

SAN ANDRÉS: ENTRE LA RUPTURA DE LA TRADICIÓN Y LA TRADICIÓN SIN RUPTURA¹

Fabio Silva Vallejo*

«Si abandonamos a nuestros dioses y seguimos al tuyo, ¿él nos protegerá de la ira de nuestros dioses y ancestros olvidados? -Vuestros dioses no están vivos, de modo que no pueden hacer ningún daño -respondió el hombre blanco. Sólo son pedazos de piedra y de madera. Cuando le tradujeron la respuesta a los hombres de Mbanta, estallaron en una risa burlona. Este hombre debe estar loco, se dijeron. ¿Cómo, si no, podría afirmar que Aní y Amadiora son inofensivos?».

Todo se derrumba. Chionua Achebe
Novelista Nigeriano

I. A MANERA DE INTRODUCCIÓN

Qué le da identidad al Caribe, qué hace que el Caribe sea Caribe. Seguramente hay muchas miradas, y hasta igual número de respuestas. El Caribe, ante todo, es un conjunto de tradiciones que se encontraron en un territorio geográfico y espacial y que busca su identidad como territorio propio. Si aplicamos esta mirada a una mínima parte del Caribe podemos encontrar algunas respuestas. Esta mínima porción del Caribe es San Andrés. ¿De qué manera se articula San Andrés al discurso Afrocaribe que permea toda la región? La historia -y de la historia su vinculación visceral con la esclavitud, la plantación, el pillaje y el contraban-

do- la colonización inglesa y una tradición religiosa que parece sostenerse como estandarte de cultura, las dinámicas de la lengua, la forma de un sistema de valores diferente a los impuestos por la cultura occidental hegemónica son, entre otros, los posibles componentes de un rompecabezas cultural que está por formarse (o que ya formado y apenas lo estamos percibiendo).

La propuesta de este ensayo es mirar desde antropología (Mintz, Wilson, Herkowitz, Sartr Avella, Arocha, Friedemann), desde la historia (Moreno, Zambrano, y otros) y desde la literatura (Walcott, Paz, Mercado, Naipaul, Glissant, entre otros) cómo y de qué manera los procesos de la tradición, si bien se han convertido en discursos que, aparentemente, han perdido su vínculo con la realidad que los alimentó (Sartrianí, 1974), se convierten hoy en día en elementos teóricos fundamentales para la discusión y acción de reivindicación de las culturas subalternas (Silva 1999: 154).

El caso San Andrés es un ejemplo fundamental para tratar de explicar de qué manera la tradición puede cumplir un papel preponderante en la reivindicación o en la desaparición de la cultura. En la reivindicación, porque en este espacio confluyen todos los elementos que necesita una cultura determinada para ejercer su derecho a la igualdad a partir de su diferencia: la lengua, el territorio, la historia. La tradición, que se forma en el ensamblaje de estos componentes, genera unos procesos de diferencia que le permiten a la cultura dinámicas identitarias que están contempladas en la Constitución del 91. Los raizales, como actores, son los llamados directos a generar procesos que articulen esas propiedades intelectuales con dinámicas prácticas de desarrollo. Es decir, que sólo en la interacción entre eso que caracte-

* Director del Programa de Antropología.

¹ Este título lo utilizó el poeta y ensayista mexicano Octavio Paz en un ensayo titulado "La Tradición de la ruptura o la ruptura de la Tradición" para referirse a los dos caminos que tenía en su momento el desarrollo de la cultura en América Latina: o mantener la tradición tal cual y toda su carga estática o mirar a la tradición como un instrumento dinámico y generador que le permite la cultura latinoamericana revitalizarse continuamente.



za a las llamadas minorías étnicas y la práctica de ellas mismas tiene la tradición posibilidades de reivindicación. Pero como ser minoría étnica no es sólo un concepto sino una realidad que se comprueba (Ley 70/2001), está en manos de los raizales mantenerla como una práctica y no como un concepto y, para eso, es necesario que la tradición rompa con el discurso folclórico y se convierta en la dinamizadora de la cultura. Al decir de Octavio Paz (1985), si la tradición no establece dinámicas de ruptura, ella misma se congela y se va perdiendo en el discurso anticultural del folclorismo. La lengua, la región, la tradición y la historia no se pueden convertir en piezas de museo que cumplen un papel desde afuera; por el contrario, debe haber una dinámica que articule esos elementos desde adentro como formas de resistencia para afuera. Al respecto dice Dereck Walcott:

[...] Nuestros poetas y actores no deberían limitarse a describir la posesión sino que deberían representarla, pues de lo contrario no tendríamos arte sino blasfemia, y la blasfemia que no teme es mero ornamento. De este modo entramos ahora en la fase africana, con nuestras patéticas tallas, poemas y vestidos africanos, y nuestros objetos artísticos no son vasijas sagradas instaladas en altares, son bienes colocados en anaqueles para consumo del turista. Intentamos mantener el dios cautivo, mas para nosotros, los afrocristianos, el hecho de nombrar al dios producía el extrañamiento de este hombre. Ogún era para nosotros un ser exótico, no una fuerza. Podíamos fingir que nos hallábamos bajo su poderoso influjo, pero jamás llegaba a poseerlos, pues nuestras invocaciones no eran rezos sino meras estratagemas. La actitud del actor no podía ser catatónica sino racial; no receptiva sino expositiva. Sin embargo, Ogún no es una fuerza contemplativa sino una fuerza vengadora, un poder que exige obediencia absoluta. Habíamos perdido a ambos dioses y sólo nos quedaba la blasfemia... (1998: 34).

