

# El criollo y el mestizo. Del sustantivo al adjetivo: categorías de apariencia y de pertenencia en la Colombia de ayer y de hoy

Anne-Marie Losonczy

Si la utilización del término *criollo* se encuentra en todos los países de la América hispanohablante y lusófona, su campo semántico y sus contextos socio-políticos de aplicación cambian, no solamente de un país al otro, sino al interior de una misma sociedad obedeciendo a los cambios históricos y a los puntos de vista de los actores sociales. En todo caso, esos usos y contextos apenas coinciden con aquellos que recubren el término *créole* en francés, particularmente en sus más recientes despliegues dentro de los discursos literarios e identitarios de los territorios de ultramar (colonias) de Francia.

El presente texto busca explorar la semántica social, racial y política de la utilización intelectual y popular del los términos “criollo” y “mestizo” en Colombia, a través de tres situaciones. En primer lugar, la consolidación de la sociedad colonial de la Nueva Granada (siglo XVII), con su sistema de castas socio-raciales y la rápida emergencia de una población surgida de múltiples mestizajes entre indios, descendientes de africanos y europeos. Luego, la sociedad republicana del siglo XIX, resultado de las guerras bolivarianas, comprometida en un proceso continuo de recategorización de su heterogénea población con miras a crear el “colombiano”, figura de ciudadano genérico de una nación en construcción que se asume “mestiza”. Por último, serán analizados los entrecruzamientos complejos entre diversos tipos de categorías intelectuales y populares de los grupos étnicos, regionales y sociales, dentro del contexto de la nueva auto-definición del Estado colombiano posterior a la Constitución de 1991, que lo declara “multi-étnico” y “pluri-cultural”.

La conquista y la colonización de las Américas creó, entre la violencia y el caos, un Nuevo Mundo inédito en donde dos poblaciones

inauguran unas relaciones marcadas por la heterogeneidad y la desigualdad: los conquistadores-colonizadores y los grupos indígenas autóctonos. La multiplicidad territorial, cultural y religiosa de estos últimos es reconfigurada por la lógica colonizadora de las autoridades españolas como figuras tributarias obligadas a pagar, fuerza de trabajo que se debe movilizar, paganos que corresponde evangelizar y grupos diseminados y en fuga que hay que desplazar, concentrar y restringir, dentro del doble interés de separarlos de los españoles y de reducir su dispersión y su multiplicidad. La importación, desde el siglo XVI, de esclavos africanos para las zonas rurales de plantaciones, de ganadería, de extracción de minerales y para las esferas de servicio en las ciudades coloniales, amplía la heterogeneidad social y fenotípica, y diversifica aún más las configuraciones económicas, demográficas y sociales de las colonias americanas.

Como constata Grusinski (1988: 8), la mirada colonial es contadora de cuerpos, almas y bienes, animada por la voluntad de influencia y de control, que restringe, clasifica, asigna, vigila y modifica las territorialidades, identidades y modos de vida. Las categorizaciones jurídicas socio-raciales constituyen una pieza maestra de esta estrategia, pero la realidad social colonial se forjará dentro de la separación con una práctica social que desborda, flexibiliza, niega y redefine los límites fijados por las categorías. Sin embargo, el polo racial, social y cultural ideal típico de referencia y de legitimidad de clasificación identitaria de los otros permanece siempre encarnado por el núcleo de los primeros españoles y de sus descendientes.

Así, para la Nueva Granada, de la cual es fruto Colombia, el siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII constituyeron un período agitado de recomposición social que nace de los contactos violentos entre sociedades indígenas y conquistadoras, a las cuales se añaden rápidamente los colonos españoles de orígenes regionales diversos, los funcionarios de la Corona, y los misioneros. Este grupo, así diversificado, se encuentra frente a una población indígena que, estimada entre dos o tres millones en el momento de la conquista, disminuye rápidamente, tanto por una brutal caída demográfica debido a las epidemias como por los efectos de la evangelización y el mestizaje que separa a una parte de ellos de sus grupos y territorios para convertirlos en ciudadanos o pequeños agricultores mestizos. Desde 1530, la importación de esclavos africanos generó concentraciones de mano de obra servil dentro de las minas de oro, las plantaciones, las haciendas ganaderas y el transporte fluvial, sobre la costa caribe, la costa del pacífico y los valles interandinos de la Colombia occidental; mientras que en el centro andino y las regiones foresta-

les de la Amazonía y del Orinoco la esclavitud negra fue poco utilizada. La Leyes de las Indias, promulgadas en 1542, dictaron un arsenal de medidas jurídicas inspiradas en un paternalismo protector hacia los indígenas: ellas promueven el reagrupamiento residencial de estos últimos bajo el sistema de obligación tributaria y su “protección” contra los colonos blancos y mestizos, prohibiendo el matrimonio con ellos y la instalación de no indios dentro de sus pueblos. Este estatuto, segregacionista pero protector, contrasta fuertemente con el que tiene el negro esclavo y liberto: el primero, “bien mueble” de su propietario, incurre en muy graves sanciones en caso de cimarronaje o de complicidad de cimarronaje, el segundo se ve impedido de salir por la tarde, de llevar armas, de dedicarse al comercio o de aproximarse a los indios.

