

Memorias en conflicto y paz en Colombia: la discriminación hacia lo(s) 'negro(s)'	Titulo
Maya Restrepo, Luz Adriana - Autor/a	Autor(es)
Estudios Latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización 2	En:
Buenos Aires	Lugar
CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales	Editorial/Editor
2001	Fecha
	Colección
Negros; Discriminacion; Cultura; Colombia;	Temas
Capítulo de Libro	Tipo de documento
http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/gt/20100914034656/12restrepo.pdf	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO

<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)

Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)

www.clacso.edu.ar



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Latin American Council of Social Sciences



*Memorias en conflicto y paz en Colombia: la discriminación hacia lo(s) “negro(s)”**

Luz Adriana Maya Restrepo **

Introducción

La modernidad en Colombia se inauguró bajo la égida esclavista e inquisitorial. El régimen imperial y católico español la troqueló con los cuños del genocidio indígena y la deportación de cientos de miles de personas del África occidental (Lovejoy, 1982: 497). Al terror de las guerras de conquista se añadió el caos ocasionado por los desplazamientos forzados de población. A la omnipresencia de la muerte, los colonizadores sumaron formas violentas de control de las poblaciones deportadas. Por lo menos tres prácticas concretas de represión son discernibles en los archivos coloniales: la violencia contra los cuerpos, la coacción de los actos y el escudriñamiento de las almas.

Las prácticas de sujeción y dominio corrieron a la par con los discursos que las legitimaban. Mientras el Estado colonial producía los *Códigos Negros* (Sala-Moulins, 1992: 48), para hacer más eficaces las técnicas de castigo corporal, el *Manual del Inquisidor* era introducido por la Inquisición desde 1610, para amansar los espíritus. Ambos compendios propendían a la supresión de los hábitos *politeístas*, *poligínicos* y *polilingües* de los deportados del África, y su aplicación debería conducir a la asimilación de las prácticas *monoteístas*, *monogámicas* y *monolingües* de sus amos (Arocha, 2001).

* Agradezco a Joshua Mitroti el haberme permitido retomar ideas expuestas en el documento titulado “La ciencia, un instrumento más para la exclusión de los afrocolombianos”. Este manuscrito fue presentado como ensayo final del seminario *Lo(s) Negro(s) y la Nación, siglos XIX y XX* bajo mi dirección en el Departamento de Historia de la Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia.

** Profesora Asociada, Departamento de Historia, *Facultad de Ciencias Sociales*, Universidad de los Andes. Visiting Professor, Latin American and Latino Studies, University of California (Santa Cruz).

Empero, ni el refinamiento de los discursos teológico y jurídico de inquisidores y letrados ni sus máquinas de tortura produjeron la homogeneización cultural, mediante la cual los españoles pretendían ejercer el control sobre los súbditos “vencidos” (Wachtel, 1971: 48). El proyecto *monocultural* eurocéntrico, que buscaba domesticar almas para rentabilizar cuerpos, fracasó. Ni la sombra de la cruz ni el zumbido del látigo fueron suficientes. Los deportados africanos se volvieron *cimarrones*. El término *cimarrón* fue utilizado por los españoles para nombrar a los esclavizados/as quienes huían de minas, casas y haciendas para construir espacios de autonomía y libertad al margen del cautiverio esclavista. Estos rebeldes respondieron con la guerra a la violencia física y simbólica que desplegó el Estado colonial y más tarde republicano (De Friedemann, 1993: 36). Gracias a las múltiples formas de resistencia opuesta por los cautivos, las formas *policulturales* sobrevivieron a la ética *monocultural* que se pretendía imponer. El Artículo 7 de la Constitución Colombiana de 1991, que reconoce la pluriétnicidad y la multiculturalidad de la nación, es la prueba del fracaso de este ejercicio que ha durado casi 500 años.

Es probable que el año 1492 no fuera totalmente diferente de este 2001. Del mismo modo que hoy en día, el telón de fondo de las culturas puestas en contacto fue un mundo “recién esferizado” a golpe de “descubrimientos”, comercio de seres humanos, desplazamientos y migraciones forzadas. La escena central fue la guerra en la cual *indios bravos* y *cimarrones* de todo el continente se alzaron contra un proyecto imperial que arrancaba dioses, que les robaba su mundo al nombrarlo con un nuevo lenguaje, que violaba la estética a la desnudez, que demonizaba las diferentes expresiones de la espiritualidad. La represión militar y simbólica fue la respuesta al disenso (Arrázola, 1970).

Más tarde, el siglo XIX, independentista y republicano, no tardó en hacer uso de la luminotecnia de la ciencia para justificar la inferioridad de la gente africana y de sus descendientes en Colombia. La idea de República se importó con regustos de igualdad, libertad y fraternidad. Sin embargo, este nuevo bocado sólo fue distribuido entre los *criollos*, descendientes de los españoles. Los recién nacidos ciudadanos, hijos o nietos de amos, encomenderos y corregidores, se pusieron a tono con su tiempo ilustrado, y produjeron discursos que seguían nombrando a las antiguas castas con las mismas prédicas repletas de imágenes y gestos de exclusión.

Iglesia colonial y discursos de exclusión en la Nueva Granada, siglo XVII

Desde 1533 y hasta 1810, gente africana perteneciente a diferentes culturas fue deportada desde el África occidental a lo que es hoy Colombia. En 1618, el jesuita Carlos de la Orta escribió a su padre algunas percepciones sobre Cartagena de Indias, su cosmopolitismo y su tráfico:

“Estos lugares son tan calurosos, que estando al presente en la mitad del invierno, se siente mayor calor que en la canícula. Los esclavos negros son en número de 1.400 en la ciudad van casi desnudos. Los cuerpos humanos de continuo están bañados de sudor. Los alimentos son bastos e insípidos. Hay gran escasez de agua dulce, y la que se bebe es siempre caliente... En cuanto a forasteros, ninguna ciudad de América, a lo que se dice, tiene tantos como ésta, es un emporio de casi todas las naciones, que de aquí pasan a negociar a Quitó, Méjico, Perú, y otros reinos; hay oro y plata. Pero la mercancía más en uso es la de esclavos negros. Van mercaderes a comprarlos a vilísimos precios a las costas de Angola y Guinea; de allí los traen en naves bien sobrecargadas a este puerto, donde hacen las primeras ventas con increíble ganancia; a los que quedan los embarcan de nuevo” (Pacheco, 1959: 91, 249 y 275).

