

Naciones culturales vs. naciones imaginadas en la poesía del Caribe colombiano

Graciela Maglia

Profesora y encargada de estudios de posgrado, Pontificia Universidad Javeriana

La emergencia del discurso de resistencia cultural de la costa atlántica¹ colombiana, representa la temprana inscripción de una identidad híbrida² minoritaria que visibiliza la periferia frente al centro hegemónico andino, problematizando el concepto estrecho y abstracto de identidad nacional³ en Colombia. Este marginal *locus de enunciación* representa una singular toma de posición dentro del campo literario nacional en los años treinta, cuando contextualmente irrumpen los primeros reclamos identitarios del *negrism* (Cfr. Morales, 1986) francófono y anglófono y cobra inusitado protagonismo la llamada *poesía negra* (Palmer y Fernández de la Vega, 1986). A través de una verdadera estética de resistencia, el Caribe

- 1 No podemos ignorar el debate terminológico que prefiere la denominación de Caribe colombiano frente a la de Costa Atlántica, haciendo énfasis en la unidad cultural que mantiene esa región del país con el metaarchipiélago caribeño, para decirlo con un término del ensayista cubano Antonio Benítez Rojo (1989). Cfr. Francisco Avella (2000).
- 2 Cfr. Sarah de Mojica, quien retoma la polémica alrededor de los conceptos de heterogeneidad e hibridación que adelantara Cornejo Polar, entre otros (2002). Según esta discusión, la de heterogeneidad sería una categoría de análisis apta para estudiar fenómenos socio-culturales en la zona andina y la de hibridación sería más apropiada para comprender el Caribe.
- 3 Ana Pizarro incluye su reflexión sobre el Caribe en el marco de los procesos de la globalización, el fenómeno de las migraciones y el descentramiento de la noción estrecha de identidad, tema este último, de interés central en la reciente investigación en América Latina: "Se trata de un espacio identitario diferente, en movimiento, en instancias de negociación, de aceptación, rechazo y transformación entre dos y a veces más culturas" (2002).

pone en verso la patencia del mundo americano, mientras los poetas capitalinos riman al compás de la musa imperial⁴ en un verdadero contrapunto entre la comunidad imaginada de la nación y la comunidad real de las regiones.

Mientras las capitales latinoamericanas, de espaldas al país, se empeñaban en legitimarse simbólicamente ante al centro hegemónico con una poesía de carácter evasivo y perfil estetizante, las minorías regionales daban una respuesta artística a los problemas sociales del continente. La poesía europeizante de los centros capitalinos constituye otro de los rostros del modelo republicano y la retórica patriótica. En efecto estamos frente a una idea importada de nación y a un lenguaje prestado para expresarla.

I. Relatos de nación

A nation is a soul, a spiritual principle. Two things, wich in truth are but one, constitute this soul or spiritual principle. One lies in the past, one in the present.

Homi Bhabh

Con el advenimiento de la era republicana en Colombia, después del período independentista, se concibió una dimensión homogénea de nación y una identidad cimentada más en la instancia colectiva –vecindarios urbanos, palenques negros, repúblicas de indios– que en el ejercicio individual de la soberanía política. Tal es así, que en la reflexión sobre la incipiente nación, se habla más de una “legitimidad cosmopolita, universalista y abstracta”, al estilo de los discursos ilustrados del mundo europeo, especialmente de tradición francesa, que de particularidades raciales, socioeconómicas y culturales, distinciones que escapan a la concepción pública del ciudadano⁵. En efecto, la consideración de las identidades socioculturales en esos momentos de emancipación, traía a la memoria la antigua sociedad discriminadora, injusta y dictatorial de la colonia. Del mismo modo, la remisión al pasado se asociaba con la tiranía metropolitana. De esta manera, la conciencia nacional del criollo republicano estaba sumida en una suerte de utopía y ucronía que no dejaba grietas para inscribir la diferencia. Esta desnuda identidad cívica era inasible y no despertaba adhesiones populares: fue necesario arroparla con la retórica patriótica e insertarla en los relatos de nación⁶.

Para que en un país exista nación tiene que haber un sustrato ideológico y demográfico homogéneo o susceptible de homogeneización (Batezko, 1991).

4 Cfr.: Luis, Julio Rodríguez, quien analiza la historia literaria de Cuba, Puerto Rico y Santo Domingo a la luz de la reflexión de Alejandro Losada (1983).

5 Cfr. Uribe, M. T. (2005). El término *legitimidad cosmopolita* pertenece a Frederic Martinez (2001).

6 Uribe habla de tres relato fundantes de la nación colombiana: el de *la gran usurpación*, con referencia a la conquista y dominación española; el de *la exclusión y los agravios*, relacionado con el *pathos* colonial y el relato de *la sangre derramada* que pergeña una visión trágica de la nación, asociada al componente bélico (2005).

Según Benedict Anderson, la idea de pertenencia a una nación es imaginada por un pueblo a partir de un sentimiento construido por la conciencia solidaria edificada, a su vez, por la fuerza de los relatos que se leen en común: los grandes nacionalismos cobraron cuerpo a través de la cohesión que impulsó la lectura simultánea de las ideas impresas, instrumento poderoso de la constitución de una conciencia nacional uniforme. Hegel afirmaba que “los periódicos sirven al hombre moderno como un sustituto de las plegarias matutinas” (Anderson, 1993) en la nueva religión de la nación.

Podríamos afirmar que en la Colombia de la gesta independentista, el verdadero sustrato homogeneizador que integraba toda la población era la ideología católica contrarreformista. Por eso, a Rafael Núñez le resultó imposible trasplantar el ideal positivista importado de Europa y estructurado sobre la teoría del darwinismo social de Spencer, por lo que tuvo que adaptarlo al perfil religioso del país, como lo demuestra la letra del Himno Nacional, que responde al mismo tiempo a las dos ideologías⁷.

Los estudiosos del concepto de *nación* mencionan su ambivalencia esencial; en efecto, el término denota una forma de identidad colectiva (noción etnológica), un principio de legitimación (categoría política) y además arrastra un sedimento de connotaciones valorativas (marco ético). Por otra parte, la nación moderna se concibió como uniforme, igualitaria y progresista, paradigma difícil de proyectar sobre las heterogéneas sociedades de herencia colonial, regidas por las reglas de exclusión/inclusión económica, política y social establecidas por el régimen dominante (Colom, 2005).

