

NO SOMOS NEGROS

Patricio Lepe Carrión

Pontificia Universidad Javeriana
IESC PENSAR, Colombia.

Resumen.- Se intenta mostrar el desplazamiento de las significaciones peyorativas que los discursos dominantes han impuesto en la cultura, con tal de sostener una diferencia racial que justifique la marginación y explotación de las minorías. Para ello, se tomará como figura metafórica y metonímica la antigua expresión castellana 'No Somos Negros'. A partir de ahí, elaboraremos un trabajo de deconstrucción del concepto de 'negrura', para visualizar cómo dicho concepto trae consigo el desplazamiento de una serie de significados discriminatorios. Concluiremos que la negación de nuestra negrura, es la afirmación de la diferencia racial heredada por la colonia hasta nuestros días.

Palabras clave.- *Negrura, negros, colonialidad, racismo, decolonialidad.*

Abstract.- It attempts to show the displacement of pejorative meanings imposed dominant discourses on culture, so to sustain a racial difference that justifies the marginalization and exploitation of minorities. To do this, be taken as metaphoric and metonymic figure the old Castilian expression 'No Somos Negros' ('We're not Black'). From there, we will produce a work of deconstruction of the concept of 'blackness' to see how this concept entails the displacement of a number of meanings discriminatory. We conclude that the denial of our blackness, is the assertion of racial difference inherited from colonial times until today.

Keywords.- *Blackness, blacks, coloniality, racism, decoloniality.*

|

El concepto de 'negrura' (*blackness, noirceur*) que mantuvo el movimiento ilustrado, siempre estuvo a favor de una hegemonía blanca y europea. Distintos mecanismos lograron la construcción social de un discurso en torno a la inferioridad de determinados grupos humanos; motivados por el afán de poder, territorial y económico, impulsaron una grotesca y fantasmagórica red de significados sociales que posibilitaron el acceso justificado o 'racionalizado' de un conjunto de prácticas de violencia y discriminación racial.

En la *Encyclopédie* -por ejemplo-, el 'africano', dado su color oscuro en la piel, sería asociado con lo feo y malo; mientras que en la antigua *Encyclopaedia Britannica*, se relacionaría la negrura de los africanos con la fealdad, los vicios, la ociosidad, la traición, la crueldad, el robo, la mentira, etc. (cit en Sholé Johnson, 2005: 174).

Por otro lado, desde 1734, año en que aparece la primera edición de la Real Academia el 'Diccionario de Autoridades'¹, que el vocablo 'Negro', en la lengua oficial del imperio español, significa algo más que una simple ausencia de color. Se toma también por 'sumamente triste y melancólico', por 'infeliz, infausto y desgraciado', y lo que es peor, como sinónimo de esclavitud.

El antiguo refrán '*No Somos Negros*', con que he titulado este ensayo, será enunciado –según nos dice la RAE- por todo aquel que no desee ser tratado de mala manera, ni sojuzgado con aires de superioridad, advirtiéndose de este modo que, quien vocifera dicha frase no es de ninguna manera un esclavo. Nótese, que en todas las ediciones que van desde 1734 hasta la de 1899, se añade muy particularmente lo siguiente: 'regularmente son esclavos los negros'. Y no será sino hasta el año 1914, que se le otorga un barniz menos agresivo, y se eliminará la última aclaración, aunque el vocablo seguirá conservando –incluso en nuestros días-, esa connotación de inferioridad tan propia de las sociedades racistas que la modernidad trajo consigo.

Cabe señalar que, el concepto de 'Raza', tanto en la lengua francesa como en la inglesa de los inicios del periodo de Ilustrado, difiere mucho a como se utilizamos hoy en día. Se refería, en un principio, a un tipo de linaje como una raza de monarcas –por ejemplo-, o una raza 'real' o 'noble'. Así fue al menos como lo utilizaría el historiador y politólogo francés Comte Henri de Boulainvilliers, quien tanto influyera en la aristocracia francesa de aquel entonces. No fue sino hasta mediados del siglo XVII que el concepto de raza comienza a adquirir su sentido 'moderno' como justificación teórica o como un empeño desmesurado por otorgar cientificidad a las diferencias geográficas y físicas (biológicas) que, entremezcladas con intereses de expansión y riqueza de determinadas minorías, se convertirán en un instrumento eficaz de dominación y explotación (cfr. Boule, 2006)².