Nueve años más tarde, cuando Cartagena ya era el principal puerto negrero de toda la América Hispánica (Vila Vilar, 1977: 68), Alonso de Sandoval (S.J.) publicó un libro titulado *De Instauranda Aethiopum Salute* (De Sandoval, 1627). En 1627, esta obra aparece como un testimonio excepcional sobre la trata negrera. Pero su estudio también nos permite aproximar la visión que el clero de entonces tenía sobre África, sus gentes y sus culturas. Podría decirse que en el contexto colonial y esclavista americano, demonización y ahistoricidad son dos imágenes arquetípicas fundadoras de los discursos de exclusión hacia la gente africana y afrodescendiente (Maya, 1989: 56-66). Veamos cómo la exégesis de algunos pasajes del libro de Sandoval nos advierte acerca de la forma en que se elaboraron estos estereotipos y la manera en que la Iglesia colonial contribuyó a su difusión.

Iglesia y negación de la humanidad de la gente africana

La deshumanización de las personas africanas durante la trata se consolidó de hecho mediante las prácticas mercantiles que atribuyeron a los cuerpos humanos un valor de cambio. En consecuencia, estos fueron tratados como mercancías. De ahí que en el contexto de la trata y de la sociedad esclavista, el/la esclavo/a no sólo era alguien privado de su libertad: también fue alguien cuyo cuerpo ocupaba el mismo rango que cualquier otro bien, susceptible de venta, intercambio o donación. Son numerosos los documentos del Archivo General de la Nación y de los Archivos Regionales (Colombia) en los cuales aparecen los esclavizados como valores de cambio. Las compra-ventas, las donaciones de esclavos en los testamentos o en las cartas de dote, son apenas algunos ejemplos.

De este modo, los cuerpos de la gente Mandinga, Yolofo, Bran, Zape o Balanta que fueron deportados desde Cabo Verde, Cacheo o San Luis de Senegal, fueron *cosificados*. Los comerciantes de esclavos venían de todas las ciudades y villas de la Nueva Granada e incluso del Virreinato del Perú para comprarlos co-

mo vimos en la carta que De La Orta escribió a su padre. Atravesaban cordilleras y navegaban ríos para llegar a Cartagena al mismo tiempo que los galeones, que también venían del África Central y del Golfo de Guinea. Los de estas procedencias quedaron registrados en los documentos españoles con los nombres de Congos, Monicongos, Angolas, Anzicos, Ararás y Carabalés. Sin embargo, no importaba el lugar de la costa de donde fueran deportados. Hombres, mujeres, jóvenes e incluso pequeños realizaban la travesía...

“[...] tan apretados, tan asquerosos y tan maltratados, que me certifican los mismos que los traen que vienen de seys en seys con argollas por los cuellos en las corrientes y, estos mismos, de dos en dos con grillos en los pies, de modo que de pies a cabeza vienen aprisionados, debajo de la cubierta, cerrados de por fuera, donde no ven sol ni luna, que no hay español que se atreva a poner la cabeza en el escotillo sin almadiarse, ni a perseverar dentro una hora sin riesgo de grave enfermedad. Tanta es la hediondez, apretura y miseria de aquel lugar” (De Sandoval, 1627: capítulo XVIII).

No obstante, y al tiempo que comercializaba con seres humanos, España pretendía figurar entre las naciones de Occidente como el reino católico por excelencia. Esta gran contradicción ética requirió de argumentos filosóficos que legitimarían acciones como las descritas por Sandoval. Más aún, la colonia neogranadina dependía casi totalmente de la fuerza de trabajo esclavo. Ante esta urgencia, la teología y la ciencia fueron puestas al servicio de la estabilidad económica del Imperio.

Iglesia y demonización

Durante el siglo XVI y XVII, España enfrentó el debate sobre la humanidad de la gente del África. Sin embargo, éste estuvo muy lejos de cobrar la importancia que sí tuvo la controversia alrededor de la humanidad de los indígenas. La posición del Papado a propósito de la esclavitud africana fue bastante timorata si se compara con la que adoptó el Papa Pablo III respecto a los indígenas (Tardieu, 1993: 43). En 1531, Bartolomé de las Casas, defensor de estos últimos, había enviado una carta al Consejo de Indias en la cual se oponía a la esclavitud de los aborígenes, y sugirió que “sería posible traer esclavos negros o moros para no causar perjuicio a los indígenas” (Pérez de Tudela Bueso, 1958: 9).

Como hoy, la modernidad se instauraba al ritmo de las necesidades imperiales, bajo el signo de los desplazamientos de poblaciones y las migraciones forzadas. Estas movibilidades inauguraron acercamientos imprevisibles entre las diferentes memorias puestas en contacto y en conflicto desde entonces. Pero como es sabido, no todas las tradiciones histórico-culturales y sus formas de recordación tuvieron el mismo rango dentro de la sociedad colonial, católica y

eurocéntrica. Las de los deportados de África pasaron por el tamiz de una taxonomía de la negación que cobró fuerza inusitada en la modernidad, pero cuyos supuestos epistemológicos se anclaban en las tradiciones intelectuales del occidente medieval.