### Estatus y apariencias: grupos y castas

Gracias al desequilibrio del *sex-ratio* en los grupos de conquistadores y colonos y en el de los esclavos, a favor de los hombres, el mestizaje entre los tres componentes de la población colonial (negros, indígenas y blancos) fue precoz y continuo (Wade 1997: 58). La legislación colonial confirió estatus diferenciados a los frutos de estas uniones: así, el hijo de una madre indígena nacía libre, mientras que el de una madre esclava conservaría la condición de ésta. No obstante, en la práctica, las manumisiones de los niños y las concubinas son frecuentes, y dentro de las ciudades, las congregaciones religiosas alrededor de un santo o de una virgen, al igual que las “naciones”, organizaciones festivas y de ayuda mutua para los esclavos, a menudo promovidas por los misioneros, organizaron cajas de rescate para comprar la libertad de sus miembros.

El término *criollo*, surgido del lenguaje de los ganaderos y que significaba “domesticado”, emerge gracias al cruce de términos sociales y jurídicos de clasificación de las personas. Desde un comienzo polisémico, designa originariamente a los esclavos, después a los blancos nacidos en suelo americano. En su campo semántico se entretrejen varios referentes: uno a la vez genealógico y territorial que tiene origen externo (africano o español); otro doble referente racial (blanco y negro); y uno religioso, la pertenencia al cristianismo. El todo se articula alrededor de la autoctonía del individuo y de sus descendientes. Término distintivo, en relación a los esclavos nacidos en África, a los paganos y no hispanohablantes, llamados bozales (término de la crianza de ganado “en bruto, sin domesticar”), y a los españoles nacidos en la península recientemente llegados. “Criollo” connota también la figura de una nueva autoctonía, opuesta a aquella de los indios, pre-colonial. La polisemia de esta categoría

autoriza un ‘estiramiento’ progresivo hacia el polo blanco, provocando ambigüedades en su manejo social. Los diversos cruces fenotípicos de los mestizajes en toda dirección (negros, blancos, indígenas, mestizos, mulatos, zambos) y la emergencia de un nuevo estatus social, por la libertad recibida o conseguida de los esclavos, la urbanización de los indígenas, la manipulación de la genealogía y las adquisiciones culturales y económicas, hicieron aparecer nuevos actores sociales intersticiales. Con el paso del tiempo, los cambios en la composición demográfica de las diversas regiones y en los diferentes niveles de control que ejercen el centro colonial, la metrópoli, y la práctica evangelizadora, la categoría *criollo* pasa a ser lo que está en juego en una doble estrategia: por una parte, la de un grupo blanco autóctono que se distingue tanto de los metropolitanos como de los otros componentes de la población, y por otro lado, la de aquellos grupos intermediarios que intentan asimilarse a los primeros.

Hacia finales del siglo XVII se cristalizó aquello que los historiadores llaman “sociedad de castas”, es decir, grupos socio-raciales muy diferenciados, poseedores de un estatus jurídico y ocupacional, con derechos específicos y una conciencia del cuerpo ligado a la ascendencia, mezclada o no, y visible por el fenotipo (Jaramillo Uribe 1968: 89). En la Nueva Granada, la casta llamada “libres de color” designa, por un lado, al grupo socio-racial fruto de mezclas: mestizo (blanco/indio), zambo (negro/indio), mulato (blanco/negro), pardo (mulato/negro), subcategorías fenotípicas de los ‘libres de color’ con variantes regionales diversificadas, y por otro al grupo de negros libres que se encuentra igualmente aquí incluido. Según un censo de 1778 (citado por Jaramillo Uribe 1968: 102) la población de la Nueva Granada, de 826.000 habitantes en total, se distribuía entre 227.000 blancos, 136.000 indios, 44.000 esclavos y 368.000 “libres de color”. Esta categoría engloba en un solo un criterio jurídico una enorme variedad unificándola mediante un criterio fenotípico, el color, de enorme diversidad en los cuerpos visibles. Estos son interpretados genealógicamente tanto por ascendencia racial como por herencia de estatus social.

Para la última década del siglo XVIII, este grupo heterogéneo, mayoritario en la población global, se encuentra frente a otros tres grupos constituidos. El de los blancos, atravesado por importantes diferencias internas, en términos de ascendencia y de estatus: los descendientes de los conquistadores en la cima de la pirámide social, ven sus privilegios disputados por los funcionarios y dignatarios religiosos españoles venidos de la metrópoli. Los colonos de origen metropolitano de ascendencia social y regional variada, generalmente

debajo de los primeros, ocupan estatus económicos diversos, en zonas rurales y urbanas, al igual que los extranjeros venidos de otras colonias o países europeos, entre los cuales una franja está compuesta de trásfugas: judíos no conversos, libre pensadores, jugadores endeudados, prostitutas, delincuentes y marginados. Estos últimos, blancos fugitivos, se unieron a los cimarrones y a los indios que evadían los pueblos tributarios, estableciéndose en zonas de refugio, lejos del control colonial sobre la costa caribe y del pacífico y en los bosques tropicales (Uribe 2000: 460). Así es que se les cataloga como “libre de color”.