A falta de una identidad sustantiva que oficiara como referente integrador de la nación, en la Gran Colombia, territorio multiétnico y multicultural, se difundió un relato de nación construido a partir de un criterio geográfico, territorial. Este espacio paradisiaco, favorecido por la naturaleza y bañado por dos océanos—tan diferente del sitio remoto de donde procedían los usurpadores— poblaba el imaginario de la patria de esperanzadas promesas y despertaba sentimientos de orgullo y pertenencia.

Cuando se vistió esta imagen nuda con los relatos de nación, abrigábamos la esperanza de ver incluidas a las etnias marginales dentro de los mitos fundantes de la *patria*. Pero en cambio, descubrimos, por un lado, la invención de un indio completamente exotizado, un referente retórico, considerado como un elemento más del paisaje americano, cuando no rechazado por representar la barbarie; y por otro lado, la perpetuación de la invisibilización del negro. Mientras la *nomó-teta*⁸ capital andina se levantaba mirando al centro imperial foráneo, las regiones *maceradas aisladamente*⁹ agonizaban en el olvido.

7 “Cesó la horrible noche/la libertad sublime/derrama las auroras/de su invencible luz./La humanidad entera,/ que entre cadenas gime,/comprende las palabras/del que murió en la cruz”. Himno Nacional de Colombia.

8 La que establece las reglas del juego en el campo literario. (Cfr. Bourdieu, 1995).

9 Término utilizado por Ángel Rama (1987).

La legislación colonial no dejaba dudas sobre quiénes integraban el organismo social; la filosofía ilustrada de la Independencia gestó un ciudadano ideal y una sociedad homogénea en donde no la había. El patriciado de fin de siglo XIX, en fin, mantenía escisión entre la teoría y la práctica, de tal modo que aunque igualitario y liberal, su gobierno solo admitía a la *gente decente*, es decir, a la clase dominante económica y culturalmente. “Resabios de la concepción hidalga latían en la concepción liberal, que suplantó el distingo entre las clases fundado en el origen, por otro basado en la propiedad y la ilustración” (Romero, 1976, p. 207).

El primer concepto republicano de nación, bajo cuya inspiración se legitimó la gesta independentista de la Nueva Granada, evolucionó hacia una concepción más pragmática impulsada por el naciente patriciado que nutrió la nueva clase dirigente decimonónica en Colombia: extendía su dominio entre el campo y la ciudad y renovaba alianzas venturosas con la burguesía local, sin perder el sesgo colonial y los modos señoriales, como bien correspondía a esta nueva aristocracia criolla. Sin embargo, seguía dejando excluido al pueblo mestizo, mulato y pobre. Pero habría de gestarse en “esa otra sociedad” discriminada y anónima, entre “la chusma”, una conciencia popular de corte romántico, que se movía por pulsiones emocionales, intuitivas y volitivas y que necesitaba una lengua para expresarse por fuera de los conductos constitucionales donde circulaba la voz democrática. Así surge la figura del caudillo carismático. La sociedad hidalga de la colonia dio paso al ímpetu liberal y al clamor romántico popular, sin embargo, el régimen de propiedad de las tierras y de las minas no había cambiado, como tampoco se había modificado el sistema esclavista que los sostenía.

El siglo XX ribetearía el continente americano del color de la aventura para el ojo imperial: por una parte, los capitales foráneos realizarán fuertes inversiones en el *granero del mundo*, proveedor de materias primas para las manufacturas del primer mundo y mercado promisorio para las mercancías extranjeras; por otra, el capital simbólico de la moda, la arquitectura y el gusto invadirá las ciudades del Nuevo Continente, en especial las costeras.

En Colombia, paralelamente al crecimiento de Barranquilla y Santa Marta, el puerto de Cartagena, puerta de entrada del mercado esclavista y boca de expendio del cargamento precioso con destino a la metrópoli española, protagoniza ahora un proceso de internacionalización y alto tráfico comercial. Sin duda entra a grandes pasos la modernidad industrial.

II. La cicatriz imperial

Los escritores posimperialistas del Tercer Mundo llevan así su pasado con ellos: como cicatrices de heridas humillantes, como el motor para prácticas diferentes, como visiones de su pasado potencialmente en revisión y que tienden a un futuro postcolonial, como experiencias susceptibles de urgente revisión y reorganización, en las que el antiguo silencio de los nativos habla y actúa sobre el territorio reclamado a los colonizadores dentro de un movimiento general de resistencia y entra después en acción.

Edward Said

Edward Said (1996) afirma que las estrategias de resistencia no constituyen solo una forma de reacción antiimperialista: son también un modo alternativo de concebir la historia, rompiendo las barreras interculturales. Constituyen el llamado viaje de retorno de escritores, críticos e intelectuales de la periferia en su lucha por legitimarse en el centro. La formulación de nuestro pasado se proyecta como una sombra insoslayable sobre nuestro mundo y determina la comprensión del presente. Por eso, para interpretar el discurso poscolonial, es necesario, primero, comprender cómo tuvo lugar el proceso imperial, hecho que encierra no solo una práctica, sino la teoría y las actitudes de un centro metropolitano dominante que rige un territorio distante. La lejanía de los atractivos territorios favorecía la proyección de múltiples intereses coloniales, los juegos de formas culturales y la construcción de estructuras de sentimiento.

Su tesis central sostiene que las naciones son narraciones. En tal sentido afirma que la noción de identidad se construye a partir de instancias discursivas socio-económico-político-ideológicas que, en el caso del mundo poscolonial, están determinadas por el encuentro con el Otro. Como narración, el discurso imperialista abunda en figuras retóricas, descripciones, estereotipos generalmente articulados a partir de la dicotomía ellos/nosotros que, obviamente, se corresponde con una axiología impuesta desde el centro de poder. El poder para narrar o bloquear relatos constituye uno de los principales nexos entre cultura e imperialismo. Sin duda la narración es un acto estético-cultural que redime al hombre de los estragos de la vida moderna citadina, anónima, agresiva, reificada y artificial. En el ámbito afrocaribe, por ejemplo, quien no elabora una resistencia cultural que sublime el brutal acto histórico de la esclavitud y sus secuelas postemancipación colonial, quien no hace el "duelo" y sublima el sufrimiento a través de la forma, se enferma en cuerpo y alma (vitiligo y odio)¹⁰.

