



Revista CS
ISSN: 2011-0324
cs@icesi.edu.co
Universidad ICESI
Colombia

Vergara Figueroa, Aurora
Cuerpos y territorios vaciados ¿En qué consiste el paradigma de la diferencia? ¿Cómo
pensamos la diferencia?
Revista CS, núm. 13, enero-junio, 2014, pp. 339-359
Universidad ICESI
Cali, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=476347225011>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Aurora Vergara Figueroa

Universidad Icesi
avergara@icesi.edu.co

Cuerpos y territorios vaciados*
¿En qué consiste el paradigma de la
diferencia? ¿Cómo pensamos la diferencia?

*Emptied Bodies and Territories: What is the paradigm of
difference? How is difference conceived?*

*Corpos e territórios esvaziados: O que é paradigma da diferença?
Como nós pensamos na diferença?*

Artículo de reflexión: recibido 09/01/2013 y aprobado 21/05/2014

* Una versión preliminar de este artículo fue presentada como ponencia en *Diversifica- T*. Foro Estudiantil: Reconocimiento de la Diferencia. Mayo 21 de 2013. Organizado por el Colegio Jefferson y realizado en el Centro Cultural de Cali, Santiago de Cali en el marco de la conmemoración del día de la Afrocolombianidad y de la abolición de la esclavitud en Colombia. Agradezco a Xiomara Suescún, Yuliana Leal Granobles, Viviam Unás, Andrés Felipe Castelar, Lina Buchely, Jaime Amparo Alves, Luis Valencia Angulo y Ximena Abello por sus comentarios en las versiones preliminares de este texto.

Resumen

En este artículo se ofrece una reflexión acerca del paradigma de la diferencia y sus implicaciones en las relaciones sociales cotidianas mediadas por aspectos étnico-raciales, sexuales, de género y de clase. Se describe cómo algunas de las más firmes creencias de los seres humanos toman forma en los procesos de socialización. Se propone, así mismo, los conceptos “cuerpos vaciados” y “territorios vaciados” como categorías analíticas para discernir lo que implica la imposición de prejuicios o estereotipos en las relaciones que sostenemos, y para hacer explícito cómo el no pensar la diferencia críticamente implica anular a los otros. A manera de conclusión, se plantea el argumento de que pensar la diferencia es permitir ser y hacer, siempre y cuando estas acciones no signifiquen aniquilar a los demás.

Palabras Claves: Diferencia, Discriminación, Cuerpos Vaciados, Territorios Vaciados, Afrocolombianas.

Abstract

This article presents a reflection on the paradigm of difference and its implications for everyday social relationships mediated through ethnic-racial, sexual, gender and class issues. It describes how some of the most strongly held beliefs of human beings take shape during the socialization process. Additionally, it proposes the concepts “Emptied Bodies” and “Emptied Territories” as analytical categories to discern the implications of imposing prejudices and stereotypes on relationships, and to make explicit how the act of not thinking critically about difference entails the denial of others. In conclusion, it posits the argument that to conceive difference is to allow to live and let live, as long as these actions do not imply invalidating the existence of others.

Key words: Difference, Discrimination, Emptied Bodies, Emptied Territories, Afro-Colombian women.

Resumo

Esta é uma reflexão sobre o paradigma da diferença e suas decorrências para as relações sociais habituais intercedidas por questões étnico-raciais, sexuais, de gênero e de classe. Refere-se à maneira como algumas das crenças predominantes dos seres humanos assumem forma nos processos de socialização. O presente trabalho propõe a inclusão de dois conceitos: “corpos esvaziados” e “territórios esvaziados”, como categorias analíticas úteis para diferenciar os efeitos que acarreia, nas relações interpessoais, a imposição de preconceitos ou de estereótipos; convém também para ilustrar o fato que desconhecer a diferença significa nulificar os outros. Para concluir, o autor presume que refletir na diferença apropriada o ser, e o fazer, ao passo que essas ações não expressem a destruição do outro.

Palavras-chave: Diferença, discriminação, corpos esvaziados, territórios esvaziados, afro-colombiana.

Introducción: Interrogando nuestras vivencias y creencias

Crecemos en escenarios familiares con personas muy similares a nosotros, gente a la que apreciamos mucho porque, además de que han contribuido en nuestro bienestar, se parecen mucho a nosotros en la forma del rostro, de la nariz, de la boca, de la frente, en la forma de hablar o en la textura del cabello. Compartimos con nuestros familiares gustos alimenticios, gustos musicales, aspiraciones y, en ocasiones, la manera de concebir el mundo. Para aquellos que no son tan similares tenemos apodos como “la mona”, “el negro”, “la india”, “la chola”, entre otros. Desde nuestras pequeñas unidades familiares empezamos a configurar ideas de quién es diferente y por qué. En ocasiones, en razón a que aprendemos estos significados en nuestras casas, asumimos que son verdades y no los cuestionamos o no tratamos de buscar explicaciones alternativas para nombrar a quien no es igual o similar a nosotros. Aprendemos cómo se deben comportar las niñas y los niños, memorizando así que las mujeres se deberían sentar cruzando las piernas y los hombres con las piernas abiertas fijas en el piso o que las mujeres son femeninas, y que parte de su feminidad incluye ver sus uñas con los dedos doblados hacia dentro, mientras que los hombres las observan con la mano extendida hacia afuera. Aquellos hombres que no actúan como nos enseñaron, como “machos”, los llamamos “locas”; y a las mujeres que no entran en nuestra idea de feminidad, “machorras”.