Los etíopes: una construcción de la geografía antigua al servicio de la “teología de los descubrimientos”

Desde el medioevo hasta el “descubrimiento de América”, los europeos utilizaron el término *etíope* para nombrar a la gente del África Sub-sahariana. Lo habían tomado de Plinio. La acepción más preeminente de este vocablo se nutría de la teoría de las zonas climáticas elaborada por los Antiguos. Desde la Antigüedad, África fue situada en la zona tórrida, y por ende este continente era percibido como una zona de intenso calor.

Acerca de este asunto, Plinio escribió:

“Étiope era el hijo de Vulcano que reinaba sobre toda la Etiopía, tierra conocida desde la Antigüedad bajo el nombre de Ethera que quiere decir esfera, cielo o elemento de fuego” (Plinio en De Sandoval, 1627: 10).

Debido a las altas temperaturas que la abrazaban, Etiopía era imaginada como un espacio en permanente combustión. De ahí que fuera posible inferir que el término *etíope* viniera del verbo *cremo*, que quiere decir *quemar(se)*. Alonso de Sandoval divulgó esta idea en su libro al concluir que *etíope* equivalía a decir “*hombre de rostro quemado*” (1627: 4). El impacto cultural de esta divulgación va más allá de la simple difusión de los autores clásicos en el mundo recientemente “conquistado”. Esta idea se convirtió en pilar de la modernidad barroca en la Nueva Granada. Al aceptar esta proposición, el clero ratificaba uno de los prejuicios fundamentales de la cultura occidental: debido a sus condiciones climáticas, África sólo podía engendrar monstruos.

A propósito de este asunto, Jacques Le Goff anota:

“entre las teorías geográficas, la más durable, la más estable, la más llena de consecuencias, es la que trata de las zonas climáticas (...) la situación del África llamada Etiópica en la zona tórrida pesa sobretudo sobre la construcción de su propia imagen pues esta teoría desencadenó una serie de “teorías” psicológicas y morales sobre este continente y sus pobladores. Así por oposición al frío o a los climas templados, el calor era considerado como un clima horrible y debilitante. Éste sólo podía engendrar la fealdad, el terror, la pereza, la incapacidad para crear, para actuar, y por supuesto para dirigir. Además el calor producía hombres pequeños, en última instancia, el África negra era un territorio de monstruos” (1985: 8).

Los etíopes: monstruos, hijos del demonio

El rango de monstruos atribuido a la gente africana desde la geografía clásica y la patrística medieval fue un supuesto fundamental cuando se trató de relativizar la humanidad de la gente africana. La aceptación de esta categoría refrendó el discurso que situaba a los africanos y sus descendientes en un estadio inferior de la hominización, una suerte de sub-especie humana. Es muy probable que este argumento haya sido de gran utilidad en tiempos de la trata negrera. Tal vez por esta razón, Sandoval lo difundió de manera didáctica en su libro, mediante ejemplos como el siguiente:

“Para entender la mayor dificultad que tratamos en este capítulo, de la diversidad de formas, que se halla en la especie humana entre los Etíopes y demás reinos de negros, es necesario saber la causa de generación de monstruos (...) No es menor maravilla lo que también vi en la villa de Mompo distrito de Cartagena en donde nos mostraron tres muchachuelas, hijas legítimas de Martín Angola Negro y María su mujer también Angola así mismo negra esclavos de Martín de Istayza y Ana Gómez su mujer vecinos de esta villa. La primera se llamaba Juana, de edad de nueve años, de muy buena gracia y facciones españolas, pero negra como sus padres, la segunda sería como de seys años llamada Ventura, feezuela, oziconcilla, nariz chata, patona como negra, empero toda mas rubia, blanca y zarca que una alemana, digo que era sobremanera blanca y los cabellos aunque retorcidos como de negra, de un color dorado y plateado. La tercera llamada Theodora, sería de dos años, rubia y zarca y también corta de vista como la segunda” (De Sandoval, 1627: 12).

El énfasis de Sandoval en lo anatómico se enmarca dentro de un esquema simple de opuestos ejemplificado con el caso de esta familia. De un lado, encontramos la “negrura” representada por Juana, Martín y Ana. Del otro, la “blancura” de Ventura y Theodora. Sin embargo, es evidente que la “blancura” de las dos chiquillas no era suficiente para eximir las de la monstruosidad, pues según este relato, además del color, ésta se manifiesta en rasgos físicos particulares como son: *oziconcilla, nariz chata, patona como negra, y los cabellos [...] retorcidos como de negra*. Estas particularidades físicas aparecen como propias de los “negros” y además, según deja inferir el texto de Sandoval, serían de carácter hereditario, dado que ellas descienden de “esos dos monstruos” (De Sandoval, 1627: 24) llamados Martín y Ana, negros Angola. Según este sistema de clasificación habría pues una negrura epidérmica y otra identificable mediante la observación detallada de ciertos rasgos físicos, en particular la boca, la nariz, el cabello y los pies.

Este pasaje nos coloca frente a otro debate no menos importante, cuando se pretende discutir acerca de la formación de los discursos raciales. Se trata del afán del Occidente moderno por catalogar las “otras humanidades” recién descubiertas según sus características físicas. En este caso particular, el marco de interpre-

tación utilizado por Sandoval para explicar “la generación de monstruos” es de clara inspiración agustiniana.

San Agustín se había hecho la pregunta acerca de la humanidad de los africanos. Sin embargo, su cuestionamiento se inscribía dentro de otro contexto. Según este autor, los monstruos tenían algo que *mostrar*. Ellos servían para resolver de manera dialéctica la angustiante pregunta que invadió el pensamiento medieval: *¿cómo seríamos si no fuéramos como somos?* Tanto para San Agustín como para Isidoro de Sevilla, otro de los autores que influenció el pensamiento de Sandoval (Maya, 1989: 34), el debate se inscribía en el terreno de lo anatómico.