Mientras, por una parte, la noción esencializada de identidad caracteriza el pensamiento cultural durante la colonia, por otra, gracias a los imperios, las cul-

10. Enfermedad de la piel que imprime manchas blancas sobre la pigmentación básica. Frecuente en las pieles morenas sobre las que se destaca, formando un efecto desagradable a la vista.

turas se interrelacionan: ninguna es pura, monolítica; todas son híbridas, heterogéneas, diferenciadas. En este contexto, son frecuentes los retornos a la tradición local o ancestral, muchas veces acompañados de estrictos códigos de conducta intelectual y moral que pueden extremar en el fundamentalismo, una suerte de nuevo tribalismo. Esta concepción de cultura lleva a la trascendentalización de lo propio, como entidad separada de lo cotidiano.

III. Identidad cultural y diáspora

Pertecemos a lo marginal, lo subdesarrollado, la periferia, el 'Otro'. Estamos en el borde más externo, en la 'orilla' del mundo metropolitano, al 'Sur', para *El Norte* de alguien más.

Stuart Hall

Por cierto, es Stuart Hall quien replantea la tradicional noción deshistorizada de identidad desde una crítica desconstructiva y realiza desde la enunciación de la *diferencia cultural* una exploración más allá de las concepciones originarias, integrales y unificadas propias de los discursos étnicos, raciales y nacionales de la identidad nacional. Surge entonces el concepto de *identificación*, estratégico y posicional, que rearticula la relación entre sujetos y prácticas discursivas (Hall, S. y DuGay, P., 2003).

Las prácticas de representación llevan implícitas las *posiciones de enunciación*, desde las cuales hablamos o escribimos. Nuestro discurso siempre tiene un anclaje espacio-temporal: está *posicionado*. Según las recientes teorías de la enunciación, la identidad desde la que se manifiesta el "yo", no sería una entidad previa, sino una "producción" que nunca está completa, un proceso que se constituye dentro de la representación de la práctica cultural, punto de vista que problematiza el concepto mismo de *identidad cultural*.

Según Stuart Hall, hay dos formas de entender la identidad cultural. La primera, que podemos ilustrar a través de la diáspora caribeña, define la identidad, de manera trascendente, esencialista, metafísica, como aquello que subsiste detrás de la superposición de historias, mapas lingüísticos, trayectos compartidos y códigos culturales comunes (deconstruidos y reconstruidos): "Esta *unicidad* que sustenta todas las otras diferencias más superficiales, es la verdad, la esencia del caribeñismo, de la experiencia negra" (Hall, 1999).

Este concepto de identidad cultural impulsó las luchas poscoloniales: es axial en los poetas de la negritud¹¹ y subyace en el discurso filosófico-político y estético desde los años sesenta. Perspectivas como esta siguen alimentando formas emergentes de representación entre culturas marginadas hasta el presente. La identidad

11 Como Aimé Césaire y Leopold Senghor.

cultural así concebida constituye un *redescubrimiento imaginativo* de la comunidad desmembrada, un producto colectivo que representa una forma de resistencia.

La segunda perspectiva define la identidad cultural como “eso en lo que nos hemos convertido” (Hall, 1999, p. 134) luego del juego establecido por la dialéctica de la historia, la cultura y el poder. La identidad ya no es una significación paradigmática oculta en el allí/entonces, *in illo tempore, ab initium*, que debe ser recuperada para garantizar la supervivencia de la comunidad: identidades son los nombres que damos a las diferentes formas de nuestro posicionamiento en relación con quien ejerce el saber/poder.

El caso caribeño en la dinámica conquista, colonización, esclavitud y plantación es un claro ejemplo de la construcción de la identidad cultural de la diáspora negra. La identidad se erosiona y se desmorona desde el interior, dando lugar a la alienación del sujeto colonial y la patencia de la *otredad*. Se trata entonces de analizar el juego de la *diferencia* dentro de la identidad. En la diáspora negra, la historia común es quien los ha unificado a través de las diferencias.

La noción de *diferencia* permite articular en la reterritorialización de las identidades culturales caribeñas. Hall retoma la metáfora de las tres *presencias* del discurso de la negritud: presencia africana, presencia europea y presencia americana. África, inefable, “comunidad imaginaria” cuya ixiónica presencia/ausencia la tornó en el significante privilegiado de los nuevos movimientos identitarios del Caribe. África “diferida”, metáfora espiritual y cultural que da vida a la “nueva” África del Nuevo Mundo –la del jazz, los rastafaris, el reggae, el son, el Harlem–. Europa, que ha posicionado al sujeto negro dentro de su sistema de representación hegemónico: el discurso colonial, la literatura de viajes y exploración, las novelas de lo exótico, la etnografía, el catálogo turístico, etc. Y América, la tierra prometida, el escenario desconocido en donde domina la hibridación.

En este proceso tiene lugar “una dinámica *sincrética* que se apropia de manera crítica, de elementos provenientes de códigos maestros de la cultura dominante y los *creoliza* desarticulando los signos presentes y re-articulando su significado simbólico” (Hall, 1999, p.144). Una muestra de ello es el complejo mapa lingüístico caribeño, en el que *creoles, patois, papiamentos, pidgins* y criollos conviven con las lenguas metropolitanas en una política de fronteras lábiles.

IV. Diferencia cultural

When there are no longer slaves, there are no longer masters.

Franz Fanon

Homi Bhabha señala la importancia de distinguir, dentro de la crítica poscolonial, entre las nociones de diferencia cultural –cultural difference– y diversidad cultural –cultural diversity– (Hall, 1999, p. 144). De este modo, Bhabha muestra cómo la diversidad cultural se centra en el reconocimiento de contenidos

culturales y hábitos preadquiridos, en un periodo dado, promueve ciertas nociones anodinas como “multiculturalismo”, “cambio cultural” o “la cultura de la humanidad”. Se constituye como un sistema de articulación y cambio de signos culturales en algunas consideraciones antropológicas hegemónicas.