Estos dispositivos normalizadores o reguladores del lenguaje, son un ejemplo claro de cómo el desplazamiento que mostraremos a lo largo de este ensayo en torno al

¹ El verdadero nombre era '*Diccionario de la lengua castellana compuesto por la Real Academia Española*'; y estaba compuesto por 6 tomos que iban desde 1726 hasta 1739; aunque, la primera edición sería un resumen de aquellas editada en 1780. Para efectos del presente ensayo, he consultado los facsímiles reproducidos a partir de los originales en que se basó la primera edición (Real Academia Española, 1726-1770)

² La idea de raza que subyace tras el presente ensayo, está muy lejos de asentarse bajo el desesperado intento de objetar contra las interpretaciones biológicas de la misma; y tampoco pretende sobreponerse con una aplastante lógica constructivista. Si bien, nuestro objetivo claramente apuesta por destacar el 'desplazamiento' que las diferentes narrativas culturales han hecho del concepto de 'negrura', no descartamos la posible conciliación que pueda darse entre ambos extremos. Véase por ejemplo, el interesante debate en torno a la 'taxonomía cladística' y su posible aplicación de categorización racial como una especie biológica real. Conjuntamente a Andreasen, pensamos que esta nueva forma de definir una 'raza' biológicamente, no contradice en nada el constructivismo social del concepto. Véase, sobre este interesante debate los siguientes artículos de Robin O. Andreasen: '*Race: Biological Reality or Social Construct?*', en *Philosophy of Science*, vol. 67, 2000. pp. 653-666; '*A New Perspective on the Race Debate*', en *The British Journal for the Philosophy of Science*, vol.49, 2, 1998. pp. 199-225; '*The Cladistic Race Concept: A defense*', en *Biology and Philosophy*, 19, 2004. pp. 425-442.

concepto o la idea de 'negrura', dentro del análisis estructural que hace van Dijk (cfr. 2008: 105) del discurso racista, existe un traspaso desde un simple nivel de selección de palabras o 'léxico' (*lexicon*), hacia un 'dispositivo retórico' (*Rhetorical devices*) en que, la fijación normalizadora del lenguaje de la época, no sólo se nutre de significados parciales y eurocéntricos, sino también, que logra traspasar los límites de lo estrictamente formal e interrumpir sutilmente en las prácticas cotidianas de lo metafórico-metonímico del lenguaje vulgar por medio de la construcción y luego negación sistemática de la diferencia/otredad que el nuevo sistema-mundo/moderno colonial lograba ir identificando. Súmase a esto, una serie de escritos filosóficos y científicos de la época que, dieron al siglo XVIII y XIX una extraordinaria científicidad al tema de la raza³. Las luces del siglo de la razón, proyectaban incesantemente una sombra tan lúgubre, que obscurecieron poco a poco, y dolorosamente, a gran parte de los pueblos latinoamericanos.

Desde que ambas culturas se encontraron, lo que fue a denominarse América se convirtió en un campo de estudio para los científicos y pensadores de la época. La pasividad de los nativos fue una reacción artificiosa formada a partir de la construcción de la idea de raza. En la 'Historia de Jamaica' (1774) –por ejemplo–, del historiador inglés Edward Long (1734-1813), se puede ver el grotesco y camuflado conjunto de justificaciones en torno a la violencia y explotación ejercida contra los indígenas. Edward Long, quien inspirado en aspectos antropológicos de las obras de Hume y de Kant, apela por una inferioridad esencial de los esclavos negros, comparándolos con bestias, argumentando que sus costumbres (estúpidas y viciosas) están muy lejos de ser consideradas 'humanas', o que el negro es, más bien, una encarnación de la torpeza y la imperfección; sugiere una muy pragmática e inhumana manera de teorizar en provecho a la explotación de plantaciones y cultivos de azúcar que el mismo Long poseía en Jamaica⁴ en aquel entonces.