2. LA RUPTURA COMO EJE DINÁMICO DE LA TRADICIÓN (UNA MIRADA DESDE ADENTRO)

¿Qué garantiza que la tradición por la tradición sea la redentora de la permanencia de los raizales?

Cuando la tradición por ella misma es la que justifica la razón de ser de un pueblo, ella misma es su negación. La tradición folclorizada, sin rupturas, armónica, estandarizada y mediatizada, se convierte en discursos artificiales, que encajan en los discursos políticos de las identidades oficiales, desconociendo totalmente las verdaderas dinámicas de las culturas producidas por su desarrollo interno constante. La tradición, entendida como la transmisión de una generación a otra de noticias, leyendas, historias, creencias, costumbres, formas literarias y artísticas, ideas y estilos, implica que cualquier interrupción en dicha transmisión equivale a su quebrantamiento.

La constante en la historia de todas las minorías étnicas de nuestro país es la lucha por la subsistencia como tales. El caso de los raizales no es la excepción y a lo quiero tratar de llegar en este ejercicio es de mostrar que hay una cultura, en lo político y en lo tradicional, que permite asegurar que una de las posibilidades que tienen los raizales es la de mantener su condición a partir, no solamente de un desarrollo sostenible, sino de una cultura que los sostenga.

La evolución de la situación de los raizales es la reivindicación de la cultura como sentido de ser del caribe. Así mismo se han presentado diversos movimientos orientados a construir, a partir de la oralidad, el patrimonio cultural, que ha sido el rescatar primero el idioma que se venía perdiendo desde que San Andrés fue declarado puerto libre en 1953, luego la educación católica que vino acompañada por una ola migratoria. Este modelo educativo niega y desconoce de hecho las riquezas naturales, animales y vegetales que circundan la isla y sumen al nativo en la ignorancia en su territorio. Los raizales culpan de esto al deterioro cultural por medio del ministerio de educación por no haber previsto programas bilingües, situación que ha conllevado a un aislamiento con relación a los pueblos del Caribe y Centro América con los que se mantenía una relación fluida, de parentesco, cultural y lingüística. De esta misma forma se establecían lazos de unión histórica. Con este modelo, impuesto por el gobierno central, los isleños han perdido la movili-



dad en un territorio ancestral: no es fácil hoy ir a las costas de Nicaragua o a Puerto Limón en Costa Rica.

El aislamiento también se fundamenta en el interior del país, donde en los diferentes eventos de carácter cultural, folclórico y artístico, la música reggae era rechazada por ser foránea. Hay que tener en cuenta que las fronteras de la cultura van más allá de las políticas, generando por ejemplo que para el isleño lo que es común para el angloparlante le pertenecen social y culturalmente.

Los diferentes movimientos sociales de la isla en particular S.O.S. conformados por isleños reivindican la necesidad de participar activamente en las decisiones que los afectan y crean conflicto cultural, en este sentido se ahoga por el respeto al matrimonio protestante, educación bilingüe, límite a la migración.

Con los diversos contextos históricos es importante argumentar que hoy la cultura raizal no se encuentra en agonía, la constitución protege los raizales y los dota de mecanismos de participación social, política, cultural y educativa que los pone en el reto de desarrollar procesos de construcción cultural e incluso reconstrucción en los sectores de la juventud y la niñez, diferenciando a San Andrés de Providencia por los procesos de desculturización que han sufrido.

Los raizales han fortalecido con la tradición oral el núcleo central de su extenso repertorio que, en forma tradicional, hoy se cuenta y rescata en las rondas, creencias, dichos y, en general, las tradiciones populares como elementos identitarios que son conservados por los ancianos y hoy son parte de la cultura ancestral.

Emiliana Bernard, líder raizal, conceptúa sobre los procesos de identidad y cultura, cómo estos procesos sí han afectado de manera directa los saberes y los modifican de tal manera que se debe entender el territorio para reconstruir la cultura y los referentes de identidad que se expresan en la fiesta, el folclore, los juegos, la historia oral, en general, en cada elemento simple que se convierte en una complejidad cultural:

"[...] Es vivir en un territorio con ciertas características socio culturales, que también tiene gran connotación con la mezcla de culturas, producto de la interacción entre el africano de los colonizadores y la gente que ha venido a convivir con nosotros las islas; que mantiene unas raíces culturales tradicionales que [se] han conjugado para dar un nuevo ser que hemos llamado 'raizal', que básicamente la pertenencia con su territorio, su descendencia y con sus tradiciones. Un aspecto que podría completar el entendimiento de qué es ser raizal, visto desde la perspectiva de la mujer es la participación de la mujer y del significado de la mujer dentro de la cultura, realmente es la constructora de muchos elementos culturales, es la persona que cohesiona el contexto de raizal dentro de la familia y que la fortalece. Si nosotros pudiéramos mirar algunos ejemplos básicos de madres raizales con compañeros o esposos continentales, las raíces permanecen porque la mujer encarga de que trasciendan los elementos culturales: la lengua, la permanencia. Cosa distinta ocurre cuando el raizal es el hombre y se mezcla con la mujer continental, se pierde el idioma, se pierde la cultura, se pierde la tradición. Entonces la mujer juega un papel muy importante en esto también desde el punto de vista de las luchas que han hecho las mujeres de San Andrés y Providencia. Desde el punto de vista de la Iglesia, desde el punto de vista cultural, desde el punto de vista gastronómico, desde el punto de vista de la participación en escenarios públicos y sociales está marcado por un matriarcado que se ha mantenido de alguna forma en la tradición, es lo que nosotros conocemos como las matronas isleñas, que son las mujeres que dominan la familia, que marcan la pauta en muchos aspectos».