Por su parte, la diferencia cultural reconoce que el problema cultural surge solo en las fronteras entre culturas, donde los significados y los valores están sujetos a ser erróneamente interpretados o los signos mal apropiados. La enunciación de la diferencia cultural cuestiona las divisiones temporales (pasado/presente), las definiciones filosóficas (tradicición/modernidad), en tanto indican una dirección autoritaria de la representación cultural; vale decir que en la significación del presente, algo tiende a ser repetido, reubicado y trasladado en nombre de la tradición, bajo la máscara de una preteridad, más que señal fidedigna de la memoria histórica es una estrategia autoritarista oculta tras el prestigio de lo arcaico. El concepto de diversidad, en fin, se alinea dentro de los abordajes binarios –Self/Other–, que tanto como los enfoques unitarios son insuficientes para explicar el fenómeno cultural. Un texto cultural o un sistema de significación no se autoexplica, porque el acto de enunciación cultural está siempre atravesado por la diferencia de la escritura.

Bhabha propone un Tercer Espacio –*Third Space*– que se agrega a la clásica división lingüística enunciado/enunciación (208). La intervención de este *Tercer Espacio* vuelve ambivalente el proceso de la significación y la referencia, destruyendo el espejo de la representación que presenta el conocimiento cultural como un código integral, abierto y dilatado. De este modo, se produce un cambio en nuestra concepción de la identidad histórica cultural como una fuerza homogénea, legitimada por un origen consagrado y conservada viva en la tradición nacional. Así, la desorganización temporal de la enunciación disloca las narrativas del legado imperial occidental.

Solo si comprendemos que todo orden o sistema cultural es construido en este ambivalente y contradictorio espacio de enunciación, podremos entender por qué el reclamo de originalidad o pureza de las culturas es insostenible, aún antes de recurrir a instancias históricas. Este *Tercer Espacio* consituye las condiciones discursivas de la enunciación, las cuales aseguran la movilidad y mixtura de los símbolos y los significados culturales, siempre dispuestos a ser readquiridos, transculturados, releídos y reinsertados en otro contexto histórico.

El cambio del lugar –político e histórico– de enunciación, implica una transformación del significado de la herencia colonial hacia signos de liberación poscolonial. La veneración de los orígenes es una forma a través de la cual los pueblos colonizados salvaguardan su identidad nativa, pero una vez liberados de las cadenas imperiales, abandonan este “nacionalismo” ciertamente esencialista y conservador y están dispuestos a negociar su identidad cultural en una discontinua temporalidad de diferencia cultural (209). Así vemos como este *Tercer Espacio*, en fin, es el espacio de la hibridación.

La hibridación es un signo de la productividad del poder colonial, su fuerza para establecer como para cambiar. Así llamamos a la estrategia invertida del proceso de dominación a través del rechazo (la producción de identidades discriminadoras que aseguran la 'pureza' y la identidad original de la autoridad). El concepto de hibridez representa una reevaluación de la apropiación de la identidad colonial a través de la repetición de los efectos discriminadores de la identidad: remueve la deformación y dislocación de los núcleos de dominación y discriminación colonial (Bhabha, 1984, b).

V. Una poética de la relación

True beginnings and real authority are lowly, paradoxical, and unespectacular.

Edouard Glissant

Nuestra hipótesis sostiene que la costa atlántica colombiana está mucho más cerca del *habitus*¹² (Bourdieu, 1995) caribe que del *habitus* andino del interior del país. En este orden de ideas, nos es útil para analizar su producción cultural, la reflexión de Edouard Glissant sobre el discurso caribeño (1999). El escritor martiniqués desenmascaró muchas de las solemnidades que ha producido la ilusión ilustrada del pensamiento occidental, como el anhelo de sistemas infranqueables, de la pureza de los orígenes, de la soberanía de la autoconciencia y el solipsismo de la estructuración del *yo*. Celebra, a impulsos de su vocación deconstructiva, la latencia, la opacidad y la infinita metamorfosis, una verdadera poética de la relación en el Caribe, caracterizada por los siguientes tópicos:

1. El *deseo histórico* y la búsqueda de la *huella primordial* son importantes en los escritores caribeños.
2. La necesidad de una profética visión del pasado en relación con la historia del Nuevo Mundo. En tal sentido, los escritores del Caribe son parte de la Historia Revisionista de América.
3. El paisaje: en contraste con el catalogado, monolingüe y monocromo mundo europeo, el espacio del Nuevo Mundo ofrece a la imaginación una suerte de metalenguaje en el cual se puede reescribir el mundo en una nueva gramática de sentimientos y sensaciones. El paisaje caribeño es territorio de viajeros

12. *Habitus* es un tecnicismo del filósofo y sociólogo francés, que designa un conocimiento de sentido práctico o sentido común, de carácter no consciente, que se nutre de la educación. Está constituido por sistemas de disposiciones, producto de una *trayectoria social* -serie de posiciones que el ser humano ocupa en el campo- y de una posición en el interior del campo literario. Incluye maneras de reaccionar, condicionadas por la trayectoria social y por el lugar objetivo que tiene la persona dentro del conjunto social. Solo podremos comprender el punto de vista de un autor si reconstruimos su situación dentro del espacio de las posiciones del campo literario.

4. La posición del paisaje es central en el discurso caribeño: supera su categoría de *décor consentant*, de entorno balsámico y emerge como un poder que autoriza al hombre a sumergirse dentro de él y re-conocerse. (El paisaje, la tierra, entidad conflictiva desde siempre para el *homo caribbeans*: de la tierra fue enajenado, en relación con la tierra fue explotado, tanto en las plantaciones como en las minas de oro y plata y, privado de ella, fue esclavizado).
5. El énfasis en la fuerza estructuradora del espacio, la comunidad y el inconsciente colectivo.
6. La patencia del sujeto des-centrado. Aimé Césaire es el primer escritor caribeño consciente de este fenómeno (1939, pp. 46-56). El mismo tema de la desposesión física y el *self* disociado fue abordado por Franz Fanon¹³. Glissant amplía el tema con el aporte del *happy zombie* martiniqueño.
7. La vivencia de la llamada *nonhistory* caribeña¹⁴. La poética del continente americano se caracteriza por la búsqueda de duración temporal, mientras que la poética del continente europeo, por la inspiración y la súbita irrupción del momento singular. El tiempo es concebido como un flujo continuo en donde discurre la memoria colectiva. "La intención poética sustituye a la intención histórica". Glissant ve el tiempo en el espacio como duración: pasado y futuro están enlazados.
8. El lenguaje está tan contaminado y degradado que se es necesario retornar a un mundo ahistórico, prelingüístico de pura presencia, al reino de lo inefable: para salvarse, el lenguaje debe ser destruido. Para revitalizar el lenguaje hay una recurrencia a la oralidad, dado que la escritura es un enemigo. Sin duda, el mundo de la escritura –racionalizado y censurado– debe rendirse hacia un lenguaje más intuitivo, menos retórico y restringido.
9. Las lenguas criollas, luego de ser largamente menospreciadas desde la norma de la lengua estándar, están marcadas por un reflejo defensivo. Fue un medio secreto de comunicación y su principal característica es que se habla rápidamente y a voz en cuello.
10. El discurso caribeño manifiesta una forma de esquizofrenia creativa: el escritor de la sociedad de posplantación está suspendido entre el propio *self* y los otros, entre luz y oscuridad, entre sentimiento y expresión, entre planicie y colinas, entre soledad y solidaridad.

13 *Peau noire, masques blancs*. 1952.

14 Este tópico es poetizado por Dereek Walcott (1979).

11. El discurso caribeño constituye una instancia ejemplar de patrones de mutación y creolización.
12. La patencia de la soledad insular se combina con la experiencia de la solidaridad regional en el Caribe. Ese viaje desde un mundo cerrado –la isla, la plantación– es un tópico recurrente en las literaturas y el arte caribeños, y se materializa en las imágenes de la nave (Gilroy, 1993), de la espiral, del camino que se repite.
13. La poética caribeña es también una poética de la exuberancia y del éxtasis, salida poética para el naufrago, petrificada condición de la mente colonizada.
14. El Caribe es un espacio carnavalesco. Esta “feliz afirmación de la relatividad” que representa el camuflado escape al carnaval, también constituye una desesperada huida de la prisión de la plantación (el mundo del orden). La poética del carnaval opone su naturaleza de revolución permanente, de incesante cambio frente a la inmovilidad y la alienación de la explotación en la plantación.
15. La autonomía de la subjetividad nunca está totalmente libre, pero tampoco totalmente borrada en el contexto siempre cambiante del discurso caribeño.
16. La oscura carnalidad verbal del Caribe se opone a la clara estética desencarnada de la cultura hegemónica.

VI. El fracaso de la nación

Las naciones modernas en América Latina son un producto del fortalecimiento del Estado y, como tales, sólo existen hasta la segunda mitad del siglo XIX e incluso en muchos casos después. Esta construcción tardía e incompleta reviste características dramáticas en el caso colombiano, lo que ha llevado a calificar su proceso como el de una nación a pesar de sí misma, el de un país fragmentado y una sociedad dividida, como un camino que no termina de recorrerse o, simplemente, como un proyecto fracasado.

Oscar Almario García (2005, p. 802)

En efecto, en virtud de este retraso en la consolidación del Estado colombiano, en las regiones emergió una suerte de *identidad intermedia*, a medio camino entre las identidades provinciales y el nacionalismo de Estado, hecho que fue posible gracias a la matriz fuertemente regional de la historia colonial, “con una

estructura social esclavista y aristocrática cuyo fundamental rasgo de identidad consistía en un rígido sistema de castas". Este particular mosaico de las regiones opuso desde siempre resistencia a la centralización del país y dificultó el habitual proceso de transformación del patriotismo criollo en ideología nacionalista. Por otra parte, la mentalidad señorial de la clase dirigente y el continuismo del imaginario colonialista de origen hispánico constituyeron un indudable freno para la invención de la nación moderna en el país y una perpetuación de las castas socio-raciales imperante.

De esta manera, la relación entre etnia, Estado y nación se resuelve al comenzar el siglo XX con un monopolio representativo en manos de grupos etnocentristas y excluyentes, que se autoconsideraban los únicos herederos legítimos de la gesta independentista, portavoces de la nacionalidad colombiana y portadores de la modernidad política, social y cultural del país.

Alfonso Múnera (1998)¹⁵ sostiene que los mitos fundacionales de la nación se consolidaron y divulgaron a partir de los ocho volúmenes de la obra de José Manuel Restrepo, escrita en 1827, "ficciones" que establecieron un paradigma historiográfico casi hasta finales del siglo XX. La tesis revisionista de Múnera sostiene, por una parte, que la construcción de la nación colombiana tuvo que enfrentarse desde un comienzo con la insoslayable falta de unidad política en la Nueva Granada; por otra parte, asevera que "no hubo una elite criolla con proyecto nacional, sino varias elites regionales con proyectos diferentes" (Múnera, 1998, p. 1818). Por último, afirma que las etnias minoritarias sin duda tuvieron participación e incluso liderazgo en la revolución independentista.

Uno de los aspectos más interesantes planteados por el historiador cartagenero, se relaciona con la idea de que en Colombia hubo no una, sino varias *comunidades imaginadas* de nación, por supuesto dependiendo de las diferentes propuestas regionales y teniendo en cuenta que las áreas geográficas, verdaderas unidades socioeconómicas, determinaron hasta tal punto las idiosincrasias en el país que permitieron al antropólogo Peter Wade hablar de la "regionalización de la raza en Colombia" (1993). En efecto, a pesar de los cambios políticos que experimentó el país, las bases de la producción y las ideologías que ellas conllevan, permanecían inalterables. Se dará, sin duda, una evolución –pero lenta y

15 El primer "mito" establecido por Restrepo, sostiene que la Nueva Granada de la Independencia era una unidad política gobernada por la autoridad virreinal desde Bogotá; el segundo mito afirma que la élite criolla del virreinato, embanderada por el ideario republicano se rebeló contra el yugo español en 1810, pero fracasó debido a sus escisiones internas entre federalistas y centralistas. Por último, establece que la gesta independentista fue protagonizada exclusivamente por la clase dirigente local, sin intervención de las etnias subalternas, vale decir, sin el concurso de negros, indio y mulatos, quienes más bien eran prehispanicos. (Múnera, pp. 13-14). El autor continúa trabajando en esta línea en su nuevo libro publicado en el 2005. Múnera (2005).

accidentada— como por ejemplo, en el sistema básico de explotación agro-minera que marcó el territorio colombiano desde el reparto imperial¹⁶.