Los grupos clasificados dentro de la categoría jurídica “indios” son igualmente diversificados por criterios más bien culturales, sociales y territoriales, que fenotípicos. Así, los indígenas cristianizados, hispanohablantes, tributarios y reagrupados en pueblos separados, designados por el término *ladinos*, ocupan masivamente las montañas centrales alrededor de Bogotá, mientras que los indios llamados *bravos* (salvajes), lejos del control tributario y evangelizador de la autoridad colonial, se encuentran dispersos en las zonas bajas de la cuenca del Amazonas, del Orinoco y en la región del Chocó, zonas periféricas. Los esclavos de origen africano se concentran en las regiones en donde la movilización de la fuerza de trabajo indígena es problemática: en las minas de oro del litoral Pacífico, en el sur del Cauca, alrededor de Antioquia y sobre la costa caribe, particularmente en la zona de Cartagena. La continua llegada de nuevos esclavos reproduce un grupo llamado *negro bozal* (salvaje, primitivo), categoría sociocultural opuesta a aquella de *negro criollo* que incluye a los esclavos nacidos en el país, hispanohablantes y un poco evangelizados, y a aquella del *cimarrón esclavo fugitivo* representado en el imaginario colonial y perseguido en tanto figura animalizada y vuelta al estado salvaje.

De esta manera, las prácticas de fuga, el mestizaje biológico, así como la manumisión, la compra de la libertad, la hispanización cultural y la cristianización carcomen permanentemente los límites jurídicos y territoriales de estos grupos, creando mercado identitario que aumenta y diversifica los rangos de los “libres de color”, cuya creciente diversidad fenotípica abre espacios para estrategias de ascenso social hacia la cúspide blanca, mediante negociaciones de estatus social, procesos de enriquecimiento económico o de escolarización, donde el fenotipo, lejos de constituir el único referente, se torna cada vez más ambiguo (Morner 1967: 92-95).

Las últimas décadas del siglo XVIII en las regiones centrales y occidentales de la Nueva Granada son el escenario de incesantes y

violentas disputas jurídicas, que giran alrededor de la adquisición del estatus de blanco-*criollo*. Este periodo constituye el último momento en donde la elite “criolla” y los españoles venidos de la metrópoli, unidos por su estatus de “blancos”, se alían para defender su linaje y sus privilegios contra el asalto de los “libres de color”, mestizos y mulatos. El “certificado de pureza de sangre” otorgado por la Real Audiencia se convierte a la vez en arma de competencia social, de reclasificación y de reafirmación de las fronteras del grupo blanco. Aquéllos que ocupan la casta de los “libres de color” tienen un doble interés en este juego. Por una parte, se trata de poder abandonar las ocupaciones de artesano, profesor de escuela o de cirujano, que condicionan su estatus socio-racial, para acceder a la burocracia (consejeros, capitanes de guerra, escribanos públicos y contadores) a las órdenes religiosas y a las milicias. De otro lado, el certificado de pureza de sangre permite impugnar la discriminación matrimonial, accediendo a uniones con mujeres blancas de la elite (Jaramillo 1968: 181-182).

Este inmenso movimiento de reclasificación socio-racial activa y tensiona todas las subcategorías clasificatorias. Los procedimientos jurídicos se apoyan sobre testimonios pedidos a los protectores, y usualmente las acusaciones son reenviadas al acusador □movilizando la subcategoría de mulato pues el ancestro negro estaba más estigmatizado que el ancestro indígena□. Los documentos dan testimonio de la feroz violencia de los litigios entre mestizos. Estos invocan de vez en cuando a sus ascendientes indígenas “aristocráticos” (caciques y dignatarios) y a los blancos *criollos*, cuyos fenotipos son cada vez más cercanos a los suyos. Pero paralelamente, los indígenas “ladinos” alegan ascendencia blanca para obtener el estatus de mestizos, lo que los dispensa de tributar y les permite establecerse en la ciudad. Los mulatos alegan sus estudios religiosos y sus bienes para ser reclasificados como “blancos criollos”.

Finalmente, en la fase consolidada y ya decadente de la sociedad colonial, *criollo* es una categoría codiciada de ascendencia y de autoctonía, cuya dimensión genealógica y fenotípica es fluida dada la importancia tanto del mestizaje biológico como del socio-cultural. Esta incertidumbre fenotípica que se presta tanto a las estrategias de compartimentación de la elite como a la movilidad de los subordinados, refuerza la importancia de la autoctonía del término y consolida el significado que se enfatiza la competencia cultural, administrativa y religiosa del *criollo* posibilitando la emergencia de la figura del “instruido” como criterio central de su definición. Paralelamente, en este momento histórico de intensa reclasificación socio-racial □que precede los movimientos de independencia□ se es-

tablece la jerarquía entre el mestizo y el mulato, dos subcategorías de los “libres de color”: el primero vale más que el segundo. Igualmente, se escinde en dos la figura del mestizo: el mestizo rural, agricultor, cristianizado pero poco educado, y el mestizo urbano, letrado, con piel más clara, y reclamándose de ancestros indígenas aristocráticos. Esta escisión jerárquica de la figura del mestizo, más o menos cercana a la del *criollo*, jugará un rol importante en el siglo XIX, al interior de los varios intentos de formulación de una nueva identidad nacional alrededor del mestizaje.