Aquí surge una conciencia de identidad cultural e histórica del negro en Colombia que se particulariza en San Andrés, con la resistencia a la migración y la transculturización impuesta por el estado en la educación, el idioma y la religión. Esto último implica la vida cotidiana del ser:

"[...] Es una discusión que se ha dado en muchos escenarios, pero realmente yo pienso que he sido Afro antes de ser raizal. Si miramos la historia, los africanos llegaron al territorio y todavía no se llamaban raizales. El hecho de hacer



mezcla cultural trajo lo raizal, el hecho de hacer una mezcla cultural trajo primero que somos afro por nuestra descendencia, inclusive por la cultura que tenemos. Tenemos muchos elementos africanos y también fuimos cercenados de muchos elementos culturales de la cultura afro; sin embargo, lo Afro, yo pienso que hace parte de un proceso de aprendizaje propio de creación de una identidad propia en el sentido en que yo me represento Afro para que se me reconozca como tal, porque me identifico con la raza, porque guardo las costumbres de los ancestros y porque realmente se vuelve como una política de vida en que realmente crece en ello lo múltiple y uno lo asume de tal manera que parece que uno es un proyecto social, donde implica tanto lo personal, como lo público y se puede representar de diversas maneras. Generalmente la gente en San Andrés y Providencia cree que el isleño no es Afro. Yo pienso que ha habido unas reivindicaciones muy importantes y precisamente se ha aprendido mucho del proceso nacional Afro. Si miramos la historia de los últimos 15 años San Andrés no hacía parte de los procesos afrodescendientes nacionales. Sin embargo yo creo que hubo el entendimiento de que nosotros como isleños, como nativos no podíamos hacer una defensa solitaria e independiente de los derechos que reclamamos porque también ese derecho lo reclaman otras personas en el continente, que también tienen las mismas problemáticas de discriminación: la problemática de la exclusión del abuso contra los derechos. Entonces la gente ha entrado en ese proceso de entender qué es lo que significa lo Afro y que realmente simplemente reconocer una descendencia y transformarlo en propuestas públicas para mejorar las condiciones de la vida de la gente. Entonces ese sentido de lo Afro es fundamental ahora mismo. Sin embargo, pienso que se ha utilizado un término, 'raizal', para darle una connotación al tema de la descendencia inglesa, como para guardarle las raíces. En ese sentido, no es en ningún momento para desvirtuar o desdibujar el tema de la africanidad, que realmente la llevamos en la sangre y no nos podemos desprender de ella tan fácilmente. Tenemos muchos aspectos hereditarios.

Cuando uno mira la historia de África, la comunidad de San Andrés y Providencia está representada en la ashanti, en la yoruba, en las prácticas que

todavía persisten en esas regiones y en esos grupos étnicos africanos. Entonces son esos procesos que hemos vivido y en las cuales hemos aprendido y donde entendemos realmente que lo Afro es un estilo de vida y es un tema que ha tomado tanta trascendencia que realmente ha habido políticas públicas para transformar todas sus problemáticas y se sigue la lucha propia independiente de los otros grupos como los romis, como la indígena pero con la unidad, que todos son minoría pero buscando procesos propios de autonomía y de autodeterminación».²

Hoy en día la cultura y la identidad no se ven como elementos ajenos al raizal. Se sabe del reconocimiento de sí mismos como una cultura, como una raza y como ciudadanos con derechos, entre otros, a la costumbre y la tradición como elementos históricos, antropológicos, lingüísticos y sociológicos que forman parte de la multiculturalidad y le permiten al raizal construir su espacio:

"[...] Bueno, a veces yo me he puesto a preguntar ¿dónde está el pueblo raizal? Porque esa expresión es bastante amplia, pero también es bastante ambigua en el sentido de la representatividad. Hablar del pueblo raizal implica hablar de muchos contenidos y de muchas mezclas. No encontramos diríamos un puro raizal en todo el sentido de la palabra porque ya existen unas mezclas culturales, existen procesos de transculturalización influencias y realmente el pueblo raizal como tal no ha permanecido y pienso que eso es normal que se haya hecho porque la historia implica desarrollo. Implica la transformación, implica cambio. Entonces el pueblo raizal de hoy es distinto del pueblo raizal de hace 15 o 20 años atrás. Sus ideales han cambiado y también sus características físicas poblacionales, entonces la población raizal de hoy es una población que, de alguna manera, todavía guarda algunas características culturales raciales propias de los isleños tradicionales nativos de la isla de San Andrés y Providencia y son las personas que no las podemos identificar tampoco por el color de su piel, no las podemos identificar por su parecido físico, o sea, para identificar al raizal habría que