De este modo, y rubricada por la reflexión científica decimonónica, especialmente en la obra de Francisco José de Caldas y Pedro Fermín de Vargas (Múnera, 54), quienes desde la elite colonial andina forjaron una imagen fronteriza de las *tierras ardientes* de Colombia, se proyectó un estereotipo negativo del habitante de las costas, de su cultura y de su lengua, tan alejada del modelo filohelénico y filofrancés de la *Atenas Sudamericana* bogotana y se consolidó el abismo regional, favorecido desde el origen por los pisos térmicos, la escarpada geografía del país y la dificultad de las comunicaciones premodernas.

Conclusión: La canción imposible de la afrocolombianidad

Estimados como *piezas de Indias* o como *negros*, los africanos que hicieron parte del vil comercio, así como sus descendientes fueron arte y parte del universo social que se iba conformando en territorios americanos. Es prodigiosa la tenacidad con que la voz, el genio y la expresión sociocultural de los descendientes de las muchas *naciones* fracturadas y deportadas por la trata forjaron una impronta indisoluble en el seno de las sociedades que alguna vez solo quisieron lucrarse de su trabajo esclavizado (Mosquera, Claudia y Hoffmann, O., 2002, p. 14).

La afrocolombianidad representa una minoría periférica, que inscribe su identidad híbrida conectada a un sustrato común cohesivo— África madre, sumada a la experiencia compartida (*shared experience*) del pasaje medio (*middle passage*) y de la esclavitud— frente al vacío identitario de un país fragmentado en cinco regiones geográficas y culturales, de las cuales política y económicamente solo cuentan dos: la costa y los Andes.

Tambores en la noche (1940) de Jorge Artel irrumpe en el escenario de las letras colombianas cerrando una década en la que convivieron tres generaciones poéticas: la del Centenario, la de Los Nuevos y la de Piedra y Cielo, en el marco de la República Liberal. León De Greiff, Porfirio Barba-Jacob, Rafael Maya, Eduardo Carranza, Aurelio Arturo representarían, sin duda, otras tomas de posición dentro del campo literario nacional, frente a las cuales hace su apuesta la producción del vate cartagenero (Maglia, 2005).

Podríamos decir que Artel usa su máscara blanca para disimular un rostro racial y regional diferente; una máscara republicana (Fanon, 1967) para ser oído en la capital andina y legitimar en el centro del país los reclamos de su raza (Maglia,

16 Cfr. el análisis de Nina Friedemann en relación con la evolución del sistema socioeconómico en el Pacífico colombiano, desde las *minas*, las *cuadrillas*, los *trancos*, *terrajés*, a partir del sistema de explotación de oro en el Virreinato.

2005). El ritmo, dimensión netamente ancestral, atraviesa un discurso que oscila entre la voz contestataria del *sujeto cultural* caribe y la retórica de corte neoclásico, sobre todo en el nivel léxico-semántico:

/vibrante raza/ (*Tambores en la noche*), /ansia suprema/, (*La voz de los ancestros*),

En el accidentado período sintáctico:

/turbo de rubor el cielo/ (*Romance mulato*), /En la tarde de oro para ti libe-
tarán adioses/
(*Versos para zarpar un día*)

En la metáfora culta, de sabor modernista:

/nar atrabiliario/
(*Canción para ser cantada desde un mástil*)

/adiós inédito/
(*Sobordo emocional*)

/broncínea carne/
(*Danza mulata*)

/vibrátiles fibras/
(*La voz de los ancestros*)

Sin duda, una verdadera máscara letrada (Rama, 1984) adoptada para prestigiarse frente al nomóteta (Bourdieu, 1995) capitalino.

El *sujeto cultural*¹⁷ es una estructura de mediación, una instancia que integra a todos los individuos de una comunidad, el agente de una alienación que opera en y por el lenguaje y también en y por el discurso. Su naturaleza intrapsíquica lo identifica parcialmente con el sujeto no-consciente, y junto con las imágenes no-conscientes presentes en todas las representaciones colectivas populares (mitos, refranes, leyendas, folclore, juego de palabras), constituye un "colchón" que

17 Cros parte del concepto de *cultura* como bien colectivo, espacio ideológico que "enraiza una colectividad en la consciencia de su propia identidad" (1997, p. 9) y solo existe a través de manifestaciones concretas (prácticas sociales y prácticas discursivas).

se interpone entre la lengua y el habla. La instancia más perceptible del sujeto cultural aparece en los *clichés* (*loci communes*):

/duras cadenas/
(*Sobordo emocional*)

/signo fatal/
(*La voz de los ancestros*)

Las repeticiones explícitas de la *doxa*:

/ep pueblo te quiere a ti, Diego Lui, ep pueblo te quiere a ti/
(*El líder negro*)

Los tópicos (en este caso el célebre *ubi sunt?* manriqueño¹⁸)

/Quién cantará el bullerengue!
Quién animará el fandango!
Quién tocará la gaita
En las cumbias de Marbella/
(*Velorio del boga adolescente*)

Los *ideologemas* (en el enunciado, “yo” ha cedido lugar a “ellos”):

/negro de los candombes argentinos/, /negro del Brasil/, /negro de las Antillas/
(*Poema sin odios ni temores*)

/saludo tus negros radiantes y ritmicos/
(*Palabras a la ciudad de Nueva York*)

/y es más negro el soneto que se escribe/
(*Soneto más negro*)

/Yo voy por el alto Congo
Diez negros
Y un solo golpe en el agua.
Uno solo/
(*Alto Congo*)

18 Jorge Manrique. *Coplas a la muerte de mi padre*.

En el sujeto cultural “yo” es la máscara del sujeto colectivo. “Tras la máscara de la subjetividad se ve entonces operar el discurso del sujeto cultural” que, a instancias de la *illusio* de la *doxa*, legisla, dictamina códigos de conducta, entroniza paradigmas y rememora verdades empíricas o dogmáticas de la comunidad en cuestión. “De este modo desarrolla una estrategia discursiva radical para la eliminación del sujeto del desco” (Cros, 1997, p. 17). Estos dos conceptos serán de vital importancia para esta investigación, tanto en su dimensión teórica, como en su valor instrumental en el análisis concreto.