No obstante, en el pensamiento católico, la “normalidad” del cuerpo humano es indisociable de la doctrina de fe, la cual considera que el ser humano fue creado a imagen y semejanza de Dios; de ahí su incuestionable perfección. Empero, cuando San Agustín se cuestionó acerca de la humanidad de la gente del África sub-sahariana, concluyó que esos monstruos sí existían, pues la autoridad de Plinio tenía suficiente validez en su época, pero además añadió que eran hijos de Adam (Roy, 1989: 74).

Entonces, ¿por qué Sandoval incursionó en el debate sobre la humanidad de los africanos utilizando las ideas de la geografía clásica y luego recurriendo a la autoridad de San Agustín? ¿Cuál era la pertinencia de su discurso en pleno auge de la trata, y más aún, escribiendo un libro al respecto desde el puerto negrero más grande del imperio?

En la obra de Sandoval, hombre moderno, testigo del surgimiento del mundo global de entonces, la “monstruosidad de los *etíopes*” adquirió nuevas connotaciones. En primer lugar, él era un misionero y su objetivo principal era evangelizar a la gente africana que llegaba al puerto de Cartagena de Indias. El compromiso del jesuita con esta labor encontraba justificación en la exégesis bíblica propuesta por los padres de la iglesia. Según ella, los *etíopes* llevaban a cuestas el pecado, fruto de las transgresiones cometidas por Cam contra su padre. Pero más allá de la esclavitud proclamada como castigo para la descendencia del hijo impertinente, la interpretación del pasaje bíblico suponía que el color negro de Cam y sus descendientes era la manifestación epidérmica de la suciedad del alma. Es muy probable que, convencido de este supuesto, Sandoval consagrara su vida a la labor misional *para establecer la salud espiritual de los etíopes*, como lo indica el título de su obra.

Pero aún hay más. Al conjugar los saberes de la geografía antigua con la exégesis bíblica de la maldición de Cam, Sandoval desbordó el marco puramente anatómico expuesto por Isidoro de Sevilla y lo extendió al dominio de la vida moral y social. Esos “monstruos”, como Martín y Ana y sus chiquillas, no sólo servían para pensar la normalidad del cuerpo y exaltar la grandeza de Dios. También eran útiles para ilustrar de manera didáctica los paradigmas de la normalidad ética y de la vida religiosa y social que debían regir el orden colonial.

El problema se hizo especialmente complejo en la Nueva Granada. En el momento en el cual el jesuita ponía todas sus ideas sobre el papel, Cartagena de Indias y sus alrededores estaban en manos de los cimarrones. Desde 1603, el Gobernador de la ciudad, Don Gerónimo de Suazo, libraba batallas con ejércitos financiados por los propietarios de haciendas de la zona para someter a los alzados, quienes, liderados por Domingo Bioho, tenían paralizado el tráfico por el río Magdalena. Es decir, los *etíopes* se habían vuelto cimarrones, y su lucha por construir espacios de autonomía y libertad era un riesgo muy costoso para la colonia. Costo político, pues el Estado no podía permitir que la población de origen africano tomara el ejemplo de la insurrección, y costo económico, puesto que el río era la arteria principal del comercio colonial.

Por otra parte, en 1627, cuando Sandoval publicó su obra, el Tribunal de la Inquisición ya llevaba 17 años de labores en Cartagena de Indias. Desde 1610, y hasta principios del siglo XVIII, la casi totalidad de los procesos adelantados por sus jueces involucraba a la gente africana o a sus descendientes. Mientras los gobernadores de la ciudad votaban presupuestos para someter militarmente a los alzados en armas, la iglesia ejercía un control constante sobre los cuerpos y los saberes (Maya, 1999: 75).

Memoria demonizada y ahistoricidad

Pero las armas y la evangelización no fueron las únicas estrategias utilizadas por el imperio para controlar a las poblaciones deportadas insurrectas. Era necesario que la sociedad colonial en su conjunto tuviera argumentos para adherir a las políticas imperiales. Así, además de la contundencia de las razones económicas, se moldearon representaciones sobre sus culturas, completamente antagónicas a aquellas que definían la normalidad y la normatividad de la sociedad esclavista. Entre ellas vale la pena destacar aquella según la cual estos pueblos serían pueblos sin historia. La representación de la ahistoricidad se basó en el supuesto de la monstruosidad, el cual fue asociado con la imagen del demonio y su influencia en las prácticas culturales de estos pueblos. Anotaciones como las siguientes se repiten a lo largo de toda la obra:

“En estas partes tiene el demonio muchos ministros, que con hechiços y brevages acaban quanto quieren y el efecto es quedar los que los toman enagenados y persuadidos que si confessaren nuestra santa fe o algun articulo de ella o adoraren la cruz, moririan sin remedio” (De Sandoval, 1627: 46-47).

A principios del siglo XVII, y en el contexto de la trata negrera, relatos como éste permitieron quizás personificar al demonio en sus ministros los *etíopes*, convirtiendo a estos últimos en el contra-modelo del orden católico y colonial. Sin embargo, esta representación, situada inicialmente en el ámbito de “lo reli-

gioso”, se desplazó hacia lo político-cultural, pues ella suponía la ahistoricidad de África. Veamos por qué.

Para el clero español del siglo XVII, y para la sociedad letrada y católica colonial, la historia de los *etíopes* estaba narrada en la Biblia. Más exactamente, en el relato bíblico del Génesis que narra la maldición de Noé a su hijo Cam. Según este relato, la piel negra de Cam y de su descendencia sería la consecuencia y representación epidérmica del pecado y de la suciedad del alma. Supuesto que, como explicamos antes, es utilizado por Sandoval como criterio-base para su taxonomía de la familia de Martín y Ana. Pero además para expiar la falta provocada por haberse burlado de su padre, Cam fue condenado a ser esclavo de sus hermanos (Génesis 9, 18-29). Argumento que sirvió para justificar el cautiverio.