2 Entrevista realizada por María Janeth Atehortúa a diferentes líderes raizales.



mirar su concepción de vida como persona, mirar su interior y mirar su identidad porque, igualmente, hay gente afro que no se reconoce como tal; sí, que es producto de la mezcla, de la integración cultural. Entonces el raizal es una persona que puede tener unos bagajes tradicionales desde el punto de vista del territorio, de la cultura, de la gastronomía y de la forma de ser y de la forma de andar del isleño tradicional, pero que desafortunadamente no hay en abundancia en estos momentos. Los procesos de migración que se han producido de las costas colombianas y de todas las regiones del país. Entonces es una población que está amenazada, que en cualquier momento puede desaparecer si no existe una política de vida, si no existe un trabajo estructural que permita recuperar algunos elementos y valores de la cultura»³.

Los esfuerzos de los raizales por poner freno a la migración se manifiestan en el decreto N. 2761 de 1991. Sin embargo éste sólo es un decreto, las medidas deben ir mas allá; es decir, construir una autonomía que reivindique al raizal, expuesto hoy a las realidades del mundo insular, como son las limitaciones sociales y económicas, la pérdida de su cultura e identidad histórica con el Caribe, la apertura al comercio y el turismo han llevado la conciencia del interior del dinero fácil, lo que ha desfigurado al raizal joven, la pretensión del gobierno en convertir la isla en un paraíso turístico, sin tener en cuenta la población y en general sus intereses.

El construir espacios es un imperativo cultural del isleño en las llamadas manchas donde estar cerca es un sentido de identidad, pero también se convierte históricamente en protección de unos a otros. Con la migración esta costumbre se acrecentó aún más, dejando de ser un elemento de identidad y pasando a ser un asentamiento de resistencia con carácter informal. Igualmente el cambio de la economía hacia 1951 produjo transformaciones en la forma tradicional del trabajo, lo que implicó cambios en los contenidos de la cultura y en tradiciones, puesto que ellos estaban dados al trabajo de la tierra y la pesca en cierta medida de

subsistencia y trueque. Hoy se trabaja en turismo en la burocracia estatal y en comercio. La situación laboral conlleva a la transformación de los roles, la mujer ha asumido papeles tradicionales del hombre con aportes en la educación y la economía hogareña. Esta situación rompe los vínculos tradicionales del núcleo familiar de cooperación con base la cultura –la unidad doméstica–.

El ejercicio del derecho a la determinación comunitaria y minoría étnica posibilita la soberanía que significa ver el territorio con un contenido sociocultural que implica históricamente el parentesco, la estratificación y la vivienda. Hoy en día San Andrés se autodefine como multicultural, multirracial y quiere propiciar cambios que se basen en el respeto a la cultura y la identidad. Es una manera de vivir teniendo en cuenta que se vive en un mundo global, que las sociedades rurales y campesinas en cierta medida guardan la tradición como una respuesta al concepto moderno de la sociedad occidental.

3. TRADICIÓN Y MODERNIDAD (UNA MIRADA DESDE AFUERA)

Del punto anterior podemos resumir que, si entendemos por tradición la transmisión de una generación a otra de noticias, leyendas, historias, creencias, costumbres, formas literarias y artísticas, ideas y estilos; cualquier interrupción en la transmisión equivale a quebrantar la tradición (Paz, 1895:9). La tradición, como concepto y empaquetadura de la identidad, no ha escapado a las revisiones de las miradas contemporáneas de la cultura a partir de las nuevas concepciones teóricas de la antropología, obligando a mirar de manera crítica los procesos identitarios como de conformación de culturas monolíticas.

De estas nuevas miradas de la cultura surgen preguntas fundamentales como ¿Es el 6% último de una minoría étnica que sea reconocida como tal para poder tener acceso a las garantías constitucionales? ¿Cuáles son las dinámicas a futuro que mantendrán vigentes las formas culturales que permitan hablar de etnicidad? Quiero volver a

3 Entrevista realizada por María Janeth Atchortúa a diferentes líderes raizales.



ocurrir a un escritor como Octavio Paz para ir dándole cuerpo a esta parte del ensayo:

"[...] Si la ruptura es la destrucción del vínculo que nos une al pasado, negación de la continuidad entre una generación y otra, ¿puede llamarse tradición a aquello que rompe el vínculo e interrumpe la continuidad? Y hay más: inclusive si se aceptase que la negación de la tradición a la larga podría, por la repetición del acto a través de generaciones de conoclastas, constituir una tradición, ¿cómo llegaría a serlo realmente sin negarse a sí misma, quiero decir, sin afirmar en un momento dado, no la interrupción, sino la continuidad? La tradición de la ruptura implica no sólo la negación de la tradición sino también la ruptura... La contradicción subsiste si en lugar de las palabras interrupción o ruptura empleamos otra que se oponga con menos violencia a las ideas de tradición y transmisión. Por ejemplo la tradición moderna. Si lo tradicional es por excelencia lo antiguo, ¿cómo puede lo moderno ser tradicional? Si tradición significa continuidad del pasado en el presente, ¿cómo puede hablarse de una tradición sin pasado y que consiste en la exaltación de aquello que lo niega: la pura actualidad?" (1985: 23).