“La canción imposible”

Hace tiempo que traigo, estrangulada,
la canción imposible
que enmudece mis labios,
y la siento ulular por toda el alma.

Poeta sin palabras,
Marinero sin cantos,
Yo entoné mi silencio.
La voz de mi espíritu dejó extraviar su eco
En el puerto expectante de mi insomne tristeza.
Un alcastraz de sombras picoteó insaciable
Los peces de colores de mi ensueño.

Ignoro aún si es negra o blanca,
Si ha de cantar en ella el indio adormecido que llora en mis entrañas

O el pendenciero ancestro del abuelo
Que me dejó su ardiente
Y sensual sangre mulata.
Si ha de llevar sabor de agua salada
O tambores al fondo
O claridades de sol de la mañana
O nebulosos fríos de montaña.

La canción imposible
Crucifica mis ansias bajo un gotear de hieles.
Y, en el mástil de todas las angustias,
Flamea mi vida, como los gallardetes,
Erguida de deseos, cautiva de los vientos.

He sentido un retoñar de alas.
 Alma adentro,
 Una sed de dilatadas lejanías
 Que me impulsa a beber todo el azul del cielo,
 A hundir, como un náufrago, los brazos
 En mi ancha quimera sin orillas.

(La canción imposible
 se ovilla y desovilla, enredada
 en el alma).

Si acaso floreciera –tal vez alguna noche–
 Como un grito desnudo sediento de horizontes,
 Aquella canción enigmática
 Que mi corazón desconoce,
 La escribiría con sangre.
 Vieja canción imposible
 Que crucifica mis ansias,
 Misteriosa de ensueños, mi canción sin palabras.

Jorge Artel. *Tambores en la noche*

La canción imposible de Jorge Artel es una evaluación del mundo desde la perspectiva del afrodescendiente en la Colombia de 1940: sin duda un balance con pérdida. Imposible es la ecuación entre la monológica comunidad imaginada de nación y las polifónicas naciones culturales con real asiento en el país. Imposible es la aceptación de la diferencia, siempre negada a instancias de la reedición platónica del mundo, propia de Occidente, que inventa un heterocosmos metafísico, ancilar del nuestro para alinear en una dualística de antagonismos la azarosa diversidad de la empiria (Abbate y Páez, 2001). Imposible la inclusión de las etnias postergadas en el marco cívico de una democracia participativa. Imposible la palabra monolingüe cuando se vive atravesado por antiguos códigos y remotas memorias de lenguas perdidas. Imposible la conciencia cuando se ha olvidado la historia común en el cadalso de la fragmentación de la tribu. Imposible, en fin, superar la impotencia, el oxímoron¹⁹.

Nina Friedemann, antropóloga e investigadora de las comunidades afro-americanas colombianas, afirma que es tan rico y tiene tanta realidad el legado cultural del afrodescendiente, que llegó a aportar a la nación emblemas distintivos

19 /canción imposible/, /enmudece mis labios/, /poeta sin palabras/, /marinero sin cantos/, /entoné mi silencio/, /canción sin palabras/

y símbolos que hoy la caracterizan frente al mundo. En efecto, la etnogénesis²⁰ de la cultura negra, las *huellas de africanía*, la fuerza de esta *tercera raíz*, aportaron elementos rituales, como el carnaval; musicales, como la cumbia, el bullerengue, el vallenato, el mapalé; lingüísticos, como los etnónimos de origen bantú, especialmente los topónimos, etc. Si nos preguntamos, en cambio, qué le aportó la nación a esta minoría étnica que ha sobrevivido enquistada en sí misma en el Pacífico y mestizada en el Atlántico, la respuesta es desalentadora: apenas en la Constitución de 1991 se legitima la diversidad cultural y étnica del país, un siglo y medio después de la abolición de la esclavitud en Colombia²¹.

20 Concepto antropológico aplicado al estudio histórico, que designa dinámicas internas de un grupo étnico. Término acuñado por Bonfil Batalla.

21 Friedemann escribe su libro en el marco de la celebración de la Ley 70 de 1993, aprobada por el Congreso y sancionada por el Presidente de la República, por la cual se "legitima la identidad histórica y socioétnica de los descendientes de los africanos llegados a Colombia" y se declara a "Colombia como un país multicultural y pluriétnico" (1993, pp. 7-8).

OBRAS CONSULTADAS

- Abbate, F. y Páez, P. (2001). *Gilles Deleuze para principiantes*. Buenos Aires: Era Naciente.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades Imaginadas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Almarío García, O. (2005). Etnias, regiones y Estado nacional en Colombia. Resistencia y etnogénesis en el Gran Cauca. En: Colom Gonzales, F. (comp.). *Relatos de nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*. Vol. II. Madrid: Iberoamericana.
- Ashcroft, B.; Griffiths G. y Tiffin, H. (1989). *The Empire writes back. Theory and practice in post-colonial literatures*. London-New York: Routledge.
- Avella, F. (junio del 2000). "Bases geohistóricas del Caribe colombiano". En: *Aguaita. Revista del Observatorio del Caribe colombiano*. Cartagena de Indias. Número 3.
- Batezko, B. (1991). *Los imaginarios sociales: Memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires: Editorial Nueva Visión.
- Bhabha, H.. (1994, a). "Cultural diversity and cultural differences". En: *Colonial Discourse and Postcolonial Theory. A Reader*. New York: Columbia University Press, pp. 206-209.
- Bhabha, H. (1994, b). "Signs Taken for Wonders". En: *Colonial Discourse and Postcolonial Theory. A Reader*. New York: Columbia University Press.
- Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires. Manantial. (Traducción de César Aira. Título original (1994). *The Location of Culture*. Routledge).
- Benítez Rojo, A. (1989). *The Repeating Island. The Caribbean and the Postmodern Perspective*. Durham y Londres: Duke University Press. (En español. 1989). *La isla que se repite*. Hannover: Ediciones del Norte.
- Bourdieu, P. (1995). *Las reglas del arte*. Barcelona: Anagrama.
- Brathwaite, E. K. (1976). "Caribbean Man in Time and Space". En: *Carifesta Forum*. Kingston: Institute of Jamaica.
- Candau, J. (2001). *Memoria e identidad*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Castro Gómez, S., Guardiola Rivera, O. y Millán de Benavides, C. (1999). *Pensar en los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: Ceja.
- Colom Gonzales, F. (2005). (comp.). *Relatos de nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*. Madrid: Iberoamericana. Volumen I (pp. 14-15).
- Cros, E. (1997). *El sujeto cultural. Sociocrítica y psicoanálisis*. Buenos Aires: Ediciones Corregidor.
- Cros, E. (1992). *Ideosemas y morfogénesis del texto. Literaturas española e hispanoamericana*. Frankfurt am Main: Vervuert Verlag.

- Dash, M. J. (1996). "Psychology, Creolization, and Hybridization". En: Bruce King (ed.), *New National and Postcolonial literatures. An Introduction*. Oxford: Clarendon.
- Díaz Quiñones, A. (1996). *La memoria rota*. Río Piedras: Ediciones El Huracán.
- Fanon, F. "National Culture". En: P. Williams y L. Chrisman (comp.). *Colonial Discourse and Postcolonial Theory. A Reader*. New York: Columbia University Press.
- Fanon, Franz (1967). *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press.
- Friedemann, N. S. (1991). "Negros en Colombia: Invisibilidad y legitimidad de su identidad". En: *Colombia multiétnica y pluricultural*. Bogotá: ESAP.
- Friedemann, N. S. (1988). "Negros, negritudes, afrocolombianos". En: *Nueva Historia de Colombia*. Tomo IX. Bogotá: Planeta.
- García Canclini, N. (1989). *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- Gilroy, P. (1993). The sailing ship. En: *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. London: Verso.
- Glissant, E. (1999). *Caribbean Discourse*. U. P. of Virginia. Charlottesville: Caraf Books. (Introduction by J. Michael Dash).
- Hall, S. y Du Gay, P. (comp.) (2003). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires-Madrid.
- Hall, S. (1996). "When was 'The Postcolonial' Thinking at the limit". En: Chambers, I. y Curti, L. (eds.). *The Postcolonial Question. Common Skies, Divided Horizons*. London-New York: Routledge.
- Hall, S. (1999). Identidad cultural y diáspora. En: Castro-Gómez, Guardiola-River, Oscar y Millán de Benavides (comp.). *Pensar en los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: Centro Editorial Javeriano.
- López Morales, Laura (1996). *Literatura francófona II. América*. México: F.C.E.
- Losada, A. (1983). *La literatura latinoamericana en el Caribe*. Berlín: Lateinamerika-Institut der Freien Universität Berlin.
- Lucena Samoral, M. (1996). *Los códigos negros de la América Española*. Ediciones Madrid: UNESCO. Universidad de Alcalá. Colección Africana.
- Maglia, G. (julio-dic. 2005). "Estéticas de resistencia en la poesía del Caribe Afrohispanico". En: *Cuadernos de Literatura* N° 19. Bogotá. Departamento de Literatura. Pontificia Universidad Javeriana.
- Martínez, F. (2001). *Nacionalismo cosmopolita. La referencia europea en la construcción nacional en Colombia*. Bogotá: Banco de la República. 2001.

- Mignolo, W. (julio 1994 a junio 1995). "Entre el canon y el corpus. Alternativas para los estudios literarios y culturales en y sobre América Latina". En: *Nuevo Texto Crítico*. Vol.VII. Números 14-15.
- Mojica (de), S. (2º semestre 2002). "Sujetos híbridos en la literatura puertorriqueña: *Daniel Santos* y *Yo-yo Boing*. Literaturas heterogéneas y créoles", en *Revista de Crítica literaria latinoamericana*, año XXVIII, N° 56.
- Mosquera, Claudia y Hoffmann, O. (2002). "Las trayectorias sociales e identitarias de los afrodescendientes". En: *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias. 150 años de la esclavitud en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia -ICANH, Institut de Recherche pour le Développement- IRD e Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos -ILSA-. Colombia. 2002.
- Múnera, A. (1998). *El fracaso de la nación. Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1810)*. Colombia: Banco de la República/El Áncora Editores.
- Múnera, A. (2005). *Fronteras imaginadas. La construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano*. Bogotá: Planeta.
- Ortiz, F. (1991). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Pamiés, A. y Fernández de la Vega, O. (1973). *Iniciación a la poesía afroamericana*. Miami: Colección Ébano y Canela. Ediciones Universal.
- Pizarro, A. (2002). *El archipiélago de fronteras externas*. Santiago de Chile: Editorial Universidad de Santiago.
- Pouliquén, H. et al. (enero-agosto 1985). *Sociología de la literatura. Argumentos*. Bogotá. N° 10, 11, 12, 13.
- Patino Roselli, C. (1997). "El lenguaje de los afrocolombianos y su estudio". En: *América Negra*. Número 13. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Prescott, L. (2000). *Without hatreds or fears. Jorge Artel and the struggle for black literary expression in Colombia*. Detroit: Wayne State University Press.
- Rama, A. (1987). *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Restrepo, J. M. (1942-1950). *Historia de la revolución de la República de Colombia*. Tercera edición. Bogotá: Talleres Gráficos.
- Rodriguez, L. J. (1988). "Literary Production in the Hispanic Caribbean". En: *Callaloo*. Volume 0, Issue 34. Johns Hopkins University Press.
- Romero, J. L. (1976). *Latinoamérica, las ciudades y las ideas*. México: Siglo XXI.
- Said, E. (1996). *Cultura e Imperialismo*. Barcelona: Anagrama.

- Uribe, M. T. (2005). "La elusiva y difícil construcción de la identidad nacional en la Gran Colombia". En: Colom Gonzales, Francisco (Comp.). *Relatos de nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*. Vol. I. Madrid: Iberoamericana.
- Walcott, D. (1979). *The Sea is History*. En: *The Star Apple Kingdom*. También confrontar su ensayo. La musa de la historia. En: *La voz del crepúsculo*, 2000.
- Wade, P. (1993). *Blackness and Race Mixture. The dynamics of Racial Identity in Colombia*. Baltimore: The John Hopkins University Press. 1993.