### **La independencia: del proyecto político *criollo* a la nación mestiza**

El movimiento de independencia bolivariano, a comienzos del siglo XIX, se construyó alrededor de la oposición entre la figura del autóctono y la del usurpador metropolitano español, considerado como extranjero. El núcleo político y militar del movimiento estaba constituido por instruidos y militares que hicieron de su identidad socio-racial de *criollos* una identidad política de oposición a la metrópoli. Bajo la influencia de la Ilustración, una corriente política independentista y constitucionalista aboga por la extensión de esta identidad política *criolla* a todos los actores militares de la guerra, indios y mestizos, urbanos y rurales, negros y mulatos libres. Sin embargo las diferencias de perfil demográfico, la compartimentación económica y social de las sociedades regionales, y las diferencias entre las elites cultas no permitieron que esta definición de *criollo* penetrara en la cultura política de las regiones. De igual manera, los esclavos, liberados luego de las acciones militares, quedaron fuera de la definición de criollo (Tirado Mejía 1984). Paralelamente, en las franjas selváticas y costeras del nuevo territorio nacional □ que constituyen casi la mitad □ subsistían grupos indígenas dispersos, poco hispanizados y poco cristianizados así como también grupos rurales negros autónomos viviendo en aislamiento.

Las elites políticas e intelectuales, creadoras y protagonistas de la nueva identidad *criolla*, son las portadoras de un nacionalismo que, como afirma Anderson (1983: 50), no se apoya en la entrada en la escena política de grupos subordinados y homogeneizados como clase social por la industrialización. A partir de 1830 existe en Colombia un consenso bastante general acerca de la supresión de la esclavitud y de los títulos nobiliarios. Es también consensual el pensamiento liberal venido de Francia, de Inglaterra y de Estados Unidos y las ideas de independencia nacional, el progreso, y la educa-

ción. Pero además el nuevo nacionalismo busca asegurar su originalidad en la escena internacional y crear cohesión política y cultural al interior del país. Esta construcción exige negociar el carácter racialmente heterogéneo de la población y las connotaciones de blanquitud ligadas a las ideas y prácticas del progreso y la modernización.

A partir de entonces, en América Latina la necesidad de crear un “pueblo” unificado que asegure la soberanía de la República toma dos caminos ‘mestizos’ según la demografía nacional: por un lado la celebración del origen indígena como fuente de identidad como en México y Perú y por otro la de la creación de un nuevo nosotros “*criollo*”.

En Colombia, la cristalización del bipartidismo entre conservadores y liberales produce varias imágenes del mestizaje como base del proyecto nacional. La primera, producida por los conservadores de la Regeneración al final del siglo XIX, acentúa el rol del elemento blanco a través de la valorización de la herencia lingüística, cultural, religiosa y racial española. El aspecto indígena se inscribe bajo la figura legendaria de caciques y señores chibcha y muisca, los cacicazgos o señoríos de las altas mesetas centrales del país: un pasado glorioso pero consumado. El componente negro del mestizaje aparece como materia prima que se debe blanquear, sin ningún contenido cultural o simbólico integrable en la construcción del pasado nacional. El proyecto de una “nación mestiza” (Wade 1997: 40-42) presenta a la vez un origen y una identidad singulares en relación a Europa, y un proceso inevitable que apunta al blanqueamiento progresivo de la población en términos raciales, culturales y religiosos, hasta llegar a la desaparición de los grupos negros e indígenas no mezclados. Esta transformación colectiva hacia el mestizo blanqueado y la persistencia de una terminología abundante en categorías fenotípicas refleja la institucionalización de la mezcla racial, y el vigor de las tres categorías que la enmarcan: negro, blanco, indio. Si el mestizaje ofrece un gran potencial de negociación y manipulación permitiendo la movilidad entre identidades socio-raciales, estas tres categorías subsisten como marcas identitarias poderosas, que pueden ser atribuidas a los grupos y a las personas, o reivindicadas por ellos (Sanjek 1971). Desde la república y la construcción de la Nación, el mestizaje deja de ser representado como una combinación aleatoria de individuos, para ser una mezcla de dos o tres “razas” naturalizadas como singulares y jerárquicamente organizadas. La versión conservadora inscribe la independencia política en la continuidad cultural hispánica y reemplaza la jerarquía de las ascendencias y los estatus inscrita en las leyes coloniales por una jerarquía cultural y fenotípica sostenida en un ideal nacional de progreso, ex-

pulsando a los confines culturales, jurídicos y territoriales de la nación y de la nacionalidad a los grupos indígenas y negros “atrasados”, aislados en las regiones costeras y silvestres del país. Esta visión de la nación escinde nuevamente el campo de lo *criollo* en dos figuras jerarquizadas: el mestizo, el pequeño agricultor y artesano andino, cultural y fenotípicamente subordinado, y el *criollo*, la elite urbana, en comerciante, propietario e intelectual de piel clara.

La segunda corriente, vencida por la primera, reagrupa a los liberales, lectores de Lamartine y de Víctor Hugo, proclives a la idea de una ciudadanía sobre la base de la igualdad jurídica y que promueve la noción de un mestizaje sin polo blanco, rechazando la consideración de los colores y de los fenotipos como referentes sociales. Su influencia se hizo sentir en una corriente literaria de inspiración europea que construyó nuevas figuras de oprimidos: aquellas de los miserables urbanos, mendigos, huérfanos, mujeres desdichadas, campesinos sin tierra; todos unidos por la pobreza y sin marca racial. Paralelamente nace otra corriente literaria, el *criollismo* que describe costumbres y modos de vida rurales de las regiones andinas centrales, exaltando las especificidades locales y regionales. Esta corriente produce una inflexión del campo semántico del término *criollo*, de lo político y socio-racial hacia la cultura local y regionalista, en un intento de reinterpretar jerárquicamente la heterogeneidad regional seleccionando elementos culturales como marcadores de autoctoneidad y así crear rasgos centrales del mestizaje. De esta literatura surge el mestizo andino, sinónimo de colombianidad cultural y rural, se convierte en emblema de lo “popular” nacional.

