que no se enamore de la mujer “pañã” o al corazón del hombre “pañã” que no se enamore de las sirenas Raizales. Y ni qué decirse cuando un miembro del H&H se enamora de un extranjero, o un Raizal de un extranjero, porque entonces, ya se le crea un nuevo problema a la OCCRE: Deben recurrir a una tabla de genealogías para clasificar a los hijos de esta pareja. Sí, sin darnos cuenta, mis queridos “pañãs”, Raizales y extranjeros, estamos siendo víctimas de la clasificación humana más discriminatoria que jamás haya visto, estamos siendo víctimas de nuestro propio invento. Yo no quiero ser “pañã”, no quiero ser Raizal, no quiero ser extranjera, solo quiero ser una humana más, bendecida por haber nacido en el paraíso de San Andrés y Providencia, no quiero escoger entre atacar primero al “pañã” o al Raizal. Sólo quiero tomar “ventaja” de mi condición de Half & Half para ser totalmente imparcial, sin desconocer a mi mitad isleña y mi mitad “pañã”, porque es que también descubrí que ser H & H es interesante: Me permite identificar los malestares de los Raizales y buscarle solución, y me permite ahondar en mi interior “pañã” para lograr identificar igualmente lo que les incomoda y buscarle solución.

Pero quiero mencionar a unos cuantos miembros “secretos” pero famosos, del clan de los Half & Half. Empecemos con nuestra actualidad: el suspendido gobernador es mitad Raizal (Newball) y mitad “pañã” (Sotelo), y por eso lo suspendieron, por el dilema que tuvo entre no saber si actuar a favor de los “pañãs” o a favor de los Raizales. Como les digo, eso de ser H&H es jodido! Y adónde me dejan al gobernador encargado, que es mitad Raizal (Archbold) y mitad “pañã” (Núñez), a quien le deseo toda la suerte del mundo y de quien espero pueda utilizar esa linda herramienta de imparcialidad que se la da el ser Half & Half. Amigos Raizales, Amigos “Pañas”, Amigos Extranjeros si no nos dejamos de maricadas, nos jodemos todos! La unión hace la fuerza y el desconocimiento de clasificaciones odiosas será la clave de nuestro éxito, pues todos al fin y al cabo vivimos en el mismo paraíso y buscamos las mismas metas: el beneficio para la comunidad y la salida a flote de nuestro barco.

Entonces, nada de “we neva mix with pañaman”, “pilas con mezclarte con isleños” o “extranjero con extranjero”, porque así no llegamos a ningún Pereira. Aquí se necesitan hombres y mujeres con ganas de trabajar, gente capaz de dejar a un lado las clasificaciones genealógicas de la OCCRE para alcanzar nuestras metas y dejarles a nuestros hijos y nietos la mejor herencia que pueda existir: un paraíso en paz, con una economía sólida que permita tener una sociedad feliz y no se repita, por la misma crisis, eso de las clasificaciones.

Y al parecer, ya no tengo que vivir los 100 años de mi tía Iris Abrahams para resolver mi dilema de Half & Half, pues ya encontré la respuesta: No tengo que matar ni a mi mamá la “pañã” ni a mi papá el Raizal, la solución es sencilla: UNIÓN!”. (Valencia, 2002; 30)

A partir de esta posición se generó un debate en distintos sectores del Archipiélago acerca del reconocimiento o no de estos nuevos sujetos híbridos que por primera vez se convertían en parte del problema socio cultural de la etnia Raizal y que a la vez, representaban la estrategia para lograr la aceptación de la población “pañã” en la isla. Sin embargo, para los Half-Half significó la materialización de la exclusión y discriminación debido a su condición de dualidad y ambigüedad frente a los grupos culturales enfrentados.

Es de anotar, que si bien, Judy Abrahams ubica a los Half & Half dentro de un Clan aparte, es decir, ubicándolo como un nuevo sujeto, independiente de los dos sujetos que participan en su formación, el interés de esta investigación es partir del hecho de que los Half & Halfs o Fifty Fifties, son precisamente sujetos que son portadores de las dos herencias, mitad y mitad de cada una, que se constituyen en una unidad sincrética, sin llegar a decir que se separan definitivamente de la unidad que les dio origen. Los Half & Halfs, juegan un papel mediador y catalizador dentro de las relaciones interétnicas, pudiendo ser uno y otro a la misma vez, pero sin dejar de ser alguno de los dos, o al menos es el papel que podrían jugar en este territorio insular. Lo que coloca a los Half & Halfs en un intersticio, en un estado intermedio, en un estadio de cuestionamiento y colaboración o simpatía por ambas culturas, es estar *“in and between”*. Esto es expresado de manera explícita por Bhaba (1994) cuando se refiere a la funcionalidad de los espacios del intermedio o *“between”*, y su provisionalidad a la hora de allanar el terreno para elaborar estrategias de identidad o *“selfhood”* (singular o comunitaria) que inician nuevos signos de identidad, y sitios innovadores de colaboración y cuestionamiento, en el acto de definir la misma sociedad (1994:18).

Cabe advertir que la denominación Half & Half o Fifty-Fifties aparece como una forma de abordar el problema, una categoría de análisis que desaparece en el mismo momento en que describe la realidad de estos sujetos intermedios *“in between”*, pues no es el objeto de esta investigación la creación de un nuevo sujeto, porque en sí mismos lo son. Y tampoco interesa crear un colectivo diferenciado de las identidades que lo constituyen. Los Half & Half como sujetos interculturales, son el reflejo de la nueva constitución del isleño Raizal y del sanandresano nativo.

De otra parte, ya advertía Stubbs (2003) respecto a la situación de dualidad que viven los habitantes del Atlántico negro, quienes se hallan entre la afirmación de su identidad o diferencia en un sentido absolutista. Esta situación no dista mucho de la condición de los Half & Half o Fifty Fifties en el escenario de San Andrés. Estos nuevos sujetos se encuentran en la encrucijada de asumir categóricamente su herencia Raizal negando la presencia del *“otro”* *“paña”* continental en su persona. Condición de por sí problemática para algunos sectores Raizales que, en un escenario de enfrentamiento por el reconocimiento de sus derechos y garantías y del estatus del territorio no consideran conveniente la dualidad o la ambigüedad de los que se denominan como Half & Half o Fifty Fifties o de los que podrían jugar un rol de mediadores entre ambas culturas, la Raizal y la *“paña”*.

Ahora bien, si se abordara la situación de ambigüedad de los nuevos sujetos de la hibridez en San Andrés desde la filosofía, tal vez se encontrarían pistas respecto a cómo asumir o resolver este dilema. Para la lógica aristotélica, todo lo existente lleva síntesis de opuestos, es decir, que algo sea lo mismo que su contrario, que *“una misma cosa simultáneamente pertenezca y no pertenezca a la misma cosa”*

(Aristóteles, *Metafísica*, libro 3, 1005b, 20 citados por Fromm, 2000; 56). Esta forma de pensamiento está tan arraigada en la manera de auto-identificarnos y reconocernos a nosotros mismos que resulta inadmisibile que el sujeto responda a las preguntas: ¿Quién soy? ¿a qué grupo cultural pertenezco? afirmando que en él convergen varios elementos, la de ser parte de un grupo y “ser al mismo tiempo de otro grupo”. Por lo tanto, los Half & Half son Raizales y también son “pañas”, lo cual no implica que se niegue al Raizal que hay en él.

Ante esta problemática, la lógica paradójica parece dar una visión más amplia y abierta a la dualidad, en el entendido en que la unidad de los opuestos es algo propio de la condición humana. La filosofía oriental de Chuang-Tzu y de otros exponentes de la occidental como Heráclito y Hegel, coinciden en que “*lo que es uno es uno y que aquello que no es uno, también es uno*”. En este orden de ideas, el individuo, divergente en sí mismo, es idéntico a sí mismo, gracias a la armonía de las tensiones opuestas (W.Capelle, *Die Vorsokratiker*, Stuttgart citados por Fromm, 2000; 57).

Frente a esta situación de dicotomía o dualidad moral, se ha desconocido la capacidad de los sujetos híbridos de elegir, de negociar su identidad y de actuar desde la posición del “medio”, negando así toda posibilidad del desplazamiento y superación de los “demonios” absolutistas de la diferencia para dar paso a la búsqueda de experiencias de negociaciones intersubjetivas y colectivas de nacionalidad, interés comunitario o valor cultural (Bhaba, 1994:18). En este sentido, elementos como raza, clase y género, se asumen como la suma de partes de la diferencia. Esto, en términos del autor, indica cómo llegan a ser formuladas estrategias de representación o adquisición de poder por aquellas comunidades que pese al hecho histórico de haber compartido la privación, la discriminación, el intercambio de valores, significados y prioridades, no siempre pueden lograr su mutua colaboración y diálogo, sino que pueden llegar a ser profundamente antagónicas, conflictivas y hasta inconmensurables (1994; 19).

De este cuestionamiento surge uno adicional, respecto a cuál es el escenario en que se forman los sujetos del “entre-medio” y de la mediación, y cuáles son los intersticios en los que se forma el Half & Half o Fifty Fifties de San Andrés? Esos elementos serán desarrollados en este capítulo.

4. Rastreando los escenarios de los Half & Half

Como fue señalado en líneas anteriores, las relaciones de pareja expresadas en matrimonios y uniones interétnicas han sido un factor de cambio en la composición racial de las sociedades caribeñas. En algunos países de la región, las opiniones y percepciones frente a la condición de dualidad o posible ambigüedad de los hijos frutos de estas uniones no son generalizadas. Casos como Trinidad y Tobago, Barbados indican cómo poco a poco los “Douglas” y los “mulatos”, han sido acogidos en diferentes espacios de la sociedad, y que gracias a su condición de

mezcla han podido ascender e interactuar en varios escenarios. Con esto no se quiere reivindicar el mestizaje como práctica sino la transformación generada por una de las formas de relación e interacción étnica que han dado un resultado imprevisto en una sociedad insular fronteriza permeada por los fenómenos migratorios, con fuerte incidencia del modelo económico del turismo en la cultura local y expuesta a una globalización avasallante.

En esta parte del trabajo, se podrán identificar en varios escenarios algunos de los comportamientos o prácticas de inclusión, exclusión y/o discriminación, aplicados a los sujetos híbridos de San Andrés. Para ello, es necesario hacer algunas precisiones conceptuales. En primer lugar, la inclusión se entenderá como las formas de integración o aceptación de los individuos híbridos en los espacios propiamente Raizales, en los cuales han podido desarrollar una adaptabilidad a través de la lengua, los rasgos físicos, el fenotipo y el apellido. En segundo lugar, la exclusión y/o discriminación; en cuanto a su definición se asumirán como términos análogos, que se constituyen como el conjunto de mecanismos utilizados para bloquear el acceso a uno o más grupos a las mismas oportunidades económicas, políticas y sociales de las cuales disfrutaban otros grupos en una sociedad dada (Informe de Desarrollo Humano, 2004). Como en otros lugares del Caribe, la discriminación en Colombia no es ejercida a través de códigos legales, es decir, no existe una norma o disposición que fomente la discriminación en términos peyorativos, sin embargo, existen herramientas legales que permiten una discriminación o acción afirmativa de grupos que tradicionalmente han sido excluidos, entre estos, los indígenas, los Afrodescendientes, los homosexuales y lesbianas, las mujeres, entre otros.