Al mirarlo desde el punto de vista de la relación memoria-historia, la maldición podría simbolizar la ruptura del lazo simbólico que unía la historia de Cam con Dios. Pero por otra parte, significaba la ruptura de Cam y su prole con la comunidad de pertenencia más importante para los católicos, la Iglesia. El pecado y la maldición rompieron el vínculo que los ataba a la historia de la cristiandad, única historia legítima de la humanidad. De este modo, Cam y los *etíopes* fueron simbólicamente excluidos de la narrativa de la historia tal como la entendía el Occidente católico. Este despojo de la historicidad tuvo profundas repercusiones en las percepciones que se podían construir acerca de su devenir político y social. Al unirlos a la estirpe de Satanás por la vía del pecado, los *etíopes* no podían ser dueños de su devenir en el tiempo y en el espacio. De ahí que fuera imposible imaginar que sus experiencias cotidianas estuvieran relacionadas con la construcción diaria de la santidad indispensable para lograr la salvación. Condenados a un tiempo estático, dominado por el demonio, los *etíopes* también fueron desposeídos de su condición de sujetos políticos. Por esta razón, todas sus prácticas y creencias fueron definidas por los inquisidores y misioneros con el término de *idolatría*.

Desde esta perspectiva, es posible sugerir que la función del Santo Oficio de la Inquisición de Cartagena no tendió tanto a hacer de los africanos buenos cristianos como a controlar sus almas y su rebeldía para rentabilizar sus cuerpos, mediante la estrategia discursiva de la demonización. La extirpación de todas las formas de expresión histórico-cultural (como la familia extendida, el culto a los muertos o los conocimientos acerca de la naturaleza), fue el norte de la labor de los inquisidores (Maya, 1996: 26-44). Su obstinación con este asunto se debió a que estos jueces percibieron desde muy temprano que la *idolatría* contenía las claves que podían articular la cultura política de la resistencia, pues en realidad, ella representaba no tanto un culto al demonio como...

“un conjunto de códigos, una gramática cultural que organizaba todas las relaciones con lo real, tal como éste era concebido por los pueblos (...) afri-

canos (...). Ese abanico de creencias, de prácticas, de palabras y de objetos (...) no tenía nada de un suplemento que tuviera como función amplificar lo real o añadir una justificación ritual a las manifestaciones más diversas de la actividad humana (...) la idolatría es mucho más, puesto que ella fundamenta la representación de lo real y la manipulación de la realidad así concebida” (Gruzinski, 1988: 221-223).

Esta guerra de representaciones articulada sobre discursos de negación y puesta en práctica mediante la violencia militar y simbólica fue probablemente vista con beneplácito por misioneros y negreros, quienes encontraban argumentos a su favor. A los misioneros les servía para justificar su labor de “normalizar” a los hijos del demonio, y a los negreros les tranquilizaba la conciencia. Desde el punto de vista imperial, la demonización de los africanos también servía para relanzar la imagen de una España en pie de lucha contra todas las herejías. El nuevo enemigo de la estabilidad del imperio era el diablo, y sus emisarios desembarcan por millares en el puerto de Cartagena. Ante esta “etiopización” demográfica y cultural de las colonias esclavistas, era necesario desplegar un control político que fuera más allá del sometimiento del cuerpo. Para eso se recurrió a los discursos de negación, pretendiendo de este modo doblar las tradiciones culturales de la gente deportada de África.

Lo(s) “negro(s)” y la nación, siglo XIX

Estos discursos permanecieron a pesar del advenimiento de la Independencia. En el primer decenio del siglo XIX, el saber “positivo” heredado de la Expedición Botánica no solo inflamó los ánimos de los criollos contra los peninsulares. La tropicalización de la geografía moderna fue terreno abonado para plantar el vergel de cardos que en los primeros decenios del siglo XX cosecharía el debate eugenético (López de Mesa, 1920; Pedraza, 1996-1997: 115-159). Ya desde 1808 Francisco José de Caldas (Caldas, 1942), sabio botánico ilustrado, logró convertir en “razas inferiores” a los *etíopes* de los teólogos y viajeros barrocos. Así, durante la independencia, las verdades certificadas de la ciencia se añadieron a las certidumbres teológicas para garantizar la continuidad de los discursos de exclusión, utilizando el mismo marco taxonómico de negación.

No obstante, el siglo XIX sigue figurando en la historia latinoamericana como el siglo filantrópico y abolicionista. En efecto, en el derecho habían desaparecido los códigos que hacían defendible la sociedad de castas; no obstante, la ciencia republicana difundía discursos racistas que atravesaron airoso el siglo XX y contribuyeron a troquelar conductas de discriminación en la cultura política contemporánea.

La geografía ilustrada y la construcción de las *razas inferiores* en la Nueva Granada

Francisco José de Caldas, más conocido en Colombia como el *sabio Caldas*, nació en la ciudad de Popayán en el año 1768. Es considerado por muchos como el primer científico colombiano. Estudió en el Colegio Mayor del Rosario en Santa Fe de Bogotá y allí obtuvo grados de Bachiller Licenciado y Doctor en Derecho. En el año de 1801 conoció a otro sabio que venía de la península, llamado José Celestino Mutis. De esta relación surgió una importante serie de publicaciones, pero la que más nos interesa destacar es la titulada *Semanario del Nuevo Reino de Granada*. Este periódico científico tuvo la intención de ser semanal, y tanto su periodicidad como el lustre de los escritores que lo nutrían lo colocaron en un lugar de preeminencia. Dentro de los textos del *Semanario*, aparece *Del influjo del clima sobre los seres organizados* (Caldas, 1942: 34). Publicado por primera vez en el año 1808, en plena efervescencia independentista, este documento ha sido calificado por el historiador Munera como una “de las primeras expresiones del discurso sobre la nación colombiana” (Múnera, 1998: 37).

El interés de analizar algunos pasajes de este manuscrito consiste en señalar la continuidad de los discursos de exclusión en Colombia, entre la Colonia y la República decimonónica. Y sobre todo, argumentar la forma como la geografía continuó contribuyendo a la elaboración de arquetipos culturales en el marco de la taxonomía de la negación hacia los afrodescendientes. Al igual que en el período colonial, durante la independencia la geografía fue puesta al servicio de la política. Su teoría de las zonas climáticas tenía gran vigencia, y permitió continuar “inferiorizando” (Santamaría, 2001) a los afrodescendientes en la naciente República. Como afirma Nieto Olarte, “la construcción del conocimiento geográfico estuvo siempre ligada al gobierno” (Nieto, 1995: 50). Las elites criollas independentistas no solamente buscaban un mejor conocimiento de las regiones del país, sino también el control sobre los diferentes grupos allí presentes (Nieto, 1995: 89).

Según Munera, en 1808, cuando Caldas publicó el texto sobre *Del Influjo del clima en los seres organizados*, la provincia de Cartagena pretendía acabar con el dominio político de Santa Fe de Bogotá. En ese momento era evidente la pugna de las provincias frente a la flaqueza del poder virreinal (Múnera, 1998: 37). En este contexto político, el escrito de Caldas sirvió para fortalecer un discurso nacional en el cual la mayoría de los nacionales eran los excluidos (Arocha, 1989: 14-21), puesto que robustecía una noción de región en la cual la civilización y el progreso sólo podían estar asociados a las zonas frías de las montañas andinas, mientras que las tierras cálidas sólo podían albergar a los pueblos bárbaros. La teoría de las zonas climáticas es entonces aplicada en la construcción del proyecto político nacional decimonónico.

Por esta razón, la relación entre el clima y su influencia en los seres humanos es el meollo del texto de Caldas. Como muchas otras de las ideas que circulaban en la Nueva Granada por aquel tiempo, ésta también era una herencia ilustrada. Empero, no deja de sorprender que en el momento en el cual la razón figuró como herramienta privilegiada para avanzar en el camino del conocimiento, los sabios iluminados, al igual que los antiguos y clérigos barrocos, usaran su saber para demostrar lo que ya desde el medioevo se advertía mediante la exégesis de la Biblia y la geografía antigua. Me refiero al determinismo geográfico, sus deducciones acerca de la gente africana y sus implicaciones políticas y morales.

Según el propio Caldas, sería insulso suponer que el clima no ejercía ningún tipo de influencia sobre los seres humanos. Con una prédica que suena familiar, 181 años después del jesuita, Caldas afirma:

“[...] en todas partes, en todos los seres, se halla profundamente grabado el sello del calor y del frío; no hay especie, no hay individuo en toda la extensión de la tierra, que pueda sustraerse al imperio de estos elementos: ellos los alteran, los modifican, los circunscriben, ellos varían sus gustos, sus inclinaciones, sus virtudes y sus vicios. Se puede pues, decir, se observa y se toca el influjo del clima sobre la constitución y sobre la moral del hombre [...]” (Caldas, 1942: 174).

La continuidad entre los discursos coloniales e independentistas se hace evidente cuando constatamos que los “otros” siguen siendo definidos, en primera instancia, en términos de sus características físicas y morales. Así, Caldas, al igual que Sandoval, ilustra al público lector de manera didáctica acerca de la “diferencia negativa” entre la gente del África y los habitantes de las tierras gélidas:

“[...] en la naturaleza los extremos se acercan y se tocan en muchos puntos y los terribles efectos del frío riguroso tienen mucha analogía con los que produce el fuego [...] Los hombres de Nubia, del Senegal y de Guinea en nada se parecen al Lapon o al Groenlandia [...] bajo el clima abrasador, cercado de desiertos de arena caldeada, respirando un aire inflamado por los rayos solares, han sufrido tales alteraciones en la piel, en el pelo, en la estatura, en la nariz, en los labios, y hasta en el olor de sus cuerpos, que cuesta dificultad persuadirse que tienen el mismo origen con los habitantes de las extremidades árticas de los continentes” (Caldas 1942: 145 y 152).

También del mismo modo que el jesuita, Caldas insiste en la relación entre determinismo climático y características morales. Así lo afirmó:

“[...] el primero de todos los imperios es el imperio del clima, que la embriaguez, la sensibilidad y el amor están en razón inversa de la latitud, que en el norte está confinado el valor, que acercándonos al mediodía parece que nos alejamos de la moral misma, que hay climas en que lo físico tiene tal

fuerza, que la moral casi nada puede, que el clima es el que ha proscrito los límites de la religión de Jesucristo y Mahoma [...]” (Caldas, 1942: 137).

Los dos párrafos anteriores permiten comparaciones sugestivas. Al igual que para Sandoval, para Caldas, boca, nariz, piel y cabello componen un conjunto de características que sirven para diferenciar de manera negativa a la gente de África. Pero además, la relación cuerpo/ética continúa siendo útil para difundir la idea de amoralidad de estos pueblos. Sobre este asunto Caldas anota:

“¿por qué el africano del Ecuador es perezoso y el hombre del norte infatigable en la carrera y en la caza? ¿por qué éste fecundo sin ser ardiente, no conoce los celos, cuando aquel voluptuoso, lascivo apenas queda saciado con la sangre de su rival? ¿por qué el uno pequeño, deforme, aceitinado, vestido y el otro regular en sus facciones, con talle hermoso, desafía al ébano en la negrura [...] paganos sus figuras sagradas se convirtieron en ídolos y fetiches, las formas poligámicas de la organización social fueron inmORALES [...]” (Caldas, 1942: 145-147).

Por otra parte, parece evidente que la diferencia fundamental entre estos dos autores consiste en que para Sandoval el determinismo geográfico convirtió a la gente del África en *Etíopes*, lo cual permitió justificar una forma de sub-humanidad pretendiendo de este modo ejercer un control ideológico contra el cimarronaje. Para Caldas, el asunto ya no estaba ligado a la subversión de los afrodescendientes. Para él, el problema consistía en que estas razas inferiores representaban un gran obstáculo para el progreso de la república. Pues él los considera “simples, sin talentos, sólo se ocupan con los objetos presentes” (Caldas, 1942: 147). Pero además de expresar su eurocentrismo aclarando que en Prusia, Alemania y los países europeos el hombre se ha perfeccionado, insiste en demostrar la inferioridad de las regiones del país de clima cálido, pobladas según él por seres sin ninguna inteligencia, respecto de las tierras frías y andinas. Dice:

“reconocer la influencia del clima, tocarla en todos los seres organizados que pueblan nuestro globo, decir que la Nueva Granada presenta puntos ventajosos para observarla, que aquí basta con recorrer de diez a catorce leguas para ver los hielos de los países septentrionales y los ardores del Senegal [...]”²¹.

Y para dar sentido y aplicación a esta afirmación anota:

“[...] Que diferentes son los moradores de las selvas del Orinoco y de Chocó, comparados con los que habitan las faldas y de los de la cima de la cordillera occidental” (Caldas, 1942: 139).

Mediante estos dos ejemplos hemos podido apreciar cómo los arquetipos negativos que fueron cimiento de las categorías constitutivas de la taxonomía de exclusión viajaron del siglo XVII al XIX en las naves construidas por las palabras de curas y científicos.

Teología y geografía puestas al servicio de la represión y el progreso, en dos momentos de la historia nacional en los cuales tal vez hubiera sido más provechoso construir discursos de inclusión.

Como dice Múnera, Caldas se ocupó de construir una imagen de la colombianidad en la cual los Andes “encarnaron el ideal de nación, y las costas y tierras ardientes el *otro*, la imagen negativa de una América inferior, que se repudiaba desde Europa” (Múnera, 1998: 38). En el XIX, los sabios botánicos y geógrafos construyeron las “regiones inferiores” pero nada nuevo habían inventado. Sólo se inscribieron dentro de la larga tradición que también produjo los discursos de sub-humanidad difundidos por la iglesia durante la colonia.

Conclusión

Es infortunado que el tema sobre discriminación racial y cultural hacia los afrodescendientes y su relación con la violencia no figure en las agendas de los científicos políticos o expertos en estudios culturales en Colombia y en América Latina. Pareciera que la violencia en Colombia, por ejemplo, no tuviera componentes socio-raciales y étnicos. Como si éste fuera un asunto de menor importancia frente a los titulares que despliegan armas, tráfico, ilícitos y masacres. Por lo tanto, considero que el estudio de la permanencia de las representaciones coloniales racistas en la sociedad colombiana contemporánea amerita nuevos enfoques, de mayor envergadura en cuanto a sus delimitaciones cronológicas y geográficas.

En primer lugar, porque quizás los estudios de larga duración nos permitirían reconstruir una idea de nuestra propia historia menos mediatizada. En los periódicos y noticieros nacionales e internacionales, las palabras *Colombia* y *violencia* son utilizadas como sinónimos útiles para nombrar realidades que ya parecen atemporales. Según los medios nuestra historia parece sumergida en un tiempo macondiano, detenido por efectos de la manera recurrente en que las imágenes sobre el tráfico de drogas y el conflicto armado invaden nuestra cotidianidad. Esta desafortunada reiteración de la puesta en escena de la violencia en las salas de nuestras casas crea una nefasta identificación de los/as colombianos/as y de la colombianidad. La auto-estigmatización a la cual nos lleva la constante transmisión de escenas violentas es sin duda fortalecida por una forma de ejercicio periodístico que rara vez trasciende la inmediatez del suceso. Éste, convertido en noticia, es desposeído de su carácter de acontecimiento, y de manera inexorable es condenado al análisis coyuntural, que lo detiene en una especie de eterno presente. Hoy, los medios de comunicación cumplen el papel de ser los arquitectos de la memoria nacional y colectiva. Una memoria histórica para la nación y para la opinión pública internacional, que no tiene ni sentido ni utilidad después de 24 horas.

En segundo lugar, y este punto se aplica de manera particular a Colombia, después de diez años de reforma constitucional sería prudente hacer un balance de los logros y limitaciones que han existido para eliminar discursos y prácticas de exclusión de la cultura política nacional, y por ende de las decisiones que se toman en torno a temas tales como salud o educación respecto a los grupos étnicos. Pues “desde el cuatro de julio de 1991, una nueva Constitución le permite a los colombianos [y a las colombianas] ejercer sus derechos ciudadanos desplegando su diversidad étnica. Ya no tienen que ocultar manifestaciones de su identidad histórico-cultural, conforme lo requería la normatividad anterior” (Arocha, 1998: 344).

A diferencia de la carta política de 1860, la cual rigió los destinos de los/as colombianos/as hasta la última década del siglo XX, la nueva Constitución de 1991 redefinió la nación en términos de pluriétnica y multicultural (Artículo 7). El reto que esta disposición plantea consiste en construir la unidad nacional en medio del reconocimiento de la diversidad cultural. Pretender que saldremos airosos de este desafío por el simple peso de la jurisprudencia, sería ingenuo. La permanencia de la violencia discursiva hacia quienes se hallan por fuera del esquema mono-cultural eurocéntrico incluso sigue grabada en piedra.

“En las paredes [...] del edificio de la Academia Colombiana de la Lengua se lee la siguiente inscripción: un dios, una raza, una lengua” (Arocha, 1998: 343).

Esta violencia simbólica y discursiva impuesta por el proyecto colonial y los ideales de progreso independentistas y republicanos no desaparecerá de la cultura política de nuestro país ni de nuestros hábitos borrando esta inscripción. El reto de construir una nación en la cual todos/as se sientan incluidos/as requiere también de un ejercicio de redignificación de las memorias de los pueblos que la componen. En ese sentido quizás sería útil que los/as historiadores/as jugaran un papel más decisivo como profesionales de la reconstrucción histórica, y de manera especial como críticos de los fenómenos de larga duración que afectan nuestras mentalidades y cimientan nuestros hábitos políticos. De este modo, podría imaginarse un proyecto que propendiera a la reconciliación de los recuerdos, paso preliminar para la construcción de discursos identitarios más igualitarios, para un país en guerra cuya memoria nacional también vive el conflicto de ser la sumatoria de memorias de exclusión.

Bibliografía

- Arocha, Jaime 1989 “Hacia una nación para los excluidos”, en *Magazín Dominical, El Espectador* (Santa Fe de Bogotá) N° 329.
- Arocha, Jaime 1998 “La inclusión de los Afrocolombianos: ¿meta inalcanzable?” en Maya, Adriana (comp.) *Los Afrocolombianos* (Santa Fe de Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica) Tomo VI de la Geografía Humana de Colombia.
- Arocha, Jaime 2001 “Conferencia”, dictada dentro del curso *Historiografía Colombiana* (Santa Fe de Bogotá: Departamento de Historia, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes).
- Arrázola, Roberto 1970 *Palenque, primer pueblo libre de América* (Cartagena: Ediciones Hernández).
- Caldas, Francisco José de 1942 (1808) “Del influjo del clima sobre los seres organizados”, en *Semanario del Nuevo Reino de Granada* (Santa Fe de Bogotá: Biblioteca Popular Colombiana).
- De Friedemann, Nina S. de 1993 *Presencia africana en Colombia. La saga del negro* (Santafé de Bogotá: Instituto de Genética Humana, Facultad de Medicina, Pontificia Universidad Javeriana).
- De Sandoval, Alonso 1627 *De Instauranda Aethiopia Salute* (Sévilla: Francisco de Lyra).
- Génesis 9, 18-29.
- Gruzinski, Serge 1988 *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVIème-XVIIIème siècles* (Paris: Editions Gallimard).
- Inikori, J. E. 1976 “Measuring the Atlantic Slave Trade: a Rejoinder”, en *Journal of African History* (Cambridge) Vol. XVII, N° IV.
- Le Goff, Jacques 1985 “Prefacio”, en Medeiros, François de *L'Occident et l'Afrique (XIIIème-Xvème siècles)* (Paris: Karthala/CRA).
- López de Mesa, Luis 1920 *Los problemas de la raza en Colombia* (Bogotá: Biblioteca Cultura).
- Lovejoy, Paul E. 1982 “The Volume of the Atlantic Slave Trade: a Syntesis”, in *Journal of African History* (Cambridge) N° 23.
- Maya, Luz Adriana 1989 *De Instauranda Aethiopia Salute: un apport documentaire à l'histoire africaines et afroaméricaine* (Paris: Mémoire de D.E.A., Université de Paris I -Panthéon-Sorbone-Centre de Recherches Africaines).

Maya, Luz Adriana 1996 “África: legados espirituales en la Nueva Granada, siglo XVII”, en *Historia Crítica* (Santa Fe de Bogotá: Departamento de Historia, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes) N° 12.

Maya, Luz Adriana 1999 *Sorcellerie et reconstruction d'identités parmi les africains et leurs descendants en Nouvelle Grenade, XVII siècle* (París: Centro de Estudios Africanistas de la Universidad de París I, Panteón-Sorbona) Tesis doctoral.

Múnera, Alfonso 1998 “El Ilustrado Francisco José de Caldas y la creación de una imagen de la nación”, en *Cuadernos de Literatura* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana) Vol. IV, N° 7-8.

Nieto, Mauricio 1995 “Políticas imperiales en la Ilustración española: Historia natural y la apropiación del Nuevo Mundo”, en *Revista Historia Crítica* (Santa Fe de Bogotá: Departamento de Historia, Universidad de los Andes) N° 11.

Pacheco, S. J., Juan Manuel 1959 *Los jesuitas en Colombia* (Bogotá: Editorial de San Juan Eudes).

Pedraza, Zandra 1996-1997 “El debate eugenésico: una visión de la modernidad en Colombia”, en *Revista Colombiana de Antropología y Arqueología* (Santa Fe de Bogotá: Universidad de los Andes) Vol 9, N° 1-2.

Pérez de Tudela Bueso, Juan (ed.) 1958 *Obras escogidas de Bartolomé de las Casas: opúsculos, cartas y memoriales* (Madrid) Biblioteca de Autores Españoles, Tomo V.

Roy, Bruno 1989 “En marge du monde connu: les races de monstres”, en *Aspects de la marginalité au Moyen Age* (Paris: Gallimard).

Sala-Moulins, Louis 1992 *L'Afrique aux Amériques. Le code noir espagnol* (Paris: Presses Universitaires de France/Pratiques théoriques).

Santamaría, Luis Carlos 2001 *La “inferiorización” de los negros en la Geografía de Colombia (1808-1865)* (Santa Fe de Bogotá: Departamento de Historia, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes) Monografía de grado para optar por el título de Historiador.

Tardieu, Jean-Pierre 1993 *L'Eglise et les Noirs au Pérou (XVIème-XVIIème siècles)* (Paris: Edition l'Harmattan).

Vila Vilar, Enriqueta 1977 *Hispanoamérica y el asiento de esclavos: los asientos portugueses* (Sevilla: Escuela de Altos Estudios Hispanoamericanos).

Wachtel, Nathan 1971 *La vision des vaincus* (Paris: Editions Gallimard, Folio-Histoire).