El fin del siglo XIX marca la victoria del conservadurismo político, cuya corriente “regeneracionista” impone la constitución de 1886 que regirá la República hasta 1991. Esta consagra el concordato entre el Estado y la Iglesia católica, que se ve así investida de la gestión política, cultural y educativa de amplios territorios selváticos y costeros del país, encargada también de la “inserción a la vida civil” de los “indios salvajes” con estatus de menores legales bajo la tutela de las misiones. En el corazón de la nación se inscribe una polarización legal entre una población compuesta de *criollos* y de mestizos progresivamente colombianizados, que será regida por las leyes de la República; otra, legalmente menor, bajo la tutela de la Iglesia; y finalmente una tercera, los esclavos libertos, ignorados por la ley y viviendo en los confines de la República. El lema de la nueva “Academia Colombiana de la Lengua” anuncia a la Nación como “Una sola lengua, una sola raza, un solo Dios” (citado por Arocha 1993: 500).

Por otro lado, el fin de siglo consagra la separación de lo político y lo constitucional. En primer lugar, el modelo centralizador y unificador de la constitución se ve contrarrestado por separación política bipolar del país. El partido conservador y el partido liberal extienden clientelismos hasta el corazón de las familias rurales andinas, creando dos redes de lealtad monolíticas y antagónicas, movilizadas por los dirigentes durante los episodios de violencia que caracteriza la historia del país hasta hoy. Por otro lado, la realidad demográfica y territorial del país, caracterizada por la fragmentación, el aislamiento, la autonomía la poca integración política y geográfica de las regiones contribuye a la fragmentación de la constitucionalidad central. La fragmentación económica y demográfica de la Nueva Granada en regiones heterogéneas ha sobrevivido largamente a la independencia del país, entronizando ya sea a las oligarquías regionales, o a los grupos comunitarios rurales aislados y autárquicos, escapando a toda autoridad supra-local. La división bipartidista ha impedido el surgimiento de una elite nacional unificada poseedora de los medios para controlar el conjunto del país; regionalismo económico y político y redes de clientela bipartidistas enfrentadas se alimentan mutuamente para impedir la extensión y unificación de un proyecto nacional y la emergencia de un pueblo homogeneizado como sujeto político, soporte de la nación (Tirado Mejía 1984: 346-347).

A esta división corresponde lo que Wade (1997: 88-91) llama "regionalización de raza". Las tres grandes unidades topográficas del país □ los valles y cordilleras andinas, las costas del Pacífico y Caribe, y los llanos y bosques de la cuenca amazónica y del Orinoco □ han estado marcadas por la presencia y el peso demográficos de diversos grupos socio-raciales. Las regiones centrales andinas se caracterizan como blancas-mestizas, con un mestizaje intenso y continuo entre indígenas y blancos. Sobre la costa del Pacífico, aislada del centro, prima la población negra, mientras que en la costa caribe se desarrolla una mezcla triétnica entre familias blancas dominantes, esclavos rurales negros e indígenas poco mestizados (o con poco mestizaje). Los territorios amazónicos, durante mucho tiempo aislados y autárquicos, permanecen marcados por la predominancia de poblaciones indígenas dispersas. Las diferentes figuras de esta jerarquía socio-racial y de mestizaje sobreviven por largo tiempo al fin de la Colonia. Su perpetuación en el aislamiento regional consolidada, a su vez, la construcción de una ideología nacional alrededor de un modelo cultural, territorial y político restringido.

En efecto, la lectura de manuales de historia y de algunos documentos políticos de los últimos cien años (Triana 1987) permite constatar que en Colombia, el territorio de pertenencia política no

coincide necesariamente con las fronteras legales del Estado (ver Losonczy y Zemleni 1991). La ideología patriótica colombiana ha marcado ese territorio como siendo más reducido que el del Estado, al cual ha sido simbólicamente amputado de la región amazónica, la costa del Pacífico y una parte de las tierras bajas del oriente □zonas selváticas y pantanosas pobladas por grupos indígenas y negros□. Si en 1824 un decreto de la joven República referente a “la evangelización y la pacificación de las tribus indígenas” hablaba de “países limítrofes”, refiriéndose a la Amazonía, al Orinoco y a la península de la Guajira, que son parte del territorio del Estado colombiano, la ausencia casi total en esas regiones de instituciones nacionales como la alcaldía, la policía y el ejército, y su estatus de “intendencia” (en vez de “departamento” como en el interior del país) marca una obvia continuidad histórica en la reducción simbólica y pragmática del territorio patriótico. Paralelamente, la auto-representación de la identidad nacional se encuentra □hasta la nueva Constitución votada en 1991□ centrada en las regiones centrales andinas del país: es su historia la que exclusivamente se considera como la historia de Colombia, son sus características culturales las que emblematicaban los símbolos nacionales, y son de ellas que son originarios todos los políticos de talla nacional de la época republicana.