De manera similar al caso de los hijos de dominicano-haitianos en República Dominicana, referenciados en el estudio de Doré Cabral (1984; 1995), entre los Half-Half como hijos de las uniones entre “pañás” y Raizales, no existe en la normatividad colombiana un tipo de discriminación o exclusión específico, ya que existe una normatividad especial que los acoge por el hecho de que uno de sus padres sea Raizal. Pero la mera negación del concepto o de la existencia de estos sujetos híbridos sería una forma de exclusión. El interés por negar la existencia de hijos producto de las uniones interétnicas entre Raizales y “pañás” hace que se les asigne a una colectividad o a la otra, razón por la cual se dificulta en parte el abordaje de este tipo de sujetos surgidos de la dinámica interétnica e intercultural de la isla. Para acercarnos a esta problemática fue necesario trascender esta consideración para mostrar cuáles son los escenarios, en qué momento y por qué suceden algunas conductas o prácticas en las que se excluye a los Fifty-Fifty, como por ejemplo, el ejercicio cotidiano de la identidad, de la cultura y otros. Igualmente, en esta investigación se consideró necesario identificar las dificultades y limitaciones que enfrentan los sujetos híbridos de San Andrés para insertarse en espacios propiamente Raizales ya que, desde la postura de los “pañás” o continentales, los mecanismos o estrategias de exclusión no son del todo claras e identificables y tampoco son objeto de este trabajo, mientras que en el caso de los

Raizales, se comprobarán las formas en que estos mecanismos operan desde lo simbólico, sobretodo en espacios que son considerados como netamente Raizales.

Vale aclarar que en estos escenarios, el conocimiento y manejo de la lengua creole o lengua materna, el clasismo, la reputación y respetabilidad (Wilson, 1973) y, en algunos casos, el racismo, operan de manera simultánea. Es decir, para acceder o para salir de los escenarios de integración las estrategias señaladas pueden ser combinadas o aparecen de manera separada, motivo por el cual se tomarán estos elementos desde una perspectiva transversal ya que esto facilita identificar los distintos escenarios de inclusión-exclusión y la manera en que estos operan. Con ese fin se tomarán situaciones que, si bien no alcanzan a develar en su totalidad los escenarios o prácticas vigentes, si muestran las particularidades, los puntos de encuentro y las limitaciones de estas personas que también hacen parte de la sociedad insular. A continuación se analizarán algunos testimonios de vida de un grupo de personas que se identifican a sí mismas como Raizales, Half & Half y “outsiders”, pero en quienes converge su condición híbrida. Sujetos híbridos que interactúan en los escenarios de la familia, la escuela, el trabajo, lo organizativo y lo artístico, y en los que se da a conocer sus aportes en el marco de las relaciones e interacciones culturales en medio de una sociedad cada vez más polarizada por la fuerza de los discursos.

4.1. La familia

Este es uno de los escenarios en donde más se logra identificar los efectos de los cambios culturales generados por los procesos de hibridación y cruce interétnico que se han dado en momentos históricos específicos del Archipiélago. En una primera aproximación al tema de la familia en el Caribe insular colombiano, resulta útil referenciar los trabajos de Wilson (1973) y Robinson (1996) sobre estas formas de organización social y sobre las relaciones endogámicas entre algunas familias de la isla de Providencia. Este tipo de relaciones eran permitidas para preservar las condiciones de estatus y de tenencia de la tierra en una misma familia. El parentesco en la isla como en cualquier otra sociedad en el Caribe no tiene una función discriminatoria, aquí no prevalecen los diferentes tipos de parentesco o ciertos principios de conexión genealógica que les confiere a algunos ciertos derechos y a otros no. Por el contrario, el referente común de la familia en el Caribe se replica en el Archipiélago con la expresión: *We is all one family*. En este caso, el parentesco se invoca a nivel general para enfatizar en las condiciones de igualdad de todos los miembros de una población y a nivel específico o interpersonal, y para contra argumentar las afirmaciones de la desigualdad (Wilson, 1973:152). No obstante, para la situación particular de las nuevas familias que se han constituido como consecuencia de los diferentes procesos de hibridación en San Andrés, las condiciones de igualdad no son del todo claras. Una vez que la dinámica de la “colombianización” entró en el Archipiélago, trajo consigo la presencia de nuevos pobladores, de migrantes con culturas híbridas

que se cruzaron con la población nativa que, a su vez, había pasado previamente por procesos anteriores de mestizaje cultural y biológico. Este fenómeno requiere que se particularice la mirada, dado que se constituye un nuevo tipo de familia en el que aparece el “otro” denominado “pañá” como el enemigo o invasor, con su lengua, historia y costumbres. La combinación de los elementos de la cultura nativa representada en lo Raizal con lo “pañá” o continental se vuelve determinante para la aparición de nuevos sujetos híbridos en condiciones interculturales y sociales singulares, ya que, en algunos casos, los padres permanecen en convivencia y, en otros, desisten de la unión. Esta transformación tiene un impacto significativo cuando en el escenario local persisten discursos que llaman la atención sobre la pérdida de la cultura nativa a causa de la mezcla con personas de origen “pañá” o continental. Este tipo de uniones, al parecer, superan las contradicciones generadas por los procesos de hibridación cultural que dan paso al surgimiento de los sujetos híbridos de San Andrés, algunos con elementos de riqueza, y otros, con limitaciones y carencias.

El testimonio de Eric Castro, nacido en San Andrés, revela la situación híbrida de su familia, su madre originaria de Cartagena que había tenido relaciones cercanas con las islas durante el auge del puerto libre en su juventud, se unió en matrimonio con un Raizal, de primer apellido castellano “Castro” por circunstancias paradójicas ya que realmente debía llevar el apellido Manuel. Su padre, que hablaba poco español se estableció con su esposa en el barrio Rock Hole en el Centro. Así mismo, en su relato da cuenta de las raíces de sus antepasados por el lado paterno que se remontan a las islas del Maíz, Corn Island, en inglés. En la descripción del ambiente del lugar en donde creció, la relación con sus familiares Raizales y el uso de la lengua, Castro señaló lo siguiente:

En que barrio creciste y en qué lengua te relacionabas?

Hasta los 11 años en Rock Hole, y posteriormente, en Sarie Bay (...) Bueno, en el barrio de Rock Hole, había más influencia continental que Raizal. De hecho, yo diría que excepto una o dos familias que vivían muy cerca a mi casa, eran Raizales. En este barrio solo se hablaba español. La familia de mi papá que vivía en Rock Hole, si hablaban más creole que español. Excepto en la casa, porque mi madre hablaba español (...) Yo recuerdo que tuve dos ciclos, uno fue cuando yo era pequeño, la señora que crió a mi papá y me crió a mí que era una tía, en su casa solo se hablaba creole y no hablaban español. Allí vivía mi bisabuela y ella no pronunciaba una palabra en español, situación que me obligaba a entender el creole allí tuve mi experiencia cercana con el creole y era la lengua en que me hablaban. Una vez entré al colegio, las cosas cambiaron, comenzaron a hablarme en español y allí fue donde perdí el creole (Entrevista realizada por la autora a Eric Castro, 2009).

De manera similar, el testimonio de Elkin Llanos Antonio, nacido en San Andrés, hijo de madre Raizal y padre continental, muestra en su entorno familiar las diferentes conexiones de ésta con otros familiares de diferentes sectores tradicionales de la isla. Este joven se considera afortunado por haber crecido en

un ambiente en el que le hablaron en varias lenguas, entre estas, el creole, a pesar de vivir en el barrio Vietnam, en el centro, lugar tradicional de los Raizales, que pese a la influencia del turismo en la zona ha logrado hacer resistencia cultural en un escenario modernizado, cambiante y cada vez más habitado por “pañas” o continentales. Llanos describió su ambiente familiar y la manera como aprendió el Creole:

“...Yo podría decir que tengo la fortuna de haber crecido en un ambiente donde me hablaron en ambos idiomas, en Creole Inglés y en Español. Yo me la pasaba en San Luis, allí vivían mis tíos y mis primos que son Raizales, y vivían en un barrio de Raizales, donde todo el mundo me hablaba en creole inglés. Pero, cuando yo llegaba a la casa mi papá, me hablaba en español y mi mamá siempre me habló en creole inglés. En cambio, mi abuela siempre me habló en creole. De hecho, ella muy poco hablaba el español. Ella era una de las que cuando yo llegaba a la casa y le hablaba en español me pellizcaba, para que yo la saludara en Creole. Luego, mi vida comienza a cambiar drásticamente porque entro a estudiar al Colegio Sagrada Familia, y pues este colegio era otro mundo. Era todo en español (Entrevista realizada por la autora a Elkin Llanos Antonio, 2009)

De otra parte, entre las prácticas que denotan un tratamiento diferenciado para con los hijos de las uniones interétnicas en el ámbito familiar, vale tener en cuenta el relato de la experiencia de vida de Edna Rueda Abrahams, que por la vía materna es descendiente de los Abrahams, una familia de emigrantes judíos que llegaron al Archipiélago a principios del siglo XX y que hoy se consideran Raizales, y por el lado paterno, es descendiente de un bogotano con conexiones santandereanas. Ella describió su escenario familiar y su vecindario como algo particular, en el que había personas de diversos orígenes y culturas, un espacio común “cosmopolita”, en el cual las relaciones interculturales hacían parte de la vida cotidiana de esta joven y su familia. En este aparte de su relato se puede constatar cómo era la dinámica multicultural e intercultural de la época.

Mis papás se conocieron aquí, mi mamá era maestra y ha sido todo este tiempo maestra del colegio Sagrada Familia. Mi papá, en cambio, es de Bogotá pero con sangre santandereana, de ahí el Rueda. El vino a San Andrés por asuntos de trabajo (...) A él lo mandaron acá para que estuviera pendiente de las propiedades que esa empresa tenía acá. Se encontraron, se enamoraron y estuvimos por fuera de las islas como hasta los 8 años, por los asuntos de trabajo de mi padre. Después de varios intentos, mis padres no pudieron seguir juntos y es por eso, mi madre regresa a San Andrés para asumir el rol de la hija que cuida al padre (...) Mi abuelo era un hombre que a pesar de vivir en San Andrés, era muy cosmopolita, porque él era radioaficionado. El reemplazó la figura paterna y él se esforzaba mucho para hablarme en inglés y yo le contestaba en español. Como radioaficionado tenía muchos contactos con todo el mundo, viajaba mucho y él era como un punto de conexión con el mundo en San Andrés (...) Yo crecí en la 20 de julio, que queda en el centro. A pesar de esto, yo estaba rodeada de un barrio multicultural de todo tipo: mis vecinos de al lado eran los Rankin, los Olsen, que también son Raizales, incluso, había turcos, chinos, judíos, era de todo. (Entrevista realizada por la autora a Edna Rueda Abrahams, 2009)

Como se ha podido observar, mediante estas tres historias de personas híbridas o “Half & Half” se logra conocer parte del ambiente familiar y las prácticas asociadas a la comunicación en la lengua nativa. Los casos señalados coinciden en su situación respecto a la lengua ya que durante la primera parte de su infancia se tuvo contacto con la lengua materna a través de parientes, relacionados, amigos y vecinos. En este plano, el nivel de conocimiento y manejo de la lengua era precario y solamente se limitaba su uso al interior del hogar y entre el grupo de amigos. No obstante, dicho contacto fue interrumpido por el ingreso a la escuela ya que la mayoría de las enseñanzas e instrucciones eran realizadas en castellano, dejando de lado el creole y el inglés, lenguas cuyo uso era prohibido en las aulas de clase. Lo relacionado con los conflictos y problemas generados a causa de la lengua en la escuela, serán examinados en la próxima sección.

Aunque este no es un estudio exhaustivo respecto al estado de la lengua en San Andrés, si busca mostrar las condiciones en que los sujetos híbridos acceden a los escenarios locales y adquieren competencias en la lengua materna, el creole, y en el inglés. Esto es necesario para revelar cómo los Half & Half o Fifty-Fifties son incluidos o excluidos de escenarios que hacen parte de la Raizalidad.

Igualmente, es preciso resaltar los niveles de respeto y aceptación del “otro”, el “pañá”, en las uniones y matrimonios interétnicos. En el relato de Rueda Abrahams, se revela su situación respecto a la lengua creole y la manera como su padre, de origen continental, era integrado a las prácticas cotidianas de la familia: *“Mi mamá me hablaba en español para que mi papá entendiera, para que no se sintiera fuera de la conversación, pero me regañaba en inglés. Y yo le entendía”* (Entrevista realizada a Edna Rueda Abrahams, 2009). Según esto, al parecer no había conflictos internos por el uso de la lengua de la madre en el ámbito familiar. Sin embargo, se daban espacios relacionales en los que salía a relucir el elemento isleño sobre el “pañá” o continental. El ejemplo citado respecto a la manera como se administraba orden da cuenta del papel importante de la mujer en el dominio de la crianza y los ámbitos domésticos, similares a los descritos por Wilson (1973) en el caso de Providencia. No obstante, desde lo Raizal, se evidencian reacciones de desconcierto y de recriminación frente aquellos que no dominan la primera lengua. Algunos de estos eventos se registran en el interior de las familias contemporáneas, en las que los abuelos y abuelas o aquellos que representan autoridad reprenden a los que no dominan la lengua. No obstante de la falencia, no existe en las familias el interés por la enseñanza y el aprendizaje de la lengua materna para que los sujetos híbridos puedan entrar en los escenarios Raizales en condiciones de igualdad con el resto de sus parientes.

En cuanto a otro tipo de prácticas que afectan la dinámica de los sujetos híbridos en la familia, en algunos relatos de vida se detectaron algunos elementos de exclusión que se manifiestan junto con el racismo y el clasismo. Como ha sido referido en el capítulo cuarto, las uniones interétnicas en San Andrés fueron bien recibidas en el seno de las familias Raizales y eran vistas como una estrategia

para el mejoramiento de la raza. Elemento discursivo que hoy aún persiste y que ha marcado simbólicamente a los nuevos sujetos híbridos de la isla, dado que muchos de éstos son la evidencia de la mezcla y no encajan en los estándares definidos por algunos sectores de la colectividad Raizal en lo que corresponde al color, la lengua y la apariencia. Eric Castro recuerda episodios de su vida en los que por ejemplo comenta que *“las mismas familias Raizales les decían a sus hijos: no te metas con alguien más ‘morenito’ que tu. Y como puedes ver, a la mayoría de los isleños les gustan las niñas ‘blanquitas’”* (Entrevista realizada por la autora a Eric Castro, 2009). Esto es para las familias Raizales un método que permite elevar el estatus y mejorar la raza, pese a que en unos sectores Raizales hubiese resistencia a la mezcla con lo negro⁴. De ahí el buen trato con el *“pañña”* continental en un principio, cuando éste no era una amenaza. Sin embargo, estas prácticas han tomado otro matiz ante la reacción tardía de algunos sectores que ven la mezcla con los “otros” como algo nocivo para la sociedad insular, como la materialización del éxito del proyecto de integración de la isla al resto de la nación colombiana, desconociendo y pasando por alto que ya existe una mayoría que está mezclada y que podría jugar un papel catalizador o de amortiguamiento entre sectores polarizados. Para algunos sujetos híbridos que han asumido su condición de “mitad y mitad”, esta opción ha sido una carga, un peso histórico del cual se les hace responsable, mientras que otros se asumen como Raizales, anteponiendo el legado afro caribeño y británico por encima de lo colombiano, desconociendo de esta forma los procesos de hibridación y de encuentro intercultural posteriores. Este no es un estudio que incite a reivindicar esencialismos, pertenencias o identidades fijas y cerradas; es un trabajo que invita a la reconsideración de lo híbrido como un elemento transversal en los procesos históricos, sociales y culturales de las islas para asumir dicho elemento como un factor de unidad, que resalte la lógica relacional de las culturas en contacto y sus resultados, y no la profundización de una sensación de crisis, de un no lugar en la Raizalidad y en el espectro multi e intercultural de las islas.

En contraste con lo anterior, el contexto familiar de Abrahams Rueda, demuestra cómo el elemento de la mezcla no ha sido una dificultad para la dinámica familiar y por el contrario, evidencia una aceptación y reconocimiento de la diversidad de los orígenes como un factor para la unión familiar.

“... En mi familia puedes encontrar personas monas de ojos azules hasta negro azul oscuro, en un degradé de color de forma y tamaño. En mi casa hay personas que son Abrahams Parra, Rueda Abrahams, Abrahams Chow, Abrahams Smith, y todos somos primos hermanos. Y no nos cabe en la cabeza que tú seas negro o blanco, no hacemos reparo en eso...”

⁴ Vale recordar la situación particular de Providencia y lo señalado por la líder raizal Dilia Robinson respecto a la expresión popular “juntos pero no revueltos”, referido en el capítulo tercero, frase que sintetiza la situación social y racial de la hermana isla, en la que existe una aparente tolerancia y aceptación de lo negro en la sociedad pero que paradójicamente se rechazaba y se sancionaba socialmente la mezcla.

“Mi abuelo parecía hindú, porque su madre era mitad india, y su padre era medio negro con medio judío. Y pues de ahí no se podía sacar otra cosa, su color era aceitunado. No soy el parámetro para medir discriminación o racismo. Pero creo yo, que eso depende de la crianza” (Entrevista realizada a Edna Abrahams, 2009)

Aunque este estudio de caso no es un referente universal para señalar que no existan huellas del racismo en la sociedad multicultural insular, si permite abrir una perspectiva de análisis respecto a la condición híbrida de las familias y la manera cómo estas han dado muestras de convivencia intercultural, para así superar las divisiones internas generadas por el aspecto de la piel y el manejo de la lengua, sin que haya conflictos irreconciliables de intereses.

4.2 La escuela

La escuela como escenario de formación ha sido objeto de diversos estudios y debates respecto a las políticas nacionales que rigen el sistema de enseñanza en el Archipiélago, sus efectos y sus niveles de aplicación. Sin embargo, de este ámbito resulta inconveniente separar el papel de la familia en el proceso de formación de los hijos, más aún, cuando existen particularidades como la presencia de personas de distintos orígenes en una misma familia. Para efectos del análisis, es preciso señalar que, en principio, la familia nativa Raizal *“le atribuía un alto valor social a la educación y se convertía en los rasgos más notables de la cultura isleña”* (Clemente, 1989), pues los hijos mejor educados adquirirían una posición “respetable” en la sociedad insular (Wilson, 1973). Aunque no se tiene una referencia respecto a la condición interétnica e intercultural de la familia isleña y su visión respecto al tipo de educación que deberían adquirir los hijos, se tomará como referencia lo anunciado por Clemente como base para el análisis de la situación de las personas híbridas en el escenario escolar, para dar cuenta de sus inconvenientes y procesos de adaptación a partir del manejo de la lengua.

En el testimonio de Castro, como se verá en el siguiente aparte, se puede destacar la sensación de “pérdida del Creole”, una vez él ingresa a la escuela. Su experiencia de vida revela la manera en que los padres de familia isleña concebían el tipo de educación que sus hijos debían recibir, una educación basada en la excelencia. En ese sentido, el buen manejo del castellano era sustancial para demostrar si el hijo era o no era buen estudiante. En su relato también se detectan prácticas de exclusión para con aquellos Raizales que no tenían un buen manejo de la lengua castellana, situación que los ubicaba automáticamente en la condición de “malos estudiantes”, porque no tenían un gran desempeño en el uso de la lengua castellana. Cabe resaltar aquí la posición intermedia de los Half & Half en este escenario escolar, en el que no eran mal recibidos; por el contrario, eran alumnos que lograban ubicarse como el puente entre las culturas “paña” y Raizal.

“Yo diría que soy una de las personas que perdió el creole (...). En algún momento en el colegio, recién empezando, se vendió la idea de que si se intentaba enseñar los dos idiomas eso iba a generar confusión en los niños. En ese entonces, ser buen estudiante era hablar bien el español, y creo que en parte por esa razón fue que mi papá decidió no hablarnos en creole en la casa. En el colegio Misión Cristiana era muy marcado, es decir, los isleños que estaban y que no hablaban bien el español, prácticamente no podían decir nada en Creole porque los profesores los cohibían. Yo diría que en ese momento era al revés. Es decir, casi que uno era el que se burlaba del que hablaba Creole porque a los Raizales les costaba hablar el español. Creo yo que, si había algo de discriminación en la primaria, era con aquellos que no sabían hablar bien el español. Y esa discriminación venía de los que podían hablar mejor la lengua hacia los que no lo hablaban tan bien (...) Pero hubo momentos en que a mí me tocaba hablar con mis compañeros Raizales para explicarles lo que estaba diciendo la profesora en aquel entonces...” (Entrevista realizada por la autora a Eric Castro, 2009)

Sin embargo, esta condición de adaptabilidad o de ventaja de los Half & Half o Fifty-Fifties en el medio escolar significó el pago de un alto precio desde el punto cultural y lingüístico ya que, por una parte, los sujetos híbridos eran los que mejor se adaptaban al estilo de educación promovida por el sistema educativo colombiano, mientras que por la otra parte se sacrificaba el componente isleño presente en las formas tradicionales de comunicación y socialización en la lengua materna, que tal y como se referencia fueron relegadas durante el proceso de crianza y formación del entrevistado.

Así pues, se materializaría la institucionalización de la lengua castellana en todos los ámbitos y en las relaciones económicas, comerciales, políticas, sociales, incluyendo las familiares. Los efectos posteriores de estos cambios los observamos de manera explícita en las actuales generaciones de jóvenes de la isla. El trabajo de Lorna Ramírez (2004), demuestra cómo en un establecimiento educativo de carácter privado, el Colegio Luis Amigó, había alumnos de padre o madre isleña, que no hablaban ni reconocían el creole como su primera o segunda lengua, casos que no distan mucho de los testimonios de vida aquí reseñados. La pérdida de la lengua materna se constituye en una limitación que les ha condicionado a los híbridos interactuar en espacios que se asumen como netamente Raizales, incitando a dos tipos de comportamiento en los sujetos híbridos, por un lado, el de asumir y reconocer la situación de pérdida de la lengua materna y, por el otro, la de intentar ingresar en los espacios de socialización propiamente Raizales mediante el uso del inglés como vehículo para la interacción con lo Raizal. Algunos Half & Half lo han hecho de manera exitosa, mientras que otros no.

Por otra parte, existe un gran debate en torno al modelo educativo que debería impartirse en el contexto insular. Tomando como base de análisis el planteamiento hecho por Sanmiguel (2006), el modelo educativo nacional ha estado dirigido por la clara intencionalidad de formar cierto modelo de nación, reproduciendo con ello

un tipo de cultura centralizada, basada en los principios de libertad y equidad, que está dirigida al tipo de cultivo del potencial y la promoción de talentos de manera estratificada, con un alto énfasis en una competitividad que les permita ingresar en el esquema de la globalización (Sanmiguel, 2006: 4). Por otro lado, se encuentran los que promueven un modelo educativo distinto, basado en una educación que valore el componente socio cultural, sus experiencias vitales, su cultura y lengua materna (Mitchell, et al 2004; citado por Sanmiguel, 2006). En esta contienda de intereses irreconciliables, al parecer no existe una solución que satisfaga ambas visiones. El departamento Archipiélago ha intentado en varias ocasiones superar el debate del bilingüismo o trilingüismo en la escuela, así como si es pertinente o no un modelo educativo multicultural o intercultural, sin llegar a una política clara y contundente. En medio de estos escenarios surgen los intersticios en los cuales los sujetos híbridos sufren las mayores consecuencias.

4.3 El trabajo

En cada uno de los escenarios ya vistos se ha podido mostrar los momentos de contacto y distanciamiento de los sujetos híbridos de la lengua y cultura nativa. Sin embargo, en esta parte se podrá cotejar la manera en que los Half & Half o Fifty-Fifties han reincidido en un acercamiento hacia la cultura y la lengua nativas. Si bien es cierto que la composición socio cultural de las islas ha cambiado, eso no excluye que en este escenario no aparezcan “otros” sujetos diferentes al Raizal. Aquí lo que se busca es identificar los procesos de adaptación que los sujetos híbridos han logrado aun en medio de escenarios tradicionalmente Raizales.

La situación de Eric Castro resulta interesante por el área de trabajo en que se desempeña, la pesca. Como biólogo y funcionario de la Secretaria de Agricultura y Pesca, ha tenido que interactuar de manera directa con los Raizales, ya que esta es una actividad económica desempeñada por el pueblo Raizal de manera tradicional. Castro describe su situación como problemática debido a que no maneja con destreza el Creole, lengua frecuentemente utilizada por los Raizales.

“...El tema es fuerte. Sobre todo en lo que yo trabajo, que es la pesca. Y obviamente sí genera algo de incomodidad el hecho de que no hable o domine la lengua que ellos dominan. Además con los pescadores yo tenía mucho contacto por el tema de mi papá y mi abuelo. Mi abuelo era pescador y constructor de embarcaciones. Se la pasaba en la cooperativa. Yo creo que yo soy biólogo marino debido a que la mayor parte de mi tiempo me la pasaba en la cooperativa. Entonces yo diría que una gran parte de la población asume que uno habla el creole. Y como uno tiene algo de entendimiento, entonces se cree que uno lo domina porque les contesta en el español. Por ejemplo, si estás en las reuniones, te exigen que les hablen en Creole y cuando se dan cuenta de que no lo hablas, hay una sensación de extrañeza o de incomodidad desde ese punto de vista.”

Igualmente, para uno ser funcionario público lo necesita. Es un requisito saber el inglés que comúnmente se habla en las islas. Y pues, desde mi posición, te puedo decir que domino más el inglés que el creole...”

En líneas anteriores se había señalado la manera en que los Half & Half lograban insertarse en escenarios considerados naturalmente Raizales. El diálogo de los sujetos híbridos con la Raizalidad, se realizaba de manera parcial por el nexo familiar, la historia y la identidad afines. No obstante, los elementos comunes eran superados por las incompatibilidades con la parte del “paña”, presente en aquellos sujetos híbridos, y por su aparente incompetencia para comunicarse en la lengua materna.

Así mismo, en el testimonio de Rueda Abrahams, se corrobora la manera vehicular en que los Half & Half o Fifty-Fifties toman el inglés como la base para aprender la lengua creole. El encuentro de estas personas híbridas con la lengua materna no ocurre en el hogar o en la escuela, sucede en el ámbito laboral. Allí, la multiculturalidad de las islas se hace tangible a través de las múltiples historias y experiencias de aquellos con quienes se interactúa, relatándolo de la siguiente manera:

“... Una cosa curiosa conmigo es que mi creole se perfeccionó no durante mis años de crianza, ni en el colegio, o en la Universidad. Mi creole se vio obligado a surgir cuando empecé a atender gente de San Andrés como médico. Cuando recién llegué aquí, llegó un viejito al hospital y me tocó atenderlo, yo le dije: Sie, Please “Breathe” y él me entendió Breeth, obviamente no me entendía lo que le quería decir, prácticamente lo mandé a dar a luz!... Y él me dijo: qué? Entonces le dije: le dije: take air, y él me contestó: you too take care mammita, entonces tuve que decirle: “blow”, que en español quiere decir soplar... Esto sucedió porque mi inglés no era claro para a él y pues me tocó decirle blow... y pues ahí no había posibilidad de que confundiera con otra palabra, así que de ahí en adelante quedó Blow para tomar la respiración del paciente Raizal (Entrevista realizada a Edna Rueda, 2009).

Aunque esta experiencia tiene un tono anecdótico es útil para comprender como los Half & Half se encuentran en un estadio intermedio, en el cual la presión por hacer contacto con lo Raizal a través de la lengua materna, sobresale como estrategia para su inclusión en la etnia. También se ha observado la forma en que estos sujetos híbridos redescubren su cultura y su lengua. De ahí los intentos de éstos por comunicarse en la lengua inglesa para así llegarle a los demás Raizales.

4.4 La política

La política en San Andrés atraviesa lo que en términos de Bhaba (1994) se denomina como un momento híbrido del cambio político. Luego de los impactos de las fracturas y bifurcaciones en el Archipiélago vistos en el capítulo 3, y partiendo del análisis de la relación clase-género hecho por el autor para sustituirlo por el de (etnia cerrada-otros), se observan eventos de cambio en la rearticulación o

traducción de elementos que no son ni el uno (una etnia unitaria o comunidad Raizal) ni el otro (paña), sino algo distinto, que cuestiona los términos y territorios de ambos. De manera estratégica, las candidaturas a la Cámara de Representantes 2010-2014 revelan el momento de hibridación y diversidad cultural que vive el Archipiélago. Aunque candidatos de origen Raizal persisten en su búsqueda y acceso al poder, también han incursionado candidatos del otro bando, el “paña”, quienes intentan lograr un escaño bajo la consigna: “paña vota paña”.

La asimilación de contrarios lograda a partir de un proceso de encuentro e hibridación entre Raizales y “pañas” ha generado una “inestabilidad oculta” que presagia grandes cambios culturales como producto de varias experiencias históricas de hibridación, entre estos, la colombianización. Allí los Half & Half o Fifty-Fifties deben reconocerse como artífices de la creación de un espacio escindido, tercer espacio, o bien, espacio intermedio en el que la multiplicidad de los orígenes de las poblaciones asentadas, la diversidad y el multiculturalismo permiten la inscripción y articulación de lo híbrido en la cultura como alternativa a los enfrentamientos nacionalistas y antinacionalistas de un pueblo para eludir la política de la polaridad y crear espacios de diálogo en los cuales los sujetos híbridos puedan convertirse en una alternativa para la unidad o la división.

El caso del aspirante a una curul especial por el Archipiélago en el período 2010-2014, Rafael Archbold Joseph, denota la manera en que este Raizal nacido en la Guajira es visto por algunos sectores de la política tradicional local que lo cuestionan por su condición Raizal y como alguien capaz de defender los intereses de las islas ante el nivel central. Archbold Joseph, de padre providenciano y madre caribeña originaria de las Granadinas, se relacionó con San Andrés y Providencia de manera intermitente hasta 1989, año en que se instala definitivamente en las islas para ser parte de la administración intendencial y posteriormente, de la departamental. Este abogado egresado de la Universidad del Atlántico se reconoce como Raizal. No obstante, para este sujeto híbrido en estado de criollización *permanente* (Glissant, 2002), dicha identidad no riñe con su ancestralidad del Caribe occidental, que es descrita por el propio Archbold como “una doble condición de Raizalidad de la cual no se puede hacerse responsable” (Entrevista realizada por la autora a Rafael Archbold en 2009). Así mismo, su reconocimiento como un Raizal con una doble ventaja también lo conlleva a asumirse como Half & Half o Fifty-Fifty: (...) *Mi percepción es que hoy en día ser “Fifty-fifty o miti-miti” de alguna manera es un tema que encuentro acertado, no por eso queremos menos a las islas* (...). Esta visión contrasta sustancialmente con los adjetivos y comentarios de descalificación hechos al candidato por un medio de comunicación insular. Expresiones como: “*El ilustre wayuu con alguna descendencia del municipio de Providencia y Santa Catalina*” (...) “*en las breñas de la Guajira de donde es oriundo y por el cual ha luchado y sentido*” y “*este es un guajiro wayuu vestido de isleño*” (Caribbean Post, 12 de Marzo de 2010), son entre otros, los ataques a la usanza de la clase política que hábilmente se apoya en una situación de tensiones y conflictos entre los discursos de los grupos étnicos y

culturales presentes en el Archipiélago para aplicarlos en la contienda electoral y generar así una mayor polarización.

Ahora bien, con esto no se quiere decir que no haya casos en que los sujetos híbridos han alcanzado el poder en el contexto insular. Tal y como lo señalaba Judy Abrahams en líneas anteriores, los ex gobernadores Ralph Newball Sotelo, Silvio Casagrande May, Álvaro Archbold Núñez y otros ex intendentes como Félix Palacio, Carlos Archbold Cerón, son algunos de los más representativos líderes y personas de condición híbrida que han hecho parte de la vida pública, atributo que, más que un defecto, se constituye en una cualidad, ya que han podido negociar con partes enfrentadas, saben cuáles son los intereses de las partes, tienen una sensibilidad para el diálogo y reconocen la situación relacional y universal de los habitantes del Archipiélago. La situación aquí expuesta no busca esencializar la cuestión híbrida, sino que intenta reivindicar la condición intermedia e intersticial de la que gozan los sujetos híbridos, otorgándoles insumos y estrategias para potencializar la relación con las partes involucradas en el devenir actual de la isla, en el cual la lógica de la relación y la interacción se constituye en la constante, sobretodo en escenarios que han estado expuestos a procesos de entrecruzamiento, mestizaje e hibridación culturales.

Volviendo al caso de Archbold Joseph, vale anotar que entre las limitaciones del candidato para estar en el Archipiélago y defender los intereses de la comunidad insular, se resalta una en la que el pueblo Raizal es implacable: la incompetencia en el uso del creole como estrategia de comunicación y socialización con el sector Raizal. Después de 50 años de implementación de un sistema educativo orientado a la constitución de una nación homogénea y cercana a la cultura mayoritaria, se cuestionan hoy los elementos estructurales que permitieron la pérdida de la lengua por los nativos. Los reclamos y recriminaciones se reorientan hacia políticas de integración o reparación concretas, que permitan resarcir el daño causado a aquellas generaciones que perdieron el creole y que también perdieron el inglés. La insistencia en estos reclamos y en recriminaciones de este tipo, evoca la idea de un pasado que ya no es y de una realidad que difícilmente se podrá retroceder, a no ser que la misma comunidad se empeñe en trabajar por la reivindicación de la lengua creole como patrimonio cultural, la viva plenamente en su cotidianidad y la imponga a los demás habitantes de la isla.

4.5 Lo organizativo

La organización de los Raizales residentes por fuera del Archipiélago, ORFA, es una organización de base Raizal constituida en Bogotá en el año 2004. Sus actividades de afirmación política y cultural de los Raizales en la capital, les ha permitido participar y organizar actividades culturales en las que se exalta la identidad étnica Raizal, sus valores y su cultura, con el propósito de fortalecer los lazos de los Raizales que han estado por fuera del territorio insular. Dicho ámbito organizativo también ha propiciado la integración de personas Raizales y no

Raizales en el desarrollo de actividades de liderazgo para el joven Raizal y sanandresano, como la formulación de políticas públicas para la visibilización de lo Raizal en el Distrito capital, la realización de eventos culturales y académicos como la semana Raizal en Bogotá, entre otras actividades lúdicas y recreativas.

La líder Dilia Robinson, cuya experiencia de vida la ha hecho partícipe de una unión interétnica, y que la hizo madre de dos hijos producto de esta relación, llama la atención sobre la importancia del cambio de estrategias para resistir el discurso polarizante de algunos sectores de la isla y buscar soluciones a la convivencia en la isla. Esta motivación de peso la impulsó en el propósito de crear una alternativa para la participación en la cual se propenda por el respeto y la valoración de lo diferente, asumiéndolo como parte de la dinámica actual del Archipiélago.

“...La situación de los jóvenes es preocupante porque aquí nos estamos polarizando, cuando yo digo que podemos interactuar con otras personas sin agredirnos y faltarnos al respeto, pues ahí no hay problema, pero lo que sucede aquí en la isla es que vemos una polarización de un grupo de personas que, por un lado, no quieren que se les siga imponiendo políticas y otras cosas, y en respuesta a esto se están atrincherando, mientras que los otros están dedicados a despreciar lo que tiene el Raizal y se asumen como la mayoría de acá (...). Yo veo con mucha preocupación que aquí no se está trabajando la interculturalidad como propuesta de convivencia. Algunos la ven como un peligro, pero es que nosotros no podemos vivir solos en el mundo. Nosotros podemos vivir juntos, si puedo respetar al otro sin agredirlo, si no irrespeto su autonomía. Yo, en la medida en que me afianzo en lo mío, yo también puedo respetar al otro. Considero que se debe propender por una reivindicación de la identidad Raizal en todos los espacios, pero no debo promoverla como algo cerrado e inmodificable. (Entrevista realizada por la autora a Dilia Robinson, 2009)

Desde lo organizativo ésta es una de las propuestas que presentan una renovación en el manejo del discurso y una transición del manejo conceptual de lo multi a lo intercultural, un espacio común en donde se promueve no solo el reconocimiento de las particularidades sino los intercambios e interacciones entre las colectividades, sin perder el respeto por cada una de ellas. Es de anotar, que la Representante legal de ORFA, Lizeth Jaramillo Davis, tiene la condición de Half & Half, lo que denota la apertura de esta organización a los individuos híbridos.

Por otra parte, vale puntualizar que si bien existen otras organizaciones de base Raizal que tienen propuestas sobre el proyecto presente y futuro del Archipiélago, el objetivo de este trabajo no apunta a describirlas exhaustivamente, pero si a poner en evidencia que gran parte de los discursos esencialistas, de autonomía e independencia, provienen de un sector que encarna en sí mismos el producto de la hibridación y la criollización en el Caribe insular colombiano. Muchos de sus líderes son descendientes de las primeras experiencias de cruce y poblamiento entre colectividades que tampoco eran puras y que ya habían sido objeto de múltiples cruces y relaciones; descienden de ancestros británicos, afro-caribes y

centroamericanos. Ellos también son, pues, sujetos híbridos, y hacen parte de las dinámicas de la interculturalidad en la isla e incluso algunos han continuado el proceso de hibridación al mezclarse con personas de origen “paña” o colombiano. Esta situación invita a un cambio de los discursos y a una adopción de una perspectiva más abierta a la relación y a la diversidad que se reafirma en las relaciones interétnicas y cotidianas de la isla.

5. Aportes de los Half & Half o Fifty a la Raizalidad

En cuanto a las posibilidades de ingreso a la Raizalidad, los Half & Half o Fifty-Fifties, como sujetos híbridos atraviesan una situación de dualidad y cuestionamiento permanente sobre qué tan Raizales puedan ser y qué tan presente está el componente “paña” o continental. Algunos de ellos observan con preocupación su situación frente los criterios que permiten diferenciar al colectivo Raizal de los demás grupos. Esta diferenciación ha permitido, por una parte, el fortalecimiento político y discursivo de un grupo, el Raizal, y por otra, las reacciones de los sectores que no se sienten incluidos por cierta normatividad y determinadas políticas, pero que si hacen parte del recurso humano vinculado a las principales actividades económicas de la isla.

Una de las impresiones de Castro respecto al tema indica su inquietud respecto a los elementos que, según su criterio, lo acercan o lo alejan de la noción de lo Raizal. En parte, se siente lejano de ese término por las condiciones en que emergió el concepto. Este no hizo parte de la construcción de su identidad. En efecto, el concepto se ha venido extendiendo desde la década de los noventa, cuando a un sector de la población isleña le fueron atribuidas características que la diferenciaban del resto. Sin embargo, en la actualidad, es tomado como referente identitario de las generaciones actuales que, a pesar y en contravía de las circunstancias de la globalización, están en un proceso de construcción de identidades permanentes. En esta perspectiva, los Half & Half son y no son al mismo tiempo, viven en un espacio intermedio que les permite distanciarse de los radicalismos y aceptar los relativismos generados por los procesos de encuentro e hibridación. Respecto al papel de los Half & Half, Castro señaló lo siguiente:

“...En mi caso debo decir que ninguno de los dos requisitos aplica. El tema del apellido Castro, no aplica a pesar de que mi papá es Manuel Newball, luego el Newball se queda como un segundo apellido. Esas son las cosas que lo ponen a uno a pensar: me va a tocar cambiar de apellido para conservar el estatus de Raizal? Y si, además de eso, no tienes el idioma, entonces no eres Raizal? Entonces uno se pregunta si lo que va a definir el ser Raizal son el idioma y el apellido, yo diría que el 80% de los que estudiamos en Bogotá o en cualquier otro lugar del país, no entramos? Yo creo que estos temas no se quieren hablar para no generar más conflicto del que ya hay. Y como te decía, en una reunión de esas a las que solía participar hablaban de los criterios de ser Raizales, y hablaban que para ser Raizal al menos deberían tener dos generaciones anteriores de establecimiento en las islas, que vivieran en cierto sector y que además estuvieran

dispuestos a cumplir ciertas normas. Y en ese último punto es donde nos ha faltado organización para establecer así unas normas mínimas de convivencia y evitar perder la cultura de las islas (Entrevista realizada por la autora a Eric Castro, 2009).

Lo anterior se corrobora en los discursos de aquellos que reconocen su condición híbrida heredada de los padres y que revisan sistemáticamente su condición de invisibilidad frente a la Raizalidad. No obstante, incluso la presencia de atributos que los acercan a la identidad Raizal resulta insuficiente ante la pérdida de la lengua materna de la cual el mismo pueblo nativo es en parte responsable. Las situaciones aquí expuestas nos invitan al abandono de los esencialismos y los etnicismos que reivindican una pureza de unos orígenes que cada vez resultan más difíciles de rastrear, y de las culpabilidades que se la asignan a otros sectores de una situación que en parte fue permitida por los habitantes más tradicionales del Archipiélago.

El testimonio de Archbold Joseph refleja una visión más amplia de cómo asumir la Raizalidad al afirmar que *“la Raizalidad no es aquella que vuelve invisible al otro, no es segregar al otro, el ser Raizal es una vocación unida a la identidad, pero también el respeto por la diversidad, por la diferencia. No estamos en medio de un territorio en el cual podamos admitir que no existan otras personas de otras etnias. El constructo de la etnia está en eso, en la diversidad. Nosotros los miti-miti somos parte de la Raizalidad. El hecho de que participemos y veamos las cosas de otra manera no significa que no podamos hacer parte de ella, mas cuando el ser Raizal debe ejercerse cotidianamente y en todos los espacios (Entrevista realizada por la autora a Rafael Archbold, 2009).*

Teniendo en cuenta los relatos y testimonios de vida aquí reseñados observamos que los híbridos de San Andrés, están presentes y hacen parte importante del ejercicio de la Raizalidad. Cada uno desde sus escenarios privados y públicos ha logrado aportar para la construcción de la convivencia, haciendo uso de su identidad étnica y de sus vínculos con la cultura *“pañá”*, sin agredir o tomar partido por un bando o por el otro, atenuando así la polarización que enfrenta a los grupos culturales asentados en el territorio. Sus experiencias de vida son lecciones de integración, convivencia, diálogo y apertura. En sus percepciones y opiniones se pudo entrever que no existe un interés particular para la creación de los Half & Half como una categoría o grupo étnico, que algunos ni siquiera se ven por fuera de la Raizalidad sino que, por el contrario, se asumen como parte de ella, pese a las barreras y prácticas de exclusión desarrolladas por algunos sectores tradicionales. Su condición dual y ambigua se asume como el problema y como un factor detonante del enfrentamiento de unos y otros, cuando su situación como híbridos podría ser aprovechada para mediar y allanar el camino para el diálogo entre las culturas presentes en el Archipiélago. Estas personas, algunas veces dislocadas o atrapadas en escenarios intersticiales, hablan desde su condición dual o ambigua, opinan, cuestionan y aportan elementos constructivos para el

ejercicio de la interculturalidad como convivencia y propuesta política. Este es, pues, un complejo de percepciones que no se puede desconocer a pesar de los silencios que se mantienen en torno a ellos para evitar la contradicción y la deconstrucción de un concepto.

En este capítulo se analizaron las diferentes formas y aproximaciones a los sujetos híbridos de San Andrés, encarnados en los Half & Half o Fifty-Fifties, así como a los discursos que niegan o que ponen en duda la existencia de estos sujetos quienes hacen parte de la realidad intercultural de la isla. Igualmente, se pudo comprobar que los mecanismos de exclusión frente a quienes lleven la sangre “paña” y Raizal a la vez, se activan cuando éstos no tienen la competencia lingüística del creole y quedan apartados de los escenarios cotidianos de la familia, la política y lo organizacional. La situación de hibridez reflejada en las historias y relatos de vida de los entrevistados confirman la condición híbrida de las familias en la isla, que se ha profundizado a partir de los diferentes momentos vividos en las fracturas analizadas en el Capítulo III.

CONCLUSIONES

La pregunta central que se planteó esta tesis sobre el lugar que ocupan los Half & Half en el conflicto latente entre continentales y Raizales, buscaba saber si son un punto intermedio entre ambos extremos del amplio espectro multicultural (Raizales, isleños, “pañas”, “turcos”) de la pequeña isla de San Andrés (27 Kms2.) y por lo tanto podrían ser potenciales mediadores. Además de saber si en esa medida podrían desempeñar un papel mas activo a favor de la convivencia, o al contrario su capacidad de mediación se ha visto cuestionada por la radicalización del discurso identitario Raizal.

Para empezar a responder esta pregunta, se analizaron conceptos como etnicidad, mestizaje, creolización, criollización, multiculturalismo e interculturalidad para problematizar la *etnicidad que funcionando* como ficción analítica, permite describir cómo los grupos étnicos se auto identifican y se mueven en un campo político para lograr el reconocimiento a sus derechos y particularidades de grupo. A partir de este análisis se asumió la *hibridez* como resultado de la mezcla, en tanto que la *criollización* (Glissant, 2002) se asumió más bien como una tendencia

que enmarca las relaciones entre las culturas, mientras que la “*Creolité*” (“criollidad” en el sentido de Chamoiseau, Confiant y Bernabé, 1989), se empleó en el sentido del ejercicio político de un concepto que significa la existencia de un nuevo sujeto Caribe separado de las unidades iniciales que lo conformaron, con una gran autonomía y un comportamiento propio, que es el que como se ha visto a través de esta tesis, emerge con una gran fuerza en el contexto de los Half & Half de San Andrés.

El análisis de estos conceptos permitió entender que desde el punto de vista de la multiculturalidad el problema se ha reducido a la posición o al lugar que ocupan estos sujetos híbridos Half & Half, “miti-miti” en una sociedad que enfrenta un conflicto latente, pero no permite analizar la creación de nuevos sujetos, ni las fracturas que los han marcado y las nuevas formas que han construido para interactuar entre sí y con los demás en unas condiciones que no les son favorables, pues están en los extremos de esta conflictualidad.

Para entender estas nuevas formas que los nuevos sujetos han construido dentro de la visión de la interculturalidad (Losonczy, 2006) más que de la multiculturalidad, se analizó cómo la población nativa del Archipiélago que hoy se denomina “Raizal”, ha sido el resultado de múltiples relaciones interétnicas y de hibridaciones biológicas y culturales que se pudieron haber dado durante el asentamiento permanente de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, llamado por Vollmer (1997) cuarto período de poblamiento en el que eran súbditos ingleses obligados a ser súbditos españoles para no tener que abandonar las islas. Estos nativos isleños producto de complejas relaciones étnicas y culturales, hacia mediados del siglo XX van a encontrar problemática la hibridación con nuevos sujetos que aparecen con la creación del puerto libre “*pañas*”, o quinto período del proceso de poblamiento y que en la actualidad, hacen parte integral de la sociedad insular. Es esta polarización la que ha generado la aparición de los “Half & Half” o sujetos con “mitad y mitad” de cada uno de los grupos, en medio de la disputa por recursos y reconocimientos. Lo importante de este período es que surge la necesidad de identificar unos sujetos preexistentes desde el siglo XVIII como “Raizales” que antes no tenían por qué haberse buscado una identidad o un “nombre” para diferenciarse, puesto que la sociedad estaba unida, no había separación y todos eran isleños así no fueran étnicamente los mismos.

En el Capítulo III se estudia como al entrar la sociedad en una fase de difícil convivencia se producen una serie de fracturas por el enfrentamiento de las posiciones de los grupos que se ponen en evidencia a través de los discursos que problematizan el tema de la etnicidad, la identidad y la hibridez dificultando aún más el papel de los “Half & Half” en el proceso de construir nuevos sujetos y nuevas formas de interactuar entre sí. Y evidentemente de servir como potenciales mediadores a favor de la convivencia precisamente por la radicalización del

discurso identitario Raizal, que de cierta manera los obliga a “estar conmigo o estar contra mí”, agravando las fracturas ya presentes en la sociedad insular.

Por ello el abandono de la lucha por la validación institucional de una etnicidad Raizal o “Estatuto Raizal”, reconocido por la Constitución de 1991, para ser incluidos simbólicamente al interior de la nación colombiana (que después de casi 20 años aún no ha llegado), los llevó a iniciarse en el discurso de un nacionalismo étnico. Este “protonacionalismo” (Hobsbawn, 1998, 2000) implica una visión conflictiva de las relaciones interétnicas, ya que busca la creación de la nación Raizal sustentada en el carácter mítico de una sociedad híbrida pero solidaria y unida, anterior a la llegada de los nuevos pobladores colombianos “*pañás*”, que en el discurso son vistos como “invasores”. Lo que evidentemente les plantea la necesidad de salir del territorio del Archipiélago y retornar al territorio continental colombiano, porque para ellos no hay espacio en esta nueva nación Raizal de un espacio tan reducido y además “superpoblada”. Frente a estas circunstancias, los Half & Halfs se tornan problemáticos porque tienen sangre Raizal y continental a la vez y por lo tanto como sujetos híbridos su posición es contradictoria frente a la necesidad de la unidad étnica de la nación Raizal, producto de la tercera fractura analizada en el tercer capítulo de este trabajo.

Para entender esta difícil posición de los Half & Half, se estudió en el Capítulo IV en términos generales el contexto en el que se dan estas uniones interétnicas y sus respectivas hibridaciones en las diferentes islas del Gran Caribe con situaciones conflictivas parecidas. Como se analizó el caso de San Andrés no es el único, pero presenta matices que lo diferencian de los demás, por lo cual se estudiaron en detalle estas uniones mediante una encuesta que permitió entender los comportamientos y opciones a la hora de escoger pareja, con el fin de entender el grado de polarización de la sociedad en la práctica, sobre el proceso de hibridación, con relación al discurso fuertemente polarizado que se estudió en el Capítulo tercero.

Como se analizó, el tema de las uniones interétnicas adquiere una gran importancia en la sociedad, gracias al peso que tiene como hecho social y como práctica cotidiana de las personas que conviven en el territorio. Así los resultados de la encuesta permiten inferir que no existe una tendencia generalizada por parte de las personas de la comunidad Raizal a rechazar de manera tajante su posibilidad de tener relaciones con personas de la comunidad “*pañá*” de la isla, como se podría haber pensado por los discursos revisados en los diferentes textos analizados. Tampoco desde la posición de los “*pañás*” se evidencia un absoluto rechazo, lo que resulta sugerente desde el punto de vista del orden de las preferencias de las parejas según el género pues la mayoría de la población no tiene clara su opción de pareja. Otra parte menor, considera la posibilidad de entablar una relación sentimental con alguien de su misma etnia o cultura, o al menos compartir la experiencia con alguien que haya vivido en la isla, lo que

implica admitir las relaciones interétnicas como parte de la vida común y corriente de las personas Raizales y no Raizales.

Sin embargo en las encuestas se pudo observar que dicha dinámica choca con los discursos de algunos sectores Raizales que propenden por la unidad y la homogeneidad de la etnia, discursos que pueden parecer anacrónicos pues niegan la incidencia de los procesos de hibridación y la configuración de la sociedad insular multicultural actual, que cada vez, como lo ha planteado Losonczy (2006) para el caso del Pacífico colombiano, se orienta más hacia una relación intercultural.

De aquí que la respuesta a la pregunta planteada en esta tesis se encuentre más matizada en la encuesta realizada, que en las pugnas de las “doxas” o discursos (Avella, 2002) que se generan al abordar la situación del Archipiélago de San Andrés desde los distintos conflictos y choques que se estudiaron en el análisis de la tercera fractura del Capítulo tercero. Desde esta perspectiva teórica y política, la encuesta contribuye a ampliar la mirada sobre la necesidad de asumir un proyecto intercultural que parta del reconocimiento de la diversidad y de los aportes que cada una de las culturas han podido hacer para la convivencia pacífica en la isla. Esto sin duda, debe reflejarse en acciones y políticas concretas, hacia a los nuevos sujetos híbridos del Archipiélago, que vertiginosamente, se han convertido en una población mayoritaria, vivo reflejo de una sociedad en relación interétnica y en transición multicultural como lo sugieren los nuevos trabajos de antropología en la isla (Ramírez, 2005), frente a los clásicos trabajos de Wilson (2004), en donde la relación respetabilidad /reputación era el eje que a pesar del conflicto latente, permitía unir la isla indisolublemente. Los tiempos al parecer cambiaron y según los resultados de los últimos trabajos antropológicos, puede ser necesaria una nueva visión que muestre claramente cuál es el papel de los Half & Halfs en la construcción de los lazos interétnicos que podrían evitar un conflicto abierto o por el contrario en los nuevos elementos que radicalizados desde los discursos, pudieran precipitarlo.

Esta sociedad se puede sintetizar en el ejemplo del rizoma, sugerido por Glissant, (2002), cuando habla del mundo creolizado y de la manera cómo este fenómeno ha servido para entender la dualidad, la hibridez del miti-miti, o Half & Half en prácticamente todo el Caribe. Lo que muestra que no se trata de la formación de un “*meelting pot*” como en el caso de Estados Unidos en donde la hibridación es muy lenta, sino de una especie de “salsa” intercultural, en donde los elementos que constituyen la sociedad forman nuevos sujetos y adquieren nuevas formas. En este sentido estas nuevas formas producidas en los procesos interculturales permiten responder positivamente la pregunta de si los Half & Half pueden ser potenciales mediadores en el conflicto latente y desempeñar un papel más activo a favor de la convivencia o por el contrario su capacidad de mediación se ha visto cuestionada por la radicalización del discurso identitario Raizal, por su capacidad

de producir conocimientos que atenúen el conflicto, que posiciones radicales detrás de las cuales se atrincheren otros intereses.

Esta tesis muestra que la exclusión de los Half & Halfs por parte de quienes se consideran Raizales, al negarles su condición Raizal, a no ser que renieguen de su ascendencia “paña”, en el fondo responde a un debate sobre los privilegios que la ley reconoce a los Raizales, en los cargos públicos (hablar creole, tener ciertos apellidos, etc.) y en particular sobre la OCCRE. Por que como se ha demostrado en la isla de San Andrés tampoco hay etnias puras (ni en ninguna parte del Caribe). Todas son producto de múltiples hibridaciones y los Raizales no son sino un producto de una muy amplia y continua historia de mezcla étnica, por supuesto, muy importante porque han sabido salvaguardar su cultura a través de una lucha en la cual no se pueden equivocar de enemigo, pues al excluir de la condición Raizal a quienes son resultado de otra mezcla étnica, Raizal-paña, se están excluyendo ellos mismos como opción política que permita unir al pueblo isleño como lo ha sido a través de toda su historia.

BIBLIOGRAFÍA

Abello, A y Mow, J,(2009) “*San Andrés. Nuestra Ciudad insular*” en Revista Credencial Historia, Págs. 3-15.

Aceves, J, (1998) “*La historia oral y de vida: del recuso técnico a la experiencia de la investigación*” en Jesús Galindo (coordinador), *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*, México, Págs. 207-265.

Alcina, M, (2003) “*La comunicación intercultural*”, editorial Antropos, Barcelona.

Allahar, A, (2006) “*La Ausencia de una Cultura Caribeña en el Caribe Anglófono?*” en memorias Cátedra Caribe “Repensando el Caribe en el siglo XXI”, Universidad de la Habana, 10 p. (Documento inédito).

Allahar, A, (2003) “*Racing*” *Caribbean Political Culture. Afrocentrism, Black Nationalism and Fanonism*”, en Holger Henke y Fred Reno (Editors) *Modern Political Culture in the Caribbean*, West Indies University Press, Págs.21-57.

Amodio, E, (1994) “*La Construcción de Identidad en los Sistemas Multiétnicos de Interacción Grupal: los Pueblos Indígenas de la Cuenca del Río Branco (Brasil)*”, en Mato, Daniel, *Teoría y Política de la Construcción de Identidades Diferenciadas en América y el Caribe*, Caracas, UNESCO - Editorial Nueva Sociedad.

Anderson, B, (1989) “*Imagined Communities. Reflections on the origin and spread of Nationalism*”. London: Verso. Traducción en castellano: (1993) “Comunidades imaginadas, reflexiones sobre el origen y la ilusión del nacionalismo”, México, Fondo de Cultura Económica.

Areíza, R, (2009) “*Conflicto Colombo-Nicaragüense desde la perspectiva de la jurisprudencia de la Corte Internacional de la Haya*”, Cuadernos del Caribe No 12, “La disputa Colombo-Nicaragüense por San Andrés, Providencia y Santa Catalina”, Mantilla S., (Editora), Universidad Nacional de Colombia, Sede Caribe, Págs. 144-153.

Avella, F, (2002) “*Conflictualidad Latente y convivencia abierta. El caso de San Andrés*”, En: *La Universidad piensa la paz. Obstáculos y posibilidades*. Bogotá. Págs. 77-94.

Balibar, E. (1991) “*Is there a ‘Neo-Racism’?*” En: Etienne Balibar y Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*. London: Verso.

- Barker, Ch, (1999) *“Televisión, globalización e identidades culturales”*, Editorial Paidós, Buenos Aires, Págs.109-147.
- Bastos, S, (1996) *“Judíos, Indios y Catalanes: algunas propuestas para estudiar la etnicidad”*, en Voces y Cultura. Revista de Comunicación, No. 10-11, Septiembre, Barcelona.
- Bel Adel, C, (2005) *“De la realidad multicultural a la sociedad intercultural”*, en Anales de Historia Contemporánea, Universidad de Murcia. Campus de la Merced, 157 p.
- Benítez Rojo, A, (1998) *“La isla que se repite”* Barcelona, Casiopea.
- Benítez Rojo, A, (1999) *“El Caribe en el Siglo XXI: Un proyecto de Investigación”*, en Memorias IV Seminario de Estudios del Caribe, Instituto Internacional de Estudios del Caribe, Bogotá, Fondo de publicaciones Universidad del Atlántico, Págs. 11-20.
- Barker, Ch, (2003) *“Televisión, Globalización e identidades culturales”*, Barcelona, Paidós.
- Bhaba, H, (2002) *“El lugar de la cultura”*, primera edición, Buenos Aires, Manantial, Págs. 17-37.
- Barth, F, (1969) *“Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales”*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Brathwaite, E., (1974) *“Contradictory Omens. Cultural Diversity and Integration in the Caribbean”*, Kingston, Savacaou Publications.
- Bonilla, D, (1999) *“La ciudadanía multicultural y la política del reconocimiento”*, en CIJUS estudios ocasionales, Bogotá, Págs.14-51.
- Buitrago, F., (1976) *“Bahía Sonora: Relatos de la isla”*, Bogotá, Instituto colombiano de Cultura.
- Cabrera, W, (1980) *“San Andrés y Providencia. Historia”*, editorial Cosmos, Bogotá.
- Carvalho, J, (2005) *“Las culturas afroamericanas en Iberoamérica: lo negociable y lo innegociable”*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Págs. 13-39.
- Castellanos, O, (2006) *“Procesos participativos en el Caribe insular colombiano”* Tesis de grado de Magíster en Estudios del Caribe, San Andrés, Universidad Nacional Sede Caribe.

Castellar, M, (1976) *“Cincuenta años de misión bien cumplida. Reseña histórica de la misión capuchina de San Andrés y Providencia 1926-1976”*, Bogotá, Capuchinos, 123 p.

Chailloux, G. (2005) *“British Subjects y Pichones en Cuba”* en “De dónde son los cubanos”, Graciela Chailloux Lafita (Coordinadora y redactora), La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, Págs, 53-91.

Chaves, M y Zambrano, M, (2006) *“From blanqueamiento to reindigenización: Paradoxes of mestizaje and multiculturalism in contemporary Colombia”* en Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe 80, Amsterdam, Págs. 5-23.

Clemente, I., (1989). “Tradiciones culturales y coyuntura política”, Bogotá Uniandes.

Constitución Política de Colombia de 1991.

Clemente I, (1994) *“El Caribe Insular: San Andrés y Providencia”* en Meisel, Roca (ed) Historia Económica y Social del Caribe colombiano. Bogotá. Págs. 331-372.

Comaroff, Jean y Comaroff, John (1992). *“Of Totemism and Ethnicity”* en Comaroff, Jean y Comaroff, John, “Ethnography and the Historical Imagination” Oxford: Westview Press, Págs. 49-69.

Cunin, E, (2002) *“Asimilación, multiculturalismo y mestizaje: Formas y transformaciones de la relación con el otro en Cartagena”* en “Afrodescendientes en las Américas: Trayectorias sociales e identitarias”, Mosquera C y otros, (edit), Universidad Nacional de Colombia, ICANH, IRD, ILSA, Págs. 279-294.

Cunin, E, (2003) *“Identidades a flor de piel”*, ICANH, Universidad de los Andes, Instituto Francés de Estudios Andinos, Observatorio del Caribe Colombiano, Bogotá, 368 p.

James, C.L.R. (1938) *“Los Jacobinos negros. Toussaint L’Overture y la revolución de Haití”*, primera edición en español (2003) Barcelona, Fondo de cultura económica, Turner publicaciones,

De Grandis R., (1995) *“IncurSIONES en torno a hibridación, una propuesta para discusión: De la mediación lingüística de Bajtín a la mediación simbólica de Canclini”* en Latinamerican Studies Association, Simon Fraser University.

De la Pedraja, R, (1984) *“La mujer criolla y mestiza en la Sociedad Colonial, 1700-1830”* en Desarrollo y Sociedad, No 13, Bogotá, CEDE, Uniandes.

Duncan, Q. y Meléndez, C, (1976) *“El negro en Costa Rica”*, Editorial Costa Rica, San José, C.R.

Eastman J, (1990a), *“La colombianización del Archipiélago de San Andrés y Providencia. Frentes de acción y limitaciones durante los años veinte”*, III Simposio de profesores del departamento de Historia y Geografía, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, documento inédito.

Eastman J., (1990b), *“El archipiélago de San Andrés y Providencia 1886-1930: Sociedad, Integración y conflicto en el proceso de la Colombianización”*, Séptimo congreso de Historia de Colombia, Universidad del Cauca, Popayán, documento inédito.

Eastman, J, (1992) *“Creación de la intendencia de San Andrés y Providencia: la cuestión nacional y sus primeros años”* en revista Credencial Historia, San Andrés y Providencia, Bogotá.

Fábregas, A, (1997) *“Desde el Sur una Revisión del Concepto de Frontera”*, en Ensayos Antropológicos 1990-1997, México D.F, Gobierno del Estado de Chiapas - Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas.

Follet, C.F. (1837) *“On the Island of Providence”* In Journal of Geographical Society of London, Vol 7, Págs. 207-208.

Forbes, O. (2005). *“Who is a Raizal”* en The Raizal Magazine. Vol. 1. Núm. 1. Abril. San Andrés Isla, AMEN-SD.

Francis, C, (1991) *“Compendio de Cultura popular tradicional de las islas de San Andrés y Providencia”*, San Andrés Isla, 40 p.

Fromm, E, (2000) *“El Arte de Amar”*, México D.F., Paidós, 101 p.

Gallardo, J, (2001) *“El estatuto Raizal: proyecto del pueblo Raizal para la isla”* en Cuadernos del Caribe No. 1. Universidad Nacional de Colombia, Sede Caribe. Instituto de Estudios Caribeños, Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales. San Andrés Isla. Págs. 43-47.

García Canclini, N, (2005) *“Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad”*, 1ª ed. Reimpresión, Buenos Aires: Paidós, Págs. 13-49.

García Canclini, N, (2004) *“Diferentes, desiguales y desconectados”*, Barcelona, editorial Gedisa, Págs. 15-26.

García Canclini, N, (1995) *“El diálogo norte-sur en los estudios culturales”*, en García Canclini Néstor *“Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de*

la globalización”, introducción a la edición en Inglés, Ediciones Grijalbo, México, Págs. 13-28.

García, J, (2006) *“Interculturalidad: Voz de los Afrocolombianos”*, en Soluciones Editoriales, Fundación Universitaria del Área Andina, Bogotá, Págs. 77-79.

García, X, (2007) *“Una mirada creativa hacia el método biográfico en Encuentros multidisciplinares”*, Vol. 9, Nº 27, Fundación General de la Universidad Autónoma de Madrid Págs. 16-21.

García, A, y Sáez, J, (1999) *“Del racismo a la interculturalidad. Competencia de la educación”*, Madrid, Narcea, S.A Ediciones, Págs.62-151.

Glissant, E, (2002), *“Introducción a una poética de lo diverso”*, Barcelona, Ediciones del Bronce, 146 p.

Glissant, E, (1976) *“El discurso Antillano”*, coloquio presentado en Carifesta, Kingston, Págs.171-236.

Grandi J, (2000) *“Ciudadanía entre la globalización y la integración”*, en Ciudadanía y mundialización. La sociedad civil ante la integración regional, Bruno Podestá, Manuel Gómez Galán, Francine Jácome, (Coordinadores), Madrid, publicación conjunta del CIDEAL; CEFIR, INVESP, Págs. 45-65.

Gros, Ch, (2000) *“Políticas de la Etnicidad: Identidad, Estado y Modernidad”*, en Instituto Colombiano de Antropología, ICANH, CES, Bogotá, Págs. 117-125.

González, G, (2003) *“Los nuevos pañamanes. Procesos identitarios y de apropiación del espacio por el continental migrante colombiano en la isla de San Andrés”*. Tesis de grado de Antropología, Bogotá, Universidad nacional de Colombia.

González, G, (2004) *“Los nuevos pañamanes en la isla de San Andrés”*, en Maguare No18. Págs. 197-219.

Hall, S, (2000) *“Conclusion: the multi-cultural question.”* In: Barnor Hesse (ed.). *Un/Settled Multiculturalism: Diasporas, Entanglements, ‘Transruptions’*.. London: Zed Books, Págs. 209-241

Hall, S, (1977) *“Representation: Cultural Representations and Signifying Practices”*, London, Sage/ The Open University, Book 2 in this Series.

Hernandez-Ramdwar, C. *“Multiracial Identities in Trinidad and Guyana: Exaltation and Ambiguity”*, en Latin American Issues [On-line], 13(4).

http://webpub.allegheeny.edu/group/LAS/LatinAmIssues/Articles/LAI_vol_13_seccion_IV.html.

Herrera, J, (2000), "*Hacia una visión compleja de los derechos humanos*" en Herrera, J, (ed.), "*El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*", Bilbao, Desclée de Brower, 2000, Colección Palimpsesto. Derechos Humanos y Desarrollo. Págs. 19-78.

Hopenhayn, M, (2002) "*Discriminación étnico-racial y xenofobia en América Latina y el Caribe*" CEPAL, Santiago de Chile: CEPAL, 68 p.

Hobsbawm, E, (1998) "*Nación, Estado, Etnicidad y religión, transformaciones de la identidad*", en Renan Vega (ed.) "*Marx y el siglo XXI. Hacia un marxismo ecológico y crítico del progreso*, Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, Págs. 231-260.

Hobsbawm E., (2000) "*Naciones y nacionalismo desde 1780*", Editorial Crítica, Barcelona, 212p.

Howard, F, (1996) "*Adolescencia y Escuela*", Proyecto Atlántida, CINRA, Documento inédito.

Jácome, F, (1993) "*Identidad étnica y proyectos políticos: influencia de los factores étnorraciales*", en Francine Jacome, (coordinadora): "*Diversidad cultural y tensión regional: América Latina y el Caribe*, Instituto Venezolano de Estudios Sociales y Políticos (INVESP), editorial, Nueva Sociedad, 61p.

Ku, L, (Sin fecha), "*Etnicidad: Factor Estratégico de la Promoción Cultural*", ponencia, Departamento de Culturas Populares. Secretaría de Cultura Jalisco. Págs. 1-17.

Lamprea, N, (2009) "*Caracterización genética de la población humana de san Andrés y providencia a partir de los marcadores microsatélites (str's) empleados por el combined dna index system (codis)*, Tesis de grado de Magíster en Biología –Línea Genética, Universidad Nacional Sede Bogotá.

Levine, Hal. (1999) "*Reconstructing Ethnicity*" en The Journal of the Royal Anthropological Institute. 5 (2), Págs. 165-180.

Loszocny, A, (2006) "*La trama interétnica. Ritual sociedad, y figuras de Intercambio entre los grupos negros y Emberá de del Chocó*", Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH, Bogotá, Imprenta Nacional de Colombia. Págs.31-43.

Loszocy, A, (1997) *"Hacia una antropología de lo interétnico. Una perspectiva negroamericana e indígena"*, Uribe, M.V y Restrepo, E. (eds), Antropología en la Modernidad, Bogotá, ICANH.

Mason, P, (1975), *"Estructuras de la dominación"*, México, Fondo de Cultura Económica, Págs. 371-412.

Mac Cannell, D, (1988), *"Turismo e identidad cultural"* en Tzevan Todorov y otros, Cruces de culturas y mestizaje cultural, Madrid, Págs. 207-227.

Meisel, A, (2009) *"Historia económica y social del Caribe colombiano"* Bogotá, Ediciones UNINORTE.

Meisel, A., (2003) *"Continentalización de San Andrés islas, Colombia: Panyas, Raizales y turismo. 1953-2003"*, San Andrés, Banco de la República.

Mitchell, D, (2009) *"La importancia de la lengua materna en la educación y aspectos de la lengua "Sientandruan" del Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina"*, Conferencia presentada en la V Semana Raizal en Bogotá. "Wii taak Creole, We speak English, Hablamos Castellano", 30 de Octubre de 2009. (Documento inédito).

Mignolo, W, (2002) *"Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo por Catherine Walsh"*. En: Catherine Walsh, Freya Schiw y Santiago Castro-Gómez (eds.), Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino. pp. 17-44. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Ediciones Abya-Yala.

Moreno, M, (1996) *"Aportes culturales y deculturación"*, en Manuel Moreno Fraginals (compilador) *África en América Latina*, México, ed. Siglo XXI, 436 p.

Moreno, M, (1999), *"La historia como arma y otros estudios sobre esclavos, ingenios y plantaciones"*, Barcelona. Editorial Crítica, 177 p.

Mosquera C, (2007) *"Reparaciones para negros, afrocolombianos y Raizales como rescatados de la Trata negrera Transatlántica y desterrados de la guerra en Colombia"*, en n Mosquera C y Barcelos L, (editores) *"Afro-reparaciones: Memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y Raizales"*, Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Centro de Estudios Sociales, CES,

Mow J. y otros, (sin fecha), *"Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina: Una Reserva de Biosfera en el Caribe colombiano"*, CORALINA, Los Cuatro Gatos (editorial) San Andrés.

Pantojas E., (2006) *“De la plantación al resort: El Caribe en la era de la Globalización”*, en Revista de Ciencias Sociales No 15, Universidad de Puerto Rico, Págs. 82-99.

Park, R, (1950), *“Race and Culture”*, en “the collected papers of Robert Ezra Park”, Vol 101, Glencoe (Illinois): The free press.

Parsons, J. (1985) *“San Andrés y Providencia. Una geografía Histórica de las islas colombianas del Caribe”*, Tercera edición, Bogotá, El Áncora editores.

Pedraza, Z, (1986), *“Para una investigación sobre la nacionalización del Archipiélago de San Andrés y Providencia”*, Bogotá, Universidad de los Andes, ICANH.

Pedraza Z., (1988). *“Soberanía y deterioro cultural en el Archipiélago de San Andrés y Providencia”*. En revista Sotavento, Volumen I, No 2, Universidad Externado de Colombia, Págs. 8-23.

Plan de Desarrollo San Andrés- Isla. (1990) Intendencia Especial de San Andrés y Providencia. Editorial Gente Nueva. Bogotá. Págs.37-38.

Pochet L, (2000) *“La construcción de la identidad en Jamaica: Transgresión del modelo colonial en el Caribe”*, en Káñina, Revista Artes y letras, Universidad de Costa Rica. Vol. XXIV (1), Págs, 73-84.

Pomare L. y Dittman M., (2000) *“Nacimiento, vida y muerte de un sanandresano”*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 161 p.

Puri, S, (2004), *“Caribbean Postcolonial: Social equality, Post-Nationalism, and cultural hybridity”*, Gordonsville, VA, USA: Palgrave Mcmillan, 293 p.

Quijano, A, (2000). *“Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”* en Lander, E (ed.), La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: Clacso. Págs. 201-245

Ramírez J., (2008), *“El Ser Raizal, su evolución histórica, política y cultural en el contexto regional y nacional, sus derechos y reivindicaciones”* en “El Ser Raizal, su evolución histórico-política y su visión a futuro”, Organización de la Comunidad Raizal con Residencia Fuera del Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina ORFA – Alcaldía Mayor de Bogotá, Secretaría de Gobierno, Bogotá. Material inédito.

Ramírez, L. (2005), *“Gomelos, Champes o Normales? Representaciones de las identidades juveniles en San Andrés Isla”*, Tesis de Pregrado en Antropología. Departamento de Antropología. Universidad Nacional de Colombia. 140p.

- Ramírez S. y Restrepo L., (2001) *“Visiones y proyectos para el archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina”* en Cuadernos del Caribe No 1, Universidad Nacional de Colombia, Sede Caribe, Instituto de Estudios Caribeños, San Andrés, 91 p.
- Ramírez S. y Restrepo L., (2002) *“Textos y testimonios del archipiélago: Crisis y Convivencia en un Territorio Insular”* en Cuadernos del Caribe No. 4. Universidad Nacional de Colombia. Sede Caribe. San Andrés, 258 p.
- Ratter, B, (1992) *“Redes Caribes. San Andrés y Providencia e Islas Caimán: entre la integración económica mundial y la autonomía cultural regional”*, Instituto de Estudios Caribeños Sede San Andrés, Universidad Nacional de Colombia, 282 p.
- Restrepo, E, (2002) *“Etnicidad sin garantías: Contribuciones de Stuart Hall a los estudios de la etnicidad”*, en Revista Colombiana de Antropología, Págs. 2-42.
- Restrepo, E, (2004) *“Biopolítica y alteridad: dilemas de la etnización de las colombianas negras”* en “Conflicto e invisibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia”, Restrepo, E y Rojas, A (editores), editorial Universidad del Cauca, Popayán, Págs. 271-300.
- Reyes, J, (1999) *“La historia de estas islas...y un cuento marino. Santa Catalina, Vieja Providencia y San Andrés”*, Bogotá, editorial Codice Ltda, 138 p.
- Rivera, C, (2007) *“Mirar hacia adentro para reparar las memorias en Providencia y Santa Catalina”* en “Afro-reparaciones: Memorias de la esclavitud y justicia reparatoria para negros, Afrocolombianos y Raizales”, Mosquera C y Barcelos L, (editores) Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales, CES, Págs. 319-344.
- Robinson, D, (2002) *“Monografía regional del departamento Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina”*, Bogotá, Ministerio de Educación Nacional.
- Robinson, H, (2002) *“No Give up maan”*, Universidad Nacional de Colombia, Sede San Andrés, Unibiblos, 185 p.
- Robinson, J, (1996), *“The Genealogical History of Providencia Island”*, California State University, The Borgo Press, 286 p.
- Rodríguez, J, (2008), *“El Éxodo Raizal o la libre autodeterminación”* en “El Ser Raizal, su evolución histórico-política y su visión a futuro”, Organización de la Comunidad Raizal con Residencia Fuera del Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina ORFA – Alcaldía Mayor de Bogotá, Secretaría de Gobierno, Bogotá. Material inédito.

- Rodríguez, S, (2007) *“Limón Blues de Ana Cristina Rossi. La negación del sujeto subalterno”* en Revista Pensamiento Actual, Universidad de Costa Rica, Vol. 7, No8-9. Págs. 78-83.
- Ross, J., (2007), *“Routes for Roots: Entering the 21st Century in San Andres island, Colombia”*, en Caribbean Studies, Vol 35, Número 1, January- June, Instituto de Estudios del Caribe, Universidad de Puerto Rico, Págs.3-36.
- Rossi A., (2002), *“Limón Blues”*, Casa de las Américas, Editorial Nomos S.A.
- Sánchez, E (2004), *“Derechos propios. Ejercicio legal de la jurisdicción especial indígena en Colombia”* en revista Pueblos Indígenas y Derechos Propios, Instituto de Estudios del Ministerio Público, Procuraduría General de la Nación, pp.177-201.
- Sánchez, R, (2008), *“El tejido de la identidad colectiva en San Andrés Isla: Colombianos y extraños”*, en Memorias, Año 5, N° 9. Barranquilla, Uninorte.
- Sandner, G, (2003) *“Centroamérica y el Caribe Occidental. Coyunturas, crisis y conflictos 1503-1984”*, tr. Jaime Polanía, San Andrés-Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Instituto de Estudios Caribeños
- Sanmiguel R. (2006) *“El debate sobre la educación en la islas de San Andrés: Un análisis cultural”* en Cuadernos del Caribe No 8, “Educación, lengua y cultura en la isla de San Andrés, Caribe Colombiano”, Universidad Nacional de Colombia, 110p.
- Stolcke V, (1992), *“Racismo y sexualidad en la Cuba Colonial”*, Madrid, Alianza, 235. P.
- Stubbs Jean, (2003) *“Reflexiones acerca del Gran Caribe. Identidades múltiples en el mundo del Atlántico”* en la nación multicultural, Arocha, J (ed) Universidad Nacional de Colombia,
- Stutzman, Ronald (1981) “El mestizaje: an all-inclusive ideology of exclusion” in N Whitten (ed.) *Cultural transformation and ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press, Págs.45-94.
- “Territorial and Maritime Dispute. Nicaragua Vs Colombia, Preliminary Objections, 13th of December 2007, Judgment”* (2007) The Hague, International Court of Justice.
- Tubino, F, (2002) *“Entre el multiculturalismo y la interculturalidad: mas allá de la discriminación positiva”*, en Fuller, N (ed.), “Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades”, Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales, Lima, pp. 51-76.

The Colombian Government's Secret Plan for San Andres, Providence and Ketlina Islands, (1987), traducción e impresión realizada por The sons of the Soil (S.O.S) Movement, San Andres islas, Documento inédito.

Turnage L., (1975) *Island Heritage. A Baptist View of the History of San Andres and Providencia*", Cali, Historical Commission of the Colombian Baptist Mission.

Valencia I, (2002) *El movimiento Raizal: Una aproximación a la identidad Raizal a través de sus expresiones político-organizativas*", Trabajo para optar por el título de Antropóloga, Bogotá, Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas.

Vergara y Velasco, Francisco Javier (1888). *El Archipiélago de San Andrés*. Nueva Geografía de Colombia. Bogotá: Imprenta de vapor de Zalamea Hnos.

Vollmer L, (1997), *La historia del poblamiento del Archipiélago de San Andrés, Vieja Providencia y Santa Catalina*", San Andrés Isla, ediciones Archipiélago, 127p.

Wade, P, (2002) *Música, Raza y nación: Música tropical en Colombia*", The University of Chicago Press, Chicago, 2000. Reimpresión Quebecor World Bogotá, 2002, 409 p.

Wade, P, (2003) *Repensando el mestizaje*", Revista Colombiana de Antropología 30, Bogotá, Págs.273-296.

Wallerstein, I. (1991). *The Construction of Peoplehood: Racism, Nationalism, Ethnicity*" En: Etienne Balibar y Immanuel Wallerstein, Race, Nation, Class. Ambiguous Identities. London: Verso.

Walsh, C, (2002) *(De) construir la interculturalidad. Consideraciones críticas sobre la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros del Ecuador*", en Fuller, Norma (ed): Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades, Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales el Perú, Lima, Págs. 115-142.

Walsh, C, (2002) *La (re)articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador: reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento*". En: Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro (eds.), *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino*. pp. 175-213. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Ediciones Abya-Yala.

Wilson P. (2004), *“Las travesuras del Cangrejo. Un estudio de caso Caribe del conflicto entre reputación y respetabilidad”*, Universidad Nacional de Colombia, Sede de San Andrés, Instituto de Estudios Caribeños, San Andrés.

Zambrano C., (2002) *“Etnopolíticas y racismo. Conflictividad y desafíos interculturales en América Latina”*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Ciencias sociales.

Zizek, S, (1998), *“Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”* en Jameson Frederic y Slavoj Zizek (autores) *“Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo”*, Buenos Aires, editorial Paidós, Págs.137-185.

ANEXO. FICHA TECNICA DE LA ENCUESTA.

Como complemento al análisis cualitativo del trabajo de investigación “los Half & Half de San Andrés, los actores invisibles de la Raizalidad”, se proyectó una encuesta con el fin de recoger las percepciones actuales que tiene la comunidad respecto a las relaciones interétnicas y las preferencias de pareja, teniendo en cuenta la edad, el grupo étnico y el sector donde habitan. En ese sentido, se realizaron las encuestas de manera aleatoria en tres sectores tradicionales importantes de la isla: San Luis, La Loma y el Centro.

El DANE reportó en el Censo de 2005 la población total de 70.554(N) personas registradas en la isla, de las cuales, según los cálculos estadísticos realizados, 46.683 personas se encuentran en los rangos de edad entre 15 y 65 años. Esta última población en particular, se constituyó en nuestro universo muestral y la base para la realización y el análisis de los resultados de la encuesta en San Andrés.

Al realizar un muestreo probabilístico, lo que se busca es determinar cuál es el número mínimo de unidades de análisis que se necesitan para conformar una muestra (n) que le asegure a la investigación un error estándar menor que 0.15, ya que la población N es aproximadamente de 70.554 elementos. Para calcular el tamaño de la muestra poblacional fue necesario conocer la varianza poblacional y estimar para el valor de μ con un error máximo permisible δ prefijado. Ya conocida la varianza poblacional (σ^2) podemos utilizar la siguiente fórmula:

$$n = \left(\frac{\sigma Z_{1-\frac{\alpha}{2}}}{d} \right)^2$$

Que se obtiene de reconocer que δ es el error estándar o error máximo prefijado y

está dado por la expresión $d = \frac{\sigma}{\sqrt{n}} Z_{1-\frac{\alpha}{2}}$ para el nivel de confianza $1 - \alpha$ y constituye una medida de la precisión de la estimación, por lo que podemos inferir además que $P\{|\bar{x} - \mu| < d\} = 1 - \alpha$.

Al realizar una investigación de carácter cualitativo como es el caso de este estudio sobre los sujetos híbridos de San Andrés o cuando se utilizan escalas nominales para verificar la ausencia o presencia del fenómeno a estudiar, se recomienda la utilización de la siguiente fórmula:

$$n = \frac{n'}{1 + \frac{n'}{N}}$$

Siendo $n' = \frac{s^2}{\sigma^2}$ sabiendo que:

σ^2 es la varianza de la población respecto a determinadas variables.

s^2 es la varianza de la muestra, la cual podrá determinarse en términos de probabilidad como $s^2 = p(1 - p)$

se es error estándar que está dado por la diferencia entre $(\mu - \bar{x})$ la media poblacional y la media muestral.

$(se)^2$ es el error estándar al cuadrado, que nos servirá para determinar σ^2 , por lo que $\sigma^2 = (se)^2$ es la varianza poblacional.

Teniendo en cuenta lo explicado respecto al cálculo de la muestra y la probabilidad del margen de error, se tomó una muestra adecuada con error estándar menor de 0.03⁵ al 95 % de confiabilidad.

Planteamiento:

$N = 46.683$
$se = 0,030$
$\sigma^2 = (se)^2 = 0.0009$
$s^2 = p(1 - p) = 0.95(1-0.95) = 0.048$

⁵ Esto significa el 3%, es decir que tres de cien personas incurran en este tipo de error.

por lo que	$n' = \frac{s^2}{\sigma^2} = \approx 54$
	$n = \frac{n'}{1 + \frac{n'}{N}} = \frac{54}{1.0021} = 53.9 \approx 54$

Lo cual permite inferir que para la aplicación del instrumento de recolección de información, se necesita una muestra de al menos 54 personas entre los 15 y 65 años.