Recuerdo que en mi adolescencia en Istmina-Chocó inventábamos canciones para hacer sentir mal a los paisas¹. Como las madres de ellos cocinaban de forma distinta a como lo hacían nuestras madres Afrocolombianas, les cantábamos: “paisita mingalá, come carne sin lavar” y nuestras compañeras paisas lloraban y se ocultaban de nosotras cuando cantábamos estas horribles canciones. También conocí ese sentimiento de rechazo en varias ocasiones. En el 2001, cuando exploraba la posibilidad de vincularme a un convento, las hermanas de la congregación llevaron al grupo de postulantes, todas Afrocolombianas, a una comunidad rural de la Ceja-Antioquia. Al llegar a la comunidad, los pobladores de la región no podían evitar tocarnos para ver si desteñíamos, y a las niñas nos pedían permiso para tocar nuestro cabello porque se sentía “diferente”. Una de las señoras que nos atendió en la visita le preguntó a la superiora que “de dónde nos había *sacado*”. También recuerdo a una compañera inventando historias de nuestras vidas en el

1 Por “paisas” me refiero a las personas procedentes de San José del Palmar-Chocó y de Antioquia.

Chocó para alimentar la imaginación de nuestros anfitriones. Para las personas que visitamos, el departamento del Chocó, aunque limítrofe con Antioquia, era un lugar muy lejano, imposible de imaginar como algo distinto a una inmensa selva y donde probablemente no podría existir algo más que lianas, monos y bananos. Para las personas de esta comunidad, el Chocó era un lugar sin historia, sin cultura, sin sociedad, un territorio *vaciado* de cualquier significado distinto al manifestado.

La segunda experiencia que recuerdo aconteció en el 2004, cuando empecé a estudiar en la Universidad del Valle. Mi primer semestre de pregrado fue todo un descubrimiento. En una de las clases introductorias, un profesor hizo una pregunta sobre el material que discutíamos en clase (Karl Marx); yo intervine presentando mi perspectiva al respecto y alguien en la parte de atrás del salón murmuró “hasta los que viven entre los monos entienden a Marx y saben de sociología”. La idea del Chocó como una selva se repetía, pero esta vez encarnada en la vocalización de mi conocimiento. Para mi hoy colega socióloga, yo, como chocoana, también estaba desprovista de historia o de algún significado que me hiciera útil o importante para la sociedad.

Una tercera experiencia ocurrió en el 2008, esta vez en Amherst, Massachusetts. Como parte de mi beca para estudiar el doctorado en sociología tenía que enseñar algunos cursos en pregrado. En la primera clase del curso de introducción a la sociología, uno de los estudiantes levantó su mano y dijo “¿por qué mis padres están pagando tanto dinero para que una mujer Negra me enseñe”? En esta ocasión el punto de diferenciación no tenía que ver con mi lugar de procedencia, sino con mi color de piel. De acuerdo a la expresión del estudiante, yo, por mi color de piel, no tendría nada qué ofrecerle. Sería un desperdicio del dinero de sus padres sentarse y escucharme, no porque se hubiera tomado el tiempo de escuchar si en realidad tenía o no algún conocimiento para brindar, sino por su idea de lo que personas Negras/ Afrodescendientes como yo, pueden hacer o no. Para este estudiante, las personas rotuladas con el color de piel “negro” estaban desprovistas de inteligencia, de capacidad de trabajo, de disciplina, estaban *vaciadas* de cualquier capacidad.

La última experiencia que recuerdo ocurrió en el 2010, también en Amherst. Al finalizar el semestre, el decano de la facultad anunció la lista de profesores de los cursos del siguiente semestre. A mí me asignaron el curso de teoría sociológica. Al enterarse de la noticia, una profesora escribió un

correo electrónico explicando el grave error que sería permitir que el curso más importante y complejo de la facultad fuera enseñando por una mujer del tercer mundo que no hablaba inglés de manera nativa. En esta ocasión, mi procedencia, mi color de piel, y mi idioma eran los objetos de disputa.

En todas estas ocasiones sentí, no sólo dolor, sino también vergüenza por las muchas veces que en el pasado rechacé a mis compañeros de colegio... había caído en las trampas del paradigma de la diferencia. Pienso que lo que estas experiencias demuestran es cuan inestable, contradictorio, multidireccional y complejo es el paradigma de la diferencia cuando se enfoca en la exclusión de aquel que se concibe como distinto y no en la consideración de la existencia de una diversidad de formas de vivir y de existir.

El poder de los prejuicios: cuerpos “vaciados” vs. cuerpos “vacíos”

Hablo de cuerpos *vaciados*², y no de vacíos, porque los cuerpos y los territorios diferentes a los que estamos acostumbrados, o a los que conocemos, no están desprovistos de contenido *per sé*. En las relaciones sociales que establecemos con quien concebimos como *el otro*, lo *vaciamos* de ese contenido que trae consigo a los encuentros que tenemos con ellos. Hacemos algo así como vaciar el contenido de una botella. Con la diferencia de que al vaciar el contenido de una botella entendemos que es una botella vacía. Por el contrario, con los seres humanos no concebimos que sean algo o alguien más allá del prejuicio que tenemos de ellos o que puedan *hacer* algo.

De acuerdo con el filósofo y politólogo italiano N. Bobbio:

Podemos definir el prejuicio como una opinión recogida acrítica y pasivamente de la tradición o por respeto a una autoridad a la cual estamos a obedecer sin discutir; una opinión que no la ponemos a prueba y por lo tanto [es] dura e incontrolable. El prejuicio no sólo es duro; mientras que el juicio, fundado sobre pruebas empíricas y argumentos racionales, es difícil de conquistar, cuesta esfuerzo y no da aquella certeza categórica y dogmática que da el prejuicio (Bobbio [1993] en Collo y Sessi, 2001:147).

2 Empecé a desarrollar este concepto en mi tesis de maestría titulada “Ripped from the Land, Shipped Away and Reborn: Unthinking the Conceptual and Socio-Geo-Historical Dimensions of the Massacre of Bellavista”. Agradezco al profesor Agustín Laó-Montes sus contribuciones para avanzar en la formulación de esta propuesta.

Las experiencias con las que empecé esta reflexión ejemplifican algunas maneras cómo se configura la idea de un otro en una relación desigual. Cuando antecedemos el estereotipo, por ejemplo, en forma de apodo para referirnos a los otros, establecemos una relación de poder y de dominación, una relación de superioridad-inferioridad en donde quien está, supuestamente, “abajo” es aquel sobre el que se impone el estereotipo. Esta es una relación de una sola vía, en donde quien se burla o pone el apodo tiene las riendas y, quien lo recibe, en muy pocas ocasiones responde; y cuando lo hace, es acusado de problemático y conflictivo porque se *vacía* de su capacidad y derecho a la respuesta y a la defensa.