Estas regiones se han vuelto el anclaje político y cultural de la nacionalización de la figura del *criollo*. El mestizaje de esas regiones ha constituido la base fenotípica emblemática del “colombiano” rural y urbano. La representación subyacente del mestizaje es aquella de un blanqueamiento fenotípico y cultural homogeneizante nos devuelve al tiempo de los orígenes, a la colombianidad criolla como identidad hispano-andina nacional. También, los términos “mestizo” y “mestizaje” dejaron de ser lenguaje de los defensores políticos y de los intelectuales constructores de la ideología nacional republicana. El *criollo*, sinónimo de colombiano emblemático, se desliga del mestizo engulléndolo.

Si embargo, la cuestión del mestizaje será reformulada por una corriente de pensamiento opuesta, animada por sociólogos, antropólogos e historiadores, a partir de los años cincuenta. Manuel Zapata Olivella, escritor, etnólogo y pensador negro de la costa atlántica es uno de sus más típicos representantes. En su obra “El hombre colombiano” (1974), concibe el mestizaje como “fusión triétnica”, proceso biológico, y sobre todo cultural, de aculturación y de sincretismos recíprocos continuos entre todos los componentes de la población. Esta fusión es vista como el núcleo histórico y actual de la identidad colombiana, reserva de singularidad cultural nacional. Su concepción hace coincidir “mestizo” y “criollo” en el

“colombiano”: revaloriza el aporte cultural negro e indio, y explica la diversidad de perfiles culturales africanos, indígenas y españoles. Lejos de un anclaje fenotípico del mestizaje, afirma la presencia actual y futura en la “colombianidad” cultural y en cada colombiano de una cultura sincrética, englobando a toda la población del país.

Esta concepción inclusiva, humanista y culturalista del mestizaje como identidad criolla colombiana, extendida a todos los grupos y territorios nacionales, encuentra poca resonancia política, tanto en el espacio oficial como en el de los movimientos sociales contestatarios de los años sesenta surgidos de la larga guerra civil llamada “La Violencia” (1949-1961) que regía las relaciones entre los partidos tradicionales apoyados sobre sus redes clientelistas regionales por la hegemonía política. Esos grupos, que a menudo pasaron a la lucha armada, centraron su trabajo ideológico en el terreno rural alrededor de la noción de “comunidad” (Losonczy 2003: 182), en momentos en los que se hizo evidente la crisis de legitimidad y gobernabilidad, cada vez más palpable en la esfera del Estado, maltrato por la persistencia de los grupos insurgentes armados en numerosas regiones de la periferia geográfica e institucional del país. En estas últimas, para numerosos grupos indígenas, después negros, el movimiento contestatario comunitarista suscita y enmarca las reivindicaciones territoriales y culturales que se formulan en términos de identidad étnica diferencial.

### **Del mestizo al colono, del *criollo* al colombiano**

Como instrumento para extender la legitimidad del Estado y para ratificar la reconfiguración del espacio político nacional, la nueva Constitución de 1991 rompe con la tradición republicana secular y define al Estado como “multicultural y pluri-étnico”. Así perfila un estatuto legal para las minorías étnicas indígenas y negras y crea un nuevo sujeto de derecho colectivo, que complementa (¡y contrasta!) con el sujeto individual que es el “ciudadano colombiano”. Inspirado en un modelo ruralista y comunitario el nuevo sujeto es definido por un anclaje territorial “ancestral” delimitado y por derechos colectivos, culturales y políticos que lo ligan al territorio, y que se pone manifiesta en las denominaciones legales de los grupos, “ley de las comunidades negras”, “comunidades étnicas indígenas”. Esta nueva figura jurídica repolariza el campo social de las posiciones y definiciones identitarias allí comprendidas para los indígenas y negros que viven en las ciudades.

La inmensa movilización y la reorganización identitaria que han resultado de la nueva constitución ha hecho emerger nuevos actores sociales y políticos encargados del control y de la puesta en marcha de la política étnica y multicultural: comunidades, espacio urbano, regional y nacional, líderes étnicos locales y regionales, asesores universitarios, juristas y militantes, activistas culturales urbanos, miembros de ONG, funcionarios nacionales y religiosos. Son ellos quienes dan forma y discurso a la visibilidad cultural y política de los grupos ignorados hasta este momento. Son también promotores de un nuevo lenguaje a la vez administrativo, militante y mediático utilizado para la recomposición territorial e identitaria de la población. Términos como “saneamiento de resguardos” y “reubicación de colonos” designan las etapas de una política orientada a hacer coincidir un territorio con un grupo étnico reconocido y con los límites lingüísticos, culturales e identitarios de ese grupo, separándolo de los habitantes recientes (o antiguos) instalados en el mismo territorio pero que no tienen identidad étnica distintiva. Lo simbólico del término “saneamiento”, designando el proceso de purificación territorial y cultural de un sujeto jurídico y político definido por criterios étnicos, califica como negativa la mezcla, lo mestizo, lo interétnico, y simplifica la multiplicidad de situaciones de co-existencia entre grupos mestizos diversos en una descripción implícita de perjuicio. Esta terminología opone un sujeto colectivo culturalmente purificado y homogéneo a sujetos individuales dispersos: los agricultores mestizos sin identidad étnica distintiva, habitantes de estos territorios y vecinos limítrofes, son reclasificados en la categoría “colonos” sin la autoctonía demandada por la nueva legitimidad de ocupación del territorio. Este proceso de reclasificación identitaria produce una nueva visibilidad política y cultural sobre la escena nacional e internacional para grupos indígenas y negros anteriormente invisibles: su correlato es la desaparición del “mestizo” y del “criollo”, fundidos, el primero en la categoría de colono, y el segundo en la de pertenencia regional.