La *liberté, égalité y fraternité* promovidas por los héroes del pensamiento libertario en América Latina, fueron algunas de las tantas promesas no cumplidas del proyecto de modernidad. Y si bien, se trataba de un conjunto de principios válidos para 'toda' la humanidad en su conjunto; sólo se hizo hincapié en que 'la humanidad' sería la beneficiada por dichos principios; pero siempre se mantuvo en el más oscuro secreto, sobre 'quiénes' eran los convocados a formar parte de aquella 'totalidad'. Esto es, que en el fondo, el problema nunca fue de tipo axiológico, puesto que, todo el mundo sabía a qué 'igualdad' se referían *les philosophes*, y a qué 'desigualdad' se intentaba combatir; sino más bien, el problema sería de carácter netamente 'antropológico'. ¿Quién era esa humanidad? es una pregunta por lo constitutivo del

³ Véase -por ejemplo-, los interesantes ensayos sobre racismo en autores como Hobbes (*"Patriarchy and Slavery in Hobbes's Political Philosophy"*, Tommy L. Lott), Locke (*"'An Inconsistency not to be Excused': On Locke and Racism"*, William Uzgalis. *"Locke and the Dispossession of the American Indian"*, Kathy Squadrito), Rousseau (*"Between Primates and Primitives: Natural Man as the Missing Link in Rousseau's Second Discourse"*, Francis Moran III) o Immanuel Kant (*"Kant as an Unfamiliar Source of Racism"*, Robert Bernasconi), en 'Philosophers on Race; critical essays', edición de Julie K. Ward y Tommy L. Lott (Blackwell Publishers. Oxford, 2002).

⁴ Durante la época, también hubo notables nombres de abolicionistas como Antoni Benezet (1713-1784), James Ramsey (1733-1789) o Thomas Clarkson (1760-1846); que la historia –injustamente– mantiene opacados bajo la sombra de personajes tan racistas como Thomas Jefferson (1743-1826).

ser humano; y está claro que el Negro, es decir, el 'no-europeo' en general, no formaba parte de ese proyecto⁵.

Por 'no-europeo', se entenderá de manera unívoca, tres nociones diferentes que durante la Ilustración no pudieron mantenerse por separado, pero que hoy en día podríamos fácilmente diferenciar: primero, como no-europeo en su sentido continental; segundo, como *no-occidental*, conforme a la imposición de una nueva configuración geopolítica del sistema-mundo/moderno colonial durante el siglo XVI; y como *no-cristiano*. Quizá sea esta última la más amplia, ya que, durante el siglo XVIII 'Europa' se entendería siempre como una Europa-cristiana: "A partir del siglo XVI, con la concurrencia triple de la derrota de los moros, la expulsión de los judíos y la expansión por el Atlántico, moros, judíos y amerindios (y con el tiempo también los esclavos africanos), todos ellos pasaron a configurarse, en el imaginario occidental cristiano, como la diferencia (exteridad) en el interior del imaginario" (Mignolo, 2000). De ahí que para Mignolo, se pueda hablar de una 'exteridad interna', o más bien, -como preferimos mencionar acá-, de una escala de degradación ontológica que el propio discurso y política colonial establecería conforme a la construcción de las nuevas vías comerciales. La cristiandad sería parte indisoluble en la conformación del capitalismo, mediante un largo proceso de expansión en América y Asia que, además, co-ayudaría en la autodefinición de Europa como centro del sistema-mundo que se iba gestando: "Los jesuitas contribuyeron, en los extremos, Asia y América, a construir el imaginario del circuito comercial del Atlántico que, con varias reconversiones históricas, llegó a conformar la imagen actual de civilización occidental de hoy" (Mignolo, 2000).

El historiador francés Louis Sala-Molins, nos advierte que de acuerdo a las categorizaciones dadas por los filósofos franceses⁶ -y luego los ingleses y alemanes diremos nosotros-, en torno al 'negro esclavo' -o al no-europeo- como despojado de su humanidad en tanto degradación de una blancura ideal, nos dice que la pregunta no debió formularse como ¿quién es el negro? ("*Who is the Negro?*") sino más bien: ¿qué es el negro? ("*What is the Negro?*"); y puesto que, su cosificación alcanza o adquiere un cierto estatuto trascendental⁷, su existencia al interior de esta aldea

⁵ Véase por ejemplo, el artículo "*Perpetual Peace: A Project by Europeans for Europeans*" de Esref Aksu (Peace and Change, Julio del 2008 – N°3), donde el autor propone un estudio comparativo entre los distintos proyectos globales de la época Ilustrada y anteriores, para demostrar la particularidad/localidad de cada uno de ellos para con los no-europeos, preguntándose si éstos últimos habrían sido o no incluidos en dichos proyectos de paz mundial.