Esta revisión del concepto de tradición planteado por Paz es similar y aplicable a conceptos como el de «africanías» desarrollado por Nina de Friedemann, Jaime Arocha y Adriana Maya y que pone en el tapete la discusión de la tradición sin ruptura. Por «tradición» se había entendido que las africanías eran formas casi hereditarias de rasgos y formas de la cultura primigenia africana negra que se habían trasladado a nuestra América en los álgidos procesos de conquista y colonia. Pero ¿están claras esas africanías en el pueblo raizal de San Andrés y Providencia?

De Eduardo Restrepo (2004:62 citando a E. Hall): "La identidad no se encuentra en el pasado por encontrar sino en el futuro por construir"⁴. Conceptos como el de tradición, etnicidad, identidad, cultura, esencia, son, en términos de Matoré,

los campos semánticos que designan y representan a las minorías étnicas como discurso, como realidad; en nuestro caso designan y representan a los raizales. Entonces, ¿cuál es el futuro por construir de ellos? De igual manera Octavio Paz escribe que la modernidad:

"[...] es una tradición polémica y que desaloja a la tradición imperante, cualquiera que esta sea; pero la desaloja sólo para, un instante después, ceder el sitio a otra tradición que, a su vez, es otra manifestación momentánea de la actualidad. La modernidad nunca es ella misma; siempre es otra. Lo moderno no se caracteriza únicamente por su novedad sino por su heterogeneidad" (Paz, 1985: 10).

¿Son los diferentes momentos históricos por los que han atravesado los raizales parte de esas dinámicas de la modernidad? ¿Querría decir esto que la ausencia de una aparente conciencia raizal⁵ en la mayoría de sus jóvenes al desvincularse casi por completo de las «dinámicas tradicionales» actuales, como lo son la religiosidad, las danzas, el apego a la tierra, los saberes tradicionales, están siendo sustituidos por el proceso de la «ida», representado en los viajes de entrega de coca o en el abordaje en barcos turísticos, en sustituir los mitos y leyendas de Anansi por los de mitos y leyendas generadas por el vértigo de las motocicletas y sus conductores. Para E. Hall, las identidades no son fijas ni aisladas: "[...] sino posicionales y relacionales; no están definitivamente osificadas sino que están constituidas por procesos cambiantes de sedimentación e inestables saturaciones; no son totalidades cerradas y unidimensionales sino fragmentadas y múltiples; son históricas y discursivamente producidas a través de relaciones de poder sin garantías esencialistas. Las identidades involucran las políticas de representación y un continuo, más nunca concluido y siempre confrontado, proceso de cerramiento y subjetivación"⁶.

5 Digo aparente conciencia raizal porque es probable, teniendo en cuenta las orientaciones de los nuevos discurso de la etnicidad y de los estudios subalternos, que ya se esté sustituyendo ese discurso por otro que igualmente es el producto de las dinámicas de la cultura.

6 *Teorías Contemporáneas de la Etnicidad*. Eduardo Restrepo. pp 62 y 63. Editorial Universidad del Cauca. 2004.

⁴ Eduardo Restrepo. *Teorías contemporáneas de la Etnicidad*. Susel Hall y Michel Foucault. Editorial Universidad del Cauca. 2004.



La crítica a la armonía de la tradición africana⁷ o a cualquier otra tradición que se mire de una manera formal y homogénea, ya venía siendo discutida no sólo por la antropología contemporánea reflejada en los llamados Estudios Culturalistas y de los cuales, desde luego, hacen parte Hall, Restrepo, entre otros. Ya Sandner, en el inicio de su libro *Centroamérica y el Caribe Occidental* había escrito:

"[...] La fragmentación insular generada por la marca española, inglesa, francesa y holandesa no impidió que aquí se originara un nuevo hemisferio cultural. La unidad de este espacio caribe no se halla en la superposición ni en la coexistencia sino en la fusión de acuñaciones indígenas americanas, hispanas hispanoamericanas, coloniales eurooccidentales y norteamericanas. Pero esta unidad es tangible solamente si no exageramos las características comunes y asociativas ni subvaloramos los contrastes y contradicciones sino que entendemos el espacio como unidades múltiples, como una unión especial de estructuras, tradiciones, patrones de comportamiento y destinos contrastables. El espacio caribe no se organizó alrededor de un centro de poder interno ni de un Mar Mediterráneo funcional o vinculante y nunca fue determinado por fronteras externas bien definidas".

De igual manera las literaturas nacionales habían dado las bases para las diferentes posiciones críticas que más tarde abordaron la antropología, la historia y los estudios políticos sobre aspectos como colonia, colonialidad, tradición, tradicionalidad, etnia, etnicidad, cultura, esencia, sentido, entre otros⁸. En la introducción de este ensayo

7. Crítica que debe ser trasladada a la concepción de lo caribe continental como una entramado armónico triétnico producido por las inestabilidades de las oralidades oficiales. Dice Stuard Hall *«Ninguna cultura es producida del aire sino que es producida de aquellas experiencias históricas, tradiciones culturales, de aquellos lenguajes perdidos y marginales, de aquellas experiencias marginalizadas, de aquellas gentes e historias que permanecen sin escribir. Estas son las raíces específicas de la identidad. De otro lado la identidad no es en sí misma su redescubrimiento sino lo que ella, como recurso cultural, permite producir a la gente»*.