“El “prejuicio” es un sentimiento favorable o desfavorable, no fundado sobre la experiencia respecto de un individuo o un grupo. Por lo tanto, el prejuicio se configura como una toma de posición arbitraria porque no está basada sobre datos de la realidad. En este sentido es una opinión errada, anterior o independiente del conocimiento de los hechos acerca de la vida, las ideas o los comportamientos de un hipotético “otro” (“extraño a un nosotros”) sea un individuo, un grupo o un pueblo entero. En la mayor parte de los casos el prejuicio es un sentimiento hostil que predispone a actitudes de intolerancia o marginación. Esto tiene que ser combatido, antes que nada, dentro de nosotros” (Collo y Sessi, 2001:135).

Estos sentimientos fundados en prejuicios o en estereotipos³ tienen influencia en diferentes escenarios de la vida: en las relaciones cotidianas, en la enseñanza de la vida a través de la crianza, en la escritura y narración de historias, en la construcción de políticas públicas, en la estructuración de planes de desarrollo, entre muchos otros. Una de las principales influencias se observa cuando se hace de la idea prejuiciada o estereotipada la única y definitiva historia de quien se representa. La novelista nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie llama a esto el peligro de una sola historia o de una historia singular⁴.

3 Por estereotipos me refiero a las “imágenes fijas, usualmente negativas, sobre los miembros de un grupo”. Ver Delgado, R. and Stefancic, J. 2001. *Critical Race Theory: An Introduction*. New York: New York University Press. p.155.

4 Adichie, Chimamanda Ngozi. 2009. “The danger of a single story”. http://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story.html. (Consultado Octubre 15, 2009.)

Esta autora sostiene que el problema de los estereotipos no es que sean falsos, sino que son incompletos y hacen que una historia se convierta en la única historia. La autora argumenta que las historias singulares roban la dignidad de la gente, dificultan el reconocimiento de nuestra igualdad humana y enfatizan nuestras diferencias en lugar de ponderar nuestras similitudes. Los estereotipos no nos permiten conocer una historia más compleja de las personas que no podemos entender porque no son como nosotros o nosotras.

En ocasiones, no sabemos cómo afrontar el dolor de los otros porque, al construirlos como diferentes, los *vaciamos* incluso de sus sentimientos. La historiadora colombiana Isabel Mena, en el reporte de una encuesta sobre las formas de discriminación en las escuelas de Bogotá, describe la siguiente situación:

[Una niña] se encontraba en las horas de descanso. Cuando tomaba su refrigerio, un grupo de niños se acercó a ella y empezaron a burlarse de su cabello, luego varios la rodearon y uno de ellos le cortó las dos colas trenzadas. Inmediatamente, todos los chicos salieron corriendo, burlándose de ella, de su color de piel y de su cabello, utilizando (remedando) un acento de la gente del Pacífico. La pregunta es ¿Cuál sería su reacción frente a la situación presentada? (Mena, 2013).

El 29.2% de los encuestados respondió diciendo que exigiría a los estudiantes agresores presentar disculpa pública a la estudiante Afro y hablar con los estudiantes, tratando de explicar lo sucedido. La autora interpreta esta respuesta como indicador de que, para este grupo de docentes, cortarle el pelo a una niña Afro en una institución educativa no es un episodio grave, por lo que no es necesario movilizar a las directivas de la institución. El 27.2% de los docentes encuestados respondió que hablarían con los estudiantes, tratando de explicar lo sucedido; el 14.3 % respondió que hablaría con los acudientes de los estudiantes implicados; el 17,6% respondió que notificaría el caso a las autoridades encargadas de la disciplina en la institución y el 2,6% no le daría mayor importancia (Mena, 2010 Citado en Mena 2013).

¿Qué motiva a un grupo de jóvenes a violentar a una niña cortándole las trenzas y qué les permite a los docentes encuestados concluir que esto es un problema menor? El racismo, el *bullying*, la homofobia, la lesbofobia, la transfobia,

no son problemas menores; son síntomas profundos y radicales de una sociedad que se construye sobre la base de lo que el sociólogo Afronorteamericano C. Wright Mills llama “las epistemologías de la ignorancia”⁵. Este tipo de dinámicas imponen una lógica argumentativa que, en la mayoría de los casos, culpa a la víctima por cualquier agresión que experimente. Un ejemplo grave y pendiente de extensiva investigación, son los casos de violación a mujeres y niñas. Aun a través de múltiples medios se hace responsable del hecho a la víctima del abuso sexual. En ocasiones se explica lo sucedido revisando las enseñanzas no aplicadas. Por ejemplo, el estar vistiendo ropa corta, el haber estado sentada con las piernas abiertas, el haber estado consumiendo licor con amigos, entre otras. De esta manera, fundados en el estereotipo de la feminidad/masculinidad, creemos pensando a las mujeres como inherentemente culpables de lo que les pueda suceder si no cumplen con las características del estereotipo asignado. Así, al imponer formas de sentarse y de actuar sobre las mujeres, se les impone el temor y la vergüenza como efectos concomitantes por incumplir con lo enseñado. El uso de algunas narrativas raciales y sexistas llevan a que se interpreten imágenes y actitudes bajo esos códigos. Por ejemplo:

El racismo nace cuando el otro no es solamente considerado diverso, sino, en cuanto diverso, por el solo hecho de ser diverso, incluso es considerado inferior y, por el hecho de ser inferior debe ser también (objeto) de dominación (Bobbio [1993] en Collo y Sessi, 2001:147).

Con la idea de diversidad se construye una idea de jerarquización: “El racismo presupone no solamente la pluralidad de la razas sino también sus je-

5 Charles Mills afirma que el racismo implica una epistemología invertida, una epistemología de la ignorancia. Esta afirmación permite explorar cómo se producen y se mantienen diferentes formas de ignorancia vinculados con la raza y el papel que estas desempeñan en la promoción del racismo y el privilegio racial principalmente asociado con grupos categorizados como “blancos”. La unión de estos dos conceptos, que pudiera leerse como contradictoria, se propone conscientemente para argumentar que la ignorancia en que se basa el racismo no es un vacío sencillo en la producción de conocimiento, o el resultado accidental de un descuido epistemológico. En el caso de la opresión racial, la ignorancia a menudo se produce de forma activa con fines de dominación y explotación. De esta manera, la comprensión de la ignorancia, y las políticas de tal ignorancia, se convierten en elementos clave para los análisis epistemológicos, sociales y políticos, ya que tienen el potencial para revelar el rol del poder en la construcción de lo que se conoce. Además, proporciona lentes para observar los valores políticos que operan en las prácticas de producción de conocimiento. Traducción y adaptación propia. <http://www.sunypress.edu/p-4439-race-and-epistemologies-of-igno.aspx>. Consultado Mayo 16 de 2014

rarquías: sostiene que no solo hay razas distintas sino que hay razas superiores e inferiores. Que haya una raza blanca y otra negra, es una teoría racial pero no necesariamente racista” (Bobbio [1993] en Collo y Sessi, 2001:147-148).

Así, el color de la piel, el género y la orientación sexual, entre otras variables, afectan la manera en que la gente experimenta el mundo⁶. Collo y Sessi (2001) ofrecen una tipología de prejuicios útil para los propósitos de este texto. De acuerdo con los autores, el prejuicio puede ser étnico, racial, de género, de clase o motivado por el lenguaje. Collo y Sessi advierten que en cada uno de estos tipos de prejuicio existe una escala que en primer lugar se manifiesta como opinión, en segundo lugar se manifiesta en la discriminación o alejamiento del “otro” como extraño al grupo, y finalmente, se transita a la agresión, que en algunas fases de la historia de la humanidad condujo incluso al exterminio (Collo y Sessi, 2001: 136).

Cuando se percibe a los demás como diferentes y recurrimos, por ejemplo, a denominar a las personas mediante apodos, a la violencia o a la invisibilización del otro, no tenemos en cuenta que la concepción del “otro” se construye en relación con el *yo*.

Lo que hace similar tanto a un ser humano como a otro es el hecho de que cada uno lleva en sí la figura del otro” escribe el filósofo francés contemporáneo Jean-François Lyotard... Por lo tanto, no puedo decir “yo” sin contemplar a su vez un “tú”, otro en el que me reconozco. Pero si esta “alteridad” nos pertenece y dialoga desde el nacimiento con cada uno de nosotros, ¿por qué es tan difícil comprender en la realidad cotidiana (de hoy y el pasado)? ¿Por qué la guerra, la violencia, el racismo, el prejuicio? (Collo y Sessi, 2001:7).

La diversidad y la pluralidad permiten la construcción en una sociedad democrática, porque son los otros los que nos permiten reconocernos a nosotros mismos. Sin embargo, la creación de las naciones se fundamenta en la

6 Existen muchos otros aspectos por los cuales los seres humanos son discriminados, tales como su apariencia física, sus capacidades mentales y físicas, sus prácticas religiosas, entre muchas otras. Aunque en este artículo no abordo estos aspectos como ejemplo para ilustrar la manera en que puede operar el concepto de cuerpo ‘vaciado’, considero que futuros trabajos pueden evaluar la manera en que esto ocurre y aplicar el concepto como categoría de trabajo.

invención de relatos de homogeneidad de comunidades imaginadas⁷ que no reflejan la realidad empírica de sus comunidades políticas. De esta manera, las identidades son tanto relacionales, producidas en una relación dialógica entre “nosotros” y “los otros”, como construidas alrededor de estereotipos que le dan sentido al mundo, principalmente a partir de discursos que justifican imágenes y adjetivos de “fealdad”, “pereza”, “criminalidad”, entre otros, para asociarlos con grupos racializados⁸.

Este tipo de discursos permiten que tanto cuerpos como territorios sean contruidos como patológicos o externos a la nación, por su lejanía o por su extrema racialidad. Este tipo de discursos producen resultados particulares en las vidas de poblaciones racializadas, tales como Afrodescendientes e Indígenas. Los discursos y los estereotipos que se manifiestan en la vida cotidiana hacen parte de un episteme racial amplio y complejo que permite considerar a grupos étnicos como no-ciudadanos infrahumanos, y como la antítesis de la nación. Para comprender y cuestionar estas limitaciones, desde la teoría crítica de la raza se ha escrito extensivamente para demostrar la manera en que los discursos nacionalistas fortalecieron el anclaje de los racismos en las estructuras económicas y políticas en las instituciones sociales y en los intercambios en la vida cotidiana⁹. En muchas ocasiones, estos anclajes pasan desapercibi-

7 Benedict Anderson. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

8 Por “racialización” me refiero al “proceso social, económico y político a través del que las poblaciones se transforman en razas y se crean significados raciales (Barot y Bird, 2001; Miles, 1993; Omi y Winant, 2002)” Citado en Mullings, Leith 2013. “Interrogando el racismo: Hacia una Antropología anti-racista”. (Aurora Vergara-Figueroa, traductora). *Revista CS*. 12. (Obra original publicada en 2005). Cali: Universidad Icesi. Pp.340