Por otra parte, el carácter rural, aislado y local del nuevo cuadro jurídico nacional multicultural casi no modifica las identidades regionales que siguen estando fuertemente diferenciadas. Así mismo, lo rural es desbordado por las poblaciones de origen negro e indígena que la incesante violencia armada, multiforme en numerosas regiones, empuja desde hace decenios hacia el refugio en las ciudades y que son los crisoles donde se elaboran nuevas referencias identitarias. Estas mezclan la influencia del nuevo multiculturalismo oficial y del modelo regional propio con imágenes de identidades transnacionales y transcontinentales. La “negritud”, “indianidad”, “afro-descendencia”, “caribeño” son las designaciones contemporá-

neas más comunes, forjadas en reagrupamientos y redes que conectan criterios estéticos y culturales normativos de apariencias y facultades corporales, gestuales y artísticas (peinado, coreografía, música, vestimenta) que escenifican y marcan identidades en los medios urbanos. Estas prácticas aparecen poco territorializadas y emancipadas de los elementos simbólicos y culturales tradicionales de las sociedades locales indígenas y afro-americanas. En vez del territorio y de la tradición, utilizan el cuerpo como lugar de la diferencia visible, creando competencias y apariencias culturales cuya difusión y circulación transnacional y con frecuencia transcontinental se apoyan sobre redes informales de grupos móviles y provisorios. Así, las ciudades pasan a ser los más altos lugares de la coexistencia, y de la reelaboración institucional y contextual de referentes identitarios corporeizados, regionales, etnicizantes, y nacionales.

En este contexto, el término “mestizo” regresa al vocabulario de observadores, de analistas académicos, de publicistas, para calificar fenómenos artísticos, culinarios, estéticos y prácticas culturales esencialmente urbanas, percibidas como renovadoras, movilizándolo y mezclando referencias y elementos culturales prestados de tradiciones diversas, nacionales o extranjeras. Es en las regiones, en las ciudades y capitales regionales, y a partir de su espacio urbano e institucional donde se elaboran y se difunden nuevas figuras culturales cuya emblemización convoca a su turno al adjetivo “criollo” o “mestizo” ahora convertidas categorías móviles y contextuales. Criollo es sobre todo el soporte de una afirmación cultural regionalista, mestizo en cambio conlleva una apertura a referencias transnacionales (“caribeño”, “latinoamericano”).

Lejos de designar el fenotipo de los actores sociales inventores y difusores de estas prácticas, ambos adjetivos califican a estas últimas. Su punto común es eludir tanto la referencia nacional como aquella, más reciente, de la etnicidad. Codifican tres facetas de la nueva imagen del mestizaje en Colombia: su anclaje urbano, su rol de puente entre lo regional y lo transnacional, y su paso del registro de lo socio-racial al de las prácticas culturales multiformes en constante circulación.

El largo progreso del término “mestizo” en la historia social del país lo hace emerger en el mundo colonial tardío como categoría socio-racial intersticial, de contornos difusos, que se presta a estrategias contextuales de inclusión y de exclusión. En los movimientos bolivarianos, la figura del mestizo se funde con aquella, aglutinante, del “criollo” como sujeto político supra-étnico de un nuevo proyecto nacional. La época republicana parece rescindir el campo de la categoría “criollo” emblemizándolo en la doble figura de las élites urbanas blancas de sujeto popular y mestizo (es decir, el campesino andino, cristianiza-

do, de las regiones centrales), rechazando a los confines simbólicos, tanto en el espacio como en el tiempo, de la nación a los indios y los descendientes de esclavos africanos de las regiones periféricas. El término de “mestizaje” sustituye a aquel de “mestizo” en el vocabulario académico y se convierte en la palabra favorita de intelectuales, políticos, historiadores y pensadores. Designa, según su ideología política, ya sea el proceso de blanqueamiento racial y cultural, el único apto para producir los ciudadanos de una nación moderna y unificada alrededor del anclaje cultural europeo; o el proceso siempre en curso de fusión triétnica, produciendo una singularidad cultural nacional igualitaria. La visión subyacente común del mestizaje reposará sin embargo siempre sobre la existencia previa de grupos socio-culturales singulares y separados.

Paralelamente, la identidad nacional colombiana se construye en la bipolaridad violenta de los dos partidos políticos tradicionales y de los movimientos insurgentes que nacieron de ellos, así como también en la fragmentación y el repliegue autonomista de las regiones, que fragmentan el emblema nacional restrictivo del *criollo* en una serie de *criollismos* emblemáticos regionales. En lo sucesivo, lejos de designar como sustantivo a individuos o grupos sociales emblemáticos de la nación, *criollo* se vuelve un adjetivo para calificar unas prácticas y unos discursos pensados como autóctonos, mucho más en una perspectiva regional que nacional. La pertenencia nacional, más administrativa que política, se inscribe en el sustantivo “colombiano”; la identidad cultural se desliga de él y se autonomiza, fraccionada en múltiples figuras regionales, étnicas y genéricas, designadas por diversos adjetivos, entre los cuales se encuentra *criollo*.

La refundación de la legitimidad del Estado y del proyecto nacional a través de la Constitución de 1991, que intenta integrar la periferia cultural y territorial mediante el reconocimiento jurídico de identidades étnicas territorializadas, proyecta sobre la escena nacional, regional y local nuevas categorías socio-étnicas sostenidas, alimentadas y negociadas en movilizaciones identitarias cuyo idioma es etnicista. Este proceso que tiende a borrar y homogeneizar la legitimidad territorial y cultural de la población sin referente étnico ni genérico distintivo, induce entonces a la necesidad de recodificar la pertenencia cultural de los grupos producidos por los mestizajes biológicos y culturales. Esta recategorización sigue diferentes estrategias. La primera, que implica sobre todo a los grupos indígenas y negros en contacto con otros, consiste en expurgar lo interétnico, lo mestizo, lo que es compartido con otros grupos, si bien no de las prácticas locales cotidianas, sí del nuevo discurso construido en las “asambleas comunitarias” con los líderes étnicos, los asesores urbanos y las ONG, con el objetivo de obtener derechos territoriales y culturales. La otra estrategia concierne princi-

palmente a grupos relativamente recientes, de contornos difusos y con un perfil cultural mestizo regional. Se trata de reclasificar ciertas prácticas ampliamente generalizadas como costumbres tradicionales, localmente distintivas. En otros términos, construir un discurso identitario que reformula ciertas facetas de lo *criollo* regional en términos etnicistas diferenciados. La mayor parte de los grupos locales usan contextualmente estos dos registros en la construcción de un discurso identitario unificador y distintivo, que puede ser reconocido en el espacio nacional como base de derechos colectivos étnicos.

La nueva carta identitaria colombiana parece construirse sobre múltiples continuidades. Una fracciona los campos locales de las prácticas (mestizadas) y los discursos (eticistas). La otra se abre sobre las identidades regionales, distintivas entre elites pero alimentándose de referencias culturales múltiples y entrecruzadas, y sobre identidades locales en su seno, en vías de homogeneización etnicista. En fin, a nivel nacional, la identidad política unificadora (“colombiano”) anclada en un Estado debilitado, asediado por la violencia armada desde varios frentes y fragmentado entre regionalismos, etnicidades y territorios dominados por la insurrección, es apenas representado como la base de una identidad cultural nacional.

De tal forma, la emergencia de nuevas etnicidades y territorialidades expresadas en una nueva terminología dota los términos *criollo* y *mestizo* de significaciones nuevas, crea nuevos vínculos entre sus campos semánticos y los pone a disposición de nuevos discursos, prácticas y actores sociales. De categorías que designaban la ascendencia, el fenotipo o lo autóctono americano, estos términos se adjetivaron para calificar fenómenos preformativos (música, literatura, cocina, danza, teatro, prácticas sociales y políticas) que circulan a través de las fronteras étnicas recientemente establecidas, a través de las regionales y que ignoran las fronteras de la nación.

### Bibliografía citada

- ANDERSON, Benedict  
1983 *Imagined Communities*. Londres: Verso.
- AROCHA, Jaime  
1993 “Región del Pacífico: Entorno y derechos territoriales”  
En: *Colombia, país de regiones*, N° 32. *El Colombiano*, 19 diciembre, Medellín.
- GRUZINSKI, Serge  
1988 *La colonisation de l'imaginaire*. Paris: Gallimard.

JARAMILLO URIBE, Jaime

1968 *Ensayos sobre historia social colombiana*. Bogotá: Universidad Nacional.

LOSONCZY, Anne-Marie

2003 "Marrons, Colons, Contrebandiers. Réseaux transversaux et configuration métisse sur la côte caraïbe colombienne (Dibulla)" *Journal de la Société des Américanistes* (88): 179-201.

LOSONCZY, Anne-Marie y Andràs ZEMPLÉNI

1991 "Anthropologie de la 'patrie': le patriotisme hongrois" *Terrain* (17): 29-38.

MORNER, Magnus

1967 *Race mixture in the history of Latin America*. Boston: Little Brown.

SANJEK, Roger

1971 "Brazilian racial terms: some aspects of meaning and learning" *American Anthropologist* (73): 1126-1144.

TIRADO MEJIA, Alvaro

1984 "El Estado y la política en el siglo XIX" En: *Manual de Historia de Colombia*, tomo II, pp. 327-383. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.

TRIANA, Adolfo

1987 "Estado-nación y minorías étnicas" En: *Grupos étnicos, derecho y cultura*, pp. 16-136. Bogotá: Funcol-Cuadernos Jaguar.

URIBE, María Teresa

2000 "Las soberanías en disputa, ¿conflicto de identidades o de derechos?" En: Gonzalo Sánchez y Emma Wills (eds.), *Museo, memoria y nación*, pp. 455-481. Bogotá: ICAN-IEPRI.

WADE, Peter

1997 *Gente negra, nación mestiza*. Bogotá: Uniandes.

ZAPATA OLIVELLA, Manuel

1974 *El hombre colombiano*. Bogotá: Canal Ramírez-Autores.