

ESCENAS DE PODER Y SUBALTERNIDAD
Aproximaciones a un archipiélago en transición

JAIRO RAFAEL ARCHBOLD NÚÑEZ



PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
MAESTRÍA EN ESTUDIOS CULTURALES
DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS CULTURALES
BOGOTÁ, D. C.
2012

ESCENAS DE PODER Y SUBALTERNIDAD
Aproximaciones a un archipiélago en transición

JAIRO RAFAEL ARCHBOLD NÚÑEZ

Trabajo de Grado presentado como requisito parcial para optar al título de:
Maestría en Estudios Culturales

Director
EDUARDO RESTREPO



PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
MAESTRÍA EN ESTUDIOS CULTURALES
DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS CULTURALES
BOGOTÁ, D. C.
2012

Nota de Aceptación

Firma Presidente del Jurado

Firma del jurado

Firma del jurado

Bogotá, D. C. Abril 10 de 2012.

NOTA DE ADVERTENCIA

“La Universidad no se hace responsable por los conceptos emitidos por los alumnos en sus trabajos de tesis. Solo velará porque no se publique nada contrario al dogma y a la moral católica y porque las tesis no contengan ataques personales contra persona alguna, antes bien se vea el anhelo de buscar la verdad y justicia”

Artículo 23 de la Resolución N° 13 de Julio de 1946.
Reglamento de la Pontificia Universidad Javeriana.

A mi esposa Gunhild Eriksdotter.

AGRADECIMIENTOS

A mi señor padre Álvaro Archbold Manuel por las tantas contribuciones recibidas. A la memoria de mi madre Ofelia por su infinito amor y el anhelo de hacernos a una mejor educación. A mi hermano Óscar. Al profesor Eduardo Restrepo porque su sencillez frente al conocimiento describe en el mejor sentido la vocación del maestro. A Mr. Dulph Mitchell por las largas conversaciones sostenidas en su casa en San Andrés, las que sin duda me han sensibilizado mucho más con los problemas de los creoles sanandresanos. A la memoria de Mr. Ten Loi Mow quien antes de la partida tuvo el aliento necesario para contarnos la conexión de los chinos con el archipiélago. Al profesor Nelson Castellanos por su amistad y fluida interlocución. También deseo extender mis agradecimientos por la hospitalidad recibida en casa de la señora Karna Jönsson en la isla de Blidö, en el gran archipiélago sueco, lugar donde han transcurrido momentos muy especiales en la elaboración de este trabajo. A Pyret y Peter en Sollentuna muchas gracias.

CONTENIDO

	pág,
INTRODUCCIÓN	10
1. RAIZAL / CREOLE	20
1.1 LA LUNA VERDE Y LO RAIZAL	27
2. ESENCIALISMO E IDENTIDAD	31
2.1 EMERGENCIA DE UNA FORMACIÓN SOCIAL RACIALIZADA EN EL SENO DE LOS BAUTISTAS	35
2.2 UN ESENCIALISMO RELIGIOSO EN RETROSPECTIVA	36
2.3 POSIBLE GÉNESIS EN EL EMPODERAMIENTO DE LOS BAUTISTAS	38
2.4 ¿EXISTE O EXISTIÓ UNA HEGEMONÍA DE LOS BAUTISTAS EN EL ARCHIPIÉLAGO?	41
2.5 ¿SE DA UNA MÍMESIS EN EL COMPORTAMIENTO DE LOS CREOLES?	43
2.6 ESENCIALISMO RELIGIOSO Y COYUNTURA POLÍTICA	46
2.7 UNA FELIGRESÍA QUE SOPORTA EL ESENCIALISMO	51
2.8 THE MEEKNESS IN QUESTION: LOS BAUTISTAS EN EL BANQUILLO	53
2.9 RASTAFARISMO, ESENCIALISMO E IDENTIDAD	55
2.10 ¿POR QUÉ UN ESENCIALISMO ESTRATÉGICO?	59
2.11 PROBABLES CRÍTICAS AL ESENCIALISMO	61
3. MOVILIDAD EN LAS IDENTIDADES	64
3.1 ABDUL CORPUS NAVEGA POR UN MAR DE MÚLTIPLES IDENTIDADES ...	68
3.2 LOS ÁRABES DE SAN ANDRÉS	70
3.3 IDENTIDAD[ES] EN PLURAL	71
3.4 YERIMAIA NO QUIERE HABLAR CREOLE	72
4. DIÁSPORAS E IDENTIDADES	74
4.1 LOS INGLESES EN LA MEMORIA COLECTIVA DE LOS CREOLES	75
4.2 CANTÓN, CHINA – SAN ANDRÉS, WEST INDIES	78
4.3 DESTINO PANAMÁ: OTRO TURNO DE LA MODERNIDAD	81
4.4 DE VUELTA A ÁFRICA VÍA CARTAGENA	84
5. LA GUBERNAMENTALIZACIÓN DEL ESTADO	87
5.1 TÉCNICAS DE GOBIERNO	91
5.2 TENSIONES, DISTENSIONES, CONSENTIMIENTOS	92
5.3 <i>WHY WE ARE NOT COLOMBIANS</i>	93

5.4 ALGUNOS ESCENARIOS POR LOS QUE HA FLUIDO LA SEDUCCIÓN COLOMBIANA.....	94
6. LOCALIZACIÓN DE UNAS IDENTIDADES SUBALTERNAS	97
7. CONCLUSIONES	101
REFERENCIAS.....	104

“El mar Caribe, por su parte, es un mar que difracta y que suscita la emoción de la diversidad. No es únicamente un mar de tránsitos y travesías, es también un mar de tránsitos y de implicaciones. Lo que sucede en el Caribe en tres siglos es literalmente esto, a saber: la coincidencia de elementos culturales provenientes de horizontes absolutamente diversos y que realmente se criollizan, realmente se imbrican y se confunden entre sí para alumbrar algo absolutamente imprevisible, absolutamente novedoso, que no es otra cosa que la realidad criolla.”

Edouard Glissant ([1996] 2002: 17)

INTRODUCCIÓN

“*Escenas de poder y subalternidad – Aproximaciones a un archipiélago en transición*” es una reflexión académica que desea compartir algunas de las experiencias más importantes ocurridas en el archipiélago de San Andrés y Providencia los últimos treinta años y que entre sus múltiples consecuencias ha significado una reconfiguración en muchas de las estructuras sobre las que se asentó durante bastante tiempo la sociedad isleña.

Los territorios insulares entran en un periodo de crisis, de conflictos internos y de molestia de un sector de la población creole frente al Estado, temas que han empezado a exigir un replanteamiento en la forma como tradicionalmente se venían tratando sus problemas. La dramática transformación de su entorno socioeconómico, los nuevos referentes identitarios, los movimientos migratorios y el esquema político entre otros, requieren de formas de aproximación más acordes a la complejidad y tamaño de su problemática.

Como sanandresano me es importante realizar este ejercicio, pertenezco a una generación que todavía se pregunta con algo de perplejidad sobre los cambios ocurridos. Cómo explicar el accionar de una nación como la colombiana que en poco menos de un siglo pasa de una modesta presencia institucional al ejercicio de una soberanía plena, implementando consecuentemente unas relaciones de poder que han desembocado en graves afectaciones al interior de la población creole.

Es más, bajo el esquema político actual impuesto por los colombianos, los creoles no tendrían mayores posibilidades de redimir su situación, pues aunque la primera autoridad del departamento y algunos miembros de la asamblea departamental provienen de este sector o son mezclados, la cooptación como parte de la estrategia colombiana ha funcionado, debilitando de alguna manera las estructuras tradicionales de la sociedad creole. Lo anterior sin considerar la notable incidencia que la población inmigrante y sus descendientes han empezado a tener en un sistema electoral que viene acompañado por las mismas fisuras y características clientelares del resto del país.

Es evidente que los rasgos identitarios de los creoles han sido duramente trastocados como consecuencia de una inmigración irresponsable y una demografía incontrolada¹. Pero también habría que reconocer si pudiéramos referirnos a una identidad creole, que ésta ha sido concebida como resultado de las extremadamente rígidas relaciones de poder establecidas en el pasado por el colonialismo británico, que fue lo que facilitó ese encuentro entre lo inglés y lo africano. No hay que perder de vista entonces, que las identidades de las personas no son episodios aislados, detrás de ellas se esconden múltiples interrogantes,

¹El censo oficial del DANE llevado a cabo en el año 2005 arrojó un conteo de 70554 habitantes. En las distintas clasificaciones por origen, raza y etnia se contabilizaron 23396 raizales y 36028 no- raizales. La cifra total de habitantes de las islas ha sido cuestionada reiteradamente por la organización AMEN SD y otros sectores, los cuales estiman que los índices demográficos en el archipiélago podrían haber superado los 100000 habitantes. La isla de San Andrés tiene una extensión de 27 km², en su reducido espacio aparecen registrados oficialmente 109 barrios. Fuente: Coralina.

alternancias y recurrencias, pero en el caso de las islas tendríamos que admitir que todas estas fuerzas -ingleses - españoles - colombianos- que en un momento dado han ejercido presión sobre su población, también se constituyen en factores determinantes en el proceso de conformación de sus identidades.

Tampoco hay que olvidar que en el archipiélago el Estado ha operado desde unas estrategias, ha existido una hoja de ruta y valga la pena decirlo, también contó con el respaldo de muchos de sus habitantes en el proceso de consolidación de una soberanía. Tras los episodios que desembocan en la pérdida de la provincia de Panamá el Estado va a dirigir su atención mucho más hacia el Caribe, hay que evitar a cualquier costo otras escisiones territoriales. Esa es la causa principal que se oculta detrás de la creación de la Intendencia Nacional en el año de 1912, además de constituir una especie de reconocimiento a las aspiraciones de un grupo de letrados del archipiélago y su deseo de convertirse en una unidad administrativa dependiente del Estado central. Con el tiempo la nación colombiana penetra el tejido social de los creoles, establece alianzas y conexiones al interior de su sociedad, el proyecto colombiano en el Caribe logró seducir a vastos sectores de la población creole y esto también hay que reconocerlo.

Esto apenas es una muestra del porqué la construcción de una identidad creole se hace tan problemática, transcurre por caminos pedregosos, bastante accidentados, arenas movedizas sobre las que no existen predicciones. Y esto no es solo para los creoles, pues las diferentes oleadas de inmigrantes llegados a la isla, colonias de diferentes lugares del país, centroamericanos, árabes, chinos y otros sectores minoritarios, también han tenido que mirarse en el rostro de los otros para descubrirse en la diferencia.

No es entonces una tarea fácil intentar desenredar una madeja con tantas aristas de por medio, sobre todo cuando los movimientos que se dan en algunos escenarios provocan consecuencias en otros. La instauración de unas relaciones de poder impacta la estructura identitaria y las prácticas culturales creoles, reconfigura el tejido social, el proceso político y los medios de producción. La elevada tensión provocada por estos reacomodamientos sería en parte la responsable de que este segmento de la población de la isla amparada en el liderazgo y solvencia moral de los bautistas, plantee fórmulas radicales que incluyen una propuesta formal de deslinde del proyecto de nación de los colombianos.

Para la presente investigación hemos convocado a algunos de los maestros mejor calificados de la teoría social contemporánea, sobre todo los que han dedicado sus esfuerzos a dilucidar el problemático tema de la identidad cultural, los debates sobre la modernidad, los esencialismos, las diásporas y las relaciones de poder, entre los que incluimos a Stuart Hall, E. J. Hobsbawm, Anthony Giddens, Edouard Glissant, Manuel Castells, Lawrence Grossberg, Fredric Jameson, Gayatri Spivak y Michel Foucault para mencionar algunos. Ocupa un lugar preponderante en diferentes apartes de este trabajo los aportes de Stuart Hall, uno de los precursores de la base teórica de los estudios culturales y probablemente el intelectual antillano más importantes de los últimos 30 años. Su afinidad con tantos elementos primordiales de las sociedades del Caribe lo hace absolutamente imprescindible en las aproximaciones que deseamos realizar.

En disidencia de lo que muchos investigadores colombianos y las mismas gentes de las islas sugieren respecto al tema de la identidad, propongo abrir una discusión en el que se destaquen los argumentos en el acuñamiento del vocablo raizal, frente al de creole-sanandresano que sugiero para este trabajo o sobre la factibilidad de uso que ambos términos puedan tener, dependiendo de los encuadres teóricos y metodológicos en los que sean utilizados.

Como lo expone Stuart Hall ([1995] 2010: 405) la identidad cultural se presenta ella misma como un problema para la gente del Caribe, sus serias implicaciones constituyen un ejemplo sobre la necesidad de debatir en este campo, pues aunque no se rechazan las posturas conservadoras y esencializadas, las nuevas dinámicas, desplazamientos y heterogeneidades parecieran haber entrado a prevalecer en el análisis. Sin embargo, no por estáticas, con rigurosas pretensiones homogenizantes, detenidas en el tiempo si se quiere, las identidades esencializadas son descartables. Todo lo contrario, muchas poblaciones marginalizadas han recurrido a este formato como parte fundamental de su propuesta política, tal como sucede en la actualidad con un sector de los creoles sanandresanos y providencianos.

Existen “[...] diferentes ejes o haces de relaciones sociales y espaciales en los que se amarran las identidades entre las cuales se destacan el género, la generación, la clase, la localidad, la nación, lo racial, lo étnico y lo cultural” (Restrepo 2009a: 63) para enumerar algunas áreas en las que se encuentran circunscritas. Mientras que desde una perspectiva más general, teóricos como Manuel Castells promueven la idea de que “la construcción de las identidades utiliza materiales de la historia, la geografía, la biología, las instituciones productivas y reproductivas, la memoria colectiva y las fantasías personales, los aparatos de poder y las revelaciones religiosas”([1997] 1998: 29). Ambos sustentos teóricos son básicos, se complementan positivamente y los consideramos pertinentes en el análisis del tema de la identidad que aspiramos a realizar en esta reflexión.

He propuesto el tema de la identidad cultural ya que en medio de las tantas subjetividades, identidades regionales provenientes de territorio continental colombiano y algunas nacionales ocupando hoy en día un espacio en el archipiélago, una percepción de lo que hasta hace un tiempo era pensado como lo sanandresano ha sufrido sustanciales transformaciones: ¿Qué es ser sanandresano y cuántas formas de ser sanandresano podríamos identificar en la actualidad? ¿Cómo evaluar las repercusiones generadas por los desplazamientos y movilidades que de manera constante han venido dándose en torno a su proceso identitario?

Una interesante aproximación a las diferentes expresiones de lo sanandresano las hace Lorna Ramírez (2004: 3), a ellas me referiré inmediatamente, advirtiendo que estas categorías, si así pudiéramos llamarlas, ni son definitivas, ni actúan de manera autónoma y que su circuito de movilidad, recurrencia y posicionamiento a lo largo y ancho de la isla puede ser bastante complejo. El siguiente segmento resume las distintas percepciones que Ramírez tiene de los sanandresanos: a) los y las raizales nativos, pobladores/as

tradicionales de las islas, lugar donde nacieron; b) los y las continentales o *pañas*² que llegaron a asentarse como migrantes de Colombia continental; c) los y las turcos o árabes eran los pobladores de la isla cuyo origen ancestral o de nacimiento se encontraba en el Medio Oriente; d) un grupo más es el de los half & half o fifty-fifty el cual correspondía a aquellos hijos e hijas de madre o padre extranjero o continental, y de madre o padre raizal. Aunque lo de Ramírez podría obedecer más a una propuesta de abordaje que una taxonomía de los sanandresanos, de su reflexión me surgen algunas inquietudes: ¿Qué otras subjetividades deambulan por los hacinados espacios y callejones que conforman las empobrecidas barriadas del norte de San Andrés y sus periferias? Y los subalternos sanandresanos con sus identidades, atrapados en oprobiosas relaciones de poder que nadie denuncia en qué categoría quedan.

Mi impresión es que las distintas formas de ver lo sanandresano a la manera de Ramírez, están atravesadas de una manera u otra por unas relaciones de poder muy difíciles de ocultar, que han desembocado en diferentes expresiones de la subjetividad. No tendría el mismo efecto abordar las múltiples manifestaciones identitarias de los sanandresanos únicamente desde las rupturas, desplazamientos y movilidades, que darle cabida por primera vez en la historia del archipiélago a un discurso que involucre sus identidades subalternas.

Ni el turco, ni el costeño, ni el paisa, ni el creole, ni otras combinaciones culturales y raciales presentes en San Andrés operan en una rueda suelta. Todas estas identidades se circunscriben en el marco de unas relaciones de poder muy concretas, es importante que se localicen sus roles, movilidades, dislocaciones y transversalidades.

Los debates en torno a la identidad cultural de las gentes del Caribe también se relacionan con las narrativas y discursos de la modernidad. Por ejemplo, Lawrence Grossberg ([1996] 2003: 149) suele referirse de una manera crítica al diálogo que intentamos establecer los colonizados con nuestras identidades “*como la subsunción de la identidad en un conjunto particular de lógicas modernistas*”. Pero, ¿De qué manera sustraemos de los debates sobre la identidad los discursos sobre el colonialismo y la modernidad? ¿Acaso no somos hijos de estas dos formaciones históricas? Comparto plenamente los criterios de descentramiento que se hacen a la modernidad eurocéntrica, especialmente desde la crítica poscolonial, esas “[...] *otras voces, historias y sujetos que no tenían cabida en el proyecto occidental*

²Lorna Ramírez al referirse a lo *pañá*, dice que es posible que la imagen del español que atentó contra la sociedad isleña en el siglo XIX, y las de los “blancos” hispanohablantes que llegaron a “invadir” el territorio en la segunda mitad del siglo XX, fueran relacionados por los isleños. Así, a quienes no nacimos en la isla, no hablamos creole y/o tenemos menos melanina en nuestra piel terminamos llamándonos *pañas* (Ramírez 2004:4). Para efectos de este trabajo definiré lo *pañá* como la expresión utilizada por la comunidad creole para referirse a la población inmigrante proveniente de territorio continental colombiano, está asociado con el origen, las prácticas culturales y al uso del idioma español por parte de esta población. Proviene del inglés *spaniard* que quiere decir español. También tiene una connotación colonial y poscolonial. En algunas situaciones los mestizos son asociados con los *pañas*, aunque en su constitución también tengan elementos biológicos y culturales creoles.

universalizante” (Lander 1999: 50). No obstante lo anterior, nuestras vivencias pienso, se mantienen en una perspectiva epistémica que no desconoce los saberes periféricos, pero que en la experiencia del Caribe siguen interpretándose desde la lógica moderna. Así lo sugiere el antropólogo Michel-Rolph Trouillot al resaltar que “[...] *el Caribe ha sido moderno desde el día uno –esto es, desde el mismo día que el colonialismo impuso su modernización*” (2002: 232).

En “*Cultural Studies in Future Tense*” una aproximación teórica en la que Grossberg se adentra en las experiencias de la modernidad, podríamos identificar unos parámetros de mutua correspondencia, casi en términos binarios entre modernidad y subalternidad, en los que Europa difícilmente se hubiera reconocido ella misma de no haber tenido en el *retrovisor* el rostro de los colonizados. Son los subalternos que emergen a este lado del Atlántico como consecuencia de las rígidas relaciones de poder impuestas por el colonialismo y que serían en parte las responsables de la génesis de las identidades subalternas que proponemos para este trabajo: “[...] *sin embargo los excluidos, los otros subalternizados jamás quedan por fuera de la modernidad, ya que constituyen un aspecto necesario de la misma modernidad, pues se hace imposible separar la modernidad de la colonialidad [...]*” (Grossberg 2010: 266). Esta mutua correspondencia podríamos corroborarla en autores como Timothy Mitchell (2000: 222) cuando sugiere que la modernidad siempre requiere del otro y el otro lugar.

En el discurso postmoderno existe cierta tendencia a prescindir de las narrativas tradicionales en las que se han visto insertos los discursos de la modernidad (Lyotard [1979] 2008). Se cuestionan duramente los universalismos, especialmente los provenientes de la Ilustración, a la disciplina histórica se la responsabiliza de promover toda suerte de narrativas y metarrelatos que poco contribuyen a dilucidar los grandes problemas por las que atraviesa la sociedad contemporánea. En fin, hago estas observaciones, primero porque en lugar de descalificarlas sugerimos que dichas narrativas sean sometidas a un minucioso proceso de relectura deconstructiva, ejercicio que por cierto pudiera arrojar información impredecible, y en segunda instancia en consideración a uno de los referentes metodológicos más importantes a utilizar en este trabajo y tiene que ver con una propuesta de historización radical, una invitación formal a desentrañar de una manera cuidadosa y responsable en el pasado de los creoles como estrategia de aproximación a su problemática presente.

Como dice Chakrabarty “[...] *para entender la naturaleza de algo en este mundo nosotros debemos verlo como una entidad desarrollándose históricamente [...]*” (2000: 23). De allí que si nos propusiéramos establecer un diálogo con lo que acontece en la actualidad en la isla de San Andrés, sugeriríamos recurrir a los elementos básicos de su formación histórica, realizando de forma paralela una observación cercana al desarrollo de sus fuerzas productivas entre algunos ejercicios. Pero no solo Chakrabarty sugiere esta perspectiva de análisis, la propuesta genealógica de Michel Foucault también se circunscribe en esta tendencia, de la misma manera lo hace Stuart Hall, para concluir con la noción de contextualismo radical de Lawrence Grossberg tan pertinente para los mismos estudios

culturales. Estas historizaciones se proponen pese a como lo describe Jameson “[...] *estar viviendo una época que ha olvidado cómo se piensa históricamente*” ([1991] 1996: 9).

En la experiencia sanandresana sus narrativas y documentos de archivo debieran entrar en un proceso urgente de relectura y reinterpretación. En el archipiélago estas narrativas especialmente las que se refieren a la conformación de su proceso identitario se dan por sentadas. Para un sector de los creoles la propuesta de realización de este ejercicio sería catalogado de acción contaminante, actitud lamentable, pues entre sus distintas prioridades lo que estas búsquedas develarían sería la identificación de unos discursos hegemónicos, la denuncia explícita de unas relaciones de poder y la consecuente emergencia de distintas subjetividades.

Nos interesan unos estudios culturales con voluntad política como lo plantea Stuart Hall, siendo éste uno de los principales argumentos, sino el más importante que en su momento me lleva a enfrentar este reto, esta postura crítica es la que mantiene vivos mis anhelos de ver un mundo mejor, incluso en medio de la zozobra que por momentos pareciera haberse tomado amplios espacios del planeta.

Ahora, por la connotación tan importante que para los estudios culturales tiene la relación cultura/poder, porque su especificidad se encuentra precisamente en esta relación, se me hace necesario adelantar que éste será uno de los ejes fundamentales sobre los que discurrirá el presente trabajo. Por eso a continuación intentaré realizar una aproximación a la idea de poder que deseamos nos acompañe en la realización de este ejercicio: “[...] *porque antes que una sustancia, el poder opera como una relación o conjunto de relaciones que no son de naturaleza violenta, ni coercitiva, la idea sería la de entender éste como el despliegue de estrategias y tácticas específicas. Un poder que se dispersa a través del cuerpo social, transversando cuerpos, produciendo subjetividades, individualizando y normalizando [...]*” (Restrepo 2009b: 7).

El tema de los esencialismos, especialmente el religioso, lo consideramos absolutamente indispensable para los propósitos de este trabajo, considerando la notable influencia de los pastores de las iglesias protestantes en la historia del archipiélago: “*En las organizaciones del movimiento raizal los pastores son considerados más que unos guías espirituales, son portadores del discurso ideológico, son mediadores, gozan de respetabilidad [...]*” (Castellanos 2006: 39). Este proyecto religioso data de 1847, y desde tiempo atrás es considerado uno de los ejes fundamentales sobre los que se erige la identidad creole.

Como en otras experiencias coloniales inglesas en el Caribe, los bautistas de San Andrés son protagonistas destacados, sobre todo en momentos en que la presencia del Estado nacional no ha irrumpido con la fuerza que lo hace entrado el siglo XX. Estos empoderamientos locales se mantienen en la actualidad, de aquí se desprende la vanguardia que resiste el poder del Estado en tiempos recientes, por lo que muchos de sus discursos y homilías están impregnados de un acentuado contenido político. No obstante que el esencialismo sostiene la idea de que las cosas son en sí porque esa es su naturaleza y que sus detractores abundan por docenas, con todas las limitaciones que puedan desprenderse

de él, en este caso deseo establecer, por qué desde lo estratégico, éste constituiría una herramienta de gran valor para la resistencia creole.

Más adelante, en un apartado completo de este trabajo me enfocaré en las movilidades, pluralidades y heterogeneidades que se desprenden del tema de la identidad cultural en el archipiélago, en ellas abordaré tres experiencias concretas tenidas con habitantes de la isla de San Andrés.

Uno de los campos más exquisitos de la presente propuesta lo constituyen las diásporas históricas y movimientos migratorios contemporáneos. Si alguna área del planeta se ha visto influenciada en su conformación identitaria por estos movimientos ha sido la gente del Caribe. Es imposible entender la sociedad sanandresana sin examinar las dinámicas y características de estas movilizaciones. La experiencia del Caribe “[...] *es esencialmente motivada por esta estética diaspórica*” (Hall [1998] 2003: 485), estos movimientos han ayudado a moldear las estructuras identitarias de los isleños en diferentes momentos de su historia, he aquí una de las razones entre muchas otras que nos llevan a examinar las dinámicas en medio del cual se dan estos desplazamientos. Analizaré entre otras, la diáspora creole que se dirige hacia la zona del canal de Panamá, para poner al descubierto las relaciones de poder en las que estaban insertos muchos sanandresanos y providencianos que se desplazan al istmo centroamericano, relaciones de poder que se generan al interior mismo de la sociedad creole. No debemos ignorar entonces que “*los replanteamientos acerca de la identidad se hacen mediante metáforas espaciales, de movilidad, transculturación y diáspora*” (Muñoz, 2007:85).

Defenderemos la idea de que las identidades emergen desde la diferencia, pero no una diferencia en términos binarios, esencializada, que delimita una frontera excluyente, como se perciben muchos esencialismos, sino como lo propone Hall refiriéndose a la necesidad de las configuraciones sincretizadas que la identidad de la cultura caribeña requieren para su estudio de la noción de *differance* de Derrida (Hall [1998] 2003: 484).

Ahora, si bien es cierto que los formatos disciplinares tradicionales han realizado importantes contribuciones al conjunto de las investigaciones sobre el archipiélago, especialmente a su corriente historiográfica y que su relevancia en el ejercicio académico está fuera de discusión, era urgente que se hiciera tránsito a lo transdisciplinar como una alternativa de respuesta a los angustiosos problemas que padecemos los sanandresanos en la actualidad: “*Las estructuras disciplinarias han cubierto a sus miembros con una reja protectora, y no han alentado a nadie a cruzar las líneas [...]*” (Wallerstein 1996: 77), es indispensable superar estas barreras impuestas por la tradición académica, para introducirse en la construcción de un conocimiento plural, incluyente y global si se me permite la expresión, que supere la reduccionista marcación disciplinar: “*El logro de efectivas comunicaciones interculturales horizontales, democráticas, no coloniales y por tanto, libres de dominación, subordinación y exclusión requiere trascender un debate que ha permanecido en el interior de las disciplinas oficiales de las ciencias modernas y abrirse a diálogos con otras culturas y formas de conocimiento*” (Lander 1999: 54).

De allí que valga la pena destacar la irrupción de una nueva generación de jóvenes investigadores provenientes de diferentes disciplinas, entre los que sobresalen Sally Taylor (2010), Osmani Castellanos (2006), Jaime Polanía (2004), Inge Valencia (2002), Camila Rivera (2002) y Andrea Leiva (s.f.) para mencionar algunos. Sus trabajos han sido invitados a la presente discusión como parte de una necesaria interlocución con el *estado del arte* y lo que aspiramos en lo personal a manera de reflexión.

Otros temas incluidos en esta indagación los constituyen el de las formaciones sociales racializadas, el concepto de hegemonía a partir de la localización de un bloque histórico, en este caso el de los bautistas y el de mímesis colonial. Además de dos experiencias claves, ambas relacionadas con la música: la primera tiene que ver con los rasgos esencializados y la coyuntura política que se desprende del rastafarismo, que incluyen las vivencias de los isleños alrededor del fenómeno del reggae; y la segunda una especie de balance sobre la presencia de la música africana en la isla de San Andrés y el efecto generado en la búsqueda de nuevos referentes identitarios en algunos inmigrantes y en los propios sanandresanos.

Los apartados finales de esta investigación tienen que ver con los siguientes temas: el de la gubernamentalización del Estado se sitúa al frente de este segmento, que necesariamente va acompañado por los conceptos de población, biopolítica y técnicas de gobierno. El de los consentimientos también constituye una parte fundamental en esta discusión, considerando que la estrategia puesta en marcha por el Estado descansa en parte en el establecimiento de unos arreglos de mutuo beneficio con el grueso de la población creole. Revisaré algunas de las dinámicas en medio del cual transcurren las relaciones entre el Estado y el archipiélago, observando cuando estas se tensionan, cuando se distensionan. También hemos vinculado al cuerpo de este trabajo una novedosa proposición que muestra cómo la seducción ha hecho parte de la estrategia colombiana, en ella incluiremos algunos escenarios por los que pensamos ha fluido esta seducción.

Si en la implementación de unas relaciones de poder lo último a considerar sería el despliegue de unas acciones coercitivas, mucho menos la violencia como forma de sometimiento, es prudente pensar el rol tan importante que juega la seducción en toda esta trama, sobre todo cuando el Estado intenta atraer a un sector como el creole con el que no tiene muchas afinidades.

El gran invitado a esta discusión sobre el tema de la gubernamentalización del Estado es el teórico francés Michael Foucault, quien en su curso dictado en el Collège de France -ciclo 1977-1978 planteó la necesidad de descentrar el tema del gobierno y el Estado más allá de las miradas tradicionales que se apoyaban en las instituciones; sacar las relaciones de poder de ese marco institucional intocable y omnímodo como tradicionalmente se le ha visto, “*la idea de que la fuente, o el punto de acumulación del poder estaría en el Estado y es a él a quien hay que preguntar sobre todos los dispositivos de poder, me parece sin mucha fecundidad histórica [...]*” (Foucault [1976] 1979: 158), haciendo referencia al sesgo con el que durante bastante tiempo fue tratado el tema del poder.

De esta forma Foucault estaría haciendo tránsito de una interpretación relativamente restringida, un poder que descansa en la autoridad del Estado a otra que analiza el tema de la gubernamentalidad desde las tecnologías y las disciplinaciones. Este enfoque foucaultiano se hace absolutamente indispensable para establecer las dinámicas en medio de la cual se consolida el Estado en San Andrés, ver el ejercicio del poder político como un tejido a cuyo cuerpo se da forma paso a paso, día a día, un tablero en el que el movimiento de cada ficha va acompañada de profundas implicaciones, unas perspectivas en el que los intereses en juego cambian de escenario al menor imprevisto y por supuesto donde otras voces y expresiones de la subjetividad empujan por manifestarse desde las resistencias.

Y es que “[...] no existen relaciones de poder sin resistencias; que éstas son más reales y más eficaces cuando se forman allí mismo donde se ejercen las relaciones de poder [...]” (Foucault [1976] 1979: 156). En este contexto es donde habría que circunscribir la reacción del liderazgo de los bautistas de la primera iglesia de May Mount, de muchos creoles y personas del común con poca o ninguna formación política, pero que se sienten arrinconadas por las políticas excluyentes y de asimilación propuestas por el Estado.

Ahora, aunque compartimos la posición en la que Foucault se distancia de la postura tradicional que se refiere al poder desde una perspectiva coercitiva, para Stuart Hall ([1984] 2010: 533) ninguna forma de Estado moderno encontrado en la historia hasta el momento ha renunciado a la fuerza o la compulsión por completo. En el proceso de instauración de unas relaciones de poder en San Andrés el Estado colombiano no intimidó a nadie, ni hizo uso de la fuerza como herramienta de consolidación, pero tampoco renunció a ella. Una prueba de esto lo constituyen las guarniciones militares y el pie de fuerza instalado en el archipiélago en la actualidad, proporcionalmente uno de los más elevados del país. Si los sanandresanos se sienten tan cómodos en su relación con el Estado, ¿Por qué se traslada un pie de fuerza tan excesivo a su territorio? La presencia de este aparataje militar es una demostración de que las tensiones en el archipiélago son evidentes y que el Estado no confía plenamente en la voluntad en algunos sectores de la población creole, incluso más allá del reclamo de las islas por los nicaragüenses.

En consecuencia, este segmento no es la descripción de un manual de funciones sobre la operatividad de las instituciones del Estado en el archipiélago. Es mucho más, es un intento por aproximarnos a un diseño estratégico de operatividad, de sensibilización de los colombianos, de la construcción de un imaginario, de la seducción colombiana si se quiere, de la construcción y funcionamiento de una plataforma -redes- entre la población, de la interpretación de unas relaciones de poder a partir de una multiplicidad de relaciones de fuerza como lo afirma Foucault, elementos desde los cuales podrían explicarse con mayor solvencia la naturaleza de los fenómenos que intervienen en el proceso político instaurado por el Estado.

Cuando Foucault plantea que las poblaciones son identificables y clasificables, con sus observaciones no solo da luz a una forma novedosa de análisis del ejercicio del poder como lo es la biopolítica, un objetivo que no se reduce a lo meramente demográfico, sino a

procedimientos más estrictos de control de núcleos poblacionales, contándolos, mezclando sus habitantes o estableciendo patrones concretos de colonización y miscegenación.

No obstante que una base importante del Estado moderno descansa sobre una racionalidad jurídica, preferiría reivindicar una idea del poder como lo propone el filósofo francés en los párrafos que reproduzco a continuación: “Voy a intentar desarrollar o, mejor dicho, mostrar en qué dirección se puede llevar a cabo un análisis del poder que no sea simplemente una concepción jurídica, negativa del poder, sino la concepción de una tecnología del poder” (Foucault [1976] 1999: 236). Mencionaré algunas situaciones en las que intentaremos identificar esas tecnologías, esas herramientas de control de poblaciones que se dan de forma temprana en el archipiélago, entre las que analizaré documentos con diferentes clasificaciones y conteos de población no libre de las islas en el año de 1849.

Stuart Hall ([1984] 2010: 521) muestra el Estado como un fenómeno histórico, producto de la asociación entre humanos, de hombres y mujeres que viven juntos de una manera organizada, distinta a la manera natural. Nos gustaría establecer cómo el Estado implementa una soberanía en un territorio que tiene una historia común, incluso mucho antes que Colombia existiera como nación. Qué tan válida es una jurisprudencia que establece derechos ocupando territorios y subordinando poblaciones a partir de imposiciones imperiales como el *uti possidetis juris* o derecho de posesión. De allí la pertinencia de documentos como “Por qué no somos colombianos” de Dulph Mitchell, en los que la dirigencia de AMEN SD³ expone sus razones para denegar de su relación con el Estado.

Cerraremos esta experiencia investigativa con una retrospectiva histórica y contemporánea que nos permitan localizar unas identidades subalternas en el archipiélago. Subalternidades generadas como lo veremos en su momento por los distintos focos de poder y bloques hegemónicos presentes en su territorio a lo largo de la historia. Para el efecto me apoyaré en los referentes teóricos de Ileana Rodríguez, Dipesh Chakrabarty, Ramón Grosfoguel y John Beverley entre otros.

³ El movimiento AMEN SD cuya sigla significa Archipiélago Movement for Ethnic Native Self Determination, encarna la resistencia política de un sector del pueblo creole frente al poder del Estado en el archipiélago, la mayoría de su liderazgo y su base social proviene de las iglesias bautistas. Surge en la década de los noventas como continuación del Movimiento SOS -Sons of the Soil o hijos de la tierra, que venía insinuándose desde la década de los ochentas como el liderazgo de esta resistencia política.

1. RAIZAL / CREOLE

“Ni europeos, ni africanos, ni asiáticos, nosotros nos proclamamos Creoles”

J. Bernabé, P. Chamoiseau, R. Confiant ([1989] 1993: 1)

Han empezado a hacer carrera en los trabajos académicos de investigadores provenientes del interior del país y también de nacidos en las islas el uso frecuente del vocablo raizal, su uso tiene unas connotaciones muy particulares, siendo la más importante en mi opinión la que surge de la disputa entre un sector de la población sanandresana y el Estado. Todo esto ha desembocado en un reconocimiento oficial a la diferencia de este segmento de la población isleña, a quienes para efectos de este trabajo denominaré creoles de San Andrés o simplemente creoles. Aunque no es mi intención resolver este debate, sí me gustaría realizar una mirada crítica al manejo que se le ha venido dando al término, para establecer entre algunas objeciones el carácter poco estratégico de su uso, teniendo en cuenta la necesidad del sector raizal de establecer algunas alianzas en el terreno político con otros segmentos de la población de la isla.

Por su parte lo creole tiene un uso bastante extendido en muchos lugares del planeta con antecedentes de colonizaciones, enmarcan las situaciones en los que los perfiles de sus gentes ha sido reconfigurado como consecuencia de las mixturas en que se han vistos involucrados los diferentes actores presentes en la escena colonial, entendida ésta última como un espacio de dominación, pero también un espacio de arreglos como lo explica el escritor oriundo de Barbados Edward Kamau Brathwaite: *“Lo creole supone una situación en la cual la sociedad en cuestión está atrapada en ‘algún tipo de arreglo colonial’ con un poder metropolitano, por un lado, y un arreglo de plantación (tropical) por el otro, y donde la sociedad es multi-racial pero organizada para el beneficio de una minoría de origen europeo”* (Kamau Brathwaite, 1985, citado en Rodríguez 1998).⁴

Sus usos y significados varían dependiendo el lugar desde donde se mire. Por ejemplo en la América colonizada por el imperio español, criollo designa a un descendiente de españoles nacido en el Nuevo Mundo. En Nueva Orleans, Louisiana, epicentro de una de las mixturas más sobresalientes heredada del proceso colonial, lo creole tiene una incidencia bastante notoria en sus manifestaciones estéticas, en las profundas connotaciones generadas por fenómenos musicales como el jazz, en las memorables jornadas del *Mardi Grass* o martes de carnaval o como suele suceder en las Antillas, lugar donde la implementación de una *cuisine traditionnelle creole* *“nos permite pensar sólo en lo que es únicamente, ‘esencialmente’, caribeño: precisamente las mezclas de color, pigmentación, tipos fisiológicos; las «mezclas» de sabores que hacen la cocina del Caribe [...]*” (Hall [1990] 2010: 359). En Surinam, no muy lejos de la vecina Venezuela, la palabra creole designa a

⁴ RODRÍGUEZ, Ileana. Hegemonía y dominio: subalternidad, un significado flotante. [en línea]. En: Proyecto Ensayo Hispánico. Teorías en Debate. Disponible en Internet en: <http://www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/rodriguez.htm>. Consultado en: Enero de 2012.

los descendientes de africanos; mientras que en la Guyana francesa, quien lo creyera, lo creole en lugar de significar una expresión de lo local, un resultado de las vivencias cotidianas de sus habitantes, apunta irónicamente hacia una europeización de sus formas de vida (Eriksen 2007: 155). No ocurre de la misma manera en Haití, lugar donde lo creole entre sus muchas manifestaciones tiene en el *kreyól* la manifestación lingüística de la mayoría de los haitianos, una reivindicación de las tantas variables culturales e identitarias que surgen de los procesos de colonización en el Caribe.

Por los tantos encuentros que a lo largo de su historia se han dado al interior de su sociedad, pienso que la hibridez es probablemente la figura que mejor interpreta la realidad sanandresana. Sus aproximaciones etimológicas y teóricas son diversas. De acuerdo con Stuart Hall:

[...] algunas personas sostienen que la ‘hibridez’ y el sincretismo —la fusión entre distintas tradiciones culturales— es una fuente creativa poderosa, creando nuevas formas que son más apropiadas a la modernidad tardía que las antiguas identidades nacionales luchadoras del pasado. Otros, sin embargo, sostienen que la hibridez, con la indeterminación, ‘doble consciencia’ y relativismo que implica, también tiene sus costos y peligros [...]. ([1992] 2010: 398).

Mientras que Lawrence Grossberg ([1996] 2003: 155) ve la figura de la hibridez como algo que es más difícil de caracterizar porque se utiliza a menudo como sinónimo de varias otras figuras. Homi Bhabha (1994), por su parte, interpreta la hibridez como el fenómeno en el que dos culturas mantienen sus diferentes características y sin embargo crean algo nuevo. Para concluir con la controvertida postura asumida por Antonio Cornejo Polar (1998) en la que el pensador peruano expresa una clara animadversión hacia la condición híbrida.

En el archipiélago de San Andrés y Providencia un temprano encuentro entre lo inglés y lo africano desencadena en unas prácticas culturales muy particulares, que con el tiempo es desde donde empieza a insinuarse la estructura étnica y cultural actual del pueblo creole. Lo raizal entonces podríamos circunscribirlo desde el accionar político, en el reconocimiento de una diferencia y en la manifiesta inconformidad de un sector de los creoles sanandresanos frente al Estado. Mientras que lo creole tendría una intención clara de circunscribir el archipiélago dentro de su espacio Caribe, en unas interrelaciones y vínculos genealógicos relacionados directamente con esta insularidad.

La palabra raizal tiene un claro ascendente en el vocablo raíz, es una expresión que se relaciona directamente con el origen de las personas. Según el historiador James Ross (2007: 27) éste adquiere la importancia que hoy tiene para los sanandresanos a partir del crecimiento y expansión de la música reggae, cuyas canciones hacían un insistente llamado a la población negra de Jamaica sobre la necesidad de buscar referentes identitarios más vigorosos, divulgando el mensaje de que la gente necesitaba adentrarse mucho más en sus raíces. Stuart Hall ([1995] 2010: 414-415) se referirá a este movimiento como una revolución cultural, y sus consecuencias todavía se dejan sentir en muchos espacios planetarios a donde arribaron los colonizados:

El discurso raizal proclama lo pasado como lo autóctono y lo nuevo o lo extranjero como lo nocivo y como lo que rompe con esa autenticidad y con esa esencia del ser raizal. Esto, por lo tanto, implica que haya que ir en contra de lo nuevo y de lo extranjero ya que acaba con la identidad del raizal. En este sentido, la llegada del extranjero, del *pañá*, ha sido una invasión que ha ido destruyendo las costumbres raizales, puras y sanas. Esta es la base sobre la cual se inicia el discurso raizal: el otro representa lo nocivo, lo nuevo y lo que acaba con la autenticidad. Mientras que el raizal es lo incorrupto y lo bueno. Este discurso se basa entonces en la oposición étnica en donde se recalcan las virtudes de este grupo frente a los vicios de los continentales. (Cano 2005: 13).

Esta estaticidad con que la historiadora Adelaida Cano describe lo raizal estaría relacionada con la importancia que los creoles han empezado a darle al tema de la etnicidad, en las que sus características “[...] se representan como relativamente fijas, inherentes a un grupo, transmitidas de generación en generación, no solo por la cultura y la educación sino por la herencia biológica, estabilizadas sobre todo por las reglas del parentesco y el matrimonio endogámico que garantizan que el grupo étnico permanezca *puro* genéticamente y, por lo tanto, puro culturalmente [...]” (Hall [2000] 2010: 597).

Ahora, desde que emerge el discurso raizal se ha estado promoviendo dentro de la comunidad creole la existencia de un pasado feliz, una sociedad donde todos sus miembros vivían armónicamente, en la que no existían contradicciones a nivel de clase, ni de raza⁵, ni formas particulares de empoderamientos locales. Se glorifica el pasado, sin que se hayan realizado los esfuerzos necesarios por localizar la naturaleza de las contradicciones antes mencionadas.

Casi de inmediato surge la controversia sobre el mito de un pasado glorioso, cuando identificamos las dinámicas en medio del cual se dan algunos movimientos migratorios de creoles en el siglo pasado, destacando que detrás de estas movilizaciones nos topamos con la penosa situación material por la que atravesaban los que se iban. Si eran tan felices, ¿por qué abandonaban sus tierras?

Por otro lado, los sanandresanos nunca rechazaron las estructuras de la modernidad, de hecho son hijos directos de ella, siempre navegaron a través de la cuenca del Caribe, incluyendo la costa centroamericana y los Estados Unidos. Los sanandresanos han estado en contacto con lo extranjero a lo largo de toda su historia y esta costumbre se mantiene con menor intensidad en la actualidad. ¿A qué viene entonces ese encerramiento de un grupo como los creoles que tradicionalmente ha buscado *la otra orilla* desde tiempos tan lejanos?

La oposición étnica frente a los inmigrantes –particularismo frente a la diferencia – tampoco deja muy bien parada esta concepción de lo raizal. Los creoles de San Andrés y

⁵ “La «raza» es una construcción política y social. Es la categoría discursiva organizadora en torno de la cual se ha construido un sistema de poder socio-económico de explotación y de exclusión (es decir el racismo)” (Hall [2000] 2010: 596).

las gentes del Caribe en general están mezcladas *de los pies a la cabeza* y es en este contexto que apuesto por lo creole. Es más, “en términos antropológicos, la cultura es irremediablemente impura. Esta impureza, muy a menudo construida como una pesada carga y una desventaja, es en sí una condición necesaria de su modernidad (Hall [1998] 2003: 485).

Los últimos tiempos lo negro se ha convertido en algo muy importante para los creoles sanandresanos, pero no todos los creoles sanandresanos son negros. En el archipiélago la súbita aparición de lo étnico, estaría buscando generar “[...] un discurso en el que la diferencia se explica por características culturales y religiosas” (Hall: [2000] 2010: 596), o sea lo creole desde unas prácticas culturales tradicionales, de la mano del proyecto religioso de los bautistas.

También es importante agregar en la medida que la resistencia de AMEN SD ha comenzado a imaginar la nación, sean ellos los más interesados en promover una etnicidad negra en el archipiélago, creyendo que *la nación raizal* es más posible desde lo negro. Ahora, como dice el historiador británico E. J. Hobsbawm, la simple coincidencia del color no ha producido ni un solo Estado africano (1991: 76) o en palabras de Restrepo cuando advierte que “[...] no se puede suponer que hay una homogeneidad de sujeto de raza [...]” (2011: 7). En la práctica esto equivaldría decir que se requiere mucho más que coincidencias desde el color de piel y el orgullo racial para constituirse en una propuesta política viable.

Camila Rivera (2002: 135) al referir su experiencia tenida en la isla de Providencia, muestra un lugar donde algunos providencianos manifiestan un abierto desprecio de lo negro y en su lugar resaltan las características físicas que puedan acercarlos al blanqueamiento. En muchos apartes de su trabajo se percibe el mensaje de que “los providencianos no quieren lo negro, ni quieren ser negros”⁶, que la isla es uno de los escenarios más difíciles de confrontar en este campo y que los prejuicios raciales lejos de haberse superado, se mantienen más vivos que nunca. Irónicamente, al cabo de casi 10 años de producida su investigación, por lo menos en San Andrés, muchos creoles han empezado a interesarse en su pasado africano, intentando fortalecer una propuesta identitaria desde lo étnico.

En su uso corriente, la etnicidad casi siempre está relacionada con alguna forma no especificada con el origen y la descendencia comunes, de los que supuestamente se derivan las características comunes de los miembros de un grupo étnico. “*El ‘parentesco’ y la*

⁶Cuando Thomas Price (1954), dice que “ [...] *los colombianos tienden a atribuirle a los sanandresanos un sitio en la escala humana algo más bajo que dado a los negros chocoanos, un hecho que es bien conocido por los isleños y que ellos resienten amargamente [...]*” (citado en Parsons [1956] 1985:143), no solo muestra el rechazo de los sanandresanos de ese tiempo a reconocerse en lo negro y lo africano, sino que increíblemente olvidan los creoles que tanto ellos como los chocoanos han estado insertos en rigurosas relaciones de carácter colonial. Ningún sujeto colonial o neocolonial es mejor que otro, ambos obedecen a complejos procesos de dominación.

'sangre' tienen ventajas obvias para unir a los miembros de un grupo y excluir a los que son ajenos a él [...]" (Hobsbawm 1991: 71) ¿alguna coincidencia con la proscripción de los half & half o fifty fifties en el discurso raizal? "[...] *la etnicidad 'visible' tiende a ser negativa, por cuanto es mucho más frecuente que se aplique para definir 'al otro' que al grupo de uno mismo*" (Hobsbawm 1991: 74).

Ahora, aunque no creo que el de la raza sea un tema tan recurrente en la vida cotidiana de los providencianos como lo muestra Rivera, sobre todo cuando observamos que a lo largo de la historia de estas islas este tema ha sido tratado con extremo sigilo, mucho tacto, casi que implícitamente. Pienso que su reflexión rompe con esta tradición tan cerrada, eso es importante, aunque me gustaría preguntarle si en Providencia tantos aspiran al blanqueamiento ¿dónde se localizaría la etnicidad que propone en su trabajo?

En el archipiélago de San Andrés y Providencia, como consecuencia de una búsqueda desesperada de identidad se estaría forzando una etnicidad, negra en este caso, como si otros segmentos o combinaciones raciales de su población no existieran. Esta búsqueda desesperada podría estar relegando el precioso legado de su formación histórica, la que en mi opinión se ajusta mucho más a los procesos de creolización propuestos por Edouard Glissant en "El discurso antillano" (2005) y en "Introducción a una poética de lo diverso" ([1996] 2002) o en textos como "Éloge de la créolité" ([1989] 2000) en el que Patrick Chamuseau, Raphaël Confiant y Jean Bernabé asumen una de la exaltaciones mejor elaboradas de lo creole.

No obstante, en la misma pila bautismal de la créolité de Césaire, Fanon y Glissant existen voces disidentes como la de Maryse Condé (Guadalupe, n. 1937) una feminista experta en literatura francesa que ha tomado distancia de estas posturas, para quien la créolité no debiera convertirse en una especie de intimidación al que los escritores caribeños sean confinados. A pesar de haber vivido en África, Condé no cree que el mito de los ancestros africanos ayude a develar la problemática del Caribe, concluyendo que el movimiento de la négritude inspirado a finales de los años treinta por Césaire, Senghor y otros colonizados en la metrópoli parisina, ya no es relevante⁷.

Mucho más brillante en el terreno literario que en el político, Condé no solo visibiliza las voces de las mujeres negras del Caribe, sino que nos muestra la otra cara de una de las manifestaciones literarias y políticas más importantes del Caribe contemporáneo.

En "Los Half & Half o Fifty Fifties de San Andrés los actores invisibles de la raizalidad", una afortunada reflexión de la sanandresana Sally G. Taylor (2010) que analiza el *limbo* de los mezclados en el contexto actual en el archipiélago, en oposición a un etnicismo ortodoxo que se ha tomado algunos espacios de las islas, Taylor demuestra que las relaciones interétnicas han hecho parte de las dinámicas históricas de la isla y de la

⁷ MEEHAN, Kevin. Conversations with Maryse Conde. - Review - book review. [en línea]. Disponible en Internet en: http://findarticles.com/p/articles/mi_m2838/is_3_34/ai_67413428/. Consultado en: Noviembre de 2011.

raizalidad misma: “*Aunque varios sectores de raizales consideren poco conveniente para el discurso político, aceptar la transformación de la sociedad insular en un producto híbrido o extraño, irreconocible para ellos*” (Taylor 2010: 15).

Con su aproximación Taylor no solo se estaría desmontando la idea de la existencia de una etnicidad pura en el archipiélago, posición que comparto plenamente, sino que además, tácitamente contradice un exotismo academicista que solo le rinde honores a la pretendida pureza racial de los creoles y que margina lo que no considera suficientemente negro. Esta insuficiencia de negridad, este afroarrianismo negro como lo califica Walcott (2000: 77), ve de manera deshonrosa, casi como una mancha, las mestizaciones y creolizaciones que de tiempo atrás constituyen una realidad en muchos espacios del Caribe, mixturas que el laureado escritor nacido en Santa Lucía suele definir como antillanismo.

Esta miopía conceptual del purismo étnico es respondida de una manera clara por autores como Fredric Jameson y James Clifford, el primero de ellos al afirmar que “*este espacio particular denominado ‘Estudios Culturales’ no es demasiado receptivo a las identidades puras sino que, por el contrario, da la bienvenida a la celebración (pero también al análisis) de nuevos tipos de complejidades estructurales y de la mezcla per se [...]*” (Jameson 1998: 9) o en el caso de Clifford cuando destaca “*las dificultades por las podríamos topar en un mundo ambiguo y multívoco seguir concibiendo la diversidad humana como algo inscrito en culturas cerradas e independientes*” ([1988] 1991: 40).

Si buscamos unos estudios culturales críticos, con vocación política, por supuesto que no nos interesa fomentar la suposición de unas identidades puras, tampoco una *creolización rosa* que celebra la mezcla por la mezcla. Todo lo contrario, lo que en parte estimula esta discusión son las grandes tensiones que se respira al interior de la sociedad creole y estas van desde rígidas estructuras económicas, raza y clases, hasta complejas relaciones de poder.

En el entorno académico latinoamericano es bastante conocida la propuesta sobre *culturas híbridas* de Néstor García Canclini (1999). No obstante, por su relación directa con el Caribe me gustaría traer la aproximación que hace Hall a partir de un enunciado del analista cultural Kobena Mercer, para describir la fuerza que adquieren las distintas variantes del inglés en boca de los diásporizados. La aproximación de Mercer nos ayudaría a mostrar cómo en la experiencia sanandresana una de las *joyas* mejor valoradas en su conformación identitaria como es el creole sanandresano, este se encuentra impregnado de un profundo contenido híbrido y heterogéneo, ejercicio que deriva de las experiencias y prácticas que tienen los colonizados con las lenguas imperiales:

La fuerza subversiva de esta tendencia hibridizadora se encuentra más presente en los niveles del lenguaje en sí, donde los creoles, *patois* y variantes de inglés negro descentran, desestabilizan y carnavalizan el dominio lingüístico del ‘inglés’ —el lenguaje nacional del discurso dominante— a través de inflexiones estratégicas, reacentuaciones y otros cambios en semántica, sintaxis y códigos léxicos. (Mercer 1988: 57, citado en Hall [1990] 2010: 360).

Tanto en San Andrés como en Providencia existen rasgos de una negridad inocultable que hay que defender, una negridad que se percibe más desde la raza, el color de piel y de una africanidad escondida en proceso de irrupción; pero desde sus referentes genealógicos, vivencias cotidianas y prácticas culturales, los creoles, negros incluidos, como lo he referido, están mezclados de *los pies a la cabeza*.

En el archipiélago las mestizaciones se han dado en diferentes momentos de su historia, estas constituyen una parte fundamental de los procesos constitutivos de la identidad de los creoles como lo percibimos en palabras del lingüista sanandresano Oakley Forbes: “En las Islas de San Andrés, después de que los esclavos fueron liberados y aprendieron a leer y a escribir, una práctica de matrimonios, relaciones interétnicas y relaciones de hecho entre los antiguos esclavos y los descendientes de los amos blancos, empezó a desarrollarse. Especialmente, entre hombres negros y mujeres blancas”.⁸

Ahora, si seguimos al pie el planteamiento de Forbes, es muy seguro que muchas mujeres blancas efectivamente se hubieran unido libremente o casado con hombres negros de la isla de San Andrés, eso es inocultable. No obstante, si observamos las racializaciones⁹ a las que se vieron expuestos los esclavos y ex esclavos, habría que preguntarse hasta qué punto estas uniones no estarían mediadas por unas relaciones de poder heredadas del proceso colonial ¿Se produjeron estas mixturas de una manera tan natural, sin ninguna fricción aparente como parece contarlo Forbes, sobre todo con el tema de la raza de por medio?

Leamos lo que dice el escritor de las Antillas Franz Fanon, refiriéndose a lo que a la inversa de San Andrés, impulsaba a muchas mujeres negras en su natal Martinica a unirse a un hombre blanco, evidenciando claramente que muchas de estas uniones están mediadas por incisivas relaciones de poder que sobreviven en la sociedad poscolonial: “*Mayotte quiere a un hombre blanco a quien se someterá en todas las cosas. Él es su señor. Ella no pregunta nada, no demanda nada, con excepción de un rasgo de blancura. [...] todo lo que yo sé es que él tiene ojos azules, cabello rubio y piel clara, y que yo lo quiero*” (Fanon [1952] 1967: 42).

En el archipiélago este dilema entre lo europeo y lo africano se percibe dependiendo del escenario y el posicionamiento en que se encuentren los creoles. Por ejemplo, en el pasado solían referirse a sí mismos como ingleses de San Andrés, otorgándole poco protagonismo

⁸ FORBES, Oakley. Cultura criolla, etno educación trilingüe y resistencia civil en las islas de San Andrés, Providencia y Santa Catalina. “quousquetandem?” [en línea]. Universidad del Quindío. Disponible en Internet en: <http://es.scribd.com/doc/73229520/Forbes-Cultura-Criolla-Educacion-trilingüe-y-Resist-en-CIA>. Consultado en: Octubre de 2011.

⁹ Hall no habla de racismo, sino de formaciones sociales racializadas:

El discurso racializado está estructurado por medio de un conjunto de oposiciones binarias. Existe la poderosa oposición entre ‘civilización’ (blanca) y ‘salvajismo’ (negro). [...]Existen las ricas distinciones que se aglomeran alrededor del enlace supuesto, por un lado, entre las ‘razas’ blancas y el desarrollo intelectual —refinamiento, aprendizaje y conocimiento, la creencia en la razón, la presencia de instituciones desarrolladas, el gobierno y la ley formal, y una ‘restricción civilizada’ en su vida cívica, emocional y sexual [...]. (Hall [1997] 2010: 427).

a lo africano o en su defecto como sucede en la actualidad con lo raizal, inclinando la balanza hacia una etnicidad negra. Que no deja de sorprender, ya que en oposición a lo que solía suceder en otros tiempos, en la actualidad muchos creoles sanandresanos, al igual que otros antillanos (Glissant 2005: 23) ya no reniegan de la parte africana de su ser, sino al contrario, hoy esta africanidad es considerada una parte esencial en la construcción de una identidad creole, como plataforma de lucha política y en la reivindicación de la diferencia.

Ahora, vernos influenciados por tantas corrientes diferentes, atravesados por una diversidad de experiencias históricas y culturales que muchos críticos asocian con la indeterminación, hace más difícil una aproximación a las sociedades antillanas. En este sentido Antonio Benítez Rojo nos muestra las profundas oscilaciones en medio del cual transcurre este universo de colores, dubitativo y vacilante de las gentes del Caribe: “[...] *todo caribeño, esté donde esté, se encuentra suspendido en medio del vacío de Viaje a la Semilla, es decir, entre un suelo que viaja de acá hacia allá y un cielo raso que viaja de allá hacia acá*” (1996: 290).

1.1 LA LUNA VERDE Y LO RAIZAL

“There's a natural mystic flowing through the air”
Bob Marley (1977)

Cuando Simón González es nombrado Intendente para las islas durante la administración del ex presidente Belisario Betancourt, pocas personas cayeron en cuenta que la comunión que el dirigente antioqueño establece con un vasto sector de la población creole, se consigue a partir de un esencialismo de la más profunda raigambre. Esto fue lo que facilitó este entendimiento entre lo colombiano y lo creole en ese momento, y en el hecho de ser implícitamente uno de los gestores de que el vocablo raizal se fuera abriendo paso hasta quedar consignado formalmente en la Constitución de 1991.

Algunos rasgos esencialistas en la propuesta de González podríamos identificarlos en escritos como el de Margarita Santamaría denominado “Simón cabalga sobre rayo de luna”, texto en el que la autora hace una semblanza de lo que significó el paso por las islas del político antioqueño: “*Simón, para recordar al Libertador. Moncho, Monchito, para su padre. El Barracuda, por sus encuentros con seres submarinos. Brother Simón, en las islas de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, de las que fue Intendente y Gobernador. El Mago o El Brujo, por su fuerza interior —cuentan que se curó una fiebre con fuerza vital y que hizo llover en San Andrés, en tiempo de sequía*”.¹⁰

La marcada tendencia de los sectores creoles a refugiarse en las prácticas esencialistas, encontró en *el naturalismo de la luna verde y la barracuda de los ojos azules* de González, una oportunidad de convivencia que alcanza a prolongarse casi una década. Fue lo mejor que pudo pasarle al Estado, pues una consigna de todo armonía, paz y color se toman

¹⁰ Periódico El Colombiano. Sección Nuestra Gente. Publicado en: Domingo 10 de marzo de 2002.

importantes espacios en el archipiélago, con la celebración de festivales de música y el color rosado en las principales fachadas de la isla como el rasgo identitario de esa cofradía. En San Andrés el escenario en el que se propicia este mensaje de búsqueda de las raíces a través de la música como lo describe James Ross (2007: 27), comienza con el apoyo irrestricto que el ex gobernante local le brinda al Festival de la Luna Verde, evento cultural que durante varias ediciones convocó a las más importantes agrupaciones musicales del Caribe:

[...] la presencia de la música en vivo en la campaña de González* y su gran aceptación por parte de la población joven (especialmente aquella no isleña pero ya residente en las islas) mostraba como el control de los medios de comunicación y la manipulación de la imagen son procesos en los cuales el elemento musical puede llegar a ser importante y que son esenciales –una vez más– en la búsqueda y obtención del poder. (Bermúdez 1992: 53).

En mi extenso peregrinaje a través de la historiografía de las islas, lectura de ensayos, artículos y otras referencias, no es claro el uso del vocablo raizal con anterioridad a la década de los ochenta. Los trabajos historiográficos previos y el mismo Estado en ese tiempo solían referirse a los creoles como *nativos* o *isleños de San Andrés*, las tensiones no se habían agudizado, el exotismo florecía, la diferencia no se había hecho evidente. Al igual que muchos sanandresanos puedo dar testimonio del giro que González le imprime a las relaciones entre el Estado y el archipiélago en ese momento y de su relativamente fluida interlocución establecida con otros sectores de los creoles. En este contexto de la diferencia cultural y en el malestar de un sector de la población creole con las políticas del Estado es que empieza a ser de uso más corriente la palabra raizal del que González es uno de sus mayores impulsores, lo que posteriormente desemboca en un reconocimiento a la diferencia de los creoles sanandresanos, a quienes desde esta diferencia y en el marco de las nacientes políticas culturales afincadas en la Constitución de 1991 se les empieza a denominar raizales.

No obstante que la comunión entre González y los creoles logró extenderse de una manera sorprendente, el agotamiento a que se ve expuesta esta repetitiva energía mística se muestra incapaz de continuar con su periplo, suscitando una combinación de añoranza y melancolía al interior de muchos sanandresanos.

Ahora, para algunos sectores de la población creole a Simón González suele vérselo como un representante más del esquema de poder instaurado por los colombianos, sin embargo a través de su carisma y deferencia hacia lo creole, el Estado habría empezado a reconocer esa diferencia y esto hay que abonárselo al ex mandatario paisa. En adelante lo raizal como referente identitario comienza a afianzarse en la medida que los creoles empiezan a localizar los elementos de una dificultad que tienen con el Estado, haciendo énfasis en la diferencia frente a lo colombiano, diferencia que parte de un “nosotros sí somos de aquí, nuestra cultura es diferente, nuestras raíces se encuentran en esta tierra”, como dice Inge

* Campana electoral a la primera elección popular de gobernadores en el año de 1992.

Valencia “[...] la identidad raizal se ha construido en términos políticos, a partir de las decisiones y estrategias para utilizar su diferencia” (2002: 114), pero no debemos dejar de observar como lo advierte Ross, el rol desempeñado por la diferencia cultural en la emergencia de esta diferencia. En estas circunstancias es que surge el SOS *Sons of the Soil* como uno de los movimientos creoles más carismáticos en la historia contemporánea del archipiélago dos años después del arribo de González como gobernante local:

El grupo SOS nace como consecuencia de los atropellos cometidos contra la población nativa de San Andrés y Providencia, fue fundado en marzo de 1984 a raíz de los bloqueos realizados en el sector de *Harmony Hall Hill*, lugar donde se pretendía levantar un barrio auspiciado por *Inscredial*, para ubicar a los inmigrantes. En este momento se conminó al Consejo Intendencial para que elaborara normas urgentes tendientes a detener la proliferación de barrios a través de acciones comunales al norte de la isla y controlar la inmigración. El movimiento SOS se opone a que se sigan construyendo barrios de esa forma, porque de esta manera se fomentaría indefinidamente el problema migratorio. En Septiembre pasado el movimiento envió un petitorio al presidente Belisario Betancourt solicitándole un control a la inmigración y protección a la cultura nativa.¹¹

Con posterioridad la vanguardia de los bautistas representada en el movimiento AMEN SD es quien asume el liderazgo de la resistencia creole en el archipiélago. Este reconocimiento a la diferencia de los creoles cobraría un mayor sentido a propósito de la normatividad incluida en el artículo 310 de la Constitución de 1991, en la que se destaca el carácter pluriétnico y multicultural de la nación:

Este nuevo estatuto, impulsó la idea de una ‘identidad raizal’ que es definida como el producto del pasado colonial y que según esta misma discursividad, ha sido afectada por los cambios sociales que introdujo el gobierno colombiano. Así las cosas, desde la perspectiva del presente artículo consideramos que el surgimiento y el desarrollo del movimiento raizal está inmerso dentro de un largo proceso de transformaciones políticas (que de manera concreta comienzan desde la adhesión del archipiélago a Colombia en 1822) las cuales, lo han impulsado a transformar su discurso y legitimar procesos identitarios. (Leiva s.f: 2).

Ahora, si se habla como dice Leiva de una “identidad raizal” que se define como producto del pasado colonial, tampoco lo compartiría plenamente. Primero porque no creo que lo raizal como fenómeno identitario tenga tan larga data y, en segundo lugar, como resultado de mis conversaciones con algunos líderes creoles, para mi sorpresa estos empiezan a referirse a la “identidad raizal” como una entidad en proceso de construcción.¹² Esta construcción tiene lógica, cuando localizamos que lo raizal surge precisamente como consecuencia de la crisis de la identidad que se desata en el archipiélago los últimos treinta años.

¹¹ Apartes de la declaración fundacional del movimiento SOS *Sons of the Soil*. En: Periódico *El Caracol*, San Andrés 16 de febrero de 1985.

¹² Trabajo de campo, San Andrés, septiembre 8 de 2010.

De esta manera, lo raizal siendo un marcador tan importante, no tendría el valor que tiene hoy hasta que los creoles no se reconocen en la diferencia. Mi impresión es que hasta cuando no se evidencia una crisis de la identidad en la población del archipiélago, me parece difícil hablar de lo raizal. Cuando estalla el conflicto, cuando los creoles sanandresanos por fin se reconocen desde la diferencia –frente a los inmigrantes en este caso, entonces lo raizal entra en la escena como un marcador reivindicador de esa diferencia.

La propuesta de utilizar el vocablo creole en este trabajo entre sus distintos objetivos, busca realizar un ejercicio de recuperación de la memoria histórica de los sanandresanos, reivindicar sus mezclas e hibridaciones, estableciendo una relación directa con el espacio geográfico al cual pertenecemos. Quisiera contribuir para que en el futuro cercano intentemos romper el cerco al que nos hemos vistos sometidos los últimos decenios, a través de una elaboración discursiva y simbólica de lo creole-sanandresano como un ejercicio de reubicación y de reactivación de los saberes locales (Foucault [1976] 1979: 131) como una acción liberadora.

Para concluir este segmento, una lectura de los procesos sobre el archipiélago desde lo creole le estaría otorgando mayores posibilidades a nivel metodológico a las áreas de rastreo e investigación, no es otra cosa distinta lo que se propone a partir de un ejercicio genealógico¹³, de relectura de memorias, de producción de sentido y reasignación de significados. Una reivindicación de lo que Foucault denomina *la insurrección de los saberes sometidos* ([1976] 1979: 128), “[...] *estos saberes locales, singulares, estos saberes de la gente que son saberes sin sentido común y que fueron relegados cuando no efectiva y explícitamente dados de lado*” ([1976] 1979: 129).

Si lo raizal no es de tan vieja data, pregunto ¿Qué memorias estaríamos recuperando? Pienso que lo creole está indefectiblemente unido a esa necesaria contextualización propuesta por Grossberg (2009: 26), y que para el caso de San Andrés requeriría de un antecedente mucho más lejano al de los años ochenta, momento en que emerge lo raizal. Creo que una lectura del archipiélago, aunque existan marcadas diferencias entre sus dos islas principales, se percibe de una manera más fresca a partir de categorías como las de interetnicidad, interculturalidad, creolización y por supuesto desde el análisis de unas relaciones de poder.

¹³ “Llamamos *genealogía* al acoplamiento de los conocimientos eruditos y de las memorias locales que permite la constitución de un saber histórico de la lucha y la utilización de ese saber en las tácticas actuales. [...] una especie de tentativa para liberar a los saberes históricos del sometimiento, es decir, hacerlos capaces de oposición y de lucha contra la coacción de un discurso teórico, unitario, formal y científico [...]” (Foucault [1976] 1979: 130-131)

2. ESENCIALISMO E IDENTIDAD

“[...] muchos protegen su pureza teórica repudiando el esencialismo. Pero no es posible, dentro de un discurso, escapar del esencialismo en alguna parte”

Gayatri Spivak (1996, citada en Sarup 1999: 41)

El legado protestante ha jugado un papel muy significativo al momento de cohesionar el mundo espiritual de muchos caribeños y sus aspiraciones políticas¹⁴, lo que en la mayoría de los casos ha dado paso a la emergencia de pequeñas islas y archipiélagos como Estados nacionales. Los procesos de independencia y autodeterminación en alianza con la práctica espiritual, no solo fortalecen los elementos constitutivos de la identidad, sino quien también alimenta la creencia de un destino común y un sentido de pertenencia. *“La religión es un método antiguo y probado de establecer comunión por medio de la práctica común y una especie de hermandad entre personas, que de no ser por ella, no tienen mucho en común”* (Hobsbawm 1991: 77).

En este mismo orden, un sector de los creoles sanandresanos también ha comenzado a imaginar su nación, reivindicando mucho más los símbolos que refuerzan su sentido de pertenencia a una colectividad, han empezado a articular de manera conjunta los conceptos de raza, práctica religiosa y acción política, tienen su bandera, simbólicamente la han izado y también han arriado la de sus contradictores, sus líderes han comenzado a ver una identidad en proceso de construcción, han introducido elementos de un discurso anti-hegemónico en muchos de sus documentos y como nunca antes en su historia, simbólicamente han empezado a despertar un súbito interés en su pasado africano.¹⁵

En fin, creo que algunos apartes del discurso poscolonial¹⁶ podría estar reproduciéndose en el archipiélago. No hay que olvidar que el poscolonialismo *“sin duda se refiere, a las diferentes maneras de ‘poner en escena’ los encuentros entre las sociedades colonizadoras y sus ‘otros’ [...]”* (Frankenberg y Mani 1993: 301, citado en Hall [1996] 2010: 568).

¹⁴Janheinz Jahn, antropólogo alemán, en su formidable trabajo denominado “Muntu: las culturas neoafricanas” ([1958] 1978), destaca los roles jugados por otras prácticas espirituales en el Caribe como la Santería en Cuba y el Vudú en Haití en la configuración de sus nacionalidades. Tampoco pueden ignorarse los roles ejercidos por la iglesia católica en la emergencia de las naciones caribeñas con influencia española desde lo colonial y en la colonialidad del poder, ni las prácticas espirituales de los afroamericanos asociadas con el góspel o el blues, expresiones relacionadas directamente con la construcción de la nación norteamericana especialmente en el siglo XX.

¹⁵Existen elementos latentes de una africanidad presentes en la comunidad creole, por ejemplo, dada la influencia tan extendida del cristianismo en estos territorios, nunca se menciona el carácter supersticioso y de la magia como parte fundamental de su herencia africana. En los cuentos y narrativas de las *Anancy's Stories* algunos investigadores isleños estarían buscando una conexión con su pasado africano más desde una perspectiva culturalista, para concluir con un necesario ejercicio de localización de raíces y contenidos africanos en la práctica del criollo sanandresano.

¹⁶La teoría poscolonial podríamos definirla como un ejercicio epistémico de desarticulación de las principales estructuras construidas por el colonialismo desde una perspectiva analítica.

Palabras más, los colombianos que despliegan unas relaciones de poder y sus *otros* sanandresanos o los sanandresanos y sus otros colonialismos históricos.

Desde otro frente, los amarres que se dan en torno a la conformación social, clases y dinámicas económicas en la isla de San Andrés a finales del siglo XIX y comienzos del XX no ignoran la colombianidad, pero tampoco responden plenamente a una estructura de gobierno, ni mucho menos a unas relaciones de poder como las que operan en la actualidad. Ahora, si los elementos antes mencionados no lograran ajustarse a los presupuestos teóricos que definen lo poscolonial, sugeriría entonces una revisión a partir de la colonialidad del poder (Quijano 2000) como herramienta de interpretación del sistema de subordinación impuesto por la nación colombiana en el archipiélago.

El tema del esencialismo y su influencia en la formación identitaria de los creoles, empezó a generarme algunas inquietudes, cuando en mis conversaciones sostenidas en los barrios de San Luis, La Loma y en el mismo centro de la isla, percibía que en el vocabulario que escuchaba se repetían de forma reiterada unos rasgos que, pienso, tienen relación con una forma de esencialismo.

Durante estas conversaciones, muchas de ellas informales, pude percibir que muchos creoles identifican las condiciones de extrema dificultad que se originan de su relación con el Estado, saben que esto está sucediendo, reconocen y sienten las dificultades que padecen a diario, pero no pueden explicar con claridad la naturaleza, ni la génesis, ni las dinámicas de las fuerzas que los afectan. Por esta razón se estarían apoyando en diferentes formas de esencialismos, especialmente el religioso, para intentar explicar las inmensas contradicciones en las que vivimos insertos hoy día en el archipiélago.

La tragedia por la que atraviesan en la actualidad los creoles sanandresanos, requiere de sosiego y esperanza, esa es la idea que nos transmite Manuel Castells en su trabajo denominado “El poder de la identidad” ([1997] 1998) donde explica esa tendencia de los humanos a buscar una respuesta a sus angustias en la religión:

Es un atributo de nuestra sociedad, y me atrevería a decir de la naturaleza humana, si tal entidad existiera, encontrar consuelo y refugio en la religión. El miedo a la muerte, el dolor de la vida, necesitan a Dios, el miedo a la muerte, el dolor de la vida, necesitan a Dios y la fe en Dios, sean cual fueren sus manifestaciones, sólo para que la gente pueda continuar. En efecto, fuera de nosotros, Dios no tendría donde vivir. (Castells [1997] 1998: 34).

Estas identidades esencializadas a las que me referí en líneas anteriores podrían localizarse en algunos apartes de la conversación sostenida con el sociólogo sanandresano Joe Jessie¹⁷ cuando le pregunté ¿En qué términos podía definir su identidad creole? A lo que me respondió: “*I will like to define my identity as something that is beautiful*”.¹⁸ No obstante lo parco de su respuesta, voy a intentar realizar algunas aproximaciones.

En su oportuna intervención denominada “El espectáculo del otro” ([1997] 2010), Stuart Hall ahonda en el tema de la representación y las estereotipaciones raciales, precisamente, para intentar desmitificar a quienes desde el ejercicio de unas relaciones de poder han

¹⁷ En este segmento me referiré al sociólogo Joe Jessie como J.J.

¹⁸ En español: me gustaría definir mi identidad como algo bello.

venido reproduciendo el discurso racial a partir de un binarismo que muestra lo blanco como lo estéticamente aceptable y bueno, y lo negro como lo feo y negativo.

En este sentido Hall ([1997] 2010: 439) acoge la contribución de Bajtín y Volosinov en la que estos autores confrontan estas codificaciones, proponiendo una trans-codificación que para el caso de lo negro reapropie el significado peyorativo que surge de la implementación de unas relaciones de poder y le reasigne uno positivo, tal como lo expone J. J., quien ve bella su identidad creole caricaturizada e inferiorizada.

Creo que la expresión de J. J se enmarca en este contexto, J. J. ve bella su identidad creole racializada por el establecimiento colombiano. Y me parece que muchos creoles han empezado a recurrir a su identidad racial porque han identificado un discurso que los racializa a partir de su relación con el Estado. Por eso J. J. ve lo bello en este contexto como lo estéticamente terminado, lo moral y virtuosamente consumado, imagina una identidad creole positivamente bella, acabada, sin necesidad de rasgos adicionales, movibilidades o complementos que alteren este estado, en pocas palabras una identidad esencializada.

De alguna manera, la sucinta definición con la que J. J. define sus rasgos identitarios, cobrarían mayor sentido si los enlazamos con otras experiencias históricas de búsqueda de identidad, como las del Movimiento de los Derechos Civiles liderado por Martín Luther King o en algunas expresiones simbólicas con un marcado contenido esencialista como el *black is beautiful*. En su momento, estas interpretaciones fueron convertidas en instrumentos de lucha en oposición a la discursividad racial que durante largos períodos ha dominado vastos espacios de la sociedad norteamericana.

De tiempo atrás el discurso racial ha venido haciendo carrera en la isla de San Andrés, hay viejas formaciones, las hay nuevas. Unas discursividades se mantienen, otras se transforman o se diluyen. Tomemos el ejemplo de una discursividad racial de vieja data, una especie de genealogía del discurso racial en el archipiélago localizado en algunos segmentos de la correspondencia enviada por el Prefecto Anthony Escalona, fechada en San Andrés el 26 de mayo de 1849 al honorable señor Secretario de Relaciones Exteriores con ocasión de la instauración de las juntas de manumisiones y que muestra visiblemente lo que el Estado colombiano piensa de los isleños en ese momento.

Esta caricaturización de lo creole sanandresano ha continuado sistemáticamente en la medida que unas relaciones de poder ejercidas por los colombianos logran consolidarse paulatinamente en el archipiélago:

[...] el tratamiento que reciben los esclavos es regular, i siempre son suministrados de lo necesario en sus enfermedades, se les dan los días necesarios por cuentas de raciones, aunque los amos los tratan con la consideración debida, siempre estos son bastante inmorales, rebeldes, insubordinados, i revoltosos, i no tienen inclinación ninguna al trabajo, ni al buen comportamiento que deben manifestar a la sociedad i a sus amos.¹⁹

¹⁹ Archivo General de la Nación, Sección República. Territorio de San Andrés. Manumisión de esclavos año de 1848 a 1849, 11 folios.

Si el discurso racial inferioriza, exotiza y degrada –una exaltación de lo negro evidentemente estaría contribuyendo a desmontar en parte, algunas de las *piezas* que definen este discurso. Y aunque lo *black is beautiful* no logró resquebrajar el escenario de poder de la sociedad norteamericana, sí constituyó un referente de reivindicación imposible de ocultar.

Este tipo de discursividades tienden a repetirse en diferentes trabajos sobre las islas, por ejemplo en algunos fragmentos del texto de Guillermo Ruiz Rivas podemos identificar la enorme desconfianza que tradicionalmente ha existido en las relaciones entre la población creole y los representantes del establecimiento colombiano, además del tono displicente y los ingredientes raciales con el que se refieren algunos autores a la comunidad creole: “[...] *Son excesivamente tímidos; cuando hablan con un empleado blanco les tiembla la voz. No sólo le temen, sino que lo odian secretamente [...]*” (Ruiz 1948: 12).

Ahora, así como J. J se refiere a su proceso identitario de una manera tan escueta, otros sectores creoles en la isla lo ven de una manera diferente, los hay quienes se refieren a su identidad a partir de las prácticas culturales heredadas, en los elementos constitutivos de su formación histórica o con dispositivos conectados estrictamente con el pasado y la tradición. Anthony Giddens [1990] 1999: 45) nos recuerda cómo las culturas tradicionales consideran el pasado como algo muy importante, al que rinden homenaje de forma constante. En la tradición el pasado estructura el presente a través de creencias y sentimientos colectivos compartidos, las tradiciones son necesarias y perdurarán siempre porque dan continuidad y forma a la vida (Giddens [1999] 2000: 57, 59). Tengo la impresión que esto es lo que han estado haciendo algunos sectores de los creoles de San Andrés desde el momento que identifican su molestia frente al Estado, aferrándose al pasado y a la tradición como un ejercicio reivindicatorio de su proceso identitario. Es más, como dice Giddens “*las tradiciones siempre llevan incorporadas relaciones de poder, estén o no construidas de manera deliberada [...]*” ([1999] 2000: 53), lo que consecuentemente daría vida a distintas expresiones de la subjetividad. Esto es lo que nos interesa.

Existen otras tendencias en las miradas que los sanandresanos tienen de su identidad, por ejemplo el escritor Dulph Mitchell, miembro activo de la primera iglesia bautista de La Loma y parte de la mesa directiva de AMEN SD, quien como lo referí en su momento ve una identidad creole en emergencia, en proceso de construcción, “*algo que tiene que ser así, de lo contrario perderemos todo lo que hemos tenido*”.²⁰ La percepción de Mitchell es bastante interesante, pues distinto al formato identitario estático y con pocas movi­lidades desde el que tradicionalmente suelen posicionarse muchos creoles, Mitchell sabe que algo fuerte está ocurriendo y ese algo tiene que ver de manera directa con la misma sobrevivencia de los creoles. Al proponer una identidad raizal, creole o sanandresana en proceso de construcción, Mitchell estaría coincidiendo con la tendencia constructivista y antiesencialista que propugna por una construcción social de la identidad, presentes en la

²⁰ Conversaciones con Dulph Mitchell, trabajo de campo, San Andrés, septiembre 8 de 2010.

obra del teórico italiano Alberto Melucci, en los marxistas británicos y en el mismo Stuart Hall.

El largo y costoso camino de descubrirnos en nuestra propia identidad es un recorrido mucho más intrincado de lo que se piensa, requiere de ejercicios adicionales de auto reconocimiento y notables esfuerzos de liderazgo político.

2.1 EMERGENCIA DE UNA FORMACIÓN SOCIAL RACIALIZADA EN EL SENO DE LOS BAUTISTAS.

“El esclavo se convirtió, cambió sus armas espirituales y se adaptó a la religión del amo; también adoptó la lengua de éste [...]”

Derek Walcott (2000: 67)

“Island Heritage” de Loren Turnage (1975), una memoria que se adentra en la experiencia de los bautistas a lo largo de la historia del archipiélago, nos trae una interesante experiencia sobre como al interior del conglomerado protestante opera una formación social racializada.

El 2 de julio de 1862 a pesar de los ingentes esfuerzos y recursos dispuestos fallece Ann Eliza O’Neille quien durante 23 años fuera la esposa del patriarca de los bautistas de San Andrés Philip Beekman Livingston Jr. Su sensible fallecimiento despertó un hondo pesar en todos los rincones del archipiélago y mensajes de solidaridad con la familia de la señora Ann Eliza, quien además en el pasado había sido propietaria de esclavos. Hasta aquí nada extraño ocurre en el seno de una comunidad bastante conservadora y reducida en su número de habitantes como era la isla de San Andrés a mediados del siglo XIX. Al cabo de tres años y un mes del deceso de su esposa, el reverendo Livingston Jr. protagoniza uno de los escándalos más sonados en la historia de esta congregación, al contraer matrimonio con Miss Josephine Pomare, una mujer de raza negra encargada de preparar los alimentos a la familia y de realizar otras labores domésticas.

Las reacciones no se hicieron esperar, es así como una feligresía compuesta por personas pudientes de origen blanco, pero también de muchos negros ex esclavos, rechazan la boda, levantándose con agrios comentarios en contra del reverendo Livingston Jr. por haber contraído matrimonio tan poco tiempo después de la muerte de su esposa, pero sobre todo porque Josephine Pomare además de ser su trabajadora doméstica, era de raza negra. Incluso muchas mujeres acusaron al pastor de ser irrespetuoso con la memoria de su esposa y los miembros de la iglesia de raza blanca consideraron inapropiado su matrimonio con una mujer negra.

Los comentarios no se detuvieron, hasta que la cordura observada por el pastor desborda los límites de su intimidad y paciencia, llevándole a enfrentar directamente la situación con su feligresía, a quien con rifle en mano advierte que su boda con Josephine Pomare era un

asunto suyo y que las indiscreciones sobre el hecho debían terminar (Turnage 1975: 26-28).

La unión del reverendo Livingston Jr. con Josephine Pomare prueba que ni las relaciones de poder más complejas pudieron detener este temprano proceso de creolización e interracionalidad en la isla de San Andrés y que unos estudios sobre la génesis del discurso racial en el archipiélago podrían arrojar innumerables sorpresas.

Tampoco deja de sorprender que la oposición al matrimonio del reverendo con una mujer negra, provenga en parte, precisamente de un sector de la feligresía racialmente negra, reflexión no muy lejana a lo propuesto por Walcott (2000: 85) cuando afirma que lo que sobrevive en el esclavo es la nostalgia de los modos imperiales de Europa o de África o en el mismo Hall ([1997] 2010: 428) al referirse a las representaciones infinitas del “buen” esclavo cristiano negro, como el Tío Tom en la novela pro-abolicionista de Harriet Beecher-Stowe, *la Cabaña del Tío Tom* narrativa en el que el “buen” esclavo cristiano negro pareciera rechazarse así mismo desde una servidumbre sempiterna.

2.2 UN ESENCIALISMO RELIGIOSO EN RETROSPECTIVA.

“[...] estudiar la genealogía de nuestras concepciones del pasado para poner en claro el papel que desempeñan en nuestra comprensión de la sociedad actual y en nuestros proyectos para el futuro [...]”

Josep Fontana (1982: 11)

La construcción de una identidad creole en el archipiélago de San Andrés y Providencia va acompañada de forma directa del proyecto instaurado por los bautistas en el sector de May Mount, La Loma. La llegada de las misiones protestantes al archipiélago se da en las circunstancias vividas bajo la influencia del colonialismo inglés y en el ascenso de la influencia norteamericana en el área del Caribe a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Este proyecto se inicia formalmente con la apertura de la primera Iglesia bautista de La Loma el domingo 16 de octubre de 1853, consolidando un proyecto religioso que venía acompañado por un trabajo educativo dedicado a la instrucción y alfabetización de quienes hasta hacía muy poco tiempo habían servido como esclavos (Turnage 1975: 23).

Los estudiosos del archipiélago de San Andrés y Providencia, especialmente desde el sector de los creoles, por su afinidad con la presencia colonial inglesa en el archipiélago, sitúan el extremo histórico de la abolición para nuestras islas a la par de la que se da desde el colonialismo británico. De allí que la conmemoración del bicentenario de la abolición inglesa de la trata realizada el 25 de marzo de 2007 en las islas de Jamaica, Dominica, Guyana y San Vicente y Granadinas y en la misma metrópoli londinense, haya tenido un eco importante en varios segmentos académicos y culturales de la isla de San Andrés.²¹

²¹ Itzcaribbean.com. Black History. [en línea]. Bicentenary of the abolition of the slave trade. Disponible en Internet en: http://www.itzcaribbean.com/bicentenary_abolition_slavery.php. Consultado en: Mayo de 2011.

Por otro lado, una lectura desde lo colombiano, soportada en documentación de archivo, muestra que el proceso de manumisión de los esclavos comienza con la instauración de las juntas de manumisión que se dan en distintos lugares del país y que en el caso del archipiélago se firma el día 2 de septiembre de 1849, o sea un año y poco más de tres meses antes que el gobierno de José Hilario López decretara finalmente la abolición en toda la República mediante la ley 21 de mayo de 1851.²²

A partir de este momento, el grueso de esta población esclava que vivió de manera intermitente bajo el tutelaje y prácticas culturales de los ingleses, ya en libertad entran a formar parte de las estructuras establecidas por los bautistas, de allí que su práctica religiosa esté ligada directamente con su conformación identitaria. No hay que perder de vista el contexto en medio del cual emerge este poderoso influyente de la sociedad sanandresana, este temprano empoderamiento religioso es la génesis del discurso esencialista en el archipiélago, el mismo que 160 años después continúa prometiéndoles la redención a los creoles.

Durante las tantas conversaciones sostenidas con creoles de la isla de San Andrés, pude percibir un profundo sentimiento de nostalgia respecto el pasado, sobre todo por los antiguos lazos de solidaridad que se vivían al interior de la comunidad, donde se daban interesantes sistemas de intercambio. Lo que no era producido por unos, era obtenido con otros pobladores a manera de canje y así de forma continua en otros frentes de la vida cotidiana de los creoles. Las personas enfermas o desprotegidas eran cobijadas por este tipo de ayuda y protección. Las casas no eran fijadas para siempre en el mismo lugar, siendo muchas veces trasladadas a otros lugares de la isla, para cuyo efecto se requerían del esfuerzo colectivo de varias personas.²³

La isla en ese entonces era esencialmente un espacio de producción agrícola, y aunque al momento de la manumisión de los esclavos muchos de éstos se convirtieron en propietarios, lo que les permitió asegurar una base alimentaria durante decenios; por otro lado, con posterioridad irrumpen una decena de familias aproximadamente que manejaron extensiones de tierra mucho mayores, como por ejemplo las familias May, Rankin, Tovar, Vélez, Mc Nish, Bowie entre otras, lo que habría desembocado en unas incipientes relaciones de poder derivadas de la explotación de estas propiedades y de la intermediación comercial establecida con los pequeños agricultores y propietarios. Estas familias además de ser dueños e intermediarios, eran poseedores de goletas y embarcaciones construidas en la isla, lo que les permitía ejercer un mayor control y concentración de los medios productivos. A continuación traigo el testimonio de un hombre creole, en el que se advierte la naturaleza de estas añoranzas y de la *mala pasada* que la historia pudo haber jugado en su momento:

²² Archivo General de la Nación, Sección República. Territorio de San Andrés. Manumisión de esclavos año de 1848 a 1849, 11 folios.

²³ Conversaciones con Bill Francis integrante de la emisora creole “Good News Radio Station” 102.5 FM San Andrés, ex integrante del movimiento SOS y miembro activo de la mesa directiva de AMEN SD, trabajo de campo, San Andrés, septiembre 21 de 2010).

[...] Lamento la situación de los creoles en la actualidad y que el archipiélago haya pasado a manos españolas por el tratado de París (1783). Deseamos tener un sistema de autoproducción agrícola y solidario como en el pasado, al que él y mi persona de manera conjunta acordamos denominar *The farming colony*, una visión romántica que ve en el autoabastecimiento de los isleños desde la agricultura y la pesca un proyecto viable de sociedad [...].²⁴

Es probable que en este romanticismo y nostalgia se estén encubriendo formas adicionales de esencialismos en algunos sectores de la isla, población adulta, creole en su mayoría, pues no creo que las nuevas generaciones tan conectadas con el consumo y la materialidad del dinero lleguen a identificarse con este planteamiento. Del mismo modo he tenido experiencias en las que algunos *pañás* con muchos años residiendo en la isla, también se lamentan por los cambios ocurridos y empiezan a añorar los tiempos idos.

2.3 POSIBLE GÉNESIS EN EL EMPODERAMIENTO DE LOS BAUTISTAS.

“[...] al hecho de que los modernos Estados occidentales han integrado, en un nuevo perfil político, una vieja técnica de poder originada en las instituciones cristianas. Podemos llamar poder pastoral a esta técnica de poder”

Michel Foucault ([1976] 2001: 246)

El cristianismo como práctica religiosa se convirtió en uno de los aliados más cercanos del proyecto colonizador, detrás de esta propuesta existe un mensaje de conversión tanto de la población local, como de los diásporizados. En el archipiélago de San Andrés y Providencia pudiéramos identificar una relación directa desde la perspectiva poder/saber²⁵, por ejemplo, en las circunstancias que traen de vuelta a la isla en 1845 a una de las figuras claves del proyecto de los bautistas como lo fue el reverendo Philip Beekman Livingston Jr. (Turnage 1975: 21), quien personalmente pone en marcha un proyecto alfabetizador de los antiguos esclavos que incluye la enseñanza de la aritmética y lectura de la Biblia.²⁶

Este proyecto entra en funcionamiento a pesar de las reacciones y temores que se apoderaron del sector blanco de la isla, que pensaban que si los negros eran alfabetizados

²⁴ Conversaciones con Calbort Gordon, trabajo de campo, San Andrés, septiembre 11 de 2010.

²⁵ “La propuesta consiste en que saber y poder son inseparables, que las formas de poder están imbuidas en el saber y que las formas de saber están penetradas por las relaciones de poder. [...] no hay relación de poder sin la constitución correlativa de un campo de saber, ni saber alguno que no presuponga y constituya al mismo tiempo relaciones de poder” (Foucault [1972] 1980). “[...] la población colonizada fue despojada de sus saberes intelectuales y de sus medios de expresión exteriorizantes u objetivantes. Fueron reducidos a la condición de gentes rurales e iletradas” (Quijano 2000: 378). Sus saberes fueron remplazados por el de los colonizadores.

²⁶ “A finales del siglo XIX se extendió en toda el área del Caribe el movimiento de las escuelas dominicales. En el archipiélago, la primera escuela dominical se estableció en Providencia, en 1894. Los miembros de la escuela dominical debían conducirse correctamente no solo en la iglesia sino en la comunidad y en la familia [...]” (Clemente 1989: 185)

serían mucho más difícil de dominar (Turnage 1975: 21). Ahora, aunque la familia Livingston había puesto en libertad a sus esclavos desde 1834, dividiendo la tierra entre ellos y quedándose con una parte (Turnage 1975: 20), no hay que dejar por fuera del análisis el hecho que los bautistas, de una forma u otra, también se beneficiaron del trabajo de los esclavos.

Existen dos claros referentes que podrían relacionarse con la génesis de este empoderamiento: a) aunque La Reforma es en esencia una crítica a la intermediación de la fe, en este caso los bautistas y como consecuencia de la apertura oficial de la primera iglesia bautista de La Loma, estarían convirtiéndose en los beneficiarios de una intermediación entre lo humano y lo divino. La iglesia y los pastores en este caso, como el camino directo para llegar a Dios. Foucault ([1976] 2001: 243), como lo referí a comienzos de este segmento, identifica este tipo de poder nacido de las instituciones cristianas como poder pastoral, que además considera como uno de los elementos claves en el nacimiento de la gubernamentalización del Estado (Foucault [1978] 1999: 197). b) Los miedos que se perciben detrás del sector blanco de la isla, demuestra la racialización de su sociedad y la existencia de unas relaciones de poder basadas en la apropiación y control del conocimiento. Alfabetizar y educar a los iletrados no solo evidencia quiénes dirigen, también devela a los dueños del conocimiento. Ahora, si el liderazgo de los bautistas empieza a ejercer una forma de control sobre los saberes que se imparten a través de la instrucción escolar, ¿no sería ésta en parte la génesis de los empoderamientos de este sector en la sociedad sanandresana?

Llama la atención que reflexiones muy juiciosas como la de Inge Valencia (2002: 88) y otros autores, destaquen el desempeño y el papel crucial de los bautistas con relación a la educación isleña, ya que ellos asumieron la enseñanza de la población isleña, pero que no mencione la relación poder/saber que se desprende de cualquier proyecto de sociedad donde un sector de la población controla la información, el conocimiento y la instrucción:

“Más adelante, en 1926 llegan los padres capuchinos con la intención de colombianizar, catolizar e hispanizar a los habitantes del archipiélago, con lo que se da inicio a un conflicto social y cultural que aun hoy es perceptible [...]” (Valencia 2002: 89). En relación con lo anterior, la presencia de los capuchinos tendría como objetivo principal erosionar, confrontar el temprano empoderamiento de los bautistas y sus áreas de influencia. No es una batalla campal, pero en esta instancia empiezan a convivir dos poderes, cercanos desde la fe cristiana, pero alejados por unos intereses muy específicos y diferencias culturales.

Veamos algunos apartes de las instrucciones que recibe el sacerdote de origen valenciano Eugenio de Carcaixent antes de asumir sus funciones como primer prefecto de la misión católica en el archipiélago en el año de 1926, en las que podemos observar de forma manifiesta que parte de la estrategia colombiana en el archipiélago, entre sus distintos

objetivos busca la disciplinarización²⁷ de la sociedad creole: “*Padre, trabaje para que las Islas de San Andrés y Providencia que son una perla para Colombia sean de habla castellana, pues están dominadas por los ingleses. Lo primero que han de hacer es implantar la religión católica, el amor a Colombia, y enseñar la hermosa lengua de Cervantes, que es la lengua oficial de la República*”.²⁸

²⁷“La disciplina es, en el fondo, el mecanismo de poder por el cual llegamos a controlar en el cuerpo social hasta los elementos más tenues, y por éstos alcanzamos los átomos sociales mismos, es decir, los individuos. técnicas de individualización del poder. Cómo vigilar a alguien, cómo controlar su conducta, su comportamiento, sus aptitudes, cómo intensificar su rendimiento, cómo multiplicar sus capacidades, cómo situarlo en el lugar en que sea más útil: esto es, desde mi punto de vista, la disciplina.” (Foucault [1976] 1999: 243).

²⁸ GeoCities.com. [en línea]. Disponible en Internet en: http://es.geocities.com/padre_eugenio/. Enero 15. Padre Eugenio de Carcaixent, primer prefecto de la iglesia católica para las islas. Consultado en: 2008.

2.4 ¿EXISTE O EXISTIÓ UNA HEGEMONÍA DE LOS BAUTISTAS EN EL ARCHIPIÉLAGO?

“[...] la ‘hegemonía’ es un ‘momento’ muy particular, históricamente específico y temporal en la vida de una sociedad. Rara vez se logra este grado de unidad, que permite que una sociedad se plantee a sí misma una agenda histórica bastante nueva bajo el liderazgo de una formación o constelación específica de fuerzas sociales”

Stuart Hall ([1986] 2010: 269)

Este raro grado de unidad en el que la incipiente sociedad sanandresana plantea el liderazgo de los bautistas, podría localizarse en el momento que sigue a la liberación de los esclavos en el año de 1849. En esta coyuntura se estaría dando inicio al largo reinado de este conglomerado religioso en las islas que se extiende hasta bien entrado el siglo XX y cuya viabilidad estaría determinada en la construcción de múltiples consentimientos con otros segmentos de la población, se trata de *“un momento histórico en el que ciertas formas culturales predominan sobre otras [...] la forma que adopta esta supremacía cultural es lo que Gramsci llama hegemonía [...]”* (Said [1997] 2008: 26).

Por eso a continuación voy realizar un ejercicio de aproximación al complejo tejido que consolida a los protestantes como una de las fuerzas con mayor influencia a lo largo de la historia del archipiélago.

Aunque documentos como el informe Livingston²⁹ (Robinson 2010: 312) hablan de un número de ex esclavos isleños acomodados económicamente e insertos en la nueva circunstancia de la explotación masiva del coco, es probable que de aquí hayan surgido los nuevos amarres que se dan en el escenario de poder pos-esclavitud en la isla de San Andrés. Estos beneficiarios de la explotación del coco, además de algunas familias dueñas de extensiones de tierra muchos más grandes, propietarios de tiendas, dueños de embarcaciones e intermediarios comerciales, integran un nuevo escenario en el que la dirección de la orquesta está a cargo del pastor que se encuentre al frente de la iglesia de May Mount, aunque en otros lugares de la isla, como lo hemos subrayado, otros pastores también se hacen a sus espacios de influencia. Apartes de este informe que reproduzco a continuación, nos permiten concluir que una nueva dinámica en las clases sociales emerge en el archipiélago, especialmente después de las liberaciones, así como la estructuración de una red en medio del cual operaría esta hegemonía:

²⁹ Informe presentado en San Andrés el 31 de diciembre de 1873 por el reverendo Philip Beekman Livingston Jr. respecto la situación social de la isla y el repunte económico resultado de la actividad de siembra y comercialización de extensos plantíos de coco.

En el año de 1850 cinco o seis dueños de esclavos decidieron volver a sembrar a coco y, antes de la emancipación de sus esclavos, habían logrado hacer grandes cultivos que ahora sirven para que sus descendientes vivan en holgadas circunstancias, de otra forma estarían desamparados. La emancipación llegó en 1853. Muy pronto se manifestaron los efectos de la bonanza entre la población emancipada; compraron y limpiaron tierras, talaron árboles madereros y en su lugar sembraron el coco, de tal manera que a la llegada de 1856 San Andrés se había convertido en la tierra del coco. Informe Livingston. (Robinson 2010: 311).

La hegemonía significa la dirección moral e intelectual sobre los grupos subordinados por parte de la clase dominante, de forma tal que la clase dominante los convence de que su proyecto particular es el de ellos también (Almeida 2010: 85). Esa dirección moral e intelectual de la sociedad sanandresana provendría evidentemente del seno de los bautistas. Ahora, los amarres con el sector que dinamiza los medios de producción también son cercanos, la mayoría de los plantadores de coco, ex propietarios de esclavos, los intermediarios comerciales y los mismos ex esclavos son miembros activos de la iglesia bautista, he allí su preponderancia.

¿Por qué razón entonces no surge un Estado sanandresano a partir de estos empoderamientos y alianzas? Sobre todo cuando identificamos la notoria influencia que tiene el poder pastoral en la emergencia del Estado moderno.

En ningún momento de su historia, ni en el pasado, ni en el presente, tuvieron los creoles de San Andrés y Providencia una coyuntura tan favorable como la que he referido para apartarse de las garras del colonialismo. ¿Cómo se desperdicia un liderazgo y unos empoderamientos tan claros de esta manera?

La única respuesta que encuentro a la desilusión que hoy embarga a un sector importante de los creoles, pudiera localizarse en la ausencia de un proyecto político, no se hizo el trabajo político y de esta forma se dilapidó una oportunidad única de conducir los destinos del archipiélago o en su defecto estimulado al sector mejor calificado para que desempeñara una tarea de gobierno. Comenzando el siglo XX se frustra una nueva oportunidad de dar luz a un proyecto de nación en las islas, que incluso pudo aprovechar la debilidad colombiana en el Caribe después de la pérdida de la provincia de Panamá³⁰.

³⁰ En conversaciones sostenidas con algunos dirigentes del movimiento AMEN SD, me dicen que el temor a la discriminación y a los linchamientos a que era sometida la población negra en el sur de los Estados Unidos, probablemente pudo haber inclinado la balanza a favor de un sector de la población creole de tendencia pro colombiana. Además, las juntas de manumisión constituidas en todo el país van a determinar el comienzo del fin del proceso de la esclavitud, situación que finalmente se da en 1853. La elevación del archipiélago a la categoría de Intendencia Nacional en el año de 1912, donde se destacó el liderazgo del jurisperito providenciano Francisco Newball y otras fuerzas vivas de las islas, demuestra que el Estado ya empezaba a establecer importantes alianzas en esta parte del Caribe, preparando el escenario futuro frente a cualquier reclamo limítrofe como era previsible, realizando ingentes esfuerzos por integrar el archipiélago al conjunto de la nacionalidad colombiana.

Esta conciencia adquirida, ese sueño tardío lo engendra en la actualidad AMEN SD, un movimiento restauracionista que permanece profundamente anclado en la idea de ‘la nación’. Ven la nación precisamente en momentos en que la globalización propicia el dubitativo final de la fase de la modernidad capitalista impulsada por los estados-nacionales (Hall [2000] 2010: 588).

Ahora, no porque muchos creoles sanandresanos discrepen del Estado en la actualidad, debiera seguir mirándose con cierta ingenuidad y silenciosa indulgencia el legado de la presencia colonial inglesa en el archipiélago, “[...] *la historia no es simplemente la producción desinteresada de hechos [...]*” (Bhabha 1994, citado en Sarup 1999: 38). Es importante reconocer que detrás de lo inglés también se ejercieron unas relaciones de poder bastante rigurosas y degradantes, la sola presencia inglesa en el archipiélago no convierte automáticamente al colonialismo español y colombiano en lo peor, como si las imposiciones coloniales e imperiales no fueran deplorables cualquiera sea la bandera que las arrope. Es más, detrás del proyecto actual de los creoles de AMEN SD se esconde el mismo mensaje civilizatorio y universalista de la modernidad europea ¿Cuál sería la diferencia entonces?

2.5 ¿SE DA UNA MÍMESIS EN EL COMPORTAMIENTO DE LOS CREOLES?

Es difícil de determinarlo, ahora, si como en otros tiempos muchos creoles solían decir ser ingleses de San Andrés, escondiendo durante decenios una negridad inocultable, es probable que se esté disponiendo un comportamiento mímico, el que Hall describe como un proceso de asimilación, “[...] ese querer arrastrar a la sociedad entera a una relación imitativa con esa otra cultura que nunca podrá alcanzar completamente” (Hall [1995] 2010: 410).

Cuando Homi Bhabha hace alusión al historiador inglés Thomas Macaulay, podríamos hacer un ejercicio comparativo con San Andrés, en el que por ejemplo, una parte de la feligresía de los bautistas y de otros habitantes de la isla estarían buscando verse moral, ética y estéticamente representados en lo inglés, pero indefectiblemente negros o mezclados desde su sangre y color de piel. Por supuesto que los ingleses celebran esta imitación, la mímica es una forma de estereotipar al otro colonial, pero en el fondo saben que no quieren que estos negros sean tan ingleses o tan blancos. Es el discurso de tú no eres tan negro, te quieren un poco más cerca, pero no tan cerca. No hay que olvidar que el discurso colonial no representa simplemente al otro, sino que proyecta y simultáneamente repudia su diferencia (Bhabha 1994, citado en Sarup 1999: 36). La discreta antipatía hacia lo negro que por momentos se percibe en la isla de Providencia, buscaría congraciarse con las racializaciones y el *colorismo* establecidos por los imperios coloniales. Esta preferencia por lo inglés y por lo blanco estaría poniendo en evidencia la disyuntiva de muchos sanandresanos y providencianos de verse identificados en sus antagonistas, reproduciendo de esta manera el comportamiento mímico.

Por ejemplo, cómo entender las palabras del escritor sanandresano Oakley Forbes cuando se refiere a la presencia del colonialismo británico en la historia del archipiélago prácticamente desde unos perfiles eurocéntricos: “[...] *La cultura europea, en especial la británica y la lengua inglesa eran las de alto prestigio entre los amos esclavistas, todo el tiempo hasta la aparición del ‘Puerto Libre’ en 1953 en San Andrés*”.³¹ Esta afanosa búsqueda de lo inglés podría estar anulando cualquiera intención de verse en lo africano, ¿dónde quedaría entonces el concepto de *retención* de Hall? Si hasta hace poco los creoles parecían no querer retener nada de su negritud, ni verse desde referentes transculturales a la manera de Fernando Ortiz.

En la ejecutoria de sus danzas tradicionales y en el vestuario escogido se podrían estar reproduciéndose una vez más estas imitaciones. Cómo asumir que nombres como la Polka, la Mazurca, el Vals o el Schottisch, expresiones asociadas claramente con la presencia de los imperios coloniales en sus territorios, sean asumidas como parte de sus referentes identitarios básicos. Estas imitaciones también se reproducen en otros lugares del Caribe, no obstante, habría que destacar cómo las poblaciones ex esclavas de Cuba, Jamaica y Haití principalmente celebran de una manera ruidosa sus conexiones con su pasado africano, retienen con enorme regocijo esa negritud.

Esta mimesis podría vérsela como la contrapartida de lo que en W.E.B. Du Bois se define como la doble conciencia, esa infructuosa búsqueda de reconocimiento en las expresiones culturales de los centros del poder colonial, pero simultáneamente un intento por localizar referentes identitarios a nivel local, este dualismo difuso corrobora el profundo dilema en el que se han visto insertos los colonizados: “[...] *Uno siempre siente su dualidad-un americano, un negro, dos almas, dos pensamientos, dos luchas irreconciliables, dos ideales en conflicto en un cuerpo negro [...]*” (Du Bois [1903] 2003: 238).

En la medida que los creoles puedan hacer de lado la máscara de la imitación, superando el reduccionismo culturalista, realizando ejercicios de auto reconocimiento, aproximándose a una negritud sentida como el *retorno simbólico a África* (Hall [1995] 2010: 411) o desde una vivencia plena de lo creole sanandresano como elemento restaurador de nuestra conciencia Caribe, podremos alejarnos del fantasma de la mimesis, pues nuestro acervo identitario cuenta con suficientes elementos desde donde mirarnos a sí mismos. Esta es una de las tareas en las que debemos insistir con más fuerza, dando paso a acciones concretas de reafirmación y estímulo de la conciencia política como un acto de liberación.

Ahora, las consecuencias de la presencia de una ética protestante en la isla de San Andrés no implicaba una reproducción exacta de esos valores tal como se dio en el norte de Europa o en el este norteamericano. El escenario caribeño es muy distinto, sus actores y dinámicas son igualmente diferentes, pienso por tanto, que no sería muy afortunado buscar estos elementos de una manera idéntica en la experiencia de los bautistas sanandresanos. No obstante, si lo protestante es tan determinante en el desarrollo del capitalismo, en la

³¹ FORBES. Op. cit.

modernidad Atlántica si se quiere, ¿por qué esta ética no impulsa a los creoles a construir una base material más holgada, además de una mejor formación para enfrentar los embates del colonialismo colombiano?

Es probable, aunque esto será objeto de un análisis posterior desde una perspectiva de gobierno, que en las relaciones de poder instauradas por el Estado a comienzos del siglo pasado y en el drástico desplazamiento que se da en el tema de la identidad, empecemos a localizar algunas de las causas del debilitamiento de las estructuras de la sociedad creole. Lo cierto es que de tiempo atrás los creoles han asumido el culto protestante como parte fundamental de su proceso identitario y muchos lo siguen considerando de esa manera.

Este empoderamiento solo empieza a ser resistido a partir de la instauración del proyecto colombiano a comienzos del siglo pasado, con la creación de la Intendencia Nacional en 1912 y la llegada de las misiones capuchinas en el año de 1926. Leamos lo que dice al respecto el escritor sanandresano Oakley Forbes:

La cultura bautista se convirtió en la dominante en las islas hasta los comienzos del siglo XX cuando el gobierno nacional introdujo la religión católica a las mismas. La religión católica en un principio coexistió pacíficamente con la bautista. En realidad las diferencias eran muy pocas. Se podría afirmar, sin temor a equívocos de que la religión católica se acomodó a los rituales de la protestante. El inglés era el elemento más común entre las dos. Sin embargo el Gobierno Colombiano introdujo la misión católica española en 1926 al Archipiélago porque desconfiaba de la lealtad del pueblo isleño, al no compartir la cultura y lenguas de tierra firme.³²

Pese a que los bautistas de La Loma reúnen a un importante número de feligreses creoles en su seno, con iglesias en los barrios de San Luis, La Loma, El Lynval e incluso una primera iglesia bautista hispana que congrega un número importante de feligreses inmigrantes y mezclados; no todos los creoles son bautistas, no todos están relacionados con AMEN SD, muchos pertenecen al rito católico, unos al proyecto centenario de los adventistas del 7º día, otros a fracciones minoritarias como los testigos de Jehová.

Lo anterior contrasta con la afirmación de Taylor (2010: 11) que diferencia a los raizales de los demás grupos que conviven en las islas a partir de elementos como la lengua, el color de la piel y la religión protestante. Respecto al uso de la lengua, más adelante cito una experiencia de las muchas que empiezan a abundar en la isla, en el que por rehusarse a hablar su lengua materna Yerimaia Manuel Narciso no dejó de ser considerado como persona creole. Es más, conozco varias uniones de creoles, sin mezcla aparente, con apellidos tradicionales, cuyos hijos no hablan su lengua y por ello tampoco han dejado de ser considerados creoles. Respecto el color de la piel como criterio para definir lo raizal, esto equivaldría decir que todos los creoles o raizales son negros, cosa que no es cierta, para reiterar que no todos los raizales se agrupan en torno al culto protestante.

³² FORBES. Op. cit.

Es curioso observar como los bautistas que se instalan originalmente en el sector de May Mount en el sector de La Loma, se extienden a la localidad de San Luis, mantienen un apéndice importante en la isla de Providencia y los últimos 15 años han construido otra sede en el barrio Sarie Bay al norte de la isla de San Andrés, donde la nota distintiva es que el culto que se imparte se hace en idioma español. No obstante, es muy importante aclarar que cada una de estas expresiones de lo protestante no se manifiesta en un sentido homogéneo, cada iglesia maneja de forma individual el destino de sus proyectos, no existe un gran proyecto bautista unificado, probablemente porque cada pastor interpreta su liderazgo como una forma de empoderamiento local. La expresión de que “*cada cura manda en su parroquia*” podría establecer un símil comparativo con la versión católica de estos empoderamientos.

Esta heterogeneidad pudo ser detectada una vez más durante las pasadas elecciones al Congreso de la República, en las que el pastor bautista del sector de Clay Mount que ocupó un escaño en el legislativo –periodo 2006-2010– fue duramente fustigado por otros pastores. Por ejemplo Raymond Howard, pastor de la primera iglesia bautista de May Mount, cuestionó de una manera vehemente el estado de postración en que se encuentran los creoles, mientras que su representante disfrutaba de las prebendas oficiales en el Congreso colombiano. En una clara alusión a la insatisfacción con la gestión llevada a cabo por su colega.

Lo complicado es que en medio del descontento creole actual, acentuado por el empobrecimiento sistemático de las familias, pérdida de protagonismo y una redefinición del mapa de las identidades, ha forzado a muchos creoles a refugiarse en sus referentes identitarios más próximos, utilizándolos como bastiones de la resistencia. De esta forma, todos los domingos las iglesias protestantes de la isla de San Andrés se llenan de elegancia y colorido, con una feligresía ávida de justicia y en espera de la redención.

2.6 ESENCIALISMO RELIGIOSO Y COYUNTURA POLÍTICA.

Los intereses colombianos en el Caribe comienzan a acentuarse mucho más comenzando el siglo XX, puede decirse que en la medida que esta influencia empieza a capitalizarse, proporcionalmente inicia un decrecimiento de la de los creoles. Tomemos nota de la correspondencia enviada por un funcionario colombiano en el archipiélago al Presidente de la República José Vicente Concha en el año de 1915, tres después de creada la Intendencia Nacional, en la que una vez más percibimos la poca confianza que despertaba la sociedad creole al interior del establecimiento colombiano: “[...] *en el archipiélago hoy por hoy no hay sino naturales angloamericanistas-panameñistas. Cuando en el extranjero les preguntan de donde son, responden que son ingleses de San Andrés, y a muchas instancias dicen que están bajo la bandera colombiana*”.³³

³³ Archivo General de la Nación. Sección República. Fondo Ministerio de Gobierno, Archipiélago de San Andrés y Providencia, Sección Primera, Tomo 732, Año 1915, Folio 35

Es claro que los funcionarios colombianos conocen bastante bien el arraigo que en la población creole tienen las prácticas culturales de los ingleses. Lo que quiero decir es que estas fricciones no son nuevas, ni datan de la década de los sesenta u ochenta como se piensa. Si la segunda mitad del siglo XX es el de la consolidación de una relaciones de poder por parte de los colombianos, el siglo XXI que comienza, está enmarcado por una serie de antagonismos y roces directos. Muchas veces con sentimientos ambivalentes, especialmente de parte de los creoles. En algunas ocasiones, dependiendo de los espacios y circunstancias, dicen ser colombianos y en otras se reniega de esa relación. No ha sido fácil para la nación colombiana despertar un sentido de pertenencia al interior de la población creole, sobre todo cuando sus habitantes han estado en contacto con diferentes proyectos imperiales e incluso persuadidos para que se unieran a la naciente República de Panamá o vincularla directamente con los Estados Unidos mediante una negociación en dinero³⁴.

Desde entonces, cíclicamente han aparecido expresiones de inconformidad frente al Estado, como la que liderara el fenecido Marco Archbold en la década del sesenta quien propone la creación de un Estado soberano sanandresano, y no la anexión a otro país. Esta propuesta fue llevada hasta la oficina de refugiados de la ONU con el respaldo de 10000 firmas, pero a través de los canales diplomáticos colombianos logró ser neutralizada (Bush 1992: 13). Al movimiento SOS *Sons of the Soil* o hijos de la tierra, cuya secuencia continúa en cierta forma con los derroteros de Archbold, hay que abonarle la proyección realizada del conflicto que se avecinaba, realizando importantes movilizaciones por las calles de San Andrés durante la década de los ochenta.

Desde otra perspectiva, al Nicaragua cuestionar la legitimidad del Estado colombiano mediante el reclamo formal de las islas ante la Corte Internacional de La Haya, éste tácitamente se hace el desentendido postergando indefinidamente una solución al problema migratorio que ya era evidente. Buscando de esta forma fortalecer su precaria legitimidad, una legitimidad que también le ha sido cuestionada en otros lugares del territorio continental donde históricamente ha brillado por su ausencia. En el caso de San Andrés la estrategia sería: “*ocupamos la isla, llenamos a San Andrés de gente, de aquí no nos saca nadie*”. La ocupación funcionaría como una forma de legitimidad.

Hacia 1986 en la isla de San Andrés nadie es capaz de detener una inmigración fuera de control y hostil para la supervivencia de los creoles, los sandinistas desde Nicaragua tampoco cesan en sus reclamos, la carta colombiana en el Caribe se llama Simón González, un exótico personaje parecido venir de las narrativas coloniales decimonónicas, a quien nos referimos en líneas anteriores. Con un estilo bastante informal, González se hace a una inusual popularidad para un gobernante forastero, desafiando al establecimiento político de las islas a partir de la implementación de medidas perspicaces como la promoción burocrática de los creoles. No obstante, el aparente apoyo a medidas de control migratorio que recibe, su gobierno fracasa como lo han hecho todos los gobiernos locales en materia de control demográfico, por el inexistente interés del Estado para enfrentar la problemática.

³⁴ Periódico El Tiempo. Publicado en: Viernes 28 de febrero de 1913. Página 1.

Por ejemplo, cuando en ese momento le preguntan a González ¿Cómo iba a controlar la inmigración? Esto respondió: “[...] *que el problema es grave. Se aprobó un plan de ordenamiento, el cual limita la clase de habitaciones, además el Presidente fue facultado para intervenir en el asunto. A nivel intendencial se está dando empleo a los isleños y se les niega a los que vienen de afuera*” (Guarín 1985: 3 C).

Sobre esta incompetencia histórica en el diseño de una política migratoria responsable en San Andrés por parte del Estado, veamos la visión de Jairo Rodríguez Davis, un miembro de mesa directiva del movimiento AMEN SD durante una intervención en el año 2007:

[...] comenzando 1912 Colombia deliberadamente empezó a implementar una política oficial de colonización y *colombianización* de nuestro pueblo con la Ley 52. Esta ley proveyó fondos para la inmigración de familias enteras de continentales a nuestro archipiélago para residenciarse y desarrollaran la miscegenación. El artículo 14 de esta Ley 52 era absolutamente claro: *autorizase al gobierno para conceder pasaje gratis en los buques de la nación a las familias de cuatros o más individuos que quieran ir al archipiélago a domiciliarse en él.* (Rodríguez 2007, s.p.).

Testimonios como el anterior ilustran que el Estado no ahorró esfuerzos para hacerse a un lugar donde no tenía un ascendiente cultural mayoritario. Esta propuesta de traslado masivo de familias al archipiélago como política de Estado habría que circunscribirla dentro de la noción de biopolítica que Michel Foucault se encarga de develar en diferentes fragmentos de su trabajo “Las mallas del poder”: “*Surge entonces la cuestión de saber cómo podemos hacer que la gente tenga más hijos, en todo caso cómo podemos regular el flujo de la población, cómo podemos regular igualmente la tasa de crecimiento de una población, las migraciones*” (Foucault [1976] 1999: 246).

Si a comienzos del siglo pasado, esta es la propuesta de reproducción biológica de la colombianidad que propone el Estado para el archipiélago, ¿imagínense los momentos en que estuvo mayormente comprometida su soberanía con ocasión del reclamo nicaragüense en 1979? No se dice públicamente, pero lo que el Estado ha venido proponiendo básicamente es un cambio de población, tarea que comenzando el siglo XXI pareciera haber finiquitado. Por eso es que hablo de una ocupación silenciosa de la isla de San Andrés en la década de los ochenta, cuya finalidad no era otra que la búsqueda de legitimidad y reconocimiento internacional frente al conflicto limítrofe. Paralelo a esta tendencia en el común de los colombianos empieza a extenderse la idea de “*si Nicaragua está reclamando el archipiélago, algo bueno debe haber allá*”. El imaginario de los movimientos migratorios colombianos de los años ochenta, asocia la llegada a la isla de San Andrés con algo parecido a la búsqueda de El Dorado.

El uso de los vocablos, étnico, nativo, autodeterminación, aborígenes por parte de AMEN SD, habría que identificarlo como una especie de reivindicación del particularismo étnico de los creoles como herramienta de lucha y visibilización política:

Autodenominarse como indígenas se hace a partir de la idea de reconocerse como pueblo originario, u originalmente constituido en el Archipiélago, diferente del resto que habita el archipiélago y diferente del resto que habita el territorio colombiano, que además posee una lengua –el creole-, una cultura, y unas costumbres propias, lo cual debe legitimar sus derechos sobre el territorio que habitan, y al ejercicio de la autonomía sobre éste. (Valencia 2002: 51).

En el archipiélago, como está planteada la lucha política de los creoles, ésta se nutre de ese sentido de pertenencia, unidad y perfil identitario que le otorgan los bautistas hace más de 150 años. Acuden a él en momentos de dificultad y por supuesto que logran despertar una coyuntura en la que el evangelio afroamericano -como me gustaría llamar las costumbres religiosas de los creoles- se entrelazan con las prácticas culturales provenientes del colonialismo británico para enfrentar la resistencia. Es por eso que el esencialismo funciona aquí como un instrumento catalizador de los rasgos fundamentales de la identidad. En los Estados Unidos esta experiencia religiosa desemboca en manifestaciones estéticas como el góspel o los *negro spirituals*; estas dos formas tienen una gran acogida en la isla de San Andrés, además de expresarse a través de los coros centenarios en la primera iglesia bautista de La Loma.

Esta negritud también se manifiesta desde lo estético y lo cultural y presumo despierta un fuerte ascendente en el movimiento de la négritude que emerge en el Caribe a finales de los años treinta (Jahn [1958] 1978: 288). Tomemos nota de los versos del poeta sanandresano Juan Ramírez Dawkins recurrir a su sensibilidad, en una muestra fehaciente de reivindicación estética de lo creole, tal como lo hiciera en el resto del Caribe el movimiento de la négritude:

Identidad

Miré mi piel,
entonces descubrí quien soy.
Acaricié mi cabellera y toqué mi nariz,
entonces supe quien soy.

Hablé con mi imagen
en la sombra del océano.
entonces, me convertí en hombre.
sonreí y besé a una mujer,
Entonces soy humano.

Sufrí la inclemencia del mundo
y la humillación de los poderosos,
porque ellos reconocieron mi fuerza

Entonces trataron de desterrar
mi pensamiento y una voz del alma
de la tempestad, exclamó,
“No! No, él es un hombre negro” (Ramírez 1996: 34).

Y así como lo hace Ramírez Dawkins, otras manifestaciones artísticas como la música, el teatro y la pintura han empezado a dibujar el nuevo escenario de auto reconocimiento de los creoles, espacios que no creo que haya que encasillar como reduccionismo culturalista, pues cumplen otra función.

Es reconfortante que los creoles estén retomando todos estos elementos que han constituido parte de su imaginario, reviviendo en sus vidas cotidianas ese sentido de pertenencia que se desprende en el hecho de tener unas prácticas culturales que contribuyen a la unidad. Compartamos las impresiones de Dulph Mitchell frente a esta notable dificultad que han tenido los creoles-sanandresanos para reconocerse en su pasado africano y la necesidad de vincular estos ingredientes a los elementos que conforman su identidad:

[...] a menos que tomemos conciencia de quiénes realmente somos, qué somos nosotros mismos; muchos isleños piensan que son blancos, que son ingleses. Hasta que no dejemos de mirar estas cosas así, y expresar simplemente soy isleño, soy negro, soy un hombre creole, hasta que no nos reconozcamos nosotros mismos, hasta que no tengamos esto claro, no tenemos ninguna posibilidad de resolver nuestras dificultades.³⁵

A continuación voy a traer una muestra en la que podríamos identificar cómo estas esencias estarían operando en la isla de San Andrés. Se trata una experiencia reciente, pero valiosa en su contenido y que me parece pertinente abordar.

A raíz de la polémica surgida de las acusaciones aparecidas en el diario El Espectador el día 22 de diciembre de 2007, en los que se intenta vincular al movimiento independentista AMEN SD con el negocio del narcotráfico, me permito transcribir apartes de su contenido en el que claramente quedan expuestos los matices esencialistas que acompañan el comunicado de rechazo, cuyo titular dice “*No tenemos vínculos con narcotraficantes, somos la reserva moral del archipiélago: Amen SD*”.

[...] por los escándalos interminables se puede verificar fácilmente que desde el Congreso de Colombia para abajo está lleno de corruptos. Pero nosotros no estamos solos. Somos un pueblo profundamente espiritual, con una cosmovisión y unas cosmogonías únicas. A El Espectador, al Estado y al gobierno de Colombia les dejamos en manos de la ira santa del Señor. Cuarenta y seis millones de colombianos no podrán cambiar el rumbo de la historia; pues el pueblo raizal y nuestro Dios todopoderoso hacemos mayoría. Que Dios tenga piedad de ustedes.³⁶

Aunque la nota sobresale por el lenguaje beligerante con que la resistencia de los creole se refiere al establecimiento colombiano, lo que aquí nos interesa es seguir observando el sentido y la operatividad de estas esencias. Cuando los creoles de AMEN SD dicen somos un pueblo profundamente espiritual, probablemente eso sea cierto. El interrogante sería, si

³⁵ Conversaciones con Dulph Mitchell, trabajo de campo, San Andrés, septiembre 8 de 2010.

³⁶ Semanario The Archipiélago Press, San Andrés. Edición No. 187. Publicado en: Enero 4 al 11 de 2008.

el hecho de ser espiritual sea suficiente para desmontar el esquema de poder erigido por el Estado en el archipiélago o si dejar al El Espectador, al Estado y al gobierno de Colombia en manos de la ira santa del Señor sea suficiente para debilitar esta estructura de poder.

Pareciera difícil imaginar a una congregación religiosa como la de los bautistas, tan racionales y terrenales en la forma de conducir sus vidas, identificarse con el contenido de este comunicado, pero lo cierto es que estos petitorios y arengas funcionan de una forma efectiva. Mucha feligresía creole que de manera intermitente marcha contra el establecimiento colombiano por las calles de San Andrés, lo hace profundamente convencida que sus peticiones al todo poderoso se harán efectivas en algún momento y esto es lo que cuenta en el momento de la acción política. Que la lucha no termine aquí, ni que esta reacción sea suficiente esa otra cosa:

Jamás marchan los raizales sin convicción y siempre lo hacen con la fe que Dios está por delante liderando sus pasos. El pueblo isleño antes de marchar reza y pide la protección del Todopoderoso, tal y como lo hizo el pueblo de Israel en éxodo de Egipto. Sabe que cuando se levanta ningún enemigo o contradictor lo atajara ¿Si Dios está conmigo quién está contra mí? Es una consigna bíblica que vive siempre latente en la conciencia del pueblo isleño raizal. (Corpus 1999, citado en Castellanos 2006:46).

2.7 UNA FELIGRESÍA QUE SOPORTA EL ESENCIALISMO.

En este segmento voy a traer la voz de una habitante de la isla, miembro activo de la primera iglesia bautista de La Loma, para ver cómo lo que se percibe en la cúpula de los bautistas se reproduce de alguna manera en la feligresía que asiste al culto de los protestantes.

Tomasa Martínez Gordon es una vendedora en las playas de San Luis, tiene un puesto estacionario frente al Hotel Decamerón, su situación es muy similar a la de otros vendedores ambulantes que buscan su sustento de forma marginal en la industria del turismo. Es de estrato bajo, con tres hijos, abandonada por su esposo. Tomasa se acerca mucho a los rasgos de subalternidad existentes en el archipiélago que deseamos abordar más adelante y aunque genera ingresos que le permiten su sobrevivencia, su situación es bastante precaria. Representa claramente el nuevo escenario socioeconómico a los que se han visto abocados muchos creoles pauperizados, en parte por las nuevas realidades económicas.

En otra persona distinta a Tomasa, como en el caso de muchos inmigrantes llegados a San Andrés buscando mejorar sus condiciones de vida, lo más seguro es que prioricen el día domingo por ser el mejor para las ventas en su negocio, pues acuden más turistas y residentes a las playas, lo que les significaría mayores ingresos. Aun así, ella renuncia a estos beneficios prefiriendo asistir a la gran celebración religiosa que desde hace más de un siglo congrega a los bautistas en diferentes lugares de la isla.

Sobre algunas características que acompañan su práctica religiosa, estoy convencido que Tomasa no reproduce directamente unos rasgos esencialistas ya que sus costumbres religiosas hacen parte de su identidad creole, de lo que le enseñaron en la casa cuando era niña. Pero ella, al igual que muchos miembros de las iglesias bautistas en San Andrés, sí constituyen un soporte fundamental para que la estructura en medio del cual opera el esencialismo promovido por los pastores, funcione sin ninguna restricción: “[...] *No trabajo el día domingo, el domingo se lo dedico al Señor. Diezmo, le entrego el 10% de mis ingresos a la iglesia, porque cuando doy, Dios me bendice y me concede más. Cuando estoy enferma el pastor me obsequia las medicinas y me brinda los auxilios necesarios. Mañana domingo le llevaré 100000 pesos a la iglesia correspondientes al diezmo [...]*”.³⁷

Ahora, así Tomasa sea colmada por las bendiciones del altísimo, la única realidad probable es que si trabajara el domingo sus condiciones materiales de existencia pudieran tener un repunte, además los 100000 pesos que dona no entrarían a formar parte de las arcas de una institución, que no puede demostrar que Tomasa será redimida. Lo que en otras personas pudiera resolverse en un claro favorecimiento hacia la actividad comercial y provecho material, esta tensión no se produce en Tomasa; en este caso ella renuncia a los beneficios de trabajar el día domingo, a cambio se ve favorecida por la tranquilidad y sosiego que le brinda su práctica espiritual, que además constituye parte fundamental de sus roles identitarios y de sus otras prácticas culturales creoles.

Por lo pronto sería imposible no reconocer, que este esencialismo ha constituido la única vanguardia política que se ha atrevido a desafiar el poder del Estado colombiano en el archipiélago. Esta contribución es absolutamente trascendental e imposible de ignorar.

¿De dónde proviene entonces el malestar actual de los jefes bautistas de la isla frente al Estado? Mientras los bautistas pudieron conservar un rango de influencia importante, además de los espacios de poder que los hacían prácticamente intocables a lo largo y ancho de la sociedad sanandresana, no existían motivos para reaccionar. La reacción proviene del debilitamiento a que se han visto sometidos estos empoderamientos, la pérdida de protagonismo, transformaciones en los índices demográficos y socioeconómicos, así como en los desplazamientos presentados en el tema de la identidad cultural. Un nuevo escenario de poder se ha asentado en el archipiélago y estos reajustes producen este tipo de reacciones.

Ahora, no todos los pastores bautistas manejan las mismas perspectivas o criterios. Existen algunos, como lo hemos venido sosteniendo, que a pesar de las molestias que puedan tener frente al Estado participan en el esquema burocrático del gobierno departamental y este comportamiento tiende a reproducirse en otras instancias de la vida institucional de las islas. Hay creoles que están vinculados laboralmente con el Estado con los que hay que consentir desde otros frentes, hay creoles que se identifican únicamente desde el culto

³⁷ Trabajo de campo, San Andrés, conversaciones con Tomasa Martínez Gordon, septiembre 11 de 2010.

religioso, pero que desde lo político reproducen el formato bipartidista tradicional y así sucesivamente, los espacios son diversos, varían de acuerdo a lo que se encuentre en juego.

Lo que quiero decir es que así los pastores de las iglesias bautistas propongan un formato de identidad homogéneo para todos los creoles, esto ya no sería posible, pues la existencia de unas relaciones de poder estaría disponiendo la emergencia de nuevas perspectivas de la subjetividad. Es más, creámoslo o no, dentro de las mismas iglesias bautistas de las islas existen diferentes posiciones de sujeto. Una unidad, lo homogéneo si se quiere, en la propuesta política de los creoles de AMEN SD especialmente, podría localizarse eventualmente en eso que el filósofo francés Félix Guattari denomina reterritorializaciones conservadoras de la subjetividad:

[...] puede decirse que la historia contemporánea está siendo dominada cada vez más por un incremento de reivindicaciones de singularidad subjetiva: contiendas lingüísticas, reivindicaciones autonomistas, cuestiones nacionalísticas, nacionales, que, con total ambigüedad, expresan una aspiración a la liberación nacional, pero que por otro lado se manifiestan en lo que yo llamaría reterritorializaciones conservadoras de la subjetividad. (Guattari 1996: 13).

2.8 THE MEEKNESS IN QUESTION³⁸: LOS BAUTISTAS EN EL BANQUILLO.

¿Por qué durante tantos años la primera iglesia bautista de La Loma se encargó de promover una actitud pasiva entre su feligresía y solo en los últimos años ha despertado como fuerza política frente a los desafueros generados por el Estado?

La pasividad en la práctica espiritual de los creoles fue durante bastante años una de sus características más notorias, se creía que con arengas y actitudes de rebeldía no se transforma la realidad. La rebeldía no era bien vista entre la tradición espiritual de los bautistas de San Andrés, la realidad se entiende como la voluntad del Señor y los hombres no deben interferir en estos designios. Como lo hemos expuesto en la experiencia de la feligrés Tomasa Martínez y en el mismo caso de AMEN SD, esta tendencia a pesar de haber disminuido, sigue teniendo un sustento importante entre los creoles de San Andrés, se piensa que Dios es el único capaz de frenar el deterioro material y el ostracismo al que se han visto sometidos por el Estado, no se intenta comprender la realidad desde unas relaciones de dominación o como consecuencia de su devenir histórico.

Hoy las cosas han cambiado drásticamente, ni el Estado disimula su estrategia en el ejercicio de unas relaciones de poder, ni una parte de la población creole sanandresana esconde su molestia frente a lo colombiano.

Durante las prolongadas conversaciones sostenidas con el profesor Dulph Mitchell, en las que abordamos el neurálgico punto de la pasividad y falta de reacción política de los

³⁸ *Meekness* del inglés *meek*, significa pasividad, mansedumbre, ser obediente.

creoles frente a la estrategia colombiana, esto me respondió: “*Estoy en desacuerdo con muchas cosas que el liderazgo de los pastores bautistas ha venido haciendo en San Andrés. Durante los largos años en el ejercicio de mi profesión y en las decenas de viajes realizados a la ciudad de Bogotá a asistir a reuniones y convocatorias en el Ministerio de Educación o con otros sectores del establecimiento colombiano, siempre me preguntaban ¿y qué piensan los pastores?*”.³⁹ Esto es una muestra de que el Estado reconocía el empoderamiento de los jefes de los bautistas, pero éstos, no sabemos por qué motivos, inexplicablemente tendían al silencio, a la no organización política, a una pasividad encubridora, sosteniendo que ni la iglesia, ni los feligreses deberían inmiscuirse en política, porque somos cristianos. *We should be meek*, debemos ser pasivos, obedientes.

Valga la pena decir que tradicionalmente los pastores hablaban con el establecimiento colombiano, algunos lo siguen haciendo. Lo hacían en los términos de una ética y respeto mutuo. Daba la impresión de que el proyecto colombiano podía convivir pacíficamente desde la diferencia con los protestantes de las islas. Pero no ha sido así, el liderazgo bautista de AMEN SD está demostrando lo contrario, empezando a cuestionar esa pasividad como promesa de redención, saliendo a las calles de San Andrés a manifestar su descontento. *The meekness in question* o el momento en que por primera vez se pone en duda la efectividad de este comportamiento pasivo, esa obediencia a la que muchas voces empiezan a responsabilizar del retroceso de los creoles.

La molestia de AMEN SD frente al Estado confirma que detrás de toda manifestación de poder existen tensiones, oposiciones y resistencias. Las relaciones de poder son un terreno en permanente disputa. Nada podía garantizar una convivencia donde la realidad ha mostrado que muchas cosas están en juego, entre ellas la misma supervivencia de los creoles. La coincidencia que se da desde el cristianismo entre lo creole y lo colombiano, no garantizaba nada, tampoco podía prometer tiempos menos turbulentos a los actuales.

Ahora, el hecho de que en apariencia se respeten a los pastores bautistas o se pregunten por sus opiniones no quiere decir que el Estado-nación esté proponiendo una homogeneidad a partir de la construcción de un imaginario. Un imaginario de lo colombiano no solamente desde lo gubernamental y lo político, sino también desde lo simbólico que prácticamente no existía a comienzos del siglo pasado. Un imaginario que además es poco probable localizarlo desde una totalidad o una unidad, ya que las tantas Colombias que existen en territorio continental, son las mismas distintas Colombias que habitan en los diferentes barrios de la isla de San Andrés. Todos estos microcosmos surgidos en el centro y en la periferia de la isla de San Andrés invalidan la posibilidad de una unidad desde lo colombiano en el archipiélago (Gómez 2010: 86). Son las distintas Colombias que estarían cuestionando el proyecto decimonónico de construcción de la nación como comunidad imaginada propuesta por Anderson, que intenta homogenizar las diferencias, pero que le reserva la conducción de la nación a sus élites hispanófilas: “[...] *los Estados nacionales nunca fueron solamente entidades políticas, sino, además, formaciones simbólicas que*

³⁹ Conversaciones con Dulph Mitchell, trabajo de campo, San Andrés, septiembre 8 de 2010.

produjeron una idea de nación como una comunidad imaginada siempre bajo un presupuesto homogenizante” (Hall 1993:355, citado en Restrepo, Walsh y Vich 2010: 10).

Por supuesto que muchas cosas han cambiado en San Andrés, y la pasividad que durante mucho tiempo identificó el accionar de los creoles, ha dado paso a un liderazgo radical proindependentista que tiene a Raymond Howard, pastor de la primera iglesia bautista de La Loma, como máximo líder del movimiento AMEN SD.

Lo cierto es que el Estado que ha operado en San Andrés los últimos 100 años, no es el mismo de siempre, su estrategia cambia, sus hábitos y distorsiones también toman nuevas formas. No creo que sea posible hablar del tema de la identidad cultural desde un centralismo político decimonónico que propone un discurso de la nación desde lo homogéneo y otra de las que surgen de los debates sobre minorías y multiculturalidad propuestos en la carta de 1991.

Hasta que el empobrecimiento material no tocó las puertas de las familias creoles, estos siempre fueron, relativamente, buenos huéspedes de la colombianidad. En esos momentos no existían motivos para estimular una inconformidad, mucho menos con actos de insubordinación o desconociendo el poder del Estado. En esa instancia, tengo la impresión de que a los creoles de San Andrés y Providencia no les generaba ninguna intranquilidad la cuestión del tutelaje que empezaba a consolidar la nación colombiana, especialmente a comienzos del siglo pasado, mientras se les permitiera reproducir sus prácticas culturales y desarrollar sus actividades económicas a nivel doméstico o con sus vecinos. Con el tiempo estos espacios empiezan a reducirse, en la medida que el Estado fue estableciendo vínculos más cercanos con las gentes del archipiélago, afinando cada vez más una estrategia de legitimidad y consolidación, cuyo fin último es vincular el archipiélago al conjunto de la nacionalidad colombiana.

2.9 RASTAFARISMO, ESENCIALISMO E IDENTIDAD.

“La historia es así. Llegan los barcos desde África que traen esclavos que traen música. En un clima de opresión brutal, la música resiste, y adquiere la importancia que tenía en África como pilar físico y social de la cultura. Cómo en África, hay un énfasis en los ritmos, y los ritmos tienen una historia que contar – con sus inflexiones discursivas características- y lo hacen”

Robert Palmer ([1994] 2005: 31)

Por tratarse en gran parte de una práctica espiritual, siempre percibí el rastafarismo como una corriente con profundos contenidos esencialistas. Durante muchos años y de forma reiterada me hice la pregunta sobre las razones que se escondían detrás de las voces caribeñas que promulgaban por el retorno de los colonizados a la tierra de los ancestros. ¿Quiénes estaban interesados en regresar a un lugar tan deprimido y con pocas posibilidades materiales de subsistencia como África, territorio del que forzosamente

habíamos salido hacía más de 400 años? ¿Por qué el rastafarismo buscaba un apresurado entronque con los rasgos identitarios de la tradición judaica localizada en el Éxodo de la Biblia de la que reclaman ser parte? En fin por llevar a mis espaldas tantos referentes culturales e identitarios del Caribe, se me hacía poco provechoso este marcado esencialismo y la enorme acogida que se le dispensó en el archipiélago de San Andrés y Providencia en ese momento.

Con el tiempo hemos podido ir dilucidando algunas de estas dificultades, hoy sabemos que este esencialismo constituye una parte fundamental de la historia y vida cotidiana de las gentes del Caribe, de allí las previsiones que deben tenerse al momento de abordarlo. También son pertinentes las observaciones de Stuart Hall que ve en el movimiento rastafari una especie de revolución cultural que les otorga cohesión, dignidad y reconocimiento a los inmigrantes caribeños radicados en Inglaterra. Estas y otras consideraciones deponen cualquier actitud preventiva que en el pasado hayamos tenido sobre el esencialismo rastafari, valorando mucho más las contribuciones que se esconden detrás de él.

Desde los tiempos del llamado panafricanismo voces como las de W.E.B. Du Bois (1868-1963), Booker Washington (1856-1915) y el mismo Marcos Garvey (1887-1940) se habían pronunciado en favor de una relación más cercana entre la población negra diaspórizada y la tierra de los ancestros, incluso Garvey propuso el regreso inmediato al continente negro. Como vemos estas búsquedas no son nuevas, no obstante la revolución que menciona Hall habría que interpretarla como ese necesario acercamiento que establecen los doblemente diaspórizados con el lugar de sus orígenes, donde más que un retorno real a África, lo que realmente desean estas culturas neo-africanas es establecer una relación que pondere y problematice su relación con el lugar de las raíces. Así lo hicieron los principales participantes del movimiento de la négritude reunidos en la capital francesa a finales de los años treinta y así lo seguimos percibiendo quienes vemos en el pasado africano un elemento insustituible en la conformación de nuestros referentes identitarios.

El extraordinario remezón que el rastafarismo provoca a lo largo y ancho de las sociedades del Caribe, precisamente en el momento poscolonial jamaicano, es una prueba de que este esencialismo no era despreciable y que como herramienta política podía otorgar importantes dividendos.

Robert Nesta Marley, hijo de Norval Marley un integrante de la estructura militar del imperio británico en la isla de Jamaica, de raza blanca y Cedella Booker una mujer negra abandonada a su suerte al momento del nacimiento de su hijo, es la figura más carismática y representativa de este movimiento a nivel musical, quien falleciera tempranamente con tan solo 36 años de edad en 1981. Desde una entrañable sensibilidad “*Marley se mostró absolutamente adepto al clamor de justicia y en contra de la explotación neocolonial [...]*” (Palmer [1994] 2005: 34). Sus denuncias explícitas contra los horrores del racismo y el apartheid o su lucha por la igualdad entre muchas otras exhortaciones, tuvieron una enorme divulgación en diferentes escenarios del mundo, dándose a conocer gracias a los vibrantes contenidos de sus canciones, provocando un impacto notorio en la conciencia de las gentes del Caribe durante las décadas de los setenta y ochenta.

[...] el rastafarismo se presentó como un regreso. Pero a lo que nos "regresó" fue a nosotros mismos. Y al hacerlo produjo a "África de nuevo" -en la diáspora. Ese movimiento incorporó muchas "fuentes perdidas" del pasado. Pero su relevancia se basa en la extraordinaria práctica de leer la Biblia a través de su tradición subversiva, es decir a través de sus heterodoxias, sus versiones apócrifas -leyendo contra el grano, desde abajo, volviendo el texto en contra de sí mismo. La Babilonia de la que hablaba el rastafarismo, el lugar donde su gente estaba aún "sufriendo", no quedaba en Egipto sino en Kingston-y más tarde el nombre fue sintagmáticamente extendido para incluir a la policía metropolitana en Brixton, Handsworth, Moss Side y Notting Hill. El rastafarismo jugó un papel crucial en el movimiento moderno que por primera vez concibió a Jamaica y otras sociedades caribeñas como culturas inexorablemente negras. (Hall [1998] 2003: 493).

Este vigoroso encendido musical originado en el reggae logra propagarse con una asombrosa rapidez a través de las Antillas y en las grandes metrópolis occidentales, llevando en cada una de sus presentaciones el grito de rebeldía de los tantos caribeños cautivos en unas relaciones de poder asentadas en lo poscolonial y neocolonial.

En el archipiélago de San Andrés y Providencia lugar donde la misma población creole ha tenido serias dificultades para reconocerse en su pasado africano, el rastafarismo y sus exitosas agrupaciones musicales lograron remover los estáticos cimientos de la sociedad sanandresana –simbólicamente Bob Marley nos regresaba a África por la ruta del Caribe, la misma ruta de los esclavos y plantadores jamaíquinos llegados al archipiélago en el siglo XVIII.

Este encuentro con el reggae se da en momentos en que las nuevas generaciones de creoles veían cómo los rasgos constitutivos de su identidad continuaban evaporándose en medio de la llegada masiva de personas provenientes de las costas y el interior de Colombia. Lo que impulsa a muchos a refugiarse en la práctica cultural de los rastas, adoptando formas incipientes de sus vecinos jamaíquinos, en sus atuendos representativos y en sus largas extensiones de cabello comúnmente denominados como *dreadlocks*.

Por ser un tema propio de los lingüistas no voy a debatir los notables paralelos existentes entre el criollo sanandresano y el *broken english*⁴⁰ de los jamaíquinos. Lo que sí quiero destacar en este reencuentro a partir del reggae, con músicos como Bob Marley, Peter Tosh o Jimmy Cliff, es cómo repentinamente los sanandresanos empezamos a decir: *but you no see them talk like we*, “no ves que hablan como nosotros”; además Bob Marley proclamaba en sus canciones la redención de lo negro en temas como *a black man redemption*, mientras

⁴⁰ Igual que en San Andrés donde el establecimiento colombiano caricaturiza despectivamente el criollo sanandresano, en Jamaica el estamento colonial -como lo explica ampliamente Stuart Hall- también se refiere de una manera peyorativa la práctica lingüística de los colonizados jamaíquinos, cuya conexión indudablemente proviene del inglés. Por ello se refieren a él como *broken english*, una “adaptación incorrecta” del inglés clásico de los británicos. Este *broken english* tiene un entronque con la lengua colonial inglesa, de la que probablemente no habría un motivo suficiente de ufanarse, pero esa es su matriz y no creo que exista ningún interés en ocultarlo. ¿Quién podría ignorar que hemos sido colonizados y criados a la sombra de las lenguas nacionales imperiales?

que Peter Tosh denunciaba la miseria del colonialismo en *400 hundred years* y Jimmy Cliff desde otro frente ponía en evidencia las atrocidades del imperialismo en su legendaria composición denominada *Vietnam*. Esos mensajes eran los que querían escuchar los nuevos sanandresanos, en este contexto es que hay que celebrar este reencuentro con los jamaquinos.

Estas reconexiones con el gran Caribe nos hicieron pensar que habíamos retomado el camino de nuestros asuntos, logrando recordar en gran medida nuestra formación histórica trastocada por la colombianidad. Estas aproximaciones no sólo se establecieron a partir de lo jamaquino, sino también con otras expresiones culturales del Caribe no-hispanohablante, que impulsan incluso, un fugaz encuentro con la créolité de Fanon, de Césaire y de Depestre para mencionar algunos. Solo que en San Andrés este diálogo se establece a partir de ritmos como el zouk martiniqueño o la cadence y el compás de los haitianos.

No obstante, casi de inmediato surge la nostalgia al ver que los avances obtenidos desde lo cultural no fue capitalizado en lo político por los creoles, quedándose tan solo en eso, en una fabulosa rumba del Caribe. Se esfuma de esta forma, una oportunidad única de construir un frente común desde lo estético; por un lado entre el góspel y los coros de los bautistas y por el otro desde la rebeldía innata de los rastas, acompañado por un apéndice político e ideológico de por medio como debió haber ocurrido. Esta era una combinación absolutamente necesaria, pues mezclaba lo *meek*, la obediencia de los bautistas con el fuego de los rastas.

Aunque los bautistas y los rastas tienen en sus bases una cercana relación con el cristianismo, esa es su génesis, es probable que esta articulación no se haya producido, en primera instancia porque en gran parte del Caribe lo rastafari era mirado despectivamente desde una condición marginal, en segundo lugar por la existencia de una ética disímil, lo rasta es hermandad, solidaridad, lo protestante es la disciplina, la empresa, el ahorro y una tercera interpretación tendría que ver con una corporalidad rasta que fastidia el *clean cut* del ascendiente colonial inglés,⁴¹ no hay que olvidar que “[...] *el poder colonial define el cuerpo como un objeto de regulación higiénico*” (Mitchell 2000: 25) o sea desde las disciplinas, a la manera foucaultiana.

A comienzos de los años sesenta algunos sectores del establecimiento neocolonial jamaquino decían “*que los rastas eran maleantes que se dejaban el pelo así para asustar a la gente. Mi consejo es que se mantengan lejos de esos coágulos que se hacen llamar rastas [...]*” (McCormack [1976] 2005: 35)⁴². Mientras que “*La sociedad blanca de clase media adoptada las costumbres aristocráticas de las colonias. Los rastas, por su parte*

⁴¹ El hecho de que este rasta con *dreadlocks* fuese visto como el ciudadano ilustre de Jamaica, fue percibido como un desastre en términos de relaciones públicas y, para mucho jamaquinos como una afrenta personal (Palmer [1994] 2005:33).

⁴² Traducido al inglés sería *keep away from these blood cloth rasta's*.

estaban regresando a África, orgullosos de ser negros, contentos de ser peludos [...]” (Thomas [1973] 2005: 40).

Lo rastafari, valga la pena decirlo, no se presenta de una forma homogénea en todo el Caribe. En unos lugares se percibe más la espiritualidad, su incidencia en el tema de la identidad y su proyección con lo africano; en otros espacios domina lo representativo, especialmente desde el escenario del turismo que es el caso mayoritario de la isla de San Andrés. De esta manera, empiezan a verse a jóvenes inmigrantes de la costa Caribe colombiana radicados o nacidos en San Andrés adoptar lo rasta desde sus atuendos y representaciones, son los *rastas pañas*, una versión bastante estereotipada de lo rasta, a quienes no se pide transformarse en una réplica de los jamaquinos, pero que por su comportamiento y accionar pareciera más una adaptación del “Espectáculo del otro” de Stuart Hall ([1997] 2009).

Una versión menos estereotipada de lo rasta estaría dándose desde lo creole sanandresano, ya que una parte importante de su formación histórica se encuentra en la isla de Jamaica, cuna del rastafarismo. Los esclavos que arriban al archipiélago a finales del siglo XVIII tienen este referente, muchos creoles se sienten jamaquinos, saben que parte de sus ancestros provienen de allá. No es una cuestión de color de piel, ni de diferencia cultural o lingüística, sino deformación histórica coincidente.

En medio de unos circuitos económicos originados en el capitalismo occidental, lo rasta en muchos casos ha empezado a vérselo como un asunto de identidad racial y manifestación de lo étnico, además de seguir despertando como en otros tiempos, algunas formas de fetichismo entre los visitantes europeos y norteamericanos especialmente. De esta manera, en San Andrés el espacio ideal para aproximarse a lo rasta se localiza en las playas y algunos bares nocturnos de la isla no amarrados a la industria del turismo. No todo es medible como un asunto reivindicatorio del tema de la identidad, la raza o la etnicidad; un tipo de relación económica también se desprende de estos encuentros entre “las coloridas criaturas del Caribe y sus avanzados visitantes metropolitanos”.

2.10 ¿POR QUÉ UN ESENCIALISMO ESTRATÉGICO?.

Gayatri Spivak una de las figuras centrales de la crítica poscolonial y del colectivo de estudios subalternos de la India se refirió por primera vez a esta categoría en su trabajo denominado “*Crítica de la razón poscolonial*” (1999). En esta temprana reflexión Spivak explora sobre la posibilidad de los grupos subalternos de utilizar el esencialismo con fines estratégicos, en el que la lectura que estos grupos hacen de sí mismos, aunque no sea real, podría generar importantes dividendos en el terreno político. Durante su reciente presentación en la ciudad de Estocolmo, Suecia, le pregunté a Spivak en que había quedado esto del esencialismo estratégico y aunque dio a entender haber doblado la página con este tema, esto me respondió: “[...] *no es posible escapar del esencialismo, en unos lugares es más visible que en otros, pero en todas partes hay esencialismos. Por ejemplo cómo le pides a un humilde cristiano que prescindiera del esencialismo si esa es su única opción. En*

*el proceso de desafiar los grandes poderes es mejor ser estratégico, ya que es la única herramienta que se tiene y hay que utilizarla [...]*⁴³

Criticado, pero útil en momentos de una coyuntura política como la actual poco favorable a la resistencia creole, el esencialismo pudiera constituirse en un cohesionador importante, recopilador de memorias y de prácticas culturales aglutinantes. Pienso que éste es el ejercicio que de un tiempo para acá han venido realizando los creoles y el liderazgo bautista de AMEN SD. Y aunque esta estrategia de recuperación de memorias ha logrado avanzar, aunque cada día se hacen esfuerzos por revivir más y más la experiencia histórica y las prácticas culturales creoles, estableciendo una articulación a partir de la práctica religiosa y la estrategia política como propuesta de lucha; aun así, todavía pareciera estar lejos el día en que estos elementos constituyan algo más que un desafío para el Estado colombiano: *“Estratégicamente, los esencialismos se pueden mirar no como descripciones de cómo son las cosas, sino como algo que se debe adoptar para producir una crítica de algo”* (Spivak 1996, citada en Sarup 1999: 41).

A partir de este formato muchos creoles han comenzado a revivir con un entusiasmo extraordinario las características fundamentales de su proceso identitario, se enorgullecen de él, expresan públicamente su malestar frente al Estado y han logrado posicionar políticamente al movimiento AMEN SD. En consecuencia, con todas las críticas que puedan llover sobre las características esencialistas de la práctica religiosa creole, ésta ha significado un reacomodamiento en su comportamiento colectivo y estratégico, empezado a producir los amarres necesarios desde sus genealogías y formaciones históricas, lo que de alguna forma ha estimulado una repotenciación de un sentido de pertenencia debilitado en parte por las relaciones de poder implementadas por el Estado. Si esta tarea cohesionadora, como un ejercicio liberador de la conciencia se cumple, si gritarle al establecimiento colombiano *“mira soy sanandresano, tengo mi identidad, no somos iguales, cesen los atropellos”*, creo entonces que este esencialismo habrá cumplido su objetivo, por lo menos en una fase temprana de la lucha política.

No se trata entonces de descalificar el esencialismo desde un antiesencialismo que niega con demasiada facilidad cualquier realidad estable a las relaciones que define la realidad vivida. Los estudios culturales están comprometidos con la realidad de las relaciones que tienen efectos determinantes, pero se rehúsa a asumir que tales relaciones y efectos tengan que ser, necesariamente, lo que son (Grossberg 2009: 14). Esta realidad vivida constituye un soporte fundamental en la experiencia cotidiana de decenas de creoles, una bujía en capacidad de provocar el encendido necesario como elemento cohesionador y de reacción política frente a las estructuras de poder: *“[...] Pensar entonces, que porque el esencialismo ha sido deconstruido teóricamente, por ende ha sido desplazado políticamente”* (Hall [1996] 2010: 570), no deja de ser una lectura sesgada proveniente de los teóricos de la posmodernidad; sobre todo tratándose del Caribe, lugar donde el devenir histórico, la misma historia si se quiere, tienen un peso mayúsculo en el diseño y en las estructuras de sus sociedades.

⁴³ Seminario con Gayatri Spivak denominado “Strategies towards the ethical” llevado a cabo en el Södra Teatern de la ciudad de Estocolmo, Suecia, diciembre 4 de 2011.

2.11 PROBABLES CRÍTICAS AL ESENCIALISMO.

“Las identidades culturales vienen de algún lugar, tienen historia. Pero como todo lo que es histórico, estas identidades están sometidas a constantes transformaciones. Lejos de estar eternamente fijas en un pasado esencial, se hallan sujetas al juego continuo de la historia, la cultura y el poder”

Stuart Hall ([1990] 2010: 351)

Una de las características más notorias del esencialismo es intentar explicar los diferentes fenómenos sociales desde un aparente orden natural, pensar que las cosas se dan porque sí, sin ningún tipo de interpretación o análisis crítico. *“En las posiciones esencialistas, las respuestas están garantizadas y todo se junta de antemano. Las identidades son fijas”* (Grossberg 2009: 30), no se perciben esas dislocaciones como el gran catalizador de las identidades en el Caribe. En fin, esa estaticidad, esas identidades esencializadas estarían desbordando la *no garantía* que tanto identifica las posturas de Grossberg, Hall y otros teóricos de los estudios culturales.

Ahora, el debate no es si el esencialismo es bueno o no, sino tratar de verlo en sus bordes, en sus grises. En un momento dado podría tener bastante utilidad, sobre todo, como sucede en la actualidad en San Andrés, lugar donde los creoles han recurrido a su formación histórica y a su práctica espiritual como estrategia para enfrentar sus diferencias con el Estado. Pero igual podría tener importantes limitaciones, algunas de las cuales intentaré relacionar a continuación.

Dado que estas esencias pueden estar jugando roles importantes desde la misma condición étnica de los creoles, una sobrevaloración de sus prácticas culturales, podría llevar al desconocimiento de otros actores que hoy comparten el espacio del archipiélago, pudiendo conducirnos a cierto tipo de etnocentrismo y racismo cultural, además de la exclusión de quienes no puedan acreditar algún grado de afinidad desde los elementos constitutivos de su proceso identitario.

Hace pocos meses, durante el intermedio de un ciclo de conferencias celebrada en el Hotel Sunrise de San Andrés, lugar donde se encontraban algunos miembros del movimiento AMEN SD, en la mesa dispuesta para el café, alcancé a escuchar estas palabras en lengua creole, cuyo contenido venía impregnado con un tufillo de sarcasmo: *“When we take our coffee, we take it black, we dont like our coffee with milk, or mix. Cuando nos tomamos el café lo tomamos oscuro, no nos gusta el café con leche o mezclado [risas]”*. Este comentario hace alusión a ese deseo de reivindicar lo que me gustaría denominar como *lo creole en estado puro*, la esencia a flor de piel, tan en boga en estos días, una especie de afroarrianismo en su formato más arcaico.

Lo anterior no quiere decir que todos los creoles opinen de esa manera, pues muchos están mezclados, tienen esposas (os) e hijos (as) con los *pañas*; pero sí es una muestra de la enormes dificultades que tienen algunos dirigentes de AMEN SD para darle una lectura

más aproximada y realista al nuevo mapa identitario que hoy se vive en San Andrés, el que evidentemente nos mostraría sin muchas dificultades las tantas formas de ser sanandresano existentes en la actualidad.

Ochy Curiel, una reconocida militante del feminismo nacida en la República Dominicana, nos muestra algunas limitaciones que en su opinión podrían desprenderse del uso del esencialismo, debido en parte a la notoria aceptación que en muchos lugares del Caribe tiene el tema de las identidades esencializadas. Al respecto Curiel nos refiere: “[...] *la identidad trae esencialismo, trae consigo el etnocentrismo [...] las identidades son errores políticos en tanto no desenmascaran las verdaderas causas de la subordinación y la explotación que se da a partir de hechos históricos*” (2003: 8). Pero Curiel va mucho más lejos, al manifestar una evidente desconfianza respecto los réditos políticos que puedan conseguirse en elaboraciones simbólicas como por ejemplo, la del regreso de los diaspORIZADOS a la tierra de los ancestros: “*Simplemente nos mantendrá en la añoranza, nos mantendrá complacientes con el sistema capitalista neoliberal que tiene efectos devastadores hoy y aquí en nuestro contexto, nos mantiene en la auto segregación negando la posibilidades de mestizajes culturales necesarios e imposibles de negar [...]*” (2003: 14). Y aunque no creo que el movimiento rastafari haya tenido una intencionalidad política directa como objetivo, es innegable que logra despertar la conciencia de muchos caribeños, cuestionan las estructuras de poder, es un avance importante; pero la acción política tan necesaria en este caso, pudiera permanecer represada por una exagerada interpretación de la realidad desde lecturas esencialistas. De allí la pertinencia de Hall al advertir las limitaciones que puede tener este esencialismo: “*necesitamos un lugar desde el cual hablar, pero no únicamente de nuestra etnicidad de forma estrecha y esencialista*” ([1989] 2010:348).

En su momento se creyó que “*la deconstrucción de estas identidades fijas y estables, potenciaba vigorosamente la agencia política de los colectivos subalternos*” (Mattio 2009:1). Ésta es probablemente la idea más importante de Spivak en su propuesta de uso del esencialismo con fines estratégicos. No obstante con el tiempo han surgido posturas en contra de este esencialismo provenientes de otros teóricos del feminismo y en la voz del crítico argentino Eduardo Mattio quien entre sus varios cuestionamientos se pregunta si “*¿son siempre legítimas las identificaciones a que da lugar dicha estrategia? ¿En qué circunstancias resultan aceptables? O mejor, ¿bajo qué condiciones no son ocasión de nuevas formas de exclusión?*” (Mattio 2009: 2). Teóricamente este antiesencialismo es respondido por un anti- antiesencialismo que Grossberg (2009:30) toma de Paul Gilroy (1993) y que está circunscrito dentro de la lógica de *no garantía* que enmarca la propuesta de Stuart Hall para los estudios culturales.

Antes de cerrar este apartado me gustaría referirme a lo que en Gramsci y Hall suele referenciarse como *sentido común*. Si en el esencialismo casi todo deviene de un orden natural ¿Qué debate o controversia pudiera generarse sobre lo que de antemano se sabe es así, por qué esa su naturaleza?, sobre todo cuando este esencialismo proviene del establecimiento religioso, además como dice Hall, cuando a partir del *sentido común* se estarían reproduciendo efectos ideológicos aglutinantes que derivarían en el

consentimiento. Lo que quiero decir es que muchas de las características del llamado *sentido común* derivan en formatos esencialistas, cuyo provecho no se desconoce, pero su fragilidad radicaría en que “[...] *no requiere razonamiento, argumento, lógica ni pensamiento: podemos disponer de él espontáneamente, es totalmente reconocible y ampliamente compartido*” (Hall [1977] 2010: 231).

Para concluir este segmento, no creo que muchos de los elementos valiosos de un esencialismo estratégico sean despreciables, de ninguna manera; pero tampoco debiéramos caer en una sobrevaloración de estas características, algunas de cuyas reservas he querido mostrar. Una desmedida valoración del tema del esencialismo, en este caso desde la práctica espiritual, podría entre otras limitaciones estar reproduciendo algunas formas de reduccionismos, omitiendo temas absolutamente trascendentales para un entendimiento de la situación de los creoles, como por ejemplo el mismo tema de las relaciones de poder, en el abordaje de las características de las nuevas formaciones sociales que han emergido en el archipiélago los últimos tiempos o por qué no, identificar comportamientos esencialistas adicionales tanto desde lo creole como en lo colombiano.

3. MOVILIDAD EN LAS IDENTIDADES

“La identidad totalmente unificada, completa, segura y coherente es una fantasía”

Stuart Hall ([1992] 2010: 365)

Este capítulo está dividido en dos fragmentos, uno en el que deseo problematizar el tema de las movilidades en las identidades que tienen lugar actualmente en la isla de San Andrés, estableciendo unos diálogos desde la base teórica de los estudios culturales y otro segmento, en el que traigo los ejemplos de varios casos que muestran algunas de las características más sobresalientes de estas movilidades.

La identidad ha sido sometida a un bombardeo mediático y académico sin precedentes, “[...] *ha habido una especie de hiperinflación en el uso (y abuso) de la identidad*” (Restrepo 2009a: 61). No sería exagerado que sobre este término pudiéramos localizar varias decenas de aproximaciones de la más diversa índole, no obstante por lo clara de su interpretación a continuación reproduzco la definición que hace el académico español Manuel Castells: *“Por identidad, en lo referente a los actores sociales, entiendo el proceso de construcción del sentido atendiendo a un atributo cultural, o un conjunto relacionado de atributos culturales, al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido”* ([1997] 1998: 34).

Los últimos 20 años, sobre todo con ocasión de los debates que se generaron a partir de la conmemoración de los 500 años de la irrupción de los imperios coloniales en América y en el contexto de los *nuevos tiempos*, la identidad ha surgido como tema obligado en las discusiones académicas, también para una población como la de Latinoamérica y el Caribe, acechada de tiempo atrás por una variedad de expresiones identitarias. ¿Quiénes somos en realidad? ¿Cómo articular los procesos constitutivos de nuestra identidad en una sociedad como la sanandresana, impactada por relaciones de poder de distinta naturaleza y experiencia histórica?

Estas características, aunque vuelven más complejo el abordaje del tema de la identidad, simultáneamente lo hace más interesante, brindando excelentes oportunidades de realizar lecturas desde situaciones de la más diversa índole. Esto es precisamente lo que hemos comenzado a localizar en la isla de San Andrés, un espacio geográfico que por sus múltiples dislocaciones, confluencia de heterogeneidades y procesos de transculturación, empieza a percibirse como una Babel del Caribe.

Veamos lo que dice el intelectual caribeño Edouard Glissant frente a estos encuentros y las consecuencias que salen a la luz cuando poblaciones y grupos humanos desiguales en su conformación cultural y procedencia empiezan a compartir espacios comunes:

La tesis que sostendré ante ustedes es que el mundo se criolliza o, lo que es lo mismo, que las culturas del mundo, en contacto instantáneo y absolutamente conscientes, se alteran mutuamente por medio de intercambios, de colisiones irremisibles y de guerras sin piedad, pero también por medio de progresos de conciencia y de esperanza que autorizan a afirmar -sin que uno sea utópico o, más bien, admitiendo serlo- que las distintas humanidades actuales se despojan con dificultad de aquello en lo que ha insistido desde antiguo, saber: el hecho de que la identidad de un individuo no tiene vigencia ni reconocimiento salvo que sea exclusiva respecto de la de todos los demás individuos. (Glissant [1996] 2002: 17).

Es probable que los creoles no se hayan referido con anterioridad a los procesos constitutivos de su identidad, como empiezan a hacerlo hasta hace relativamente poco, pues la identidad en la perspectiva de Glissant no tendría vigencia ni reconocimiento, salvo que sea exclusiva respecto de la de todos los demás individuos y esto en San Andrés solo comienza a darse en la medida en que los diversos grupos étnicos y culturales llegados a la isla empiezan a disputarse desde distintos frentes los 27 km² de espacio territorial de que disponen. En este escenario conviven en la actualidad gran parte de los estereotipos étnicos y culturales provenientes de la Colombia continental -costeños, paisas, caleños y afrodescendientes de ambas costas- además de inmigrantes provenientes de la costa centroamericana - Panamá, Nicaragua- diez cabezas de familia de origen chino llegados a través de Puerto Cabezas a comienzos del siglo pasado, hoy mezclados con los creoles y un segmento sirio-libanés que va por su segunda generación, algunos por la tercera. Al de por sí extenso abanico de las identidades presentes en el archipiélago, habría que sumar la presencia de las pequeñas colonias judía, italiana y argentina dedicados al comercio en su mayoría y por supuesto la población creole ancestral del archipiélago.

En apariencia todos estos grupos han podido compartir un espacio tan restringido de una manera pacífica durante bastante tiempo. La situación hoy es diferente, ya que todas estas identidades, todas estas heterogeneidades que hoy confluyen en el archipiélago, han empezado a pujar por diferentes formas de reconocimiento, disputando el control político y económico y generando tensiones importantes entre pobladores con matices identitarios diferentes. La representación que hasta hace poco se tenía de la isla de San Andrés como territorio de paz, empieza a alejarse en medio de tantas expresiones que batallan por un espacio día a día. Los empoderamientos y hegemonías surgidos de esta nueva cartografía han convertido el espacio insular en un terreno en permanente disputa.

Uno de los elementos más notorios en este nuevo contexto lo constituyen sus movi­lidades. Es un escenario necesario para descubrir el nuevo San Andrés, junto a los nuevos sanandresanos; y si bien muchas sociedades miran de una manera inmóvil sus procesos, buscando probablemente algún tipo de seguridad desde la homogeneidad, también existen situaciones en que las movi­lidades y heterogeneidades generan un enorme impacto, como lo veremos a continuación.

En *“La cuestión de la identidad cultural”* Stuart Hall ([1992] 2010) ya advertía los grandes cambios que venían dándose en el análisis del tema de la identidad, denunciando ese

estatismo con la que se venía trabajando este concepto de forma tradicional, como si su naturaleza fuera inmutable y no respondiera a las nuevas realidades.

Ese proceso más amplio de cambio es el que nos hace pensar que la identidad no es única, ni es permanente, puede reproducir movilidades a partir de complejos procesos de mestizaciones. La identidad tampoco es estática, ni inmutable, sino más bien dinámica, flexible. Me gustaría ver la identidad como algo que se construye de una forma constante, en concordancia con el devenir histórico, haciendo lecturas más dinámicas frente a los cambios que se vayan presentando. Esa lectura de la modernidad que parte de un sujeto universal heredero de la Ilustración, en los *nuevos tiempos* empieza a ser intervenida por una multiplicidad de expresiones de la subjetividad y la isla de San Andrés no ha escapado a estas nuevas realidades:

Raizal, Paña, Turco son categorías de las que no se puede escapar cuando se habla de San Andrés; tampoco de otras como los judíos o los *half & half* (medio isleños- medio no isleños) Bien sea desde el discurso académico, el político o el institucional, siempre se ha reconocido a la isla un espacio configurado por eso colectivos. Sin embargo, frente al ineludible uso de tales denominaciones, las categorías parecen ser demasiado limitantes frente a las dinámicas sociales de la isla, y a la vez imprecisas frente a los criterios con que se construyen. Para los pobladores/as de San Andrés el uso de categorías ha significado diferenciarse y posicionarse en un campo social que se encuentra en disputa, entre otras cosas por garantizar su supervivencia en la isla. En razón del histórico tránsito de personas con diferentes orígenes, los pobladores nativos y los nuevos han buscado constantemente marcar los límites culturales de sí mismos y de los otros. Así, el principio de la diferenciación ha sido fundamental en los procesos de identificación cultural de las personas de la isla. (Ramírez 2004: 2-3).

“La identidad es un proceso, la identidad se fisura, la identidad no es un punto fijo, sino ambivalente. La identidad es también la relación con el Otro hacia el uno mismo”, como un lugar desde donde se toman posiciones; no es el pasado por el pasado, sino una especie de interlocución en el que los sujetos hablan desde unos lugares y unas historias específicas (Hall [1989] 2010: 344).

Por eso a continuación, quiero presentar uno de los casos más significativos en el tema de la identidad hallado durante la realización de nuestro trabajo de campo, en el que el árbitro de fútbol de Abdul Corpus no solo atraviesa por diferentes identidades, sino que se dan momentos en los que interactúa con varias de ellas, o se mantiene al margen dependiendo de la espacialidad y la concurrencia social en la que se encuentre, desde donde se posicione, desde donde hable. Entra en una identidad, sale, flota en ellas, como lo hacen muchos sanandresanos de este tiempo. Cuando lo necesita, regresa a su identidad creole, además de compartir con su esposa colombiana de ascendencia árabe. Su identidad ha sido fisurada, así se perciban en él más los rastros creoles, sus permanentes desplazamientos no permiten observarle en un punto fijo, sus hijos se moverán en procesos identitarios heterogéneos. Y como en otros casos, de hijos de padres con diferentes identidades, durante su infancia y adolescencia un referente cultural puede acentuarse más que otro, pueden regresar a los que

ya conoce o más adelante generar otras recombinaciones, producto de sus vivencias cotidianas con gentes de tantos lugares y referentes culturales heterogéneos.

De allí que no dejen de sorprender las recientes declaraciones del periodista isleño Isaac Bent, en las que se queja públicamente porque los hombres creoles no estaban contrayendo matrimonio con mujeres creoles, tratando de explicar a partir de esta arista el visible debilitamiento de este sector o tal vez desconociendo que el escenario sanandresano se encuentra más intervenido que nunca en lo que a la conformación identitaria de sus habitantes se refiere.

Esta crisis de la identidad en el archipiélago, entendida como una entidad estable, inamovible, ha sido estremecida por el encuentro de personas de la más diversa referencia étnica y cultural; se dan las uniones más inverosímiles, creoles mezclados con colombianos de distintas regiones, creoles con europeos, suramericanos, centroamericanos, norteamericanos y hasta con asiáticos, como lo analizaré en el segmento dedicado a los movimientos diaspóricos: *“Pero lo que es cierto es que no hay ningún cambio histórico importante en el que la identidad de todas las fuerzas intervinientes no sea transformada. No hay posibilidad de victoria en términos de una autenticidad cultural ya adquirida. La comprensión de este hecho explica la centralidad del concepto de hibridación en los debates contemporáneos”* (Laclau 1996: 92).

El concepto de una unidad creole ha sido duramente trastocado y fragmentado. Sus identidades han sido dislocadas y descentradas para traer las palabras de Ernesto Laclau. Todas estas intervenciones serían en parte las responsables de la nueva cartografía identitaria que se vive en el archipiélago. Y no se trata únicamente del aspecto biológico, que por supuesto también va a reflejar nuevos fenotipos, sino por las tantas variantes en el tema de la identidad que en la actualidad podemos observar en los sanandresanos. Hoy estas movilidades han evolucionado a un punto en el que sería muy difícil seguir sosteniendo una sola versión identitaria, una sola propuesta de sujeto, sobre todo como dice Laclau, desde una autenticidad cultural ya adquirida.

A quienes tengamos alguna duda sobre el impacto que estos desplazamientos humanos han provocado en la historia reciente del archipiélago, leamos las declaraciones de la Señora Eloísa Banquez, una inmigrante cartagenera de 63 años a propósito de las dolorosas circunstancias en las que perdió la vida su hijo Ramiro Arévalo: *“[...] pero fíjate, aun así yo no cambio a San Andrés por ningún país, ni por ninguna ciudad, ni por nada. Aquí he vivido en tres sitios diferentes, Sarie Bay, La Jaiba y 43 años en el Barrio Obrero y mis hijos nacieron aquí. Yo me considero sanandresana y mis hijos los parí aquí. Yo quiero mucho a mi islita, así me haya pasado lo que me haya pasado. Son 53 años viviendo aquí”*.⁴⁴

⁴⁴ Semanario El Extra, San Andrés, edición 82. Publicado en: octubre 4 al 11 de 2011.

3.1 ABDUL CORPUS NAVEGA POR UN MAR DE MÚLTIPLES IDENTIDADES.

En este recuento de la conversación sostenida con el árbitro de fútbol Abdul Corpus vamos a tomar en consideración los desplazamientos, heterogeneidades, posicionamientos y recurrencias alrededor del tema de la identidad cultural que de manera sorprendente hemos podido localizar en la vida cotidiana de una sola persona.

En el intermedio de uno de los partidos que se celebran los fines de semana en el estadio Erwin O'Neill, conversé con él intentando hacerme a una idea de cómo manejaba sus relaciones con jugadores con identidades diferentes, de las tantas Colombias presentes en el archipiélago, unos que se expresan en español, los otros en su criollo sanandresano. Durante los encuentros de fútbol que dirige transita por distintas identidades, pues los inmigrantes no son solo costeños, sino que los hay caleños, paisas, bogotanos, de origen árabe, los mismos creoles y probablemente otros más.

Para completar este universo de colores en la vida del árbitro sanandresano, contrajo matrimonio con una mujer nacida en Cali de nombre Afissa, cuyos padres son de origen árabe, a quien conoció en la isla de San Andrés. Cuenta Abdul que en los comienzos de su relación con quien hoy es su esposa, los padres de ella no se sentían muy a gusto con él por ser racialmente diferente a su hija, pero que con el tiempo ha podido establecer un mejor entendimiento con sus parientes políticos. Distinto a la práctica religiosa de muchos descendientes de árabes, Afissa no es musulmana, asiste al culto católico; nos dice Abdul que en el calor de su intimidad familiar su esposa le cocina algunos platos árabes aprendidos en el entorno donde creció. Seguramente Abdul también le muestra sus habilidades y prácticas culinarias Caribes.

Abdul al igual que Alemao Bowie, Donald Evans, Din Din James o Celestino Barker, siendo de origen creole escogieron el deporte de los *pañas*. De esta forma en un lugar donde un día se jugó béisbol y baloncesto como las prácticas deportivas dominantes de los creoles, hoy este espacio ha sido tomado en buena parte por el fútbol. En el torneo local participan 17 equipos, una muestra de la elevada demografía existente en San Andrés, lugar donde los inmigrantes duplican en número a los creoles.

Durante mi estancia en el estadio pude conversar espontáneamente con algunos asistentes, a quienes pregunté cómo era el nivel técnico de los creoles que se dedicaban al fútbol, me contestaron que algunos mostraban un nivel aceptable, pero que otros eran bastante rudos en el manejo de la pelota, dando a entender que desde lo creole no había mucho de *toque toque* ni mucha técnica al momento de jugar al fútbol. Evidentemente no es el imaginario colectivo que en un momento dado les brinda una identidad futbolística a los colombianos a partir de la propuesta de Francisco Maturana. ¿No será que los creoles sanandresanos están más cerca de los *reggae boys* jamaicanos?

En la medida que el corto tiempo de que disponía transcurría, intenté formularle otros interrogantes a Abdul, probablemente algo más candente, como por ejemplo si algunas de las fricciones y diferencias que hoy se sienten en la isla o si la inconformidad actual de

muchos sanandresanos se trasladaba al campo de juego. Me manifestó que no, que las rivalidades que se daban en la cancha eran estrictamente desde lo deportivo, pero que nada de lo político se traía a la escena del partido.

Despierta curiosidad ver un equipo conformado únicamente por jugadores creoles provengan del sector del Barrack, una localidad situada en la parte alta de la isla y que muchos creoles asocian desde la memoria colectiva con la rebeldía de los esclavos. Un lugar donde la policía nacional ha tenido los mayores enfrentamientos con jóvenes inconformes con las políticas del Estado. Es de destacar que estos jugadores creoles puedan interactuar pacíficamente con los continentales, árabes y mezclados en el torneo de fútbol, cuando en la vida cotidiana tienen importantes diferencias desde lo identitario, lo cultural y lo político.⁴⁵

Mientras el evento de una demografía incontrolada que hoy sacude la sobrevivencia y la base alimentaria de los creoles no constituyó un riesgo para su población, los creoles no se refirieron al tema de la identidad, ni nos sentíamos diferentes a los demás habitantes que empezaban a llegar en oleadas migratorias oscilantes. *“En el momento que esta condición de autosuficiencia empieza a erosionarse severa y rápidamente a partir de 1953, cuando San Andrés se constituyó en puerto libre”* (Polanía 2004: 13), entonces estalla el dispositivo demográfico, dando lugar a una reivindicación de los procesos identitarios a partir de la diferencia, en una relación con el otro, en el caso sanandresano una identidad que emerge como salvavidas frente a la invasión de los *pañás*.

Más no hay que olvidar que estos encuentros han sido una oportunidad para que los colombianos de muchos lugares también hayan realizado su propia mirada introspectiva, descubriéndose ellos mismos en el espejo de los creoles. Confirmando una de las tesis más significativas de Stuart Hall ([1992] 2010), cuando sostiene que la identidad se construye a través de la diferencia, no al margen de ella, sino en una relación con lo que no soy.

De esa manera lo asume el poeta de las Antillas Derek Walcott, al destacar el valor que tiene para los procesos de auto reconocimiento observarse desde la diferencia, hacer el ejercicio de verse en el otro: *“Mas a medida que envejecía y ganaba confianza, mayor era mi aislamiento como poeta, más necesitaba consumir arte y la literatura de Europa para entender mi propio mundo”* (2000: 85).

En esta instancia, pienso que los creoles no han advertido de manera suficiente el enorme impacto que para nuestra estructura identitaria ha significado la presencia de las comunidades inmigrantes y que al cabo de varios años han empezado a reflejar unos reacomodamientos al interior de su sociedad, eso que el antropólogo cubano Fernando Ortiz ([1939]1999: 44) describe como procesos de transculturación, una valiosa contribución que podría ayudarnos a descifrar el nuevo crisol que hoy tenemos en el

⁴⁵ Trabajo de campo, San Andrés, septiembre 5 de 2010.

archipiélago. Cuántas categorías serían indispensables para soportar la nueva escena: simbiosis, sincretismo, transculturación. Estas necesarias movi­lidades, tan pertinentes para un análisis de los procesos en la isla de San Andrés desde los estudios culturales.

3.2 LOS ÁRABES DE SAN ANDRÉS.

Osmani Castellanos en su trabajo *“Procesos participativos en el Caribe insular colombiano”* describe a una comunidad sirio-libanesa, que habla árabe y es de religión musulmana, dedicada al comercio que prácticamente maneja la economía de la isla, que se ha integrado desde el punto de vista político y social, pero cuya característica principal consiste en no mezclarse con la población de cultura Caribe (2006: 23). Una tendencia parecida podemos percibirla en escritos como los de Margarita Ruiz cuando describe que *“Finalmente encontramos a los extranjeros nacionalizados, quienes proviene en su mayoría del Medio Oriente, constituyendo una comunidad «cerrada», cuyos miembros profesan religiones diversas y hablan diferentes lenguas, manteniéndose indiferente a la cultura nacional, no obstante ser este el núcleo de población que detenta el poder económico en la isla”* (1991: 210).

Será que ¿No existe ninguna pareja conformada por árabes y creoles u otras combinaciones? ¿Manejan los árabes la totalidad de la economía de la isla? ¿No han sido impregnados los árabes por las prácticas culturales de los sanandresanos al cabo de 50 años de vivir en San Andrés o en su trato cotidiano con los visitantes colombianos que arriban a las islas?

Estos son algunos de los interrogantes que planteo, pues tantas generalidades dan cuenta de una comunidad árabe prácticamente intocable, controlan la economía, no se mezclan racialmente, hay nacionalizados colombianos, pero en palabras de Ruiz les es indiferente la cultura nacional, de manera que en su imaginario pareciera solo existirla nación árabe. En fin, aunque creo que los aportes de Castellanos y Ruiz son incuestionables, conozco miembros de las nuevas generaciones de árabes en la isla que hablan creole, parejas conformadas por árabes y colombianos, árabes y creoles; hay árabes que gustan mucho de lo sanandresano, su cocina, su mar, su clima y es evidente que los árabes no controlan toda la economía de la isla.

“Los problemas internos de sus países, como la pobreza, la opresión otomana de los siglos XIX y XX, y las restricciones territoriales para el desarrollo de actividades agrícolas, forzaron a la población rural a embarcarse en nuevos proyectos de vida” (Malvey y Ramírez 2005: 39). Muchos de los inmigrantes árabes llegados a San Andrés también eran una población rural, ocupantes de puntos de intercambio que soportaban unas relaciones de poder de carácter imperial, lo que explicaría en parte un desplazamiento tan distante hacia el Caribe.

La familia Gachan radicada en San Andrés desde comienzos de los años cincuenta, es uno de los tantos ejemplos sobre la forma en que los inmigrantes le han proporcionado nuevas

tonalidades al tema de la identidad, al de las relaciones económicas y también son determinantes en el nuevo esquema de poder que hoy tenemos en el archipiélago. Mientras que los creoles no logran sintonizarse plenamente con el mensaje que traía esta propuesta de apertura comercial que le cambia el curso de los acontecimientos a las gentes del archipiélago con la creación del Puerto Libre, “[...] *la historiografía reciente de San Andrés muestra que la población nativa no quiso, en su mayoría, aceptar las condiciones de trabajo a la nueva estructura económica que trajo la crisis y la modernización [...]*” (Malvey y Ramírez 2005: 16).

Esta lectura de modernización, según Malvey y Ramírez estaría mostrando una sociedad isleña que en el transcurso de su devenir histórico, previo al contacto directo con los colombianos, no hubiera experimentado rasgos de una corriente modernizadora, como por ejemplo en el dominio de técnicas de navegación oceánica, en las relaciones comerciales establecidas con sus vecinos insulares y centroamericanos o en la construcción de embarcaciones dedicadas a impulsar dichas actividades. Esa tendencia de ver el Puerto Libre como el gran proyecto modernizador de los colombianos se repite en muchos trabajos y tesis de grado sobre las islas, y aunque modernización no es un equivalente de modernidad, los creoles de San Andrés han estado en contacto con esta última, incluso mucho antes que Colombia pusiera en marcha su proyecto de nación.

¿Ahora será suficiente con que los árabes que llegan a San Andrés abran 30 almacenes, se destruya la vegetación del norte de la isla para construir un aeropuerto y traer 50 albañiles y maestros de obra de Cartagena para que se hable de un proyecto de modernización?

3.3 IDENTIDAD[ES] EN PLURAL.

Alí Gachan es hijo de Mohamed Gachan, cuyo padre también estuvo vinculado con la isla hasta su muerte. Son dueños del Almacén Zaida hace más de 45 años. Con 20 años de edad, es miembro de la tercera generación de esta familia venida del Líbano que se relaciona con San Andrés, en la actualidad cursa estudios en comercio exterior en la institución de carreras intermedias Infotep de San Andrés, es musulmán perteneciente al ala chiita, al momento de nuestro encuentro se encontraba cumpliendo con el rito del ramadán. Los árabes llegados a San Andrés, al igual que en otros lugares del país que también los acogen, construyeron su mezquita al norte de la isla hace casi 30 años, allí tiene su centro de oración, donde además promueven actividades afines a sus prácticas culturales, “[...] *pero su característica común más sobresaliente no es la religión al cual pertenecen, sino más bien el fervor y rigor con que, al parecer, viven y practican la ética que pregona su credo*” (Malvey y Ramírez 2005: 84).

Aunque nació en San Andrés, Gachan se reconoce en las raíces de su familia originaria del Líbano. “Cuando estuve en el Líbano hace cinco años, fue como sentirme en casa” expresó Gachan con evidente satisfacción. “*Los descendientes de los árabes en San Andrés no descuidan su cultura de comerciantes y con cierta frecuencia viajan al Líbano, por motivos personales y descanso y a otras partes del mundo por negocios*” (Malvey y Ramírez

2005: 89). No obstante, que muchas personas lo perciben más como árabe o *turco* que como sanandresano, Gachan se siente sanandresano, pero para él no ha sido fácil asumir sus distintas identidades ni vivir desde la diferencia. Hay momentos en que las tensiones se agudizan y para ofenderlo algunas personas le gritan: “*turco ladrón, ya quisieras ser sanandresano*”, a lo que les responde de manera provocadora: “*¡soy libanés y que!*” Noten sobre esto último, cómo lo retan desde sus (s) identidad(es) sanandresana y árabe, porque saben que es sensible a ello, igual quiere a San Andrés, sitio donde nació y vive, pero también quiere lo árabe como el lugar de origen de sus ancestros.

Ahora, cuando le pregunté a E. R., una inmigrante de Cartagena, si creía que tenían razón quienes le gritaban “*turcos ladrones*”, respondió “*que sí*”, pues en todos sus años de vivir en la isla, “*los turcos no han puesto ni una banca en ninguna parte de San Andrés*”. Lo curioso es que ambos son inmigrantes, los dos dicen querer a San Andrés, o sea, han establecido lazos de afecto con la tierra isleña. La tensión en este caso surgiría desde los orígenes de clase y de la situación socioeconómica de cada uno.⁴⁶

A pesar de las fricciones que pueden detectarse por su relativamente cómoda posición socioeconómica, no hay que ser muy avezado en el tema de la identidad para entender que Gachan desea expresarse desde sus múltiples identidades, quiere hablar como libanés, pero también desea hacerlo como sanandresano y hasta como colombiano. Observemos cómo reivindica sus identidades nacionales, a pesar incluso, de estar tan distantes una nación de la otra. Se hace prudente entonces no seguir reproduciendo el marco de las identidades a partir estructuras únicas y homogenizantes: ya “*no podemos decir que en un momento dado existe una sola identidad en un individuo o una colectividad específica, sino que en un individuo se da una amalgama, se encarnan, múltiples identidades [...]*” (Restrepo 2009a: 63).

Los *turcos* de San Andrés con su enraizamiento cultural localizado en Oriente Medio, acuden a la escena caribeña, protagonizan roles significativos en lo económico, ejercen una importante influencia en las esferas del poder político, y como si fuera poco, permean y también son permeados por las múltiples identidades y movimientos diaspóricos que se dan en nuestro archipiélago en diferentes momentos de su historia reciente.

Para concluir, en esta instancia ¿Cómo le dices a un descendiente de árabes cuyas familias han transcurrido casi 50 años de sus vidas en San Andrés, que no son sanandresanos? Lo interesante es que esta realidad tiende a repetirse con otros sectores inmigrantes con varias generaciones presentes en el archipiélago.⁴⁷

3.4 YERIMAIA NO QUIERE HABLAR CREOLE.

Un tercer ejemplo que puede ayudarnos a comprender este nuevo panorama en el escenario de las identidades en este lado del Caribe, lo constituye la experiencia de Yerimaia Manuel

⁴⁶ Conversaciones con E. R. Trabajo de campo, San Andrés, agosto 28 de 2010.

⁴⁷ Conversaciones con Mohamed y Alí Gachan. Trabajo de campo, San Andrés, septiembre 4 de 2010.

Narciso (Gómez 2010), un joven creole nacido en el asentamiento irregular del norte de San Andrés, denominado El Cliff, uno de los sitios más conflictivos de la isla, ocupado en su mayoría por inmigrantes hace más de 40 años. Yerimaia es bachiller, conozco sus padres y el barrio donde nació y creció, sé de las presiones que se tienen para llevar una vida relativamente normal en un sitio socialmente deprimido y por todos conocido como un expendio a cielo abierto de sustancias psicotrópicas. En la actualidad está por cumplir una condena en la cárcel de Ternera en Cartagena, lugar a donde fue trasladado a solicitud propia, responsabilizado de porte ilegal de armas. Yerimaia tiene cuatro hermanos, todos hablan creole y también el español. No obstante, en un momento de su vida Yerimaia decide no reproducir más la práctica de la lengua creole, convirtiéndose en mono-hablante, su decisión rompe con el continuo lingüístico, esa condición primordial para entender el complejo universo de las lenguas del Caribe (Gómez 2010).

El criollo o creole fortalece la existencia de una identidad afrocaribeña raizal, al reforzar ese sentido de unidad y pertenencia al Caribe (Valencia 2002: 93). Ahora, para un amplio sector de la población creole la práctica de su lengua es considerada como un elemento fundamental en la conformación de su identidad como efectivamente lo dice Valencia. Es más, en muchos casos era tenida como la prueba reina para ser considerado como parte de su comunidad. En el pasado nadie ponía en duda la identidad de un sanandresano, si éste se expresaba de una manera fluida desde su lengua: “[...] *las lenguas fueron tomadas como una base en las que se podían apoyar la políticas de la identidad, la lengua servía para definir los límites de una comunidad, distinguiéndola de las otras comunidades*” (Mignolo 1999: 61). Así lo entiende el liderazgo de AMEN SD que sigue considerando la práctica lingüística de los creoles como un elemento esencial en el reconocimiento de su diferencia identitaria frente a los colombianos. Lo interesante en el caso de Yerimaia, es que su renuncia voluntaria a hablar en su lengua no significó un rechazo por parte de la comunidad creole. Es más, habiendo escogido el idioma de los antagonistas, el de los colombianos que ocupan el archipiélago -por lo menos para AMEN SD- Yerimaia a pesar de su inmensa concesión no ha dejado de ser considerado un hombre creole.

Ahora, como resultado de las mezclas y de esta nueva cartografía de las identidades, muchos hijos de creoles concebidos con inmigrantes no hablan el creole, probablemente no les interese, a otros sí. Lo anterior podría explicarse en razón de que pocas familias isleñas viven en el barrio El Cliff, y esto pueda hacernos pensar que por comodidad en el manejo de sus relaciones cotidianas, en un lugar donde casi todos son *pañas*, Yerimaia finalmente haya comprendido que le es más útil expresarse en la lengua que utiliza la mayoría. De todas formas, así como la identidad de este joven creole se moviliza, se transforma, tomando otros referentes, interculturales en su mayoría, lo destacable es que una de las valorizaciones de la identidad creole más importantes en la historia del archipiélago como es la lengua, para algunos empieza a ser considerarlo como un elemento secundario. Yerimaia no quiere hablar creole, pero esto ya no lo hace ni más – ni menos sanandresano.

4. DIÁSPORAS E IDENTIDADES

“Dicho de otro modo, como se sigue mirando al caribeño, como un ser ilegítimo, desarraigado, híbrido. ‘No hay allí un pueblo en el verdadero sentido de la palabra’ podríamos decir citando a Froude. No hay pueblo. Fragmentos y ecos del pueblo auténtico, adulterados y rotos”

Derek Walcott (2000: 90)

Más temprano que tarde los seres humanos nos topamos con la encrucijada de reconocernos en nuestros propios referentes identitarios. ¿Qué somos? ¿De dónde venimos? ¿Qué componentes raciales y étnicos hacen parte de nuestra personalidad? ¿De dónde vienen nuestros ancestros? Las respuestas a algunas de estas preguntas podrían localizarse con mucha probabilidad en los movimientos diaspóricos en los que se han visto involucrados millones de seres humanos a lo largo de la historia. Por eso nos interesan las diásporas, pues el espacio caribeño y el mismo continente americano han sido configurados por los diferentes matices presentes desde los tiempos coloniales. Las diásporas en este caso, operarían como el detonante desde donde irrumpen los referentes identitarios de diferentes grupos humanos sometidos a las presiones del colonialismo y otras relaciones de poder.

Para un amplio sector de los creoles sanandresanos y providencianos “[...] *la identidad cultural está fijada por el nacimiento, es parte de la naturaleza, está marcada en los genes a través del parentesco y los vínculos de sangre y es una parte constitutiva de los más profundo de nuestro ser*” (Hall [1998] 2003:479). Pero también es cierto que muchas dinámicas del espacio Caribe y sus identidades están determinadas por los múltiples desplazamientos, encuentros y desencuentros que a diario siguen sucediendo en su entorno geográfico.

En su vasto trabajo dedicado a las sociedades del Caribe, Hall propone tres elementos básicos para el análisis de la diáspora, algunos de los cuales ya he mencionado. El primero de ellos tiene que ver con la idea de *retención*, donde la pregunta básica es qué tanto ha podido quedar del lugar de los orígenes. Estas retenciones involucran tanto a colonos como a colonizados, retenciones que se dan más en el sentido de presencias e influencias, de legados que han sido rearticulados y transformados en proceso de transculturación (Hall [1995] 2010: 409).

El segundo elemento propuesto por Hall se refiere al concepto de *asimilación*, basado en el concepto de mimesis colonial de Homi Bhabha que en párrafos anteriores también abordé y un tercer elemento que rompe con estos procesos de imitación a los que Hall acertadamente se refiere como el *retorno simbólico a África*, los cuales implican un proceso de renegociación, un redescubrimiento de África a través de la articulación de esa negritud.

A continuación voy a abordar algunas de las experiencias diaspóricas más importantes en la historia del archipiélago y su incidencia en la construcción de las identidades. En primera instancia deseo realizar un rastreo genealógico que mire esos momentos encuentros

iniciales entre lo negro y lo africano y examine porqué esta combinación importa tanto a los creoles sanandresanos en la actualidad; en segundo lugar revisaré la experiencia de las migraciones chinas, primero realizando una necesaria contextualización desde el Caribe y posteriormente estableciendo la conexión con San Andrés; una tercera experiencia migratoria que trata de la diáspora sanandresana en la zona del canal de Panamá y una cuarta que da cuenta de la experiencia de los inmigrantes de la costa norte colombiana, cartageneros en su mayoría, llegados a San Andrés a finales de los años cincuenta y comienzos de los sesenta. Es importante dejar en claro que diáspora no es sinónimo de movimiento migratorio, pese a coincidir en el desplazamiento, ambas tendencias tienen dinámicas diferentes.

4.1 LOS INGLESES EN LA MEMORIA COLECTIVA DE LOS CREOLES.

“El mundo antillano ha dejado de ser mare nostrum para los españoles. Las crecientes potencias occidentales empiezan a repartirse pequeñas pero suculentas tajadas. Y en este mar revuelto, la ganancia habrá de ser para los aventureros”

Francisco Mota (1984: 19)

Las narrativas a partir de las cuales se construyen los referentes identitarios de los creoles y su relación con los ingleses surgen desde la temprana modernidad⁴⁸, estos encuentros son propiciados por una serie de movimientos humanos determinados por el colonialismo y en particular con la creación de la compañía de Providencia.

Estas actividades se remontan al año de 1629, cuando los puritanos ingleses de origen aristócrata Robert Rich, el Conde de Warwick, Lord Say and Sele y Sir Nathaniel Rich entre otros, manifiestan su interés en comenzar un sistema de plantación en la islas de Providencia, San Andrés y Asociación, hoy isla de Tortuga al norte de Haití. Este fue el comienzo de la compañía de Providencia y aunque en los poco más de 11 años que duró la experiencia nunca se obtuvieron los resultados que impulsaron su creación, la presencia puritana marcó un hito en la historia de estos territorios y en la vida futura de sus habitantes.

Las dificultades afloraron desde los mismos inicios de las operaciones, la accidentada topografía de la isla de Providencia no permitió el despliegue necesario para una plantación extensiva y organizada. No obstante los tropiezos que se fueron presentando, los esfuerzos no se minimizaron, lo que en su momento condujo a una diversificación de las actividades o en últimas, como lo llegaron a proponerlos mismos directivos desde Londres, mediante la adquisición de algunos esclavos: “[...] Si llegan a divisar alguna embarcación holandesa que ofrezcan negros, deberán llegar a un acuerdo para adquirir algunos al

⁴⁸ En *“The Stage of Modernity”* (2000) el historiador Timothy Mitchell, un crítico del análisis difusionista y eurocéntrico que se hace de la modernidad, se refiere a las diferentes experiencias de la modernidad noratlántica como modernidades alternativas o modernidades otras.

menor precio posible para destinarlos al trabajo en la plantación y la búsqueda de perlas".⁴⁹ Aun así, en medio de una evidente desmoralización por los infructuosos resultados, nada pudo detener la quiebra de la compañía de Providencia hacia el año de 1641.

Los sistemas de plantación tan propios de las experiencias coloniales en el Caribe no funcionaron plenamente, ni a gran escala en el archipiélago de San Andrés y Providencia. Entrado el siglo XVIII, momento en el que arriban los plantadores jamaquinos con sus esclavos, es cuando puede localizarse un esquema que convierte la agricultura en el centro de las principales actividades de ambas islas, pero no como un formato de plantación extensiva a semejanza de otras islas del Caribe mucho más grandes y menos accidentadas topográficamente.

Es bastante curioso ver como una ocupación relativamente corta, se haya convertido con el tiempo en un punto de referencia de gran importancia para muchos habitantes del archipiélago y que el imaginario colonial y sus narrativas hayan pesado tanto en la forma de verse así mismos los isleños. De allí que sea bastante improbable aproximarse a lo creole sanandresano sin considerar el ingrediente inglés y sus prácticas culturales en la conformación de sus identidades.

Parte de esas narrativas tienen que ver con la empatía e identificación que tienen los creoles con figuras como las de Henry Morgan, cuya presencia en la isla de San Andrés- segunda mitad del siglo XVII- nunca ha sido confirmada. De todas formas en el imaginario de los sanandresanos su figura es exaltada, muchos lo consideran un héroe, parte fundamental de su legado histórico. Lo llamativo aquí es ver como una de las máximas figuras de la piratería en todos los tiempos, logra despertar una notoria afinidad entre los creoles sanandresanos y mucho más en los providencianos. "*La pasión de los creoles por la figura de Henry Morgan puede explicarse como una forma de mostrar su preferencia por una historia de piratas y filibusteros que lucha contra el poder colonial del imperio español*" (Eriksdotter 2008: B-2).

En este segmento podrían localizarse algunos de los referentes genealógicos de la molestia actual de un sector de los creoles con el Estado. La temprana presencia colombiana en las islas se ve como un apéndice de lo español, como hija directa del imperio español. Ese espectro tan visible *de lo spaniard, de lo paña*, es lo que en cierta forma ha impulsado la búsqueda de identidad por parte de los creoles, recurriendo a los mitos que sobreviven del pasado colonial.

Para resumir la génesis de la diáspora inglesa y africana en el archipiélago, podemos localizar una primera época que se da con la creación de la compañía de Providencia en el

⁴⁹ Diario del gobernador y compañía de aventuras para la plantación de la isla de Providencia 1633, Archivo Nacional de Londres, Inglaterra.

año de 1629, le sigue un periodo latente en el mismo siglo XVII en el que la isla es ocupada de forma intermitente, unas veces por los españoles en otras por los ingleses. Las condiciones pueden variar de un momento a otro, las ocupaciones también, todo depende del marco geopolítico que rodeen los acontecimientos. Una tercera instancia surge cuando piratas y filibusteros ingleses convierten Santa Catalina y Providencia en su centro de operaciones y un cuarto periodo con la llegada de Francis Archbold y Thomas O’Neille quienes logran propagar con éxito un sistema de plantación diversificado a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX.

Francis Archbold es un negociante de esclavos de origen escocés, que se asienta en el archipiélago con el consentimiento de los españoles, de él descende una franja importante de la comunidad creole actual del archipiélago, mientras que Thomas O’Neille un practicante católico de origen irlandés, que participó activamente en la expulsión de los colonos ingleses, a quien me gustaría describir como la conexión angloparlante de los neogranadinos con los habitantes de las islas: “*a O’Neille suele identificársele con el período de mayor auge de los plantadores de las islas, momento en el que de las 1200 personas que viven en la isla de San Andrés, 800 eran esclavos*” (Parsons ([1956] 1985:52).

Desde otra perspectiva, investigadores como Jaime Polanía (2004: 13) afirman que durante este tiempo en San Andrés se mantuvo una estructura económica de subsistencia que aseguraba junto con la pesca, la dieta básica de sus pobladores y que la economía de la isla se mantuvo como base en los conocimientos ancestrales locales. Las preguntas serían ¿A que venían entonces los plantadores jamaquinos? ¿Solo a desarrollar una economía de subsistencia? ¿Dónde quedan las intermediaciones comerciales, los medios y relaciones de producción por incipientes que sean estos? ¿Dónde queda la(s) modernidad(es) noratlánticas tan evidente en este lado del Caribe?

Con la firma del tratado de Paris el 3 de diciembre de 1783, Inglaterra se compromete a desocupar la Costa de la Mosquitia reconociendo la soberanía española sobre la isla de Providencia entre muchos otros acuerdos. En esta relación, por cierto netamente colonial, el archipiélago pasa de la capitanía de Guatemala a la jurisdicción de la Nueva Granada. A partir de este enlace puede decirse que comienzan a establecerse los elementos desde los cuales irrumpe lo colombiano en el archipiélago, especialmente desde el *uti possidetis juris* o derecho de posesión. Una contraparte a este argumento la presentaré en el capítulo dedicado a la gubernamentalidad del Estado, en los que líderes sanandresanos de AMEN SD exponen por qué no son colombianos. Hasta este punto acompañamos esta especie de genealogía, cuyo propósito ha sido mostrar algunas características de los primeros movimientos humanos en medio del cual se ven insertas las islas de San Andrés y Providencia en una modernidad temprana, además de constituir un factor determinante en las narrativas desde donde se perfila la identidad de los creoles.

4.2 CANTÓN, CHINA – SAN ANDRÉS, WEST INDIES.

“Chinese they come in a barril”

“Los chinos llegaron en barriles”

Refrán sanandresano.

“La experiencia de la diáspora, como la propongo aquí, está definida no por una esencia o pureza, sino por el reconocimiento de una heterogeneidad y diversidad necesarias; por una concepción de ‘identidad’ que vive con y a través de la diferencia, y no a pesar de ella; por la hibridez”

Stuart Hall ([1990] 2010: 359-360)

La llegada de las migraciones chinas al Caribe a partir de la segunda mitad del siglo XIX, están relacionadas en primera instancia con la crisis de la esclavitud y en segundo lugar con una nueva oleada de avances tecnológicos relacionados con las diferentes experiencias de la modernidad noratlántica y meridional. La presencia china en el Caribe interpreta las nuevas necesidades del capitalismo y su tránsito de una fase acumulativa a una de mercado. No es un asunto de transporte masivo de personas, el desplazamiento de miles de individuos descendiendo el océano Índico hasta el Cabo Buena Esperanza, para después remontar el Atlántico en un viaje de casi 14000 millas náuticas, demuestra cuántas cosas estaban en juego. Una migración china en gran escala no se da en los pequeños archipiélagos. La conexión China con San Andrés surge en las postrimerías del siglo XIX, vía Bluefields y Puerto Cabezas en la costa Caribe nicaragüense y con el istmo de Panamá.

En otros pasajes de este trabajo nos hemos referido a la conformación histórica del Caribe como uno de los lugares del planeta más propensos para la emergencia de la diferencia y el despliegue de las heterogeneidades: “*Las comunidades migrantes portan la impronta de la diáspora, la hibridización y la «différance» en su misma constitución*” (Hall [2000] 2010: 601). Las migraciones chinas llegadas al Caribe tampoco son la excepción. Si la diáspora africana llegada en el siglo XVI está precedida por un episodio violento de ruptura con el lugar de sus orígenes, la llegada de los chinos también está acompañada por estas dinámicas de dislocamiento. No es una travesía forzosa, dadas las nuevas condiciones históricas en las que se ve inserto el capitalismo, una diáspora de la otra están separadas por 350 años, el Caribe que enfrenta la diáspora africana no es el mismo que se topan los chinos, pero esta enorme diferencia en las características y connotaciones de su arribo no constituyó obstáculo alguno para que en el caso de San Andrés y Providencia, estos dos núcleos raciales y culturales tan distintos se unieran en la conformación de varias cabezas de familia. Una de las voces que mejor puede describirnos las dinámicas en medio del cual arriban los chinos al archipiélago lo constituye el señor Ten Loi Mow, quien a sus 78 años nos revela algunas de las intimidades de esta llegada:

Antes de llegar a San Andrés, los chinos arribaron primero a Bluefields, Puerto Cabeza y Panamá y esto fue alrededor de 1880⁵⁰. Con posterioridad empiezan a llegar en pequeñas embarcaciones de vela a la isla. Mi abuelo era capitán, tenía su propia embarcación, él falleció aquí. Pero antes déjeme contarle que en uno de sus viajes trajo 4 chinos a San Andrés y esto fue antes que yo naciera, uno de ellos fue mi padre Charlie Mow nacido en Cantón, que posteriormente contrajo matrimonio con mi madre Miss Bella Bent oriunda de San Andrés. Las otras fueron mis tías Elizabeth Chong Lee y otra de nombre Mary. Mi padre tuvo 11 hijos, 9 varones y 2 mujeres, uno de ellos Wa Sang fue enviado a China por mi padre muy temprano, nunca lo conocimos. Entre las distintas cabezas de familia de origen chino llegadas a San Andrés puedo recordar a: Wing Chee Chow, Chong Lee, Manuel Mansang, Charlie Mow, Ming Jay, Puttie, Gee, las familias Owking, Jay, Jay-Pang, Lung, Wong y Chow entre otros. En Providencia se asentó la familia Jay-Pong.⁵¹

Ambos movimientos diásporicos, tanto lo africano como lo chino están precedidos por unas relaciones de poder muy específicas. Los esclavos negros darán vida a las plantaciones caribeñas, constituyéndose en eje fundamental de la primera fase de acumulación del capitalismo, los chinos por su parte arriban en el crepúsculo de la esclavitud y de los regímenes de plantación, cuando todo se mercantiliza a partir de las necesidades de consumo generadas por el sistema. Surgen así nuevos circuitos económicos, nuevas identidades y mezclas adicionales entre personas de distinto origen y procedencia, nuevas relaciones de clases derivadas del trabajo asalariado. Las diásporas y las identidades, nuevamente a la manera de Hall, serían impensables sin establecer unas necesarias conexiones entre las formaciones sociales y las cuestiones de poder.

“Por lo tanto, al avanzar hacia una mayor diversidad cultural en el corazón de la modernidad, debemos evitar simplemente retroceder hacia otras formas de clausura étnica” (Hall [2000] 2010: 608); esa es la interpretación que le damos al matrimonio de Charlie Mow y de otros chinos, casi todos hombres, con mujeres creoles de San Andrés, en el que se percibe un ejercicio claro de apertura étnica y cultural que dilucida las heterogeneidades y mixturas como uno de los grandes bastiones de la modernidad.

Adicionalmente pone sobre la mesa las siguientes concurrencias: los chinos llegados a San Andrés hablaban el inglés igual que los creoles, facilitando los encuentros que se dieron; ambos segmentos conocían de unas relaciones de poder impuestas en momentos en que el colonialismo británico asume su fase imperial, unos y otros se movilizan o son forzosamente movilizados desde distancias transcontinentales. Subordinados por una misma potencia, ambos perfiles humanos, tanto los creoles como los chinos, se disponen desde la adversidad facilitando un encuentro que en este caso le imprimió un ingrediente sólido a la formación social de las gentes de San Andrés y Providencia en el siglo XX. A

⁵⁰ Los chinos arriban a la costa Atlántica de Nicaragua el último cuarto del siglo XIX, estableciéndose en localidades como Bluefields, El Bluff y Puerto Cabezas. Los inmigrantes chinos ejercieron una importante influencia comercial en diferentes puntos del litoral centroamericano poco antes de 1900.

⁵¹ Conversaciones con Ten Loi Mow, trabajo de campo, San Andrés, septiembre 14 de 2010.

continuación retomo el dialogo sostenido con Ten Loi Mow para que nos siga rememorando algunas experiencias vividas durante su infancia transcurrida en la isla de San Andrés a final de la década del treinta:

Cuando era niño en la escuela nunca nos miraron de una manera diferente, no recuerdo que alguien nos hubiera molestado por el origen y la raza de mi padre, los chinos ejercían oficios varios, tenían sus restaurantes, tiendas y negocios, otros hacían pequeños trabajos. Fue algo muy interesante, ver como todos ellos contrajeron matrimonio con mujeres creoles y que se hayan entendido bien. Todos los meses la colonia china asentada en San Andrés se reunía en la casa de alguno que había sido escogido previamente. En estos encuentros se preparaban platos tradicionales de la gastronomía china. Eran grandes celebraciones, además se divertían con juegos de mesa chinos hasta bien entrada la noche.⁵²

La llegada de las migraciones chinas a este lado del Atlántico reprodujo paralelamente el imaginario de erigir pequeñas metrópolis en suelo americano, son los famosos *China Towns* o barrios chinos, réplicas que estas poblaciones de inmigrantes casi todas impregnadas de subalternidad, reproducen en las principales ciudades del este y oeste norteamericano, en las Antillas y Centroamérica.

Evidentemente no es el caso de San Andrés, lugar donde estamos hablando de un máximo de 10 cabezas de familia con este origen asiático. Pero es una oportunidad para ver como las nuevas Westminsters y las nuevas Españas que reproducen el imaginario colonial de los imperios, también acompaña el sueño de los diasporizados, así se encuentren insertos en oprobiosas relaciones de poder.

Las relaciones saber/poder también es experimentada durante la infancia por algunos hijos de inmigrantes chinos que crecieron en San Andrés, en las que claramente se percibe la impronta colonial. Por ejemplo Ten Loi Mow a pesar de tener una fuerte ascendencia china, reivindica el método de instrucción escolar impartido por los ingleses en Jamaica. Esto es muy importante, pues aún bien entrado el siglo XX en muchas escuelas de San Andrés y Providencia se imparte una educación en el que el inglés es la lengua de referencia. Lo anterior es una muestra adicional de cómo estas mixturas, hibridaciones y sincretismos hacen más problemático un análisis de la *differance* en muchos diasporizados y sus descendientes: “*Tomábamos las lecciones básicas en inglés que se impartían a partir del Royal Star Reader, no era una educación proveniente de Colombia, la cual no tenía los niveles que recibíamos del Reader, que sí era una enseñanza vigorosa impartida básicamente en inglés de Jamaica*”.⁵³

Nunca durante mis los años en que viví en San Andrés, ni en la escuela, ni en mi trato personal con los chinos y sus descendientes, percibí algún comentario despectivo en torno a su diferencia. Lo que mayormente escuchaba era que *los chinos habían llegado en barriles- [chinese they come in a barril]*. Una metáfora que se construye a partir de los barriles que

⁵² Conversaciones con Ten Loi Mow, trabajo de campo, San Andrés, septiembre 14 de 2010.

⁵³ *Ibíd.*

transportaban el *pig tail* o rabo de cerdo, tan apetecido en el archipiélago o en el penetrante olor del *catfish* o bacalao salado, ambos productos provenientes del Atlántico norte y que vendían en sus tiendas.

En la actualidad los chinos se reconocen plenamente en la sociedad sanandresana y providenciana, unos han tomado caminos diferentes a los de sus ancestros, otros se han establecido en los Estados Unidos y Panamá o mezclado con personas del interior de Colombia. Su presencia sin ninguna duda le imprime ingredientes adicionales a las ya complejas características identitarias y culturales de los creoles.

4.3 DESTINO PANAMÁ: OTRO TURNO DE LA MODERNIDAD.

[...] en consecuencia, la sociedad de Panamá incrementó su complejidad étnica, especialmente en las ciudades terminales de Panamá (en el Pacífico) y Colón (en el Atlántico) de la zona interoceánica. La incorporación progresiva de grupos afro-antillanos, chinos, indostanes, franceses, españoles, griegos y norteamericanos a la escasa pero variada población panameña, a partir de fines del siglo XIX, estremecieron profundamente, y enriquecieron también, las narrativas de identidad panameña e, igualmente, las identidades de raza, cultura y clase.

Ana Elena Porras (2009: 30)

Los elementos para un análisis de la diáspora creole hacia la zona del canal de Panamá podríamos circunscribirlas en los siguientes apartados:

- a) La diáspora como elemento moldeador de las identidades, haciendo hincapié en que “[...] el término *diáspora* es un *significante no simplemente de transnacionalidad y movimiento, sino de luchas políticas para definir la localidad —yo preferiría hablar de lugar— como una comunidad distintiva, en contextos históricos de desplazamiento*” (Clifford 1994, citado en Grossberg [1996] 2003: 158). Por supuesto que son de luchas políticas, pues detrás de los desplazamientos que acompañan estas movilizaciones generalmente encontramos razones políticas e ineluctables relaciones de poder. En ambos sentidos, tanto en el origen, como en la llegada. La sola movilización no tiene implicación alguna, siempre hay algo en disputa, en ninguna parte les regalan nada a los diasporizados.
- b) La diáspora creole hacia la zona del canal también está inserta en una lógica de modernidad. En ese tiempo el archipiélago no era explícitamente una sociedad de dinero circulante, habían muchas limitaciones, por eso los sueños de muchos sanandresanos son los de llegar a Panamá, lugar en el que conseguirían materializar sus aspiraciones de ascenso material y social, espacio donde podrán acceder a las promesas de la modernidad. Básicamente están insertos dentro de una escala laboral que se mide desde la división internacional del trabajo, son trabajadores asalariados.

- c) Como consecuencia de estos encuentros, emergen nuevas identidades y subjetividades, pero lo más importante es que las dinámicas económicas en las que se ven insertos los diaspORIZADOS, creoles incluidos, en adelante hay que observarlas desde una estructura de clases con algunos referentes cercanos a la subalternidad. ¿A cuántas expresiones de sujeto darán origen las duras relaciones económicas impuestas por los norteamericanos en Panamá? ¿Acaso se salvan los sanandresanos de estas relaciones?

De allí que los testimonios de dos pensionados de la zona del canal, uno de ellos con sus antecedentes familiares en San Andrés, se conviertan en un aporte clave en un intento de aproximación a las vivencias de la diáspora creole en la zona del canal de Panamá:

Como angloparlantes los sanandresanos entran a formar parte del *privilegiado* grupo que trabaja a órdenes de los norteamericanos. Pero se diferencian de los otros trabajadores panameños por encontrarse laborando en la zona del canal. Son los llamados *zonians* y a este grupo pertenecen dos generaciones de trabajadores sanandresanos o nacidos en Panamá y de padres sanandresanos. Con los norteamericanos en la cima del poder, emergen unas situaciones bastante complejas, por ejemplo a los comisariatos o supermercados de los norteamericanos solo iban a comprar ellos, nadie más podía hacerlo. Hay barrios dentro de la zona del canal, como *Silver City* o *Rainbow City* que son habitados exclusivamente por *zonians*. Existen calles como *Gold Road* por las que solo transitaban blancos o *Silver Road* donde lo hacían únicamente los negros.⁵⁴

- d) “*La diáspora vincula la identidad a la ubicación y las identificaciones espaciales, a historias de cosmopolitismos alternativos y redes de diáspora*” (Clifford 1994, citado en Grossberg [1996] 2003: 158). Los espacios de referencia en este caso, el lugar de origen que permanece en la memoria muchas veces de manera simbólica, a la par de unas historias de cosmopolitismo, de encuentros supranacionales como ingredientes reconfiguradores de la nueva situación.

A continuación expondré las dinámicas resultantes de uno de los movimientos diaspóricos más importantes en la historia de las islas de San Andrés y Providencia y su relación con lo que la escritora panameña Ana Elena Porras (2009) ha llegado a denominar como “Cultura de la interoceanidad”, una propuesta teórica que sintetiza los múltiples encuentros que se dan en suelo panameño y que para nuestro interés resume las diásporas de los tantos caribeños que se apostaron en esta franja del istmo centroamericano.

Estos movimientos diaspóricos se relacionan con uno de los iconos más importantes de la modernidad Atlántica como fue la construcción y entrada en funcionamiento del canal de Panamá. También están insertos en unas relaciones de poder medibles a partir de la

⁵⁴ Conversaciones con Héctor de León, 72 años, nacido en Nombre de Dios, Panamá y Orinaldo Hooker 71 años, hijo de sanandresano nacido en Panamá, ambos *ex zonians*, jubilados por la administración del canal. Trabajo de campo, Colón, Panamá, octubre 2 de 2010.

ocupación militar y explotación económica del área dispuesta para la vía interoceánica por los norteamericanos.

Voy a desarrollar la hipótesis de cómo a partir de esta oleada migratoria, la pequeña propiedad heredada por los esclavos al momento de la manumisión empieza a perderse en manos de los mismos sanandresanos, menos de un siglo después de decretada su liberación. Esta diáspora de finales de los años treinta y los cuarenta, emigra en medio de grandes dificultades económicas y del constreñimiento a que se vieron expuestos por prestamistas y rentistas de la propiedad. En la secuencia que prosigue voy a reproducir apartes de la conversación sostenida con Hernando Sinclair, 52 años, un agricultor creole que alterna su oficio con la cría de caballos, en la que mi pregunta principal fue ¿Por qué cree que tantos isleños hayan abandonado las islas dirigiéndose a la zona del canal de Panamá dejándoles el camino expedito a los inmigrantes?

Durante la década de los treinta y cuarenta el archipiélago atravesó por muchas dificultades y penurias, el comercio del coco decreció por las enfermedades que atacaron los plantíos, muchas habitantes no tenían que comer y formas como el trueque emergieron frente a la difícil situación. Los dividendos provenientes de la siembra del coco nunca le quedaron a su población, estas ganancias pasaban directamente a manos de los intermediarios. Nos explica Sinclair que muchas personas perdieron sus propiedades en manos de un pequeño grupo de prestamistas quienes mediante engaños, anticipos e hipotecas embaucaban a la población necesitada, que urgida de recursos para trasladarse a la zona del canal, empeñaban sus propiedades por sumas irrisorias, perdiéndolas al poco tiempo en un mar de *letra menuda* que eran los contratos escritos en español y que pocos creoles entendían.

La población creole que no tenía un grado de instrucción escolar elevado sucumbió en manos de un grupo de letrados y sus secuaces, engañados sistemáticamente hasta ser despojados de sus propiedades. Inclusive muchos creoles que se trasladan a Panamá perdiendo sus terrenos por sumas insignificantes, prefirieron permanecer en el istmo y morir allí, antes que regresar al archipiélago. Esta oleada masiva de isleños que se marchan de la isla, no abandonaron sus tierras porque quisieron o por tener una mirada romántica de la zona del canal. Decenas de sanandresanos se fueron de su tierra por las penurias y dificultades que enfrentaban en su propia tierra. Por otro lado varias personas inescrupulosas, cómplices al servicio de una elite de propietarios de la tierra, nutrían de información a abogados y leguleyos para apoderarse de estos terrenos. Por ejemplo identificando cuando sus dueños se encontraban atrasados en sus impuestos o cuando habían prácticamente abandonado el archipiélago, dejando sus propiedades en el aire.

Otra forma de usurparle los terrenos a los creoles fue mediante la fabricación de casos judiciales, por ejemplo hacían un montaje en el que una persona generalmente de extracción humilde se había robado 5 o 10 cocos, estigmatizaban al agricultor y este sumado en la vergüenza de ser comparado con un delincuente se iba de la isla, muchas veces a la deriva en canoas y pequeñas embarcaciones que los llevaban hasta la costa centroamericana.⁵⁵

⁵⁵ Conversaciones con Hernando Sinclair, trabajo de Campo, San Andrés, septiembre 7 de 2010.

Conozco las historias y los nombres de varias personas involucradas en estos desmanes, casi todos fallecidos y que por mi seguridad omito. Estas deplorables acciones que han generado enormes consecuencias en la población creole sanandresana, he querido denominarla como la primera gran agresión contra la propiedad de los creoles. Una segunda arremetida se desprende de los hechos acaecidos el 19 de Enero de 1965, fecha que una enorme conflagración aparentemente deliberada, no solo redujo a cenizas la emblemática construcción en madera sede del gobierno local, sino que allí desaparecen los títulos de propiedad de decenas de familias isleñas y una tercera, en el que el Estado colombiano facilita una estructura política y económica, acompañada de una inmigración irresponsable, en la que los creoles de San Andrés están condenados a perder lo poco que les queda en su propia tierra.

He traído este testimonio para demostrar que muchos desplazamientos en los que se ven involucradas decenas de personas están precedidas por complejas relaciones de poder, para sostener una vez más que la diáspora sanandresana que arriba a la zona del canal está atravesada por las rigurosas imposiciones a las que estaban sometidos en la isla.

Como vemos, no toda la responsabilidad sobre la pérdida de protagonismo de los creoles debe recaer sobre el Estado colombiano, estos constreñimientos en muchas ocasiones se han originado en la mismísima intimidad de la sociedad creole, hay que mirar hacia adentro para descubrir dolorosamente que muchos creoles han ejercido presión sobre sus mismos conterráneos.

4.4 DE VUELTA A ÁFRICA VÍA CARTAGENA.

“A finales de los años setenta la música africana se convirtió en la música más popular entre los negros cartageneros”

Deborah Pacini (1993: 88)

Los primeros síntomas de lo que con el tiempo llega a conocerse como música africana empiezan a sentirse en la isla de San Andrés a mediados de los años sesenta, momento en el que una importante afluencia de inmigrantes cartageneros asentados en las barriadas noroccidentales de la isla, comienzan a propagar estos ritmos en gigantescos aparatos reproductores de música llamados pick up's. Aunque la expresión música africana no precisa los diferentes aires que proliferan a lo largo y ancho del continente negro, aparentemente la vasta riqueza de sus ritmos ha intentado simplificarse en este costado del Atlántico a partir este concepto monolítico, lo mismo que en occidente, lugar donde la industria musical suele agruparlas bajo la denominación de *afrobeat o worldbeat* (Pacini 1993: 78)

En la década de los sesenta el escenario empieza a cambiar en respuesta a la enorme movilidad que se da entre las naciones imperiales y sus otrora colonias: la música de África y el Caribe comienza a hacer su aparición en las principales ciudades del mundo occidental, no porque su demanda surgiera de los consumidores del llamado primer mundo, sino porque era llevada por inmigrantes y viajeros. En este sentido, las metrópolis coloniales, especialmente París y Londres, se convierten en los mayores centros para la producción de música francófona, anglo africana y del Caribe. (Pacini 1993: 74).

La emergencia de la música africana en el mundo occidental está relacionada directamente con esos movimientos diaspóricos, son inmigrantes que comparten sus vidas día a día en las metrópolis, intercambian sus músicas y utilizan las capitales occidentales para promover su nueva situación, en este momento desde una condición poscolonial.

No es gratuito que el primer referente que tiene la música africana en Colombia sea Cartagena, históricamente una de las ciudades con mayor presencia de población negra. Tampoco es gratuito que estos ritmos tengan cabida en uno de los espacios donde tradicionalmente se han afincado todo tipo de prácticas racistas, un lugar donde “[...] *un negro era tenido como una persona inferior, sobre la cual pesaban limitaciones legales, sociales y culturales severas, debido a su descendencia de ancestros africanos por ambos lados*” (Múnera 1998: 25).

La música africana se hace a un espacio, tanto en Europa como en este lado del Atlántico, no porqué la industria cultural o el capitalismo lo hayan querido. No, son los diasporizados los que hacen posible estas conquistas y en Cartagena concretamente los sectores negros menos favorecidos los que permiten que este encuentro se haya producido.

En la isla de San Andrés los cartageneros que arriban desde finales de los años cincuenta, súbitamente empiezan a tocar ritmos que nos gustaban mucho, que los sentíamos, que los bailábamos hasta tempranas horas de la madrugada, pero al igual que ellos, no conocíamos ni su lengua, ni su lugar exacto de procedencia. Ante el desconocimiento del idioma, por lo general la gente le ponía un nombre sonoro que reconocían en las canciones más exitosas y así las bautizaban (Pacini 1993: 96-97), esta costumbre todavía se mantiene en la actualidad. Con el tiempo descubrimos que estas músicas con las que tanto nos identificábamos, eran ritmos africanos, soukous del Congo que sonaban en las barriadas de Cartagena y que eran traídos por marinos mercantes y “corresponsales” –amigos de los propietarios de pick up’s residentes en el exterior- como los llama Deborah Pacini, que conocían los gustos de la población negra de Cartagena. El paso siguiente fue llevarlas por los inmigrantes a San Andrés, lugar donde se produce este feliz reencuentro entre los creoles sanandresanos y sus ancestros africanos.

El caso de la música africana es bien interesante, se trata de un encuentro espontáneo, los negros de Cartagena sienten que algo tienen que ver con estos ritmos, cuyos orígenes exactos ni su lengua reconocen, pero la consideran muy buena para bailar (Pacini 1993: 88). Es evidente que algo les llama desde el continente negro y ese algo es mucho más que

un referente identitario, tácitamente reconocen la existencia y participación en la diáspora africana (Pacini 1993: 100)

Guardadas las proporciones con el movimiento de la negritud que surge en los años treinta en Europa, en el que los diasporizados buscan una interlocución con la tierra de los ancestros. Igual ocurre con los negros cartageneros y palenqueros⁵⁶ asentados en los barrios Nariño y San Francisco, quienes al asumir los ritmos africanos como suyos, propician esa anhelada conversación con las raíces.

Este ejercicio constituye además una analogía del concepto de *retención* de Stuart Hall, que se refiere a estas conexiones como la retención de legados y trazos de origen africano ([1995] 2010: 409). Legados, trazos, conversaciones que los diasporizados de Cartagena establecen con los grandes maestros del soukous Tabou Ley Rochereau, Pèpè Kallè, Koffi Olomide y más recientemente con la reina de la rumba del Congo M'bilia Bel.

Los diasporizados no viajan solos, cargan consigo sus maletas, al interior de ellas llevan sus recuerdos, sus costumbres, los objetos e imaginarios de la tierra de sus orígenes. A San Andrés los cartageneros también llegan con sus cosas. Es así, como en el barrio Rock Hole, también al norte de la isla y cuna de estos primeros asentamientos como lo hemos referido, Guillermo Manuel y posteriormente Marcos Manuel Dawkins, integrantes de la familia creole -Manuel, traen de la ciudad de Barranquilla unos sistemas de sonido similares a los *pick up's*, el primero bautizado como El Superhit No.1 y el segundo de ellos el legendario Tanque de Guerra. A través de estos aparatos es como comienzan a calentarse las barriadas sanandresanas entrados los años setenta, divulgando diferentes expresiones de la llamada música africana.

El contagio fue inmediato y si por momentos la sociedad isleña tradicional se resistía a verse en lo africano, estoy seguro que a partir de estas experiencias una mirada distinta de lo negro empieza a desplazarse a lo largo de la isla, despertando la conciencia en generaciones como la mía, sobre lo importante que para nuestras vidas era lo africano, incluso poco antes que Bob Marley le advirtiera a otros caribeños la necesidad de reivindicar su negritud.

⁵⁶ En el censo de población celebrado en 2005 aparecen registrados 13 palenqueros viviendo en San Andrés.

5. LA GUBERNAMENTALIZACIÓN DEL ESTADO

La gubernamentalidad podemos entenderla como una elaboración teórica en la que Michel Foucault analiza las diferentes dinámicas y formas específicas de ejercicio del poder que emergen con el Estado moderno. Este ejercicio del poder nace en la implementación de un aparataje jurídico que le da vida al marco institucional en medio del cual opera el Estado y cuyo interés primordial es la de ejercer diferentes tipos de control sobre las poblaciones. La importancia de Foucault en esta formulación radica en la localización de elementos adicionales de análisis como el uso de tácticas y estrategias, la economía política, la relación saber/poder y el formato de las disciplinas como elementos de control, las cuales superan con creces la idea de que el poder del Estado descansaba únicamente en un aparataje jurídico y en el ejercicio de una soberanía.

¿Es aplicable el concepto de gubernamentalidad para el archipiélago de San Andrés y Providencia? No solo es aplicable, sino que se hace absolutamente indispensable como complemento al ejercicio que académicos y estudiosos han venido formulando y cuyas experiencias en muchas ocasiones parecieran subsumirse en el llamado proceso de *colombianización*, una propuesta que examina el accionar de la nación colombiana en el archipiélago desde una perspectiva monolítica, en la que el Estado *colombianiza* unilateralmente el archipiélago mediante la puesta en marcha de un aparataje jurídico en alianza con el poder pastoral proveniente del sector católico. Ya en fragmentos anteriores describimos esta práctica ejercida también por los bautistas como una técnica de poder. Los últimos 25 años especialmente, un elevado porcentaje de estudios sobre las islas han acudido a esta expresión, se sigue valorando altamente el ejercicio del poder soberano del Estado como herramienta de subordinación. Creemos sinceramente que los nuevos tiempos requieren de otras aproximaciones, en este contexto es que deseamos traer la propuesta de gubernamentalidad formulada por Michel Foucault. Ahora, esta forma de darle lectura a la presencia del Estado en San Andrés de por sí no la convierte en una postura anacrónica, sus aportes han sido reconocidos, pero de persistir únicamente en esta herramienta, podría estar estimulándose cierto tipo de reduccionismo, como si el ejercicio de unas relaciones de poder no fueran el efecto de un hilado mucho más fino, como si la penetración del Estado obedeciera más a un acto omnímodo y no a una multiplicidad de fuerzas, al juego de las estrategias, la seducción, las alianzas y los consentimientos, como si el Estado fuera el mismo desde el primer día que hace su aparición en el archipiélago o como si las poblaciones no fueran controlables a partir de complejos ejercicios de disciplinarización.

A Foucault le cabe el reconocimiento de haber elaborado una idea del poder que se aparta de las visiones tradicionales, introduciendo la perspectiva de las disciplinas, el biopoder y la gubernamentalidad como herramientas de interpretación. Lo que no quiere decir que conceptos clásicos como los de soberanía y territorio desde donde en el pasado se han realizado importantes aproximaciones a la emergencia del Estado moderno no tengan la misma relevancia. Pero como lo corrobora Chakrabarty en referencia a Foucault “[...] *el modelo jurídico de soberanía celebrado en el pensamiento político europeo moderno tiene*

que ser complementado con las nociones de disciplina, biopoder, y gubernamentalidad [...]” (2000: 13).

Cuando Foucault nos explica que la legitimidad ya no está asegurada por la participación ciudadana, en la reivindicación del sujeto universal ilustrado o en el mismo Estado de derecho, estaría sugiriendo que se requiere ir mucho más allá del marco de las instituciones políticas tradicionales para establecer unas conexiones a sistemas de control y legitimación más eficientes: “[...] *si analizamos el poder considerándolo como un mecanismo de conservación, si lo consideramos como una superestructura jurídica en el fondo no hacemos sino retomar el tema clásico del pensamiento burgués cuando trata el poder como un hecho jurídico*” (Foucault [1976] 1999: 241).

Michael Foucault ha señalado que una característica importante de los regímenes contemporáneos es la ‘gubernamentalización del Estado’. Esto quiere decir que la legitimidad ya no está asegurada por la participación ciudadana —haciendo uso de la idea clásica republicana en que la participación ciudadana es una manera de legitimarse con el Estado— sino en administrar a las poblaciones, cuidarlas con el objetivo de disciplinarlas. Así es como los nuevos mecanismos, utilizados por la política, operan para llegar a las poblaciones. (Chatterjee 2006: 7).

Mi impresión es que el análisis de las relaciones entre el Estado y el archipiélago se ha venido haciendo de esta manera, se mencionan las imposiciones de un modelo educativo, el idioma español y el culto religioso católico como puntas de lanza de la colonización colombiana. Sin embargo, me temo que muchos trabajos no hayan sido confrontados desde las disciplinas, ni como control de poblaciones o desde referentes biopolíticos. Ya en capítulos anteriores expuse las aproximaciones que Foucault hace sobre las disciplinas y la misma noción de biopolítica como pilares de su propuesta de gubernamentalidad, por lo que no creo necesario reproducirlas al pie de la letra, pero si tener presente algunas consideraciones: “*La disciplina es, en el fondo, el mecanismo de poder por el cual llegamos a controlar en el cuerpo social hasta los elementos más tenues [...]*” (Foucault [1976] 1999: 243) y aunque no creo que ésta pretenda usurpar la jurisdicción de la ley como una de las entidades claves de regulación en el Estado, es evidente que las relaciones de poder van más allá de la institucionalidad.

Cuando los habitantes de San Andrés y Providencia acuden a la Registraduría Nacional del Estado Civil a que se les expida una cédula, estableciendo una relación formal con el Estado que los habilita como ciudadanos, esto ya no garantizaría plenamente que el Estado a partir de este vínculo pueda legitimarse o ejerza los controles necesarios sobre la población creole de la que tradicionalmente ha desconfiado. Es muy probable que requiera de mecanismos adicionales, algunos de los cuales intentaré traer a la presente discusión. En este espacio es donde pudiéramos introducir conceptos como los de población, categoría formulada por Foucault en su curso del 5 de abril de 1978, que por su sutileza podría confrontar con mejores argumentos la perspectiva ética que precede la de ciudadanía. Cabría preguntarnos entonces ¿hasta qué punto un ciudadano creole en relación con la institucionalidad colombiana? y/o ¿hasta dónde una población creole desde un ejercicio

más refinado de control de esa población? ¿Cuál relación obtendría mayores réditos cuando de ajustar unas relaciones de poder se trata? ¿Se complementan las dos?

A diferencia del concepto de ciudadanía, el concepto de población es empírico y descriptivo, no tiene una normatividad ni una carga ética asociada a su significado. Las poblaciones son identificables y clasificables, pueden ser descritas por medio de un comportamiento empírico o de un criterio estadístico, se encuentran circunscritos en el campo de las estadísticas, como el censo y las muestras de investigación. Esa es la manera de contar a las poblaciones pues no tienen la connotación ética que posee la ciudadanía. (Chatterjee 2006: 7).

De allí el valor de los censos, las estadísticas, los conteos y otras mediciones, su fin último es controlar. *“Una población tiene una tasa de natalidad, de mortalidad, tiene una curva y una pirámide de edad, una morbilidad, un estado de salud, una población puede perecer o puede, por el contrario, desarrollarse”* (Foucault [1976] 1999: 245); las personas también tienen un ciclo productivo, ese es el interés de la sociedad moderna, que el ciclo productivo tanto en lo material como en lo biológico pueda garantizar la continuidad del sistema político, por eso interesan tanto la demografía y la familia, esta última ya no como modelo, sino como instrumento del gobierno (Foucault [1978] 1999: 192). Una población también puede generar estabilidad o inestabilidad, esto último no siempre se obtiene con mecanismos como los de la ley o desde el Estado de derecho, las poblaciones son clasificables y estas clasificaciones hay que entenderlas como formas de control: *“Las poblaciones son identificables y clasificables, pueden ser descritas por medio de un comportamiento empírico o de un criterio estadístico, se encuentran circunscritos en el campo de las estadísticas, como el censo y las muestras de investigación. Esa es la manera de contar a las poblaciones pues no tienen la connotación ética que posee la ciudadanía”* (Chatterjee 2006: 6)

Mi intención en este apartado es demostrar que en el archipiélago de San Andrés y Providencia el Estado también se ha hecho a unas prácticas de control biopolítico sobre los creoles, por ejemplo en propuestas concretas de colonización y miscegenación como forma de legitimación. Así podemos advertirlo en un ensayo que el historiador Juan C. Eastman dedica a la formación histórica del archipiélago y en el que el gobierno español en documento fechado en 1792 acepta la estadía de los ingleses en las islas en calidad de vasallos: *“[...] En esa disposición el gobierno recomendaba la instalación de familias españolas. En suma se buscaba que los habitantes libres aceptaran las costumbres e ideas españolas, y se identificaran con su gobierno”* (1992: 5-6).

En el documento sobre la constitución de las juntas de manumisiones correspondiente al archipiélago de San Andrés y Providencia podemos identificar otros elementos claros de control biopolítico con clasificaciones que reúnen los siguientes contenidos: cuadros estadísticos que incluyen un conteo nominal, listado de los esclavos manumitidos con nombres, apellidos, edad, sexo, listado de esclavos fugados o cimarrones con nombres, apellidos, edad y vicio dominante. En el mismo documento citado previamente en el segundo capítulo de esta propuesta, se reproducen textualmente las palabras del Prefecto

Anthony Escalona en el que reprocha la conducta de los esclavos: “[...] *i no tienen inclinación ninguna al trabajo, ni al buen comportamiento que deben manifestar a la sociedad i a sus amos*”. El archipiélago en ese momento es más bien un núcleo social reducido, pero claramente jerarquizado desde unas relaciones de poder. Hay amos y esclavos, existe un pacto social, el Prefecto se molesta porque los subalternos no acatan, ni se comportan como el sector dominante *-la sociedad y sus amos-* lo quisieran.

Si damos lectura de manera continua a los 11 folios de que consta este documento de manumisión, por su connotación podríamos perfectamente relacionar este momento como la génesis de unas identidades subalternas en el archipiélago. Ahora, si el Estado no tuviera interés en ejercer algún tipo de control sobre esta población ¿Por qué los cuenta? ¿Por qué los clasifica? ¿Por qué cuenta a los cimarrones o fugados? ¿Por qué se lamenta de la poca inclinación al trabajo por parte de los esclavos? ¿Por qué se refiere a la embriaguez como su vicio dominante e incluye esta tendencia como uno de los cuadros más llamativos en la clasificación? Es evidente que existen diferentes preocupaciones, no obstante una de las que más llama la atención son las relaciones económicas, pues si no existe ninguna inclinación al trabajo por parte de los esclavos ¿Quién mueve el aparato productivo? Si siempre están borrachos ¿cómo van a trabajar? Al sector hegemónico, *a la sociedad y sus amos* como se lee en el documento de archivo, en el fondo no les interesa si los esclavos se emborrachan, lo que les preocupa es que se les escape de las manos unas posibilidades de control y orden, la ociosidad se tomaría el espacio social tornándose en una sociedad improductiva. El capitalismo no tolera ninguna forma de ociosidad: “[...] *Es preciso que el tiempo de los hombres se ajuste al aparato de producción, que éste pueda utilizar el tiempo de vida, el tiempo de existencia de los hombres*” (Foucault [1973] 1996: 121).

Emerge entonces la economía política como una de las piedras angulares en medio del cual se levanta el Estado moderno y básica en la idea de gubernamentalidad propuesta por Foucault: “*La introducción de la economía dentro del ejercicio político: eso es, creo, lo que constituirá el desafío esencial del gobierno*” ([1978] 1999: 182). Esta perspectiva de la economía política es expuesta de manera brillante en la “*Introducción de 1857*” de Karl Marx.

La formación discursiva de los esclavos perezosos con el tiempo ha hecho tránsito al de los creoles perezosos de la actualidad, en amplios sectores de la sociedad colombiana se dice que los negros son apáticos al trabajo ¿Por qué iban a ser una excepción los sanandresanos? Esta irrespetuosa calificación, me parece habría que entenderla más como la resistencia de un sector de los creoles a ser asimilados por el esquema de subalternidad impuesto desde los mismos albores de la colonización y que por supuesto al día de hoy adquiere otras tonalidades, otras características.

A comienzos del siglo pasado, momento en el que se produce la escisión de la provincia de Panamá, nuevamente se propone este esquema de miscegenación en el archipiélago, para concluir con la irresponsable política que estimula silenciosamente una inmigración proveniente en su mayoría de territorio continental colombiano, como estrategia de legitimidad frente al diferendo colombo-nicaragüense en la década de los ochenta.

Con estos ejemplos he querido mostrar cómo el Estado de manera consciente o inconsciente ha utilizado la estrategia del biopoder en el archipiélago como parte de un ejercicio complementario al de la estructura jurídica y como una herramienta efectiva de control de la población creole con quien ha tenido sus mayores diferencias. Es evidente que en estos censos, conteos y clasificaciones el establecimiento busca tener una mayor intervención en la vida cotidiana de los habitantes de las islas.

5.1 TÉCNICAS DE GOBIERNO.

“[...] el paso de un régimen dominado por las estructuras de soberanía a uno dominado por las técnicas de gobierno, tienen lugar en el siglo XVIII en torno a la población, y por consiguiente, en torno al nacimiento de la economía política”

Michel Foucault ([1978] 1999: 193)

¿Cómo introducir el concepto de tecnologías de gobierno en el archipiélago? Las técnicas de gobierno de poblaciones tienen una cercana correspondencia con los esquemas de la modernidad, más no necesariamente de carácter binario. ¿Cómo administrar la vida de las poblaciones colonizadas y hacerlas más eficientes en términos de producción económica? Ese es el interrogante.

Una primera aproximación al concepto de técnicas de gobierno en el archipiélago ya la mencionamos con anterioridad, tiene que ver con el empoderamiento que establecen ambos sectores del cristianismo presentes en las islas y que resume la notoria influencia del poder pastoral en la formación histórica de las islas de San Andrés y Providencia. Una segunda instancia se relaciona con el nacimiento de la economía política, *“momento en el que pasamos de una estructura de soberanía a un régimen dominado por las técnicas de gobierno, tienen lugar en el siglo XVIII en torno a la población [...]”* (Foucault [1978] 1999: 193). Este momento histórico en el que el Estado se adentra en territorio del archipiélago, interviene con permisos y autorizaciones en la disposición de la riqueza que producen los isleños, además de implementar un esquema jurídico, podríamos situarlo hacia 1788 cuando el archipiélago *“[...] había comenzado a tener relaciones económicas y jurídicas más estrechas con el territorio neogranadino y en ese año, por ejemplo, el virrey y arzobispo Antonio Caballero y Góngora concedió licencia de comercio con Cartagena a los habitantes de las islas con el fin de que pudieran vender sus productos a los continentales”* (Eastman 1992: 5). Una tercera podría darse con la creación de la Intendencia Nacional en 1912, momento crucial posterior a la pérdida de la provincia de Panamá y que consolida un aparato burocrático- administrativo que opera básicamente dentro de un marco jurídico e institucional, finalmente, una cuarta postura en la que sugiero no perder de vista la idea de que *“la modernidad amerita ser entendida como una formación discursiva asociada a unas tecnologías de gobierno de poblaciones y de constitución de sujetos y subjetividades”* (Restrepo 2009b: 7).

5.2 TENSIONES, DISTENSIONES, CONSENTIMIENTOS.

“La cultura, por supuesto funciona en el marco de la sociedad civil, donde la influencia de las ideas, las instituciones y las personas se ejerce, no a través de la dominación, sino a través de lo que Gramsci llama consensos”

Edward Said ([1997] 2008: 26)

¿En qué circunstancias surge ese derecho de los neogranadinos a exigir obediencia de los pobladores de las islas? Este punto de inflexión podría haberse dado en momentos en que la corona española exige la subordinación de los ingleses (1792) como parte de los acuerdos establecido en el tratado de París (1783) o de lo contrario los conmina a que abandonen el archipiélago. Este momento podría ser el origen de la obediencia que los habitantes libres de las islas comienzan a dispensar a la entonces Nueva Granada y con posterioridad al Estado colombiano.

No ha sido fácil para la población creole moverse en medio de diferentes tutelajes, sobre todo cuando súbitamente amaneces perteneciendo a una nación o un imperio diferente. Los últimos 200 años los sanandresanos y providencianos han debido confrontar el tutelaje de los ingleses, el neogranadino en cabeza del imperio español, el de los colombianos de la provincia de Cartagena y Santa Fe de Bogotá, las ofertas de negociación de los norteamericanos en Panamá comenzando el siglo XX y los últimos 30 años con las pretensiones nicaragüenses. Los mismos pastores protestantes empoderados desde sus púlpitos han tenido que desarrollar todo tipo de habilidades para sortear las más complejas situaciones, sobre todo cuando de manera recurrente se les exhorta a manifestar su lealtad a la nación colombiana. En esta perspectiva es donde hay que localizar los conflictivos elementos en medio del cual se ha movido la identidad de los creoles, examinando cómo todas estas presiones, redes, acuerdos, conexiones que los mismos isleños han establecido a lo largo de su historia, de una manera u otra se han constituido en moldeadores de los rasgos identitarios de su población.

El dinamismo con el que han operado los diferentes poderes que han hecho presencia en el archipiélago no siempre ha sido el mismo, se dan momentos en que la intensidad en el ejercicio de unas relaciones de poder tiende a acrecentarse, en otros se reduce, se dan tensiones o distensiones de acuerdo a lo que se encuentre en juego. Por ejemplo, es evidente que los ánimos llegan a caldearse fuertemente en el momento que se produce la expulsión de los colonos ingleses, el mensaje que se les transmite a los habitantes libres de las islas es: *cerca de España todo irá bien, lejos de España...* –así, la nueva situación exigiría la implementación de nuevos acuerdos, nuevos consentimientos, entendiendo que a pesar de las muchas objeciones que sectores de la comunidad creole puedan tener frente al Estado, como dice Hall, finalmente se de esa buena disposición general de la población a apoyar y confirmar el gobierno del Estado.

Con la pérdida de la provincia de Panamá y la creación de la Intendencia Nacional el accionar del Estado tiende a intensificarse nuevamente, desembocando en una pausa de 67

años de calma aparente, período en que el Estado logra sus más importantes réditos a nivel político. Este período de aparente tranquilidad llega a su fin en el año de 1979 con el arribo al poder del FSLN en Nicaragua y su reclamo formal de las islas, forzando al Estado a replantear sus estrategias. Nótese que cuando la tensión en el manejo de unas relaciones de poder se acrecienta, podría explicarse en razón de que los consentimientos se habrían debilitado, hay que restablecer nuevos acuerdos que hagan posible la convivencia, restaurar ese liderazgo moral si se quiere. También podría darse el evento en que un poder paralelo amenace las estructuras de esos acuerdos, incluyendo el ejercicio de la soberanía, como el mismo reclamo de los nicaragüenses o en la propuesta de AMEN SD de constituir un Estado creole. En estas circunstancias cualquier aparato de Estado en aprietos podría recurrir incluso a su destacamento militar como herramienta de disuasión.

En esta coyuntura surge la dificultad del liderazgo de los bautistas para materializar su descontento, pues nunca han tenido una capacidad de fuerza real en posibilidad de reivindicar la soberanía del archipiélago en nombre de los creoles: “[...] *el derecho de imponer obediencia no tiene sentido sin la capacidad de hacerlo. El poder del Estado reside primero en una capacidad, y luego en un derecho*” (Hall [1984] 2010: 533-534). A los creoles les ha tocado negociar en silencio, depender de la buena voluntad de los *pañás*, llegar a acuerdos, establecer alianzas, casi que consentir una especie de cohabitación.

5.3 WHY WE ARE NOT COLOMBIANS.

Diferentes autores que han dedicado sus esfuerzos a dilucidar el complejo tejido histórico en el que está circunscrito el archipiélago de San Andrés y Providencia, como James Parsons [1956] 1985, Félix Díaz Galindo (1978), Wenceslao Cabrera (1980) y Juan C Eastman (1992), entre otros, sostienen la presunción de una *anexión voluntaria* de los isleños a la nación colombiana en el Congreso de Cúcuta de 1821 sobre la que me gustaría realizar algunos comentarios. En el período que conlleva la celebración de esta constituyente según el historiador James Parsons las 2/3 de los habitantes de las islas es población esclava, un núcleo humano sin ninguna posibilidad de decidir sobre su propio destino, por lo que sería poco probable que alguno hubiera podido pronunciarse sobre un episodio tan trascendental como el de la anexión a una nación. La decisión de esta anexión habría recaído entonces en manos de una pequeña elite letrada que buscaba su supervivencia a cualquier precio en medio de las disputas coloniales y de la amenaza de expulsión en que se vieron inmiscuidos los mismos colonos ingleses. Lo que quiero decir es que la población ancestral creole de San Andrés y Providencia no pudo haber decidido sobre su propia suerte, pues la realidad nos dice que estos se encontraban maniatados a deshonorosas relaciones de poder provenientes de la esclavitud.

Lo que en 1821 existe a nivel de organización política es la frustrada iniciativa de la Gran Colombia que llega hasta 1830. Ahora, en el evento de que esta anexión fuera cierta, los isleños que se manifestaron en su favor se habrían unido a un proyecto constituido por cinco naciones diferentes, no a Colombia como nación única. En su reflexión denominada “*Por qué no somos colombianos*” Dulph Mitchell repara en este quid aparentemente

imperceptible, pero en el que podríamos presumir una de las tantas razones que le asisten al pueblo creole para manifestar su descontento actual, sobre todo porqué a la fecha ninguna fuente documentaria o de archivo ha podido probar el hecho de esta anexión: “*La suposición histórica del Estado colombiano de ‘la anexión espontánea de los habitantes de San Andrés, Providencia, Santa Catalina y Mangles a la Constitución de Cúcuta de 1821’ no a Colombia como Estado o nación, no modifica en ningún aspecto nuestro pasado, ni nuestra vocación de constituirnos en ciudadanos autóctonos de nuestro archipiélago*” (Mitchell, s.f.).

Harold Bush (1992) en su trabajo “*Nacionalismo y Separatismo- años 60 y 70*” realiza una interesante retrospectiva en la que hace hincapié en las serias desavenencias como las expuestas por Mitchell, que de manera cíclica han entretejido las relaciones entre el Estado y la población creole, determinando en algunos casos la manera como este descontento ha sido conjurado.

5.4 ALGUNOS ESCENARIOS POR LOS QUE HA FLUIDO LA SEDUCCIÓN COLOMBIANA.

“[...] Seducir es lo que queda cuando lo que estaba en juego, todo lo que estaba en juego se ha retirado [...]”

Jean Baudrillard (1981: 27)

En líneas anteriores hice mención de ese lapso de 67 años [1912-1979] de calma aparente en que el Estado colombiano logra sus más importantes réditos a nivel político en el archipiélago. Fueron años de convivencia tranquila, pero también con momentos de turbulencia, son años en que el Estado se hace a unas conexiones, establece una estrategia, se congracia con algunos sectores creoles, visibiliza a muchos de ellos que no habían sido tenidos en cuenta por la jerarquía de los bautistas. En fin, el Estado hace su trabajo. En un momento dado esta interlocución podría resumirse en las siguientes palabras: “*ustedes reconocen la potestad del Estado en el archipiélago y el Estado también tomará atenta nota de ustedes, ustedes aceptan nuestro tutelaje, nosotros les haremos visibles...*” Ese es el punto: Ofreces - recibes - visibilizas - acuerdas = [consentimiento]. Pero no hay que olvidar que estos acuerdos no son eternos, los consentimientos se prorrogan en correspondencia a las nuevas situaciones y me parece que los colombianos y su establecimiento los últimos tiempos no han estado poniendo sobre la mesa un mejor ofrecimiento a los creoles, todo lo contrario, el pueblo creole pareciera retroceder en el esquema político y económico impuesto por la nación colombiana. Por supuesto que las alarmas se han disparado, los ánimos se han caldeado, las tensiones han reaparecido.

A continuación voy a revisar varios espacios en el que podemos identificar cómo en su momento muchos creoles vieron en el proyecto colombiano no solo una posibilidad de ascenso social y material, sino también de realización personal. Por ejemplo, tiempo después del arribo de las misiones capuchinas al archipiélago algunos habitantes de las islas se vieron atraídos vocacionalmente por esta vertiente religiosa, ingresando a distintos

seminarios del interior del país, convirtiéndose con posterioridad en sacerdotes católicos. La consagración de los padres Eusebio Howard, Martin Taylor, José Archbold y más recientemente Benito Huffington y Marcelino Hudgson como presbíteros de la iglesia católica en el archipiélago es una demostración de la notoria visibilidad que el establecimiento colombiano empieza a darle a los creoles. Algo vieron estos sanandresanos y providencianos en el proyecto colombiano que no percibieron en la propuesta de los bautistas. Puede decirse que en la ejecución de una jugada maestra el Estado a través de sus instituciones religiosas pone nada menos que el poder pastoral en manos de algunos creoles, asignándoles la conducción de varias parroquias: si los creoles pueden ser sacerdotes, entonces lo católico no es lo peor, ni Colombia la nación a detestar.

¿Qué hacían Holvy Forbes, Oliver Manuel, Olario Francis, Usang Mow, Fredric Forbes, Dennis Watson, Baldo Archbold, Rosal Watson y Tomás Livingston todos sanandresanos, como parte del cuerpo armado de la Policía Nacional el 9 de abril de 1948 durante los acontecimientos del célebre *Bogotazo* del que alcanzaran a salir ilesos? Evidentemente fueron sanandresanos que se vieron seducidos por lo que la nación colombiana les ofrecía. Al reproducir como policías la autoridad civil del Estado, éste no solo ahonda en sus relaciones al interior de la comunidad creole, sino que este reconocimiento sin lugar a dudas se constituyó en una exaltación muy especial para estos policías sanandresanos. La celebración de los desfiles del 20 de Julio que se llevan a cabo anualmente tanto en San Andrés como en Providencia, reúnen a orgullosos veteranos creoles que prestaron sus servicios en las diferentes instituciones armadas del Estado. ¿Si los creoles no quieren saber nada de la nación colombiana, cómo es que se unen justamente a sus cuerpos armados? Esto sin mencionar a los capitanes isleños que apostaron por la carta colombiana en el conflicto amazónico de 1932 y los aproximadamente veinte oficiales de origen creole que son miembros activos y de la reserva de la Armada Nacional.

Un ejercicio parecido podemos realizarlo desde el frente político cuando observamos cómo personas distinguidas de la vida cotidiana del archipiélago, creoles en su mayoría, se vieron seducidos desde la participación política, unos desde posturas conservadoras, otros como Lisandro May, Videl Duffis, Wesley Kelly, Olney Pyne, Álvaro Archbold, Aston Kelly y Jacobo Duffis en defensa de los ideales partidistas del liberalismo colombiano. ¿Por qué en lugar de tomar lo colombiano no se funda una organización o partido político creole? Lo anterior demuestra que el Estado ha venido haciendo su tarea, cooptando, seduciendo, atrayendo, consintiendo, visibilizando, echando raíces en el feudo creole y el resultado podemos observarlo en la consolidación de unas relaciones de poder.

Existen otros escenarios desde donde los creoles pudieron haberse visto seducidos por la nación colombiana, por ejemplo a comienzos de la década de los cincuenta cuando la isla de San Andrés apenas era ocupada por poco menos de 6000 habitantes, en todo el archipiélago ejercían como médicos cinco profesionales isleños todos graduados en universidades colombianas. Esto sin mencionar un destacamento importante que de tiempo atrás se había vinculado laboralmente en la naciente industria del petróleo de manos de los norteamericanos en las refinerías de Mamonal y El Centro. Igual sucede con los proyectos de explotación aurífera a gran escala por transnacionales como la Chocó Gold Mines y la

Frontino Mines de Segovia. Muchos sanandresanos que se unieron en estos proyectos, no solo formaron núcleos familiares en estos lugares, sino que varios de ellos jamás regresaron al archipiélago. Estos son apenas unos ejemplos de los varios que pudiéramos traer a la presente reflexión sobre algunos escenarios en los que pienso se habrían dado la seducción colombiana en el archipiélago.

6. LOCALIZACIÓN DE UNAS IDENTIDADES SUBALTERNAS

Antes de dar apertura a la discusión en la que deseo problematizar sobre la localización de unas identidades subalternas en el archipiélago de San Andrés y Providencia, me gustaría referirme a lo subalterno como la implementación de un esquema de subordinación puesto en marcha desde un aparataje de poder específico. Para su abordaje me permito sugerir el análisis de seis escenarios diferentes, algunos de ellos con un importante sustento teórico, en las que podríamos localizar las semillas de estas identidades:

- a) Identificación de una subalternidad histórica. La mayoría de los pobladores que arriban a las islas durante el periodo colonial lo hacen como esclavos subordinados, es decir insertos en unas relaciones de poder provenientes del colonialismo. Este es el primer gran foco de subalternidad que podemos identificar en el archipiélago, lugar donde las juntas de manumisión iniciadas en 1849 desembocarán en la abolición de las prácticas esclavistas en el año de 1853. Como vemos la población creole ha sido sistemáticamente silenciada por los distintos poderes que han tenido relación con estos territorios y por los mismos empoderamientos locales, civiles y religiosos presentes en el archipiélago. Existen razones suficientes para pensar la sociedad creole como un espacio de subalternidad diseñado por la modernidad eurocéntrica.
- b) ¿Por qué lo subalterno dentro de lo poscolonial? Aunque muchos se resisten a incluir lo subalterno dentro de lo poscolonial, quienes mejor pudieran dar fe de esta realidad son las extensas demografías localizadas en los bordes y periferias del mundo cautivos en complejas relaciones de poder, funesta herencia que proviene de los distintos colonialismos que les ha tocado soportar. Deseo reivindicar la relación poscolonialidad – subalternidad entre algunas razones, apoyándome en las palabras de Dipesh Chakrabarty uno de los integrantes del grupo de estudios subalternos de la India cuando refiere: “[...] *Intentaré responder a esta pregunta discutiendo cómo y en qué sentido Estudios Subalternos podría ser visto como un proyecto poscolonial de escritura de la historia [...]*” (2002: 3).

En “*La persistencia del subalterno*”, John Beverley no pierde de vista esta conexión que trato de reivindicar al sostener que:

lo que los poscolonialistas entienden por la colonialidad del poder como un principio epistémico de organización de poblaciones y territorialidades que todavía persiste en la modernidad (o, en su aseveración más radical, que es la precondition de la modernidad) es, indudablemente, una de las formas principales de lo que entendemos por subalternidad [...]. (2008: 51).

Esta perspectiva de lo subalterno dentro de lo poscolonial, entendida como una crítica a la modernidad eurocéntrica, es apoyada por escritores como Ramón Grosfoguel cuando señala que “[...] *Las identidades subalternas podrían servir*

como un punto de partida epistémico para una crítica radical a los paradigmas y las formas de pensar eurocéntricos” (2006: 42). Posición que tiende a repetirse en Walter Mignolo para quien “[...] el subalternismo significa la posibilidad de establecer un vínculo teórico con las diferentes regiones periféricas afectadas por la colonialidad del poder”, proponiendo un debate claro de historización a partir de “[...] a) recuperar las especificidades históricas continentales; b) reconocer el trabajo de los latinoamericanos en referencia a la colonialidad del poder; c) poner en escena que la modernidad no empieza en el siglo XVIII sino en el XVI [...]” (citado en Rodríguez 2009: 256). John Beverly tampoco reduce las expresiones subalternas a un asunto meramente colonial o historiográfico “[...] sino también como un concepto para designar el nuevo sujeto que emergía en los intersticios de la globalización [...]” (2008: 50). No obstante compartir esta apreciación, mi propuesta apuntaría a mirar lo subalterno más desde una continuidad histórica de lo que emerge con los imperios coloniales y que haría tránsito al neoliberalismo y la globalización de nuestros días.

En el texto “Subalternismo” Ileana Rodríguez una de las promotoras del capítulo sobre estudios subalternos para América Latina se pregunta: si “[...] ¿El subalternismo está también atrapado en esa dialéctica de las élites y preguntas desde arriba, desde la modernidad, el desarrollo, el capitalismo, el socialismo, las hegemonías, el estado, la sociedad civil o la colonialidad del poder cómo ver, oír, y hasta sentir a los subalternos?” (2009: 257). Pienso que sí. Las subalternidades en América Latina y el Caribe tienen el referente histórico de la modernidad y los procesos de colonización, esos son sus padres naturales, cómo los excluyes de cualquier elaboración epistémica, si ese es su origen y su circunstancia. Con posterioridad harán tránsito a formas más complejas dentro del capitalismo en la perspectiva de las clases sociales y en la consolidación de proyectos hegemónicos contemporáneos. En fin, las diferentes proposiciones que formula Rodríguez en esta pregunta me gustarían se enmarcaran dentro mi propuesta sobre identidades subalternas en el archipiélago.

“La nación en Colombia está basada en una dialéctica de inclusión/exclusión de los pueblos indígenas y de las personas de origen africano” (Benavides 2008: 142), y aunque no toda la población creole es racialmente negra, este desprecio histórico, esta racialización de lo negro a la manera de Stuart Hall, es la perspectiva que han manejado en las islas los diferentes imperios coloniales incluyendo la nación colombiana cuando tantos intereses se sitúan de por medio. La negritud ancestral existente en el archipiélago ha molestado a ingleses, españoles y a los mismos colombianos, por eso subalternizan su diferencia.

- c) Lo hegemónico y la subalternidad. Nada descartable es la perspectiva gramsciana que se refiere a los bloques históricos en la conformación de las hegemonías como una situación que va más allá de las estructuras de clases, que ésta no se limita a un asunto de clases dominantes. Es más, la hegemonía “se presenta como una práctica de poder que descansa en la conquista y mantenimiento del consentimiento activo

de las clases subalternas, o al menos de sus componentes más activos” (Almeida 2010: 63).

Ahora, si como pienso la etapa que sigue a la manumisión de los esclavos es muy factible que se hayan consolidado los rasgos de una hegemonía en cabeza de los líderes protestantes de las iglesias bautistas y que éstos últimos hayan consolidado su poder precisamente con base en acuerdos establecidos con los antiguos esclavos y otros sectores del establecimiento de las islas. Pese a lo anterior y en el hecho de que los ex esclavos acceden a la pequeña propiedad y participan de forma limitada de los beneficios de la explotación de sus productos agrícolas, los rasgos de subalternización en la que venía inserta su población desde el inicio de las actividades coloniales se mantienen vigentes, además se sigue reconociendo como a nuestros días la jerarquía del poder pastoral de los bautistas.

La integración de esta forma de subalternidad es muy problemática “[...] *Los trabajos subalternistas muestran claramente que la integración del subalterno es imposible, que el mandato de las élites es mantener lo hegemónico [...]*” (Rodríguez 2009: 257). Lo que al momento de las liberaciones de los esclavos de San Andrés se impone es un discurso cristiano de alfabetizar, proteger a los ex esclavos, seguir contando con su mano de obra desde una servidumbre, pero nunca como una acción liberadora de la conciencia. Cobra vigencia entonces la idea de Spivak de que nadie puede hablar por los subalternos, ninguna élite respalda a los subalternos.

- d) El Caribe un foco de subalternidad bajo la influencia norteamericana en el siglo XX. El cuarto segmento en el que deseo vincular elementos claros de una subalternidad con las islas de San Andrés y Providencia me gustaría relacionarlo con los intereses de los norteamericanos en el área del Caribe y que en mi concepto convierten esta zona geográfica del planeta en un gigantesco foco de subalternidad durante casi todo el siglo XX. Los norteamericanos son los que proveen de trabajo a los inmigrantes antillanos en la zona del canal de Panamá, directamente en su país o apoyando a las burguesías terratenientes en diferentes lugares del hemisferio. Es la historia de la migración sanandresana y providenciana que se dirige al istmo de Panamá analizada en páginas anteriores. Las duras condiciones que imponen los norteamericanos a una extensa masa de trabajadores a lo largo y ancho del hemisferio se constituyen en un poderoso detonante para la emergencia de unas identidades subalternas en América Latina y el Caribe en general.
- e) La estructura del Puerto Libre como foco de subalternidad. La estructura económica del Puerto Libre instaurada por el Estado en 1953 implica el lento declive del protagonismo político y económico de la población creole del archipiélago: “[...] *la migración continua de población continental y extranjera a San Andrés produjeron la pérdida paulatina del control político y económico por parte del isleño [...]*” (Ruiz 1989: 227), una de cuyas consecuencias podríamos situarla en la configuración de una nueva escala en sus clases sociales.

El incipiente escenario provoca el desplazamiento de una estructura que de manos de los bautistas se hizo fuerte después de la liberación de los esclavos. En adelante comerciantes y dueños de hoteles se aseguran el control de los medios productivos más importantes provenientes de la industria del turismo y de la venta de productos extranjeros libres de impuestos. Por su parte los creoles siguen moviéndose, continúan desplazándose como siempre lo han hecho, no se sienten a gusto con este patrón económico, no así las grandes oleadas de inmigrantes que siguen llegando a las islas en busca de nuevas oportunidades.

¿Por qué unas identidades subalternas provenientes de la estructura del Puerto Libre? Las siguientes son mis razones: a mediados de la década de los cincuenta comienza el ascenso económico de un número indeterminado de comerciantes inmigrantes y el consecuente debilitamiento de la sociedad creole que participa marginalmente en el esquema del Puerto Libre; esta infraestructura requiere básicamente de maestros de obra, albañiles, vendedores, camareros, cocineros, meseros, lancheros y taxistas entre otros oficios, sectores que a lo largo de varias generaciones han provisto con su fuerza de trabajo a los dueños de estos medios de producción y que de alguna manera estarían dando continuidad a los rasgos de subalternidad presentes históricamente en el archipiélago. Durante varios siglos el colonialismo y la modernidad convirtieron el Caribe en un extenso foco de subordinación económica. En el siglo XX y en este que comienza modos de dominación más sutiles apoyados en formatos neocoloniales y por nuevos bloques de poder se aseguran que estas estructuras de dominación se prolonguen en el tiempo, como lo dice Ileana Rodríguez el mandato de las élites es mantener lo hegemónico.

- f) Neoliberalismo y globalización: el capitalismo reinventa la subalternidad. Finalmente, el esquema neoliberal y privatizador asumido por la nación colombiana comenzando la década de los noventa ha agudizado la concentración de los medios de producción en el archipiélago. Por ejemplo, aunque no todos los servicios turísticos se encuentran en manos de Decamerón y Sol Caribe Campo, de lejos este es el binomio dominante en la industria del turismo, la más importante de las islas. Igual sucede con los servicios públicos domiciliarios, todos privatizados, en el que muchos habitantes de las islas disponen de sus limitados recursos para cancelar una de las tarifas de servicios más altas del país. Estos factores de constreñimiento económico al interior de la población de las islas podrían estar disponiendo formas adicionales de subalternidades.

7. CONCLUSIONES

Al dar por terminada esta reflexión denominada “*Escenas de poder y subalternidad: aproximaciones a un archipiélago en transición*” existen varios elementos en los que me gustaría insistir a manera de cierre. El primero de ellos tiene que ver con la identificación de este periodo transicional por el que atraviesa el archipiélago de San Andrés y Providencia en la actualidad. Evidentemente las islas han dado un giro insospechado en el manejo de sus dinámicas internas, la más importante de ellas tal vez provenga del notable impacto que las relaciones de poder instauradas por el Estado colombiano han generado al interior de la población creole.

La implementación de unas relaciones de poder provocó entre sus muchas consecuencias una reconfiguración de los rasgos identitarios de los habitantes de las islas, sus clases sociales también se vieron incorporadas a complejos procesos de movilidad debido en parte a los nuevos patrones económicos establecidos, entretanto el proceso político también se ve fuertemente impactado por la llegada masiva de inmigrantes. Todo lo anterior nos lleva a concluir cuánto han cambiado estas islas los últimos treinta años y el porqué de esa transición con el que subtitulamos este trabajo.

El tema de la identidad cultural ha sido abordado de manera generosa, no solo por las profundas transformaciones que en los referentes identitarios de los creoles hemos podido advertir, sino por las distintas expresiones de lo sanandresano que al día de hoy pudiéramos localizar. Y aunque lo que menos deseamos realizar es una clasificación que ponga sobre la mesa los distintos tipos de sanandresanos presentes en el archipiélago, una respuesta a lo qué es ser sanandresano en la actualidad está más llena de incógnitas que de certezas, pues las tantas subjetividades que deambulan por las calles y barriadas de la isla y que también reclaman ser sanandresanos tornaría infructuoso un repulsivo intento de elaboración taxonómica.

Una de las sorpresas más importantes con la que nos hemos topado a lo largo de este trabajo tiene que ver con una mirada de la identidad que los mismos creoles empiezan a ver como una entidad en proceso de construcción, observación que no deja de sorprendernos, pues tradicionalmente una gran parte de este sector ha tenido tendencia a mirarse asimismo desde unas identidades esencializadas y fijas.

Los distintos temas que se desprenden del esencialismo, especialmente el religioso ocuparon amplios espacios de nuestra reflexión. Traté de vincular lecturas adicionales de las que tradicionalmente se hacen de las dos corrientes religiosas más importantes presentes en las islas, especialmente desde la jerarquía de los bautistas, haciendo énfasis en los empoderamientos locales que han ayudado a edificar. En la historiografía tradicional abunda literatura sobre el tema religioso, más no creo que se haya profundizado sobre el carácter esencialista de sus prácticas espirituales. Las prácticas esencialistas están precedidas por un enorme arraigo y difusión en las sociedades del Caribe, es imposible

establecer un acercamiento a los creoles sanandresanos y providencianos, ni al interior de su misma sociedad, sin determinar la enorme acogida que tiene esta corriente en el archipiélago. Es tan fuerte el lenguaje esencialista utilizado por el común de los sanandresanos y por los pastores de las iglesias protestantes, que la resistencia política encarnada en el movimiento AMEN SD recurre a este formato desde el púlpito para encausar su resistencia.

También percibimos con enorme satisfacción como una de las *trabas* más notorias en la historia de los creoles, como ha sido su dificultad para reconocerse en lo africano empieza a despejarse. Puede decirse que nunca como hoy, vastos sectores de los creoles acuden a su componente racial y étnico como respuesta a las dificultades por las que atraviesan y por la alta tensión en que han desembocado sus relaciones con el Estado.

En varios apartes de este trabajo me referí a la necesidad de realizar un relectura de la memoria histórica de las gentes de las islas, toda generación debiera realizar estos ejercicios de manera periódica, en nuestro caso con el propósito claro de identificar las dinámicas en medio del cual han operado los distintos poderes en la historia del archipiélago. La propuesta de historización radical nos obliga con carácter urgente a visitar otros archivos del Caribe, así como los de Londres y Sevilla, apuntando estratégicamente en la consolidación de una propuesta genealógica.

Me gustaría invitar a la nueva generación de investigadores de las islas a contextualizar más sobre dos circunstancias puntuales, una desde los debates que se desprenden de la modernidad y el colonialismo y una segunda que obliga a mirar el Caribe como un espacio heterogéneo, pues otra de las gratas sorpresas que he podido identificar es que el Caribe no solo es impredecible, sino literalmente diferente en cada una de una de sus experiencias. La frase comúnmente utilizada “*de que somos Caribes, somos uno solo*”, no es tan cierta como pensamos, salgamos unas millas fuera del entorno de nuestras islas para descubrir cómo hemos estado tan cerca, pero también tan lejos de nuestro espacio natural.

Una inmensa mayoría de los grupos humanos que llegan al Caribe están insertos en el esquema de poder proveniente de la esclavitud. Por eso, lejos de seguir reproduciendo una representación bucólica alrededor del espacio caribeño, este mar antillano como dice Glissant, hay que mirarlo como un mar de tránsitos y de implicaciones. Sobre esas implicaciones es que debiéramos estar discutiendo en el archipiélago, pues son estos parámetros los que le han dado sentido a nuestras vidas. Hay que mirar las diásporas desde su contexto real, ya estas significaron el desarraigo y el sufrimiento de millares de seres humanos, el ascenso de los centros de poder noratlánticos, la imposición de los universales y la consolidación del capitalismo.

La pretensión de localizar unas identidades subalternas se justifica en las diferentes relaciones de poder instauradas en el archipiélago y que se prolongan en el tiempo, ya que emergen con el colonialismo, hacen tránsito a otros momentos históricos no menos dolorosos, en el que incluso como lo referí, los creoles del archipiélago han sido arrinconados por proyectos hegemónicos locales, para desembocar en el esquema actual

instaurado por el Estado colombiano. Como vemos la población creole no ha tenido respiro desde los mismos albores de la colonización, esta presión ha sido ejercida por igual tanto por los de afuera, como por los del mismo patio.

Mi insistencia en abordar una episteme de la modernidad que vincule directamente la experiencia histórica del archipiélago, busca localizar elementos adicionales desde donde se puedan develar con mayor profundidad los conflictivos elementos constitutivos de la identidad de los creoles. Las relaciones de dominación y los centros de poder tampoco han cesado en sus ejecutorias desde el momento en que el colonialismo hace su aparición. Mutan, se transforman, se torna poscolonial o neocolonial. Ha habido una continuidad histórica en la forma como se ha ejercido esta presión, esa es otra de mis grandes conclusiones. Hay que identificar la modernidad como la gran cantera de las subalternidades periféricas de la que el Caribe es un segmento importante, una modernidad encubridora en la instauración de diferentes proyectos hegemónicos y punto de eclosión en la emergencia de distintas subjetividades.

En adelante me gustaría ser tenido en cuenta como uno de los primeros sanandresanos que intentó revisar lo acontecido en el archipiélago desde algunas de las formulaciones teóricas de Michel Foucault. Buscaba realizar una mirada diferente al saturado paradigma de *colombianización* propuesto en su momento por el historiador Juan C. Eastman. La propuesta de gubernamentalización, los conceptos de biopolítica, el marco de las disciplinas y las tecnologías de gobierno llevan este mensaje, creo que ninguno como Foucault ha desmembrado tan cuidadosamente las estructuras y jerarquías sobre la que se edificaron los distintos poderes instaurados por la modernidad. Lo hizo como historiador, lo hizo releando los documentos en los archivos, lo hizo implementando una estrategia genealógica y de historización radical. Guardadas las proporciones, así debemos hacerlo los sanandresanos.

Finalmente, he realizado este ejercicio más como una aproximación, en esta reflexión no he tenido una pretensión distinta a la de abrir la discusión sobre algunos de los problemas más puntuales por los que atraviesa el archipiélago. Espero mi propósito se haya cumplido.

REFERENCIAS

- Almeida, Manuel. 2010. *Dirigentes y dirigidos: Para leer los cuadernos de la cárcel de Antonio Gramsci*. Popayán: Envi3n editores.
- Benavides, Farid. 2008. "La constituci3n de los pueblos ind3genas y de los negros en el discurso jur3dico de la conquista". En: Farid Benavides (ed). *La constituci3n de identidades subalternizadas en el discurso jur3dico del siglo XIX*. pp 125-157. Universidad Nacional de Colombia.
- Ben3tez Rojo, Antonio. 1996. *La isla que se repite*. El Caribe y la perspectiva postmoderna. New Hampshire, Ediciones del Norte.
- Bernab3 Jean, Patrick Chamoiseau, Rapha3l Confiant y Edouard Glissant. [1989] 1993. *3loge de la Cr3oliti3*. Par3s: Editorial Gallimard.
- Berm3dez, Egberto 1992. La m3sica de las islas. *Gaceta*. N3mero 13: 53.
- Beverly, John. 2008. La persistencia del subalterno. *N3madas*. N3mero 17: 48-56.
- Baudrillard, Jean. 1981. *De la seducci3n*. Madrid: Ediciones C3tedra, S. A.
- Bush, Harold. 1992. Nacionalismo y separatismo, a3os 60 y 70. *Revista credencial historia*. Tomo iii, enero-diciembre, nos. 25-36: 11-13.
- Canclini, N3stor, Garc3a. 1999. *Culturas H3bridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paid3s.
- Cano, Adelaida. 2005. *Acerca de los raizales de San Andr3s*. [en l3nea]. En: Pasaporte Colombiano. Diciembre de 2007. Disponible en Internet en: <http://pasaportecolombiano.wordpress.com/2007/12/29/documento-acerca-de-los-raizales-de-san-andres/>. Consultado en: Mayo de 2011.
- Castellanos, Osmani. 2006. *Procesos participativos en el Caribe insular colombiano*. Tesis de Maestr3a en Estudios del Caribe. Universidad Nacional de Colombia, Sede Caribe.
- Castells, Manuel. [1997] 1998. *El poder de la identidad*. Madrid: Alianza editorial.
- Chakrabarty, Dipesh. 2000. *Provincializing Europe. Postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. 2002. *Una peque3a historia de los Estudios Subalternos*. Universidad de Chicago.

- Chatterjee, Partha. 2006. *La Nación en Tiempos Heterogéneos*. Conferencia presentada en la Universidad Católica del Perú. En: http://departamento.pucp.edu.pe/ciencias-sociales/images/documentos/tiempos_heterogeneos.pdf.
- Clemente, Isabel. 1989. "Educación y Cultura isleña". En: Isabel Clemente (coordinadora). *San Andrés y Providencia: tradiciones culturales y coyuntura política*. pp 181-208. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Clifford, James. [1988] 1991. "Sobre la autoridad etnográfica". En: *Dilemas de la antropología*. pp 39-77. Barcelona: Gedisa.
- Meehan, Kevin. Conversations with Maryse Conde. - Review - book review. [en línea]. Disponible en Internet en: http://findarticles.com/p/articles/mi_m2838/is_3_34/ai_67413428/. Consultado en: Noviembre de 2011.
- Cornejo, Antonio. 1998. Mestizaje e hibridez. Los riesgos de las metáforas. *Revista de crítica literaria latinoamericana*. No. 47: 7-11.
- Curiel, Ochy. 2005. *Identidades Esencialistas o Construcción de Identidades Políticas. El dilema de las Feministas Negras*. En: Mujeres Desencadenantes. Los Estudios de Género en la República Dominicana al inicio del tercer Milenio. INTEC. República Dominicana. ISBN: 99934-25-55-9
- Eastman, Juan. 1992. El archipiélago de San Andrés y Providencia formación histórica hasta 1822. *Revista credencial historia*. Tomo iii, enero-diciembre, nos. 25-36: 4-7.
- Du Bois, W.E.B. [1903] 2003. *The souls of Black folk: one hundred years later*. University of Missouri Press: Editor Dolan Hubbard.
- Eriksdotter, Gunhild. 2008. *¿Sir Henry Morgan un héroe o antihéroe sanandresano? Como se crean los mitos del pasado colonial*. The Archipiélago Press. B-2.
- Eriksen, Thomas Hylland. 2007. Creolization in Anthropological Theory and in Mauritius. En: Charles Stewart (ed), *Creolization. History Ethnography Theory*. pp 153-177. Walnut Creek: Left Coast Press.
- Fanon, Frantz. [1952] 1967. *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press.
- Forbes, Oakley. (s.f.) *Cultura criolla, etno educación trilingüe y resistencia civil en las islas de San Andrés, Providencia y Santa Catalina*. Disponible e Internet en: <http://es.scribd.com/doc/73229520/Forbes-Cultura-Criolla-Educacion-Trilingue-y-Resist-en-CIA>. Consultado en: Octubre de 2011.

- Fontana, Joseph. 1982. *Historia: Análisis del pasado y proyecto social*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Foucault, Michel. [1972] 1980. *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. Colin Gordon (ed). New York: Pantheon Books.
- _____. [1973] 1996. “Conferencia quinta”. *La verdad y las formas jurídicas*. pp. 117-140. Barcelona: Gedisa.
- _____. [1976] 1979. *Microfísica del poder*. Las Ediciones de La Piqueta Seseña, 59. Madrid-24. Disponible en Internet en: www.inau.gub.uy/biblioteca/seminario/microfisica%20poder.pdf. Consultado en: Agosto de 2011.
- _____. [1976] 1999. “Las mallas del poder”. En: *Estética, ética y hermenéutica*. Obras Esenciales. Volumen III. pp 235-254. Barcelona: Paidós.
- _____. [1976] 2001. “El sujeto y el poder”. En: Hubert, L. Dreyfous y Paul Rabinow (eds.). *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. pp 241-259. Buenos Aires: Nueva Visión.
- _____. [1978] 1999. “La gubernamentalidad”. En: *Estética, ética y hermenéutica*. Obras Esenciales. Volumen III. pp 175-197. Barcelona: Paidós.
- Giddens, Anthony. [1990] 1999. *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. [1999] 2000. *Un mundo desbocado: los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Madrid: Editorial Taurus.
- Gilroy, Paul. 1993. *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. Cambridge: Harvard University Press.
- Glissant, Edouard. [1996] 2002. *Introducción a una poética de lo diverso*. Barcelona: Ediciones del Bronce.
- _____. 2005. *El discurso antillano*. Caracas: Editor Monte Ávila Editores.
- Gómez, Jorge. 2010. ‘Yerimaia’ *El Guapo*. Tesis de grado como requisito para optar el grado de historiador. Universidad Javeriana.
- Grosfoguel, Ramón. 2006. La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula Rasa*. No.4: 17-48.

- Grossberg, Lawrence. [1996] 2003. "Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso?". En: Stuart Hall y Paul du Gay (eds.). *Cuestiones de Identidad*. pp 148-180. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- _____. 2009. El corazón de los estudios culturales. Contextualidad, construccionismo y complejidad. *Tabula Rasa* (10): 13-48.
- _____. 2010. *Cultural Studies in Future Tense*. Durham: Duke University Press.
- Guarín, K. 1985. San Andrés Islas. El día que Simón González hizo llover... *El Tiempo*, marzo 17 1985: 3C.
- Guattari, Félix. 1996. *Caosmosis*. Buenos Aires: Manantial.
- Hall, Stuart. [1998] 2003. "Pensando en la diáspora" En: Carlos Jáuregui y Juan Pablo Dabove (eds.). *Heterotropías: Narrativas e la identidad y la alteridad en Latinoamérica*. pp 476-500. Pittsburg: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.
- _____. [1996] 2009. "¿Quién necesita identidad?". En: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias en estudios culturales*. pp 329-343. Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Victor Vich (editores). Clasco. Universidad Andina Simón Bolívar. Instituto Pensar – Pontificia Universidad Javeriana. Manuscrito.
- _____. [1977] 2010. "La cultura, los medios de comunicación y el 'efecto ideológico'". En: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias en estudios culturales*. pp 221-254. Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Victor Vich (editores). Clasco. Universidad Andina Simón Bolívar. Instituto Pensar – Pontificia Universidad Javeriana.
- _____. [1984] 2010. "El estado en cuestión". En: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias en estudios culturales*. pp 521-546. Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Victor Vich (editores). Clasco. Universidad Andina Simón Bolívar. Instituto Pensar – Pontificia Universidad Javeriana.
- _____. [1986] 2010. "La importancia de Gramsci para el estudio de la raza y la etnicidad". En: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias en estudios culturales*. pp 257-286. Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Victor Vich (editores). Clasco. Universidad Andina Simón Bolívar. Instituto Pensar – Pontificia Universidad Javeriana.
- _____. [1989] 2010. "Etnicidad: identidad y diferencia". En: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias en estudios culturales*. pp 339-348. Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Victor Vich (editores). Clasco. Universidad Andina Simón Bolívar. Instituto Pensar – Pontificia Universidad Javeriana.

_____. [1990] 2010. "Identidad cultural y diáspora". En: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias en estudios culturales*. pp 349-362. Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Victor Vich (editores). Clasco. Universidad Andina Simón Bolívar. Instituto Pensar – Pontificia Universidad Javeriana.

_____. [1991] 2010. "Antiguas y nuevas identidades y etnicidades". En: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias en estudios culturales*. pp 315-336. Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Victor Vich (editores). Clasco. Universidad Andina Simón Bolívar. Instituto Pensar – Pontificia Universidad Javeriana.

_____. [1992] 2010. "La cuestión de la identidad cultural". En: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias en estudios culturales*. pp 363-404. Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Victor Vich (editores). Clasco. Universidad Andina Simón Bolívar. Instituto Pensar – Pontificia Universidad Javeriana.

_____. [1995] 2010. "Negociando identidades caribeñas". En: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias en estudios culturales*. pp 405-418. Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Victor Vich (editores). Clasco. Universidad Andina Simón Bolívar. Instituto Pensar – Pontificia Universidad Javeriana.

_____. [1996] 2010. "Cuándo fue "Lo poscolonial"? Pensando en el límite". En: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias en estudios culturales*. pp 563-582. Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Victor Vich (editores). Clasco. Universidad Andina Simón Bolívar. Instituto Pensar – Pontificia Universidad Javeriana.

_____. [2000] 2010. "La cuestión multicultural". En: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias en estudios culturales*. pp 583-618. Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Victor Vich (editores). Clasco. Universidad Andina Simón Bolívar. Instituto Pensar – Pontificia Universidad Javeriana.

Hobsbawm. E. J. 1991. *Naciones y nacionalismos desde 1780*. Barcelona: Editorial Crítica.

Jahn, Janheinz. [1958] 1978. *Muntu: Las culturas Neoafricanas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Jameson, Fredric. [1991] 1996. *Teoría de la postmodernidad*. Colección estructuras y procesos: serie Filosofía. Madrid: Editorial Trola.

Jameson, Fredric. 1998. *Estudios Culturales. Reflexiones sobre multiculturalismo. Sobre los Estudios Culturales*. México: Editorial Paidós.

Laclau, Ernesto. 1996. "Sujeto de la política, política del sujeto". *Emancipación y diferencia*. pp 87-119. Buenos Aires: Ariel.

- Lander, Edgardo. 1999. "Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano". En: Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán de Benavides (eds.). *Pensar (en) los intersticios: Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, pp 45-54. Bogotá: Colección Pensar, Centro Editorial Javeriano (CEJA).
- Leiva, Andrea. (s.f.). *Raizal people is our name, self-determination is the game. La reivindicación de la identidad raizal: una etnografía de la acción colectiva y los desafíos de la multiculturalidad*. Manuscrito.
- Lyotard, Jean-Francois. [1979] 2008. *La condición postmoderna*. Madrid: Editor Cátedra.
- Malvey Daniel, Sebastián Ramírez y Luis Molina. 2005. *La actividad empresarial de los inmigrantes "árabes" en San Andrés, 1953-2000*. Universidad de los Andes, Facultad de Administración.
- Marley, Bob. 1977. *Exodus*. London-Kingston: Tuff/Gung Records.
- Mattio, Eduardo. 2009. ¿Esencialismo estratégico? Un examen crítico de sus limitaciones políticas. *Construyendo Nuestra Interculturalidad*. N° 5. Año 5. Vol. 4: 1-11.
- McCormack, Ed. [1976] 2005. Marley con una bala. *Rolling Stone*, febrero 2005: 34-39.
- Mignolo, Walter. 1999. "Globalización, procesos civilizatorios y la reubicación de lenguas y culturas". En: Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola-Rivera, and Carmen Millán de Benavides (eds.). *Pensar (en) los intersticios: Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, ed. pp 55-74. Bogotá: Colección Pensar, Centro Editorial Javeriano (CEJA).
- Mitchell, Dulph. (s.f.). *Why WE The Raizals (Earliest Surviving Inhabitants) Of The Archipelago of Saint Andrew, Old Providence And Saint Catherine Are Not Colombians!* Manuscrito.
- Mitchell, Timothy. 2000. "The stage of modernity". En: Timothy Mitchell (ed), *Questions of Modernity*. pp 1-34. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mota, Francisco. 1984. *Piratas en el Caribe*. La Habana: Casa de las Américas.
- Múnera, Alfonso. 1998. *El fracaso de la nación*. Banco de la República. Bogotá.
- Muñoz, Germán. 2007. ¿Identidades o subjetividades en construcción?. *Revista de Ciencias Humanas*. TUP. N° 37. 20 de Diciembre.
- Ortiz, Fernando. [1939] 1999. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Madrid: Editorial Cuba España.

- Pacini Hernández, Deborah. 1993. "The *picó* phenomenon in Cartagena, Colombia". *Revista América Negra*, N° 6: 69-116.
- Palmer, Robert. [1994] 2005. Canciones de libertad. *Rolling Stone*, febrero 2005: 30-33.
- Parsons, James. J. [1956] 1985. *San Andrés y Providencia. Una geografía histórica de las islas colombianas en el Caribe*. Bogotá: El Áncora Editores.
- Polanía, Jaime. 2004. *El sector agropecuario y la seguridad alimentaria en San Andrés Isla. Historia de una experiencia de Pronata en el cambio de siglo*. Universidad Nacional. Sede Caribe.
- Porras, Ana. 2009. *Cultura de la interoceanidad. Narrativas de la identidad nacional de Panamá (1990-2002)*. Universidad de Panamá. Instituto de estudios nacionales.
- Quijano, Aníbal. 2000. Colonialidad de poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research* VI, 2, Summer/Fall 2000: 342-386. Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part I.
- Ramírez Dawkins, Juan. 1996. *Naked skin/Piel desnuda*. Cali.
- Ramírez, Lorna. 2004. *De Raizales, Pañas y Turcos a Champes, gomelos y normales: Identidades juveniles en la isla de San Andrés*. Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia.
- Restrepo, Eduardo. 2009a. "Identidad: Apuntes teóricos y metodológicos". *Identidad, cultura y política*. pp. 61-75. Cali: Programa Editorial Universidad del Valle.
- _____. 2009b. Protocolo de Clase, Maestría en Estudios Culturales. Seminario Modernidad y Diferencia. Universidad Javeriana, Bogotá.
- _____. 2011. Protocolo de Clase, Maestría en Estudios Culturales. Seminario Stuart Hall. Universidad Javeriana, Bogotá.
- Restrepo Eduardo, Catherine Walsh y Víctor Vich. 2010. "Introducción. Práctica crítica y vocación política: Pertinencia de Stuart hall en los estudios culturales latinoamericanos". En: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias en estudios culturales*. pp 7-14. Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Victor Vich (editores). Clasco. Universidad Andina Simón Bolívar. Instituto Pensar – Pontificia Universidad Javeriana.
- Rivera, Camila. 2002. *Old Providence: minoría no armonía. De la exclusión a la etnicidad*. Trabajo de grado. Departamento de Ciencia Política. Universidad de los Andes. Bogotá.

- Robinson, Hazel. 2010. "Informe Livingston". En: Roberto Burgos Cantor (ed.), *Rutas de libertad. 500 años de travesía*. pp. 310-312. Bogotá: Ministerio de Cultura – Pontificia Universidad Javeriana.
- Rodríguez, Ileana 1998. "Hegemonía y dominio: subalternidad, un significado flotante". En: Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (eds.). *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México. Disponible:<http://www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/rodriguez.htm>.
- _____. 2009. "Subalternismo". En: Mónica Szurmuk y Robert MckeeIrwin. *Diccionario de estudios culturales latinoamericana*. pp 253-258. México: Siglo XXI.
- Rodríguez, Jairo. 2007. *185 años de colonialismo interno 1822-2007*, Participación de Amen SD en audiencia de gobierno pública con congresistas afro-descendientes de Colombia y los Estados Unidos, Hotel Sunrise Beach, San Andrés isla, Junio 29, 2007.
- Ross, James. 2007. Routes for Roots: Entering the 21st Century in San Andrés Island, Colombia. *Caribbean Studies*. Vol 35 (1): 3-36.
- Ruiz, Guillermo Rivas. 1948. *El Archipiélago lejano*. Universidad de Texas: Ediciones Arte.
- Ruiz, Margarita. 1989. "Vivienda, asentamiento y migración en San Andrés islas". En: Isabel Clemente (coordinadora). *San Andrés y Providencia: tradiciones culturales y coyuntura política*. pp 209-238. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Said, Edward. *Orientalismo*. [1997] 2008. Barcelona: Debolsillo.
- Sarup, Madan. 1999. "Imperialismo y cultura". En: Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán de Benavides (eds.). *Pensar (en) los intersticios: Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, pp 21-43. Bogotá: Colección Pensar, Centro Editorial Javeriano (CEJA).
- Spivak, Gayatri. 1999. *A critique of poscolonial reason: towards a history of the vanishing present*. Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor, Sally Ann. 2010. *Los Half & Half o Fifty Fifties de San Andrés. Los actores invisibles de la raizalidad*. Tesis de maestría estudios caribeños. San Andrés: Universidad Nacional de Colombia, sede Caribe.
- Thomas, Michael. [1973] 2005. El lado salvaje del paraíso. *Rolling Stone*, febrero 2005: 40-42.

Trouillot, Michel-Rolph. 2002. "The Otherwise Modern. Caribbean Lessons from the Savage Slot." En: Bruce Knauft (ed.), *Critically Modern: Alternatives, Alterities, Anthropologies*. pp 220-237. Indiana University Press.

Turnage, Loren C. 1975. *Island Heritage. A Baptist View of the History of San Andrés and Providencia*. Cali: The Historical Commission of the Colombia Baptist Mission.

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

Walcott, Derek. 2000. *La voz del crepúsculo*. Madrid: Alianza Editorial.

Wallerstein, Immanuel. 1996. *Abrir las ciencias sociales. La reestructuración de las ciencias sociales*. Comisión Gulbenkian para reestructurar las ciencias sociales. México: siglo XXI editores.

RELACIÓN DE FUENTES PRIMARIAS

Archivo General de la Nación. Sección República. Fondo Ministerio de Gobierno, Archipiélago de San Andrés y Providencia, Sección Primera, Tomo 732, Año 1915, Folio 35.

Diario del gobernador y compañía de aventuras para la plantación de la isla de Providencia 1633, Archivo Nacional de Londres, Inglaterra.

Manumisión de esclavos año de 1848 a 1849, 11 folios. Sección República. Territorio de San Andrés, Archivo General de la Nación, Bogotá, Colombia.

RELACIÓN DE PRENSA CONSULTADA

Periódico El Tiempo, Bogotá, Viernes 28 de Febrero de 1913, El Caracol, San Andrés, sábado 16 de febrero de 1985.

Periódico El Colombiano, Medellín, domingo 10 de marzo de 2002, Sección Nuestra Gente.

Periódico El Espectador, Bogotá, 22 de diciembre de 2007.

Semanario The Archipiélago Press, San Andrés, edición No. 187, Enero 4 al 11 de 2008; Edición No. 212, Junio 27 al 4 de Julio de 2008.

Semanario El Extra, San Andrés, edición 82, octubre 4 al 11 de 2011.

TRABAJO ETNOGRÁFICO

San Andrés, Panamá, agosto- octubre de 2010. Conversaciones con: Joe Jessie, Dulph Mitchell, Bill Francis, Calbort Gordon, Tomasa Martínez, Abdul Corpus, Élide Rodríguez, Mohamed y Alí Gachan, Ten Loi Mow, Héctor de León, Orinaldo Hooker, Hernando Sinclair.