9 Ver por ejemplo Baker L. D. 2001. Profit, power, and privilege: the racial politics of ancestry. *Souls* 3(4):66–72; Baker L.D. 1998. *From Savage to Negro: Anthropology and the Construction of Race, 1896–1954*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press; Balibar, Etienne and Immanuel Wallerstein. 2001. *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. London: Verso; Bobo L.D. 2004. Inequalities that endure? Racial ideology, American politics, and the peculiar role of the social sciences. In *The Changing Terrain of Race and Ethnicity*, ed. M. Krysan, A.E. Lewis, pp. 13–42. New York: Russell Sage Found; Bonilla-Silva, Eduardo. 2001. *White Supremacy and Racism in the Post-Civil Rights Era*. London: Lynne Rienner; Bonilla-Silva E. 1996. “Rethinking racism: toward a structural interpretation”. *American Sociological Review*. 62. June: 465–80; Bonilla-Silva, Eduardo. 2010. “¿Qué es el racismo? Hacia una interpretación estructural.” (Traducción de Sonia Hortúa Romero). En: Mosquera Rosero-Labbé, Claudia, Agustín Laó-Montes y César Rodríguez Garavito (Edit.). *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*. Bogotá, D.C.: Universidad Nacional de Colombia. Universidad del Valle; Bonilla-Silva E. 2003. *Racism Without Racists: Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in the United States*. Lanham/Boulder/ New York/Oxford: Rowman & Littlefield; Branch, Enobong Hannah and Wooten Melissa. 2012. “Suited for service: Racialized Rationalizations for the Ideal Domestic Servant from the Nineteenth to the Early Twentieth Century”. *Social Science History* (2012) 36(2): 169–189; Branch, Enobong Hannah. 2011. *Opportunity Denied: Limiting Black Women to Devalued Work*. Rutgers University Press; Canaday, Neil, and Charles Reback. 2010. “Race, literacy, and real estate transactions in the Postbellum South”. *The Journal of Economic History*. 70 (2) (06): 428–45; Collins,

dos, porque se tramitan a través del chiste, del refrán, de las expresiones que supuestamente se dicen con cariño. También se reafirman constantemente en la imagen del criminal prototipo, de la persona que apoya las labores domésticas o en la representación de la pobreza.

Para reflexionar sobre la última pregunta de la cita anterior que vincula los prejuicios y el racismo con la violencia y la guerra, en la siguiente sección analizo muy brevemente la relación entre estereotipos étnico-raciales, prejuicios, territorios *vaciados*, masacres y destierros. Revisar el caso de la masacre en Bellavista Bojayá del 2 de Mayo de 2002, y los eventos de violencia anteriores, puede ilustrar el impacto de las narrativas racializadas. El argumento de base de esta transición es que de la misma manera en que *vaciamos* de significado, de

Patricia Hill. 1993. "Toward a New Vision: Race, Class, and Gender as Categories of Analysis and Connection." *Race, Sex, & Class* 1:25-45; Crenshaw, Kimberle. 1993. "Demarginalizing the intersection of race and sex: A Black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics." Pgs. 383-395 in D.K. Weisberg, ed. *Feminist Legal Theory: Foundations*. Philadelphia: Temple University Press; Frederickson, George M. 2002. *Racism: A Short History*. Princeton: Princeton University Press; Feagin, Joe. 2006. *Systematic Racism A theory of oppression*. Routledge; Goldberg, David Theo. 2009. *The Threat of Race: Reflections on Racial Neoliberalism*. Malden: Blackwell Publishing; Gregory S. 1998. *Black Corona: Race and the politics of place in an urban community*. Princeton, NJ: Princeton University Press; Gregory S., Sanjek R., eds. 1994. *Race*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press; Hall, S. "Race, Articulation, and Societies Structured in Dominance." *Sociological Theories: Race and Colonialism*. Paris: UNESCO, 1980. pp. 305-345; Harris C.I. 1993. "Whiteness as property". *Harvard Law Review* 106(8):1709-95; Harris M. 1964. *Patterns of Race in the Americas*. New York: Walker; Harrison F.V. 1995. The persistent power of "race" in the cultural and political economy of racism. *Annual Review of Anthropology*. 24:47-74; Helg, Aline. 1989. "Los intelectuales frente a la cuestión racial en el decenio de 1920", *Estudios Sociales*, no. 4; Hering Torres, Max S. 2007. "'Raza': Variables históricas". (Dossier: Raza y nación). *Revista De Estudios Sociales* (26). Universidad de los Andes; Hernández, Tanya Katerí. 2013. *Racial Subordination in Latin America: The Role of the state, customary Law, and the civil rights response*. Cambridge University Press; Lao-Montes, Agustín. 2013. "Empoderamiento, descolonización y democracia sustantiva. Afinando principios ético-políticos para las diásporas Afroamericanas". *Revista CS*. 12. Cali: Universidad Icesi. Pp 53-84; Mann, Michael. 1999. "The Dark Side of Democracy" in *New Left Review* 235; Múnera, Alfonso. 1998. *El fracaso de la nación: Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1821)*. Bogotá: Banco de la República: Ancora Editores; Marable M. 2002. *The Great Wells of Democracy: The Meaning of Race in American Life*. New York: Basic Civitas Books; Marisol de la Cadena. 2000. *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, 1919-1991*. Durham, NC: Duke University Press; Marx A.W. 1998. *Making Race and Nation: A Comparison of the United States, South Africa, and Brazil*. Cambridge: Cambridge University Press; Mason D. 1994. On the dangers of disconnecting race and racism. *Sociology* 28(4):845-58; Nkomo, Stella. 1992. "The Emperor Has No Clothes: Rewriting 'Race' in Organizations." *Academy of Management Review* 17:833-855; Omi, Michael and Howard Winant. 1994 (2nd Ed.) *Racial Formation in the United States from the 1960s to the 1990s*. New York, NY: Routledge; Pérez, Emma. 1999. *The Decolonial Imaginary: Writing Chicanas into History*. Bloomington: Indiana University Press; Rodney W. 1972. *How Europe Underdeveloped Africa*. Tanzania: Tanzania Publishing House; Scott Straus. 2008. *The Order of Genocide: Race, power, and war in Rwanda*. Cornell University Press; Song, Miri. 2004. "Introduction: Who's at the Buttom? Examining claims about racial hierarchy." *Ethnic and Racial Studies* 27(6):859-877; Trouillot, Michel- Rolph. 1995. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press; Winant H. 2000. Race and race theory. *Annual Review of Sociology*. 26:169-85; Winant H. 2001. *The World Is a Ghetto: Race and Democracy Since WorldWar II*. New York: Basic Books; Zuberi, Tukufu and Bonilla-Silva, Eduardo (editors). 2008. *White Logic, White Methods: Racism and Methodology*. New York: Rowman and Littlefield Publishers, Inc.

sentido, sentimientos y capacidades a las personas que racializamos; también lo hacemos con los territorios que se racializan porque concentran un grupo significativo de personas de una comunidad étnica. En este caso sostengo que territorios racializados son también *vaciados* de significado, de historias y en estos se justifican las atrocidades, de la misma manera como se justifican las violaciones de ciertos cuerpos. En este sentido, establezco una conexión entre los cuerpos racializados, los territorios racializados y las alteridades raciales¹⁰.

Territorios vaciados: donde ocurren masacres y destierros

Hablo de territorios *vaciados* para comprender la configuración de territorios donde la colonización, la explotación, la violencia, el destierro, las políticas para el desarrollo, y las resistencias por la liberación coexisten cubiertos por el manto de las narrativas de subdesarrollo, marginalidad y barbarie. Estos conceptos pueden ser útiles para pensar regiones, como el Chocó, que se han representado económicamente como pobres, racialmente como Negras/ Afrocolombianas e Indígenas, en términos de género como territorio virgen, pendiente de exploración, y socioculturalmente como retrasado. Estas representaciones se extienden a los seres humanos que las habitan y, en ocasiones, no se cuestiona la validez de estas grafías, reproduciendo así prejuicios y estereotipos que impactan las narrativas e imágenes étnico-raciales. Para entender cómo opera esta relación en términos raciales el sociólogo peruano Anibal Quijano argumenta:

10 Aquí es pertinente preguntarse ¿qué tipo de identidades se producen en la interpelación racial de cuerpos y territorios vaciados? Espero responder en detalle esta pregunta en un siguiente artículo siguiendo la consideración de S. Hall que "...las identidades nunca se unifican y, en los tiempos de la modernidad tardía, están cada vez más fragmentadas y fracturadas; nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos. Están sujetas a una historización radical, y en un constante proceso de cambio y transformación. Es preciso que situemos los debates sobre la identidad dentro de todos esos desarrollos y prácticas históricamente específicos que perturbaron el carácter relativamente «estable» de muchas poblaciones y culturas, sobre todo en relación con los procesos de globalización, que en mi opinión son coextensos con la modernidad (Hall, 1996) y los procesos de migración forzada y «dibre» convertidos en un fenómeno global del llamado mundo «poscolonial». Aunque parecen invocar un origen en un pasado histórico con el cual continúan en correspondencia, en realidad las identidades tienen que ver con las cuestiones referidas al uso de los recursos de la historia, la lengua y la cultura en el proceso de devenir y no de ser; no «quiénes somos» o «de dónde venimos» sino en qué podríamos convertirnos, cómo nos han representado y cómo atañe ello al modo como podríamos representarnos. Las identidades, en consecuencia, se constituyen dentro de la representación y no fuera de ella." p. 17-18 Hall, Stuart. 1996. "Introduction: Who Needs 'Identity'?" in Stuart Hall and Paul du Gay (eds). *Questions of Cultural Identity*. Great Britain: Sage Publications

La raza es un desnudo constructo ideológico, que no tiene, literalmente, nada que ver con la estructura biológica de la especie humana, y todo que ver, en cambio, con la historia de las relaciones de poder del capitalismo mundial, colonial, moderno eurocentrado (Quijano 2010: 86).

La masacre del 2 de Mayo de 2002 marcó un cambio radical en la historia de la comunidad chocoana de Bellavista. Estudiar este caso tiene una especial importancia para analizar las implicaciones de *vaciar* de historia a territorios, como los del Pacífico chocoano, porque: a) ha sido una de las masacres más trágicas de los últimos años en el país; b) generó la salida de todos sus pobladores, obligándolos a adquirir la condición de *desplazados*; c) después de la permanencia de la mayoría de sus habitantes en Quibdó, durante cerca de cuatro meses, es una de las pocas comunidades que ha tenido un satisfactorio retorno; d) cinco años después de retornar se concretó el proyecto de reasentamiento de esta población, que concluyó con la construcción del Nuevo Bellavista. Con esta masacre no murieron solamente aproximadamente 119 personas, ni resultaron heridas más de 100 seres humanos. Con este evento se transformó radicalmente la forma de vida de esta comunidad, su cotidianidad, el uso de su territorio y la distribución de la población en su espacio; se desterró a un gran porcentaje de sus pobladores, quienes tuvieron que fijar residencia en distintas regiones del país, arribaron a este territorio pobladores foráneos, se introdujeron nuevas prácticas alimenticias, se redujeron, para muchos, las posibilidades de empleo y aparecieron nuevos campos en los cuales se pueden desempeñar pocos; algunas comunidades vecinas desaparecieron y, como consecuencia de la supresión de estos pueblos, muchos de sus habitantes hoy hacen parte de la población residente en la Nueva Bellavista.

La masacre y los cambios que trajo consigo hacen parte de un continuo de hechos violentos acaecidos en el mismo territorio por lo menos en tres ocasiones anteriores. Durante el período de La Violencia, se dice que el 1 de enero de 1952 las comunidades de Bojayá y Bebaramá desaparecieron por los asesinatos cometidos por individuos y cuadrillas de asesinos provenientes de Antioquia (Guzmán, Borda, Umaña, 1962). Boyd-Bowman y Sharp (1981) describen asesinatos de indígenas Cuna y la prohibición de circulación en el río Atrato en los siglos XVII y XVIII. Los autores argumentan que estas medidas se tomaron para consolidar la colonización y controlar el contrabando de esclavizados después de la derrota y “pacificación” de los indígenas

pobladores de la región y la esclavitud de los africanos. Así, “(i)ncapaces de garantizar la lealtad de los oficiales en esta aislada región productora de oro, las autoridades de la Corona buscaron detectar fácilmente los envíos ilegales desde y hacia la providencia” (Boyd-Bowman y Sharp, 1981:6):

A pesar de los guardias instalados para esta labor esto no impidió el contrabando. Estos impidieron el paso de mercancía fresca, los observadores, y los pasajeros en el Chocó a través de las autopistas fluviales. (...) El Chocó fue cortado desde fuera por las barreras geográficas y por los suplementos de los reglamentos de la Corona (...). El *aislamiento, la riqueza y el misterio siguieron siendo las opiniones predominantes del Chocó*¹¹ (1981:7).

Una de las medidas implementadas fue la creación de un vigía, hoy llamado Vigía del Fuerte, ubicado al frente del “viejo” Bellavista. En este pueblo se resguardaron muchos de los sobrevivientes de la masacre del 2 de Mayo de 2002. También, entre 1550 y 1566, a través de la Cédula Real del 31 de Diciembre de 1549, se prohibió la conquista de nuevas tierras en lo que para la época era conocido como Bajo Chocó. Una porción significativa de este territorio es donde está asentado actualmente Bellavista. Para la época, los habitantes eran los indígenas Cunas etiquetados como “Indios hostiles”. Con esta Cédula Real se ordenó “cerrar” la región hasta que una estrategia de “pacificación” fuera orquestada. Entre 1566 y 1810, los Noanamaes y los Chocoes, también residentes en este territorio, fueron diezmados por la enfermedad, “domados por frailes y arreados en corregimientos por sacerdotes y soldados y los africanos fueron esclavizados por el oro y la minería” (Romoli, 1975).

La eliminación física de la población de Bellavista (y las respuestas aún pendientes de este evento a 12 años de ocurrido) fue posible, entre otros aspectos, por la posición subalterna que los Afrodescendientes e Indígenas ocupan en el imaginario nacional. Las formas en que estas poblaciones, y los territorios que habitan, han sido representados históricamente alimentan los imaginarios raciales sobre estas poblaciones en los salones de clase, en el mercado laboral, y en las ciudades. De esta manera, estos territorios y cuerpos vaciados se convierten

11 Las cursivas fueron añadidas a la cita.

en “sitos de interpelación”¹² donde la dominación racial se reitera.

Si observamos la masacre ocurrida en Bellavista en el 2002 desconectada de una larga historia de violencia y desposesión de territorios, acompañada por narraciones de “Indios hostiles”, “Negros esclavos” y “tierras lejanas”, quedarían sin comprender los complejos procesos sociales que llevaron a que tal masacre ocurriera¹³. Para lograr esta comprensión compleja necesitamos múltiples historias que cuenten diferentes dimensiones de lo ocurrido. Retomando a Chimamanda “las historias importan, muchas historias importan. Las historias se han usado para despojar y calumniar. Pero las historias también pueden ser usadas para dar poder y humanizar. Las historias pueden romper la dignidad de una persona pero también pueden reparar esa dignidad rota¹⁴” (Adichie, 2009).

Esto implica muchas acciones. Quisiera subrayar la recomendación propuesta por el escritor Nigeriano Chinua Achebe, respecto un “equilibrio de historias”:

Esto es realmente lo que personalmente deseo que este siglo vea: un balance de historias donde cada persona sea capaz de contribuir a la definición de sí mismos, donde no seamos víctimas de las narraciones de otras personas. Esto no quiere decir que nadie debería escribir sobre otra persona. Pienso que deberían hacerlo, pero aquellos sobre los que se escribe deberían también participar en la escritura de sus historias¹⁵ (Achebe, 2000).

En este sentido es importante considerar la existencia de múltiples historias en nuestras relaciones personales cotidianas para tener un juicio propio autónomo de la realidad y no cometer los errores del pasado. De la misma manera, es un reto para la sociología y la historia narrar nuevas y diversas historias de las personas o grupos invisibilizados.

12 Ver Althusser, Louis(1971) “ Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation). *Lenin and Philosophy and Other Essays*. traducido por Ben Brewster, Monthly Review Press. New York and Londonpp. 121–76

13 Desarrollo estos argumentos en un libro en preparación sobre el impacto de las narrativas raciales en procesos de larga duración de colonización, desposesión de tierras, masacres, destierros y reterritorializaciones.

14 Traducción propia.

15 Traducción propia.

Reflexiones finales

Entender la diferencia y respetar la diversidad implica una profunda convicción ética que se traduce en acciones. No existe ninguna molécula que haga que un ser humano, por pertenecer a un grupo étnico-racial, a un género determinado, o por tener diversas orientaciones sexuales, sea menos o más inteligente. Lo que conocemos como raza, es decir, la asignación de nombres a diferentes seres humanos basados en colores de piel, así como la explicación del comportamiento a causa de estos caracteres y la distribución social del trabajo, o su carencia, es la forma más absoluta de dominación.

Sin embargo, estas formas no han existido por siempre. De acuerdo con Quijano (2010), las nociones Negro, Blanco, Amarillo, Indio no existían antes de 1492, año marcado entre otras cosas por el *encubrimiento* de América¹⁶. El encuentro del mundo americano, europeo, y africano no sólo configuró el comienzo de las relaciones económicas trasatlánticas, sino también el paradigma del color como base para explicar el paradigma de la diferencia. Y es en esta idea sobre la que aun permanecemos. Durante los años siguientes a este encuentro de mundos se configuró un patrón de poder mundial y una correspondiente experiencia intersubjetiva (Lao-Montes, 2013). La idea de raza se convirtió en la base de la división mundial del trabajo, de intercambio, y de clasificación social y geocultural de la población mundial. El 21 de Mayo en 1851 se declaró la abolición de la esclavitud en Colombia. A los esclavizados se les entregó una carta de libertad y a los esclavistas un cheque para cobrar por los esclavizados que habían liberado. Si durante la esclavitud existió una relación de desigualdad basada en la explotación, en el proceso de liberación esta relación se agudizó. Quienes fueron liberados no eran considerados seres humanos ni tampoco ciudadanos; no tenían propiedades, ni dinero¹⁷ ¿Qué se suponía que iban a hacer con una carta?, ¿qué haría cada uno de nosotros con

16 Ver Dussel, Enrique. 1994. *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. UMSA. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. La Paz: Plural Editores ; Quintela Di Maggio, Silvia Mabel. SE. “¿Descubrimiento o encubrimiento de América? http://arielenlinea.files.wordpress.com/2010/11/04_descubrimiento.pdf. Consultado Mayo 16 de 2014; Rodríguez, Silvio (Inédita). Encubrimiento de América. <http://youtu.be/VeybvBoYLyA>. Consultado Mayo 16 de 2014

17 Presento en detalle la evidencia de estos argumentos en Vergara Figueroa, Aurora. 2013. “Race, gender, class, and land property rights in Colombia a historical ethnography of the Afrocolombians’ struggles over land, 1851-2011” (January 1, 2013). *Doctoral Dissertations Available from Proquest*. Paper AAI3589206. <http://scholarworks.umass.edu/dissertations/>

una carta? Con una carta no podemos pagar por la comida, por la casa, o por la manutención. Bajo estas condiciones, los sujetos manumitidos transitaron de la esclavitud a la servidumbre. Hoy el impacto de este momento histórico es observable en los cientos de personas Afrodescendientes sometidos a trabajar en el área de servicio. Uno de los casos más vergonzosos es el de las mujeres en el servicio doméstico a las que se les paga entre \$20.000 y \$30.000 pesos el día. Esta cifra implica preguntarse: si la jornada laboral legal es de ocho horas, ¿cuánto cuesta su hora de trabajo?, ¿de \$2.500 a \$3.800? En estas condiciones las formas de desigualdad no se reducen, sólo progresan.

En los colegios, cuando jugamos y queremos hacer pequeñas competencias decimos cosas como “el último que llegue es como X” (puede ser Nathaly, Marcela, Carlos, Wilmar, Luis). Cuando hacemos esta referencia es porque asumimos que quien se queda atrás es algo o alguien de quien se debería huir o con quien no se debería asociar, bien sea por razones de apariencia, peso, olor, entre otras. Al hacer esto, olvidamos que estas personas son mucho más que la idea negativa que queremos promover de ellos. Muchos cantan, juegan muy bien, escriben muy bien, conocen las fórmulas matemáticas más complejas o dibujan con destreza. Esta misma lógica, presente en los colegios, se extiende a los contextos de trabajo de diversos tipos, se reproduce en las calles y en los hogares. Pensarnos la diferencia como parte constitutiva de una sociedad rica por su diversidad implica el proceso complejo de conocer, respetar, valorar, permitir ser y hacer a aquellos que, aunque en casa no aprendemos a apreciar porque consideramos no son como nosotros, en otros escenarios de la vida, como en la calle, en el colegio, en la universidad aprendemos a conocer y a respetar.

Pensarnos la diferencia es diversificarnos, es decir, tomarnos el tiempo de permitir a quien encontremos en nuestro alrededor ejercer su ciudadanía, su etnicidad, su sexualidad, su condición de clase, para vivir la ciudad y cada espacio de la vida tanto como a cada uno de nosotros nos gustaría hacerlo. *Pensarnos la diferencia es asumir* que si no conocemos a quien es diferente a nosotros, y no lo entendemos, no es probablemente por la incapacidad de ese otro de hacer lo que yo puedo hacer y cómo puedo hacerlo, sino, por el contrario, por nuestra propia incapacidad de comprender su actuación, sus formas de hacer. *Pensarnos la diferencia es permitir ser y hacer*, cuando estas acciones no significan aniquilar a los demás.

Referencias

- Achebe, C. (2000). Entrevista. <http://www.theatlantic.com/past/docs/unbound/interviews/ba2000-08-02.htm> (Consultado Marzo, 29. 2014)
- Adichie, C. N. 2009. The danger of a single story. http://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story.html (Consultado Octubre 15, 2009.)
- Boyd-Bowman, P.M y Sharp, W. (1981). *Description of the province of Zitara and course of the At rato River*. Special Studies Series. Council on International Studies. State University of New York at Buffalo
- Dussel, E. (1994). *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. UMSA. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. La Paz: Plural Editores
- Guzmán Campos, G, Fals Borda, O y Umaña, E. (1962). La violencia en otras regiones. *La Violencia en Colombia .Estudio de un proceso social*. Tomo I. Bogotá, Ediciones Tercer Mundo.
- Lao-Montes, Agustín. 2013. Empoderamiento, descolonización y democracia sustantiva. Afinando principios ético-políticos para las diásporas Afroamericanas. *Revista CS*, 12, 53-84
- Mena García, M. I. (2013). Niñas afrodescendientes (afrocolombianas, negras, raizales y palenqueras) en las políticas públicas de mujer y género. Ponencia presentada. Ponencia presentada en el Conversatorio *propuesta metodológica para la implementación del enfoque diferenciado étnico y de género a favor de la mujer Afrodescendiente en la región*. Encuentro Internacional de Mujeres Afro-descendientes: Experiencias en Políticas Públicas con Enfoque Étnico y de Género. Bogotá – Colombia.
- Mills, C.W. (2007). White Ignorance. In Sullivan Shannon and Nancy Tuana (Edit). *Race and the epistemologies of ignorance*. New York, U.S.A: SUNY
- Quijano, A. (2010). ¡Qué tal raza! En: Mosquera Rosero, Claudia, Agustín Laó-Montes y César Rodríguez Garavito (Edit.). *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*. Bogotá, D.C, Colombia: Universidad Nacional de Colombia. Universidad del Valle.
- Quintela Di Maggio, S. “¿Descubrimiento o encubrimiento de América? http://arielenlinea.files.wordpress.com/2010/11/04_descubrimiento.pdf. Consultado Mayo 16 de 2014;

- Romoli, K. (1975). El Alto Chocó en el siglo XVI. *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. XIX. Bogotá. Instituto Colombiano de Cultura. P. 14-16
- Vergara Figueroa, A. (2011). *Ripped from the Land, Shipped Away and Reborn: Unthinking the Conceptual and Socio-Geo-Historical Dimensions of the Massacre of Bellavista*. Masters Theses. Paper 570.<http://scholarworks.umass.edu/theses/570>