8. No en vano la mayoría de los estudios culturales realizados por sus seguidores están basados en la literatura o son iniciados por escritores antes que científicos sociales.

citábamos a uno de los grandes escritores del Caribe insular, como lo es Derek Walcott seguramente más temprano o más tarde si se mira a uno de los principales representantes de los estudios culturales, porque es de su mirada aguda y lenguaje implacable que llama a una revisión conceptualización de lo propio y, desde ahí, a su poesía, desde sus ensayos hostiga a la tradición y las miradas tradicionalistas de la tradición

"[...] En los trópicos no hay nada más delicioso que los asentamientos de los pobres; no hay teatro más vivo, cambiante y barato. Cada Estado tiene su propia imagen en esas formas que poseen el carácter rutinario atractivo del deporte, estacional y a menudo. Esa imagen lleva grabada la vieja tradición colonial del negro sonriente, del percusionista caribeño, del hombre enmascarado para el carnaval, del músico de calipso y del bailarín del linchero. Estos artistas populares se encuentran prisioneros del concepto estatal de las formas populares, preservan la conducta colonial y no suponen ninguna amenaza. Las artes populares se han convertido en el símbolo de una cultura despreocupada y acomodaticia, en un complemento del turismo desde que el Estado se impacienta por todo aquello con lo cual no puede comerciar. No es esto lo que una generación vislumbró hace veinte años... Nos considerábamos el analfabetismo en lo que era un defecto, y no como el atributo que hoy produce a los revolucionarios. El lenguaje se conquistó por la fuerza de trabajo; no había desprecio hacia el mismo, ni visión de venganza. La gente era consciente de sus carencias y no cometía el fraude de santificarlas. Si los antiguos dioses morían en los labios de los ancianos, lo hacían por voluntad propia. Hoy han sido artificialmente resucitados por la grabadora del antropólogo y clasificados en los archivos populares de los departamentos de cultura".

La tradición sin rupturas termina siendo una tradición encrucijada de las culturas caribeñas. Superar o mantener el concepto de tradición fundamental a la hora de hacer un balance de la tradición en San Andrés. ¿Crear una tradición crítica sobre la iglesia como elemento colonizador es tarea fundamental a la hora de reivindicar los derechos de los raizales? Y el papel de la l



¿qué papel juega en San Andrés y Providencia a la hora de los balances, si estaremos claros todos que la única posibilidad en donde caben todos estos discursos y las acciones (si las tienen) de ellos mismos, están en la lengua, cualquiera que ella sea? Dice Walcott sobre el primer aspecto:

[...] Los bucólicos del resurgimiento africano deberían saber que lo que necesitamos no son nombres nuevos para cosas antiguas, o nombres antiguos para cosas antiguas, sino la fe necesaria para usar de nuevo los nombres antiguos. El asunto aun no ha concluido: el dios de una raza lucha contra el dios de otra⁹.

⁹ Sobre esta polémica de los bucólicos de lo africano quiero ampliar un poco más en esta cita, ya que considero muy importante para mi trabajo de tesis como para los discursos del Caribe que si bien no queden tan claros, por lo menos si propuestos, ya que en casi todos los discursos caribes continentales o insulares lo africano los atraviesa de principio a fin. Para dar alguna luces de claridad sobre el debate voy a utilizar textualmente un párrafo de un ensayo que publicó Eduardo Restrepo en la revista *Tabula Rasa* de la Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca en diciembre del año 2003 titulado «Entre Aracnidas deidades y leones africanos. Contribución al debate de un enfoque afroamericanista en Colombia», pp 87 a 123. «...Así antes de entrar en los detalles de este enfoque afroamericanista es relevante describir a grandes rasgos la etnia de Mintz y Price al modelo propuesto por Herskovits. Sidney Mintz y Richard Price elaboraron su seminal crítica en su libro *The birth of African-American culture: an anthropological perspective. El modelo del encuentro, representado por el trabajo de Melville Herskovits (1941-1945), es cuestionado en sus presupuestos sobre la herencia africana objeto de relaciones en el Nuevo Mundo. En cuanto a la tesis cultural subyacente al modelo del encuentro, Mintz y Price critican la mecánica concepción de la cultura y el poco énfasis en los procesos de cambio y diversificación, asociados a la escuela norteamericana del particularismo histórico, representada en la clasificación de aspectos culturales que luego son objeto de descripción en sus similitudes y diferencias entre áreas culturales determinadas. Más específicamente aún, ellos dudaron de la existencia de un legado étnico homogéneo en los términos que Herskovits asumía. Así, ellos claramente argumentaban que si se parte de «definir cultura como el cuerpo de creencias y valores, socialmente aprendidos y estructurados, que sirven a un grupo organizado (una sociedad) como guías de y para el comportamiento» (1982), es imposible considerar que existiera una homogeneidad entre los esclavizados, dadas sus variadas procedencias. En otras palabras, no puede partirse del supuesto de una cultura africana homogénea en los términos en que lo hacía Herskovits. Por eso, continuaban argumentando*

Lo interesante de revisar los conceptos o de confrontarlos con otras miradas, otras teorías, otras posibilidades, es que se generan nuevas formas de abordar un discurso y, muy probablemente, aunque está claro que la antropología no resuelve nada, propone dice Wilson¹⁰. Si como dice Paz en las tradiciones se deben contemplar las rupturas o como para Hall las etnicidades no están en el pasado sino en el futuro, quisiera desde estas miradas tratar el problema, muy levemente, de la religiosidad en San Andrés y Providencia, como un elemento polemizador en los discurso de la tradición, como empaquetadura de identidad.

No es nada novedoso decir que la religión católica en todo el Caribe y, en general, en América se convirtió en el elemento ideológico de la colonización por excelencia. Sin embargo, es necesario examinar detenidamente la relación establecida entre los raizales de San Andrés y Providencia y el catolicismo, no ya como actores antagónicos sino como actores complementarios y ver de qué manera hoy en día esa relación de complementariedad (adquirida históricamente como elemento de resistencia) persiste y, por el contrario, elementos, aparentemente, más propios, más auténticos como el mito y las narrativas de Anancy se van perdiendo de la tradición. Al respecto Wilson dice:

[...] Se puede enfatizar acerca del establecimiento de las iglesias misioneras del Caribe, que la iglesia llegó a ser la primera y la mayor institución en enraizarse por sí misma en las colonias desde el instante poder colonizante extranjero. Esta fue la

Mintz y Price: «El creciente conocimiento de la complejidad cultural en África Occidental sugiere que muchos de estos extendidos o universales elementos, rasgos, o complejos no son después de todo tan extendidos como Herskovits suponía» (1992: 9). En este sentido, concluyen «mucho del problema con el modelo tradicional temprano de historia cultural africano-americana radica en su visión de cultura como una suerte de indiferenciada totalidad».

¹⁰ El antropólogo no predice sino que revela el estado existente de las cosas, así como reconoce el posible curso de la acción. Si esto es cierto, entonces el antropólogo tiene una responsabilidad casi amenazante, que a su turno tiene un punto de apoyo considerable en la teoría y en la práctica antropológica. *Las travesuras del Cangrejo*. Peter Wilson. Universidad Nacional. 2003.



única institución que se les permitió a los negros y que se les fomentaba dejándolos unirse. Como Goveia escribe: "Los misioneros cristianos les dieron a los esclavos, por primera vez una forma de organización social respetable, a la cual ellos podrían dedicar sus talentos individuales y a través de la cual podrían hasta cierto punto satisfacer anhelos de reconocimiento social y auto-expresión". Sea como sea, la iglesia llegó a ser la inspiración mayor para canon social de la respetabilidad, de un modo de vida blanca en el origen y como referencia. Convirtiéndose en cristianos no significaba convertirse en blancos, pero significaba unirse a una institución reconocida, incluso respetada por los blancos y así había una base aparente del establecimiento en sentido de comunidad moral entre negros y blancos".

Por último quiero hacer una breve alusión a la lengua, al creole, al inglés criollo, al inglés oficial o cualquiera que sea el futuro lingüístico de las islas. Es para todos sabido que el lenguaje es el vehículo intelectual en donde tienen cabida todas las representaciones, que incluyen la tradición, la etnicidad o cualquier otra que se quiera tratar desde adentro o desde afuera. La lengua es el único vehículo en donde adquieren sentido dichas representaciones. La literatura, como una especie de disciplina redentora, ha sido la que inició el camino de la búsqueda, la articulación entre esas representaciones, sus dinámicas discursivas y sus realidades culturales, el epígrafe con el que comienza este ensayo, tomado de un trozo de la novela *Todo se derrumba*, del escritor nigeriano Chionua Achebe, es sólo un ejemplo de la importancia de la lengua en la conformación de cualquier tradición, ya sea ésta el producto de una nueva o el rechazo de una antigua. Pero siempre dicha dinámica está hecha sobre la experiencia de la palabra. No puede haber tradición sin la palabra y, mucho menos, puede haber renovación de la tradición si no hay una lengua qué renovar y que renueve. Dice Walcott:

"[...] Que en el «Nuevo Egeo», la raza, en la cual estos pescadores representaban a los estoicos, habían desarrollado una fatal capacidad de adaptación. Negras esponjas que todo lo absorbían sin reflexionar echaron raíces con una calma voraz e

irreflexiva. Deberían haberse sentido en todo momento desplazados, ver este océano como una nueva Canaan, pero la imagen era la alucinación de los románticos profesionales, del escritor y del político. En lugar de ello, el negro del Nuevo Mundo era decepcionantemente vulgar. Había que azuzarlo para generar en él resentimiento, y acaso estimular con ello su acción, lo que significa que era tan avaricioso y banal como aquellos que lo habían esclavizado. Lo que lo liberaría de su servidumbre era la forja de un lenguaje que superase la mímica, un dialecto que tuviera la fuerza de la revelación a medida que inventaba los nombres de las cosas, que resolviere definitivamente su propia inflexión y empezase a crear una cultura oral de refranes, chistes, canciones y fábulas populares; esto, y no solo de la deuda de la historia, era la verdadera reivindicación del negro ante el Nuevo Mundo".

4. A MANERA DE CONCLUSIÓN

Este ensayo intentaría responder a partir de una experiencia micro cómo es el caso San Andrés, una serie de inquietudes que hay a nivel macro en torno a las posibilidades del Caribe como grupo de culturas que se identifican por un eje transversal, que es la diferencia, pero en donde están contemplados una serie de procesos históricos, lingüísticos, económicos, políticos y culturales enmarcados en un espacio geográfico que se denominó «El Caribe». Quiero aclarar que la idea de hablar desde adentro en el segundo aparte y desde afuera en el tercer aparte del ensayo es la necesidad (creo que metodológica), para plantear dos problemáticas: lo que quise manifestar desde adentro es lo que he visto, he contactado y experimentado durante la experiencia de cuatro meses vivenciales que he tenido en San Andrés y complementado con una serie de lecturas que sobre la isla he tenido a lo largo de la maestría. Una Isla que busca su tradición y, por ende, su identidad en la religión, en la lengua, en sus cotidianidades, en sus valores en sus saberes, pero que se enfrenta a un gran monstruo como es el del desarrollismo anárquico y voraz, mezclado con los males nacionales del narcotráfico, la indiferencia y los desplazamientos voluntarios, sumado todo esto a unos guiños de independencia



(por lo menos más allá de la que reglamenta la Constitución), generados por un puñado de raizales que se ven enfrentados día a día con sus convicciones y sus aparentes diferencias pero que, sin darse cuenta, están cayendo lentamente en las dinámicas del poder, la desorganización y los intereses personales. Todo esto reflejado en discursos que, en muchas ocasiones, son inocentes o, en otras, están muy distantes de las verdaderas intenciones de la comunidad raizal de San Andrés. Dice Renato Rosaldo, un antropólogo chicano, de la minorías étnicas de Estados Unidos, en el epígrafe que inicia su libro «Cultura y Verdad»: “Cuando alguien, con la autoridad de un maestro, describe al mundo y tú no estas en él, hay un momento de desequilibrio síquico, como si te miraras en el espejo y no vieras nada”.

Por último, lo que quiero decir desde afuera es lo que soy como antropólogo que cree que las posibilidades de nuestros pueblos, no ya subdesarrollados sino subalternos, como dice Spivak tienen la posibilidad de hablar, de decir, pero de decir a partir de la reflexión seria, reflexionada, discutida y, sobre todo, asimilada. Creo que ya es hora de que la oralidad se comience a mirar en todas sus dimensiones, así como las africanías, las etnicidades, las tradiciones, las culturas, han sido juzgadas y sojuzgadas, las oralidades necesitan ser abordadas no ya desde los discursos facilistas del folklore, que indudablemente son los que más se acomodan a los discursos del poder y el colonialismo. La oralidad debe ser asumida como uno más de los factores que contribuyen a forjar la identidad pero que, contradictoriamente, también contribuyen a reforzar nuestro atraso. Una cosa son las oralidades como dinámicas propias de la cultura popular y otra es utilizar las psicodinámicas de esas oralidades para manipular la tradición. No es lo mismo la oralidad en una cultura que se basa en la oralidad a la oralidad en una cultura que debe responder socialmente a la escritura.

Por ahora quiero dejar ahí: planteados una serie de problemas, de preguntas, de incongruencias, de dudas, de citas, de autores, de miradas, de interpretaciones que espero tratar de resolver, por lo menos en mi parte, en mi trabajo de investigación.

5. BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA Y REVISADA

- Dumezil, Georges. 1977. Mito y Epopeya. Seix Barral. Barcelona.
- Kirk, G.S. 1985. Los poemas de Homero. Ed. Paidós. Barcelona.
- _____. 1985. El mito. Ed. Paidós. Barcelona.
- Montemayor, Carlos. 1999. El cuento indígena de tradición oral. Instituto Oaxaqueño de las Culturas. México.
- Ong Walter. 1987. Oralidad y Escritura. Fondo de Cultura Económica. México.
- Paz, Octavio. 1985. Los hijos del Limo. Editorial La Oveja Negra. Bogotá.
- Platon. 1978. Diálogos. Editorial Porrúa. Argentina.
- Ratter, Beate. 2001. Redes Caribes. Universidad Nacional de Colombia. Sede San Andrés. San Andrés.
- Restrepo, Eduardo. 2003. Entre Aracnidas deidades y leones africanos. Contribución al debate de un enfoque afroamericanista en Colombia. En Revista Tabula Rasa de la Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca Pgs 87 a 123. Bogotá.
- Restrepo, Eduardo. 2004. Teorías contemporáneas de la etnicidad. Editorial Universidad del Cauca. Popayán.
- Rosaldo, Renato 1989. Cultura y Verdad. Grijalbo. México.
- Said, Edward. 2001. Cultura e Imperialismo. Anagrama. Barcelona.
- Sandner, Gerhard. 2003. Centroamérica y el Caribe Occidental. Universidad Nacional. Sede San Andrés. San Andrés.
- Walkott, Derek. 1998. La voz del crepúsculo. Editorial Alianza. Madrid.
- Wilson, Peter. 2003. La travesuras del Cangrejo. Universidad Nacional Sede San Andrés. San Andrés.
- También fueron muy importantes los siguientes documentos:
- Sentencia no. C-530/93.
 - Decreto 2762 de 1.991 (diciembre 13).
 - Una serie de entrevistas que María Janeth Athortúa realizó a una serie de líderes raizales.