⁶ " *from Montesquieu to Raynal through to Rousseau, Voltaire, Diderot, Helvetius, and Condorcet*" (Sala-Molins, 2006: 75).

⁷ Nuestra 'esencia' -según Kant- es como un 'éthos' o carácter que nos forjamos por medio de un trabajo individual (muy cercano al sentido aristotélico), aunque limitado trascendentalmente en sus posibilidades por una condición biológica y geográfica: un 'éthos' inscrito en nuestros cuerpos. Este 'esencialismo' kantiano, no se refiere al 'qué' del hombre en su sentido ontológico, como lo habría entendido Rousseau -por ejemplo- (*l'homme naturel*), sino más bien, a un 'para qué' en términos estrictamente teleológicos. Se trataría, de preparar al hombre su esencia ética trascendental o transcultural en una posible adquisición de logros racionales y morales. La esencia o 'talento' natural, será factor determinante hacia el desarrollo de las aptitudes, y el color de la piel, será el indicador empírico que denunciará dicho 'atributo natural' (cfr. Eze, 2001: 242-244). Un ejemplo de este aspecto

universal de ‘civilización’ contrastada con la barbarie de los ‘otros’ que se encuentran fuera o a la periferia del ‘centro’ imaginado en aquel sistema-mundo de entonces, se presentan como una ‘extrañeza’ (*strangeness*; o ‘singularidad’ en palabras de Rousseau), y con un sentimiento de morosidad (*moratoriums*) permanente hacia quienes construyen el discurso (cfr. Sala-Molins, 2006: 74-75). De ahí que, Sala-Molins, afirme que “cuando la Ilustración dice ‘humanidad’, no significa lo mismo para cuando nosotros empleamos esa palabra, ni tampoco el prejuicio que ella conlleva”⁸.

No sólo Sala-Molins llama la atención sobre el cuestionamiento de lo que ‘somos’ en contextos de ‘extrañeza’; también Césaire coloca como un problema esencial la pregunta por la negrura, en tanto, afirmación de los valores que nos constituyen a partir de un pensamiento que se encuentra discriminado, marginado, o a la periferia del discurso dominante de la blancura; desde un pensamiento fronterizo que, reclama su lugar a partir de los límites más profundo de los olvidos y silencios: “¿quién soy yo? ¿quiénes somos? ¿qué somos nosotros en este mundo de los blancos?” (cit. en Diagne, 2010).

II

‘No Somos Negros’, se constituye en una exclamación de desplazamiento; es decir, una sentencia que oculta un juicio de condena hacia los ‘otros’, en la medida en que deseamos la blancura, o aspiramos constantemente a un blanqueamiento de nuestras pieles.

Mignolo decía muy certeramente que, la cuestión de la ‘raza’ no tiene por motivo esencial -estrictamente hablando-, el color de la piel o la limpieza de la sangre; sino más bien, lo que estaría resonando tras ésta irracionalidad, es la “*categorización de los individuos según su nivel de similitud o cercanía respecto de un modelo presupuesto de humanidad ideal*” (Mignolo, 2007: 41). Esto es, que la blancura (y la negrura) tiene que ver más con una idea y modo de relaciones de la humanidad, que con algún tipo de distinción biológica:

La negritud⁹, en mi opinión, no es una filosofía.

trascendental del racismo kantiano, es cuando se refiere Kant a un carpintero negro, diciendo que esta “persona era negra de pies a cabeza, una prueba clara de que lo que dijo era una estupidez” (Akademie Ausgabe II, 255).

⁸ “when the Enlightenment says ‘humanity’, it means neither what we mean when we use that word, nor what prejudice means by it” (Sala-Molins, 2006: 75).

⁹ Césaire Aimé y Edouard Glissant, utilizaron el polémico concepto de ‘negritud’ (*négritude*) para reivindicar la cultura negra y su identidad, o como una actitud de rebelión contra la opresión ejercida por las diferentes formas de racismo; nosotros –en cambio-, insistimos en emplear ‘negrura’ para diferenciarlo del movimiento literario que surgiría entre parte de los escritores, intelectuales y políticos afro-franceses durante la década del 30’ del siglo pasado, a partir –principalmente- de los trabajos de Césaire, León Gontram Damas, y Léopold Sédar Senghor (cfr. Diagne, 2010). Y aunque ambas palabras traducen a la inglesa *blackness* y la francesa *noirceur*, para efectos del presente ensayo,

La negritud no es una metafísica.

La negritud no es un pretencioso concepto del universo.

Es una manera de vivir la historia dentro de la historia: la historia de una comunidad cuya experiencia se manifiesta, a decir verdad, singular con sus deportaciones, sus transferencias de hombres de un continente a otro, los recuerdos de creencias lejanas, sus restos de cultura asesinadas

Los cromosomas me importan poco. Pero sí creo en los arquetipos. (Césaire, 2006: 86-87)

Así como Aimé lo declara en su discurso, es como lo articula Aníbal Quijano en torno a su crítica de reformulación del concepto de raza, y a la inaplicable teoría de clases –demasiado eurocéntrica-, que el marxismo nos ha señalado como viable en la configuración de los distintos estamentos de la realidad burguesa y proletaria. Lo cierto es que la forma en que fue consolidándose la estructuración de las distintas relaciones de poder que se tejían entre conquistadores y conquistados, estuvo sostenida sobre la base de una exclusiva manera de interpretar al hombre como partícipe de una compleja jerarquía geográfica y biológica. Este racismo que operaría a modo de legitimación de las atrocidades cometidas en nuestro continente, determinaría –a la vez-, una *nueva heterogeneidad estructural*. Los españoles y portugueses, luego europeos en calidad de dominadores, se auto-sometieron a un proceso de racialización que distinguía lugares de origen, jerarquías nobiliarias y roles específicos. Se llamaron a sí mismos ‘blancos’, no sólo porque la mayor parte de los ‘colonizados’ conocidos hasta entonces fueran esclavos africanos, sino, por el sutil desplazamiento que se daba a partir de los innumerables beneficios que otorgaba un capitalismo que succionaba la fuerza de trabajo a partir de una diferencia racial (cfr. Quijano, 2000b).

Aquí radica, según Quijano, la ‘ceguera del materialismo histórico’, al no percibir las nuevas relaciones de poder que se tejían en el encuentro del sistema-mundo moderno/capitalista, con esta extraña configuración racial que surge de manera única en el nuevo continente bajo la experiencia colonial: “ *en el mundo del capitalismo no existían solamente las clases sociales de ‘industriales’, de un lado, y la de ‘obreros’ o ‘proletarios’, del otro, sino también las de ‘esclavos’, ‘siervos’ y ‘plebeyos’, ‘campesinos libres’*” (Quijano, 2000a).

De hecho, la negritud (no-blancura, no-europeo, no-desarrollado, no-globalizado), se instrumentaliza a tal punto que, se convierte en una medida precisa de selección y segregación del trabajo, el cual será disminuido en su valor y subvalorado -por su

nos resulta muy secundario diferenciar sobre su grafía, puesto que, el sentido deconstructivo del concepto viene a ser exactamente el mismo: el desplazamiento de significaciones peyorativas que los discursos dominantes han impuesto en la cultura, con tal de sostener una diferencia racial que justifique la marginación y explotación de las minorías; dicho desplazamiento, viene dado –claro está-, por un trabajo polisémico que posibilite una apertura a nuevos y variados significantes, y permita al mismo tiempo, la ruptura con la univocidad que impera en los códigos de nuestra cultura. Encontrar esa ‘negritud’ de la que nos hablaban los afro-franceses, es encontrar el punto ciego en que entran en conflicto, nuestro pasado –que por una parte nos constituye- (la cuestión ontológica), y por otra, las distintas formas de voluntades de poder que someten y modifican permanentemente los valores sociales que incitan a un modo ideal de ser y hacer (la cuestión deontológica).

negrura-, con tal de incrementar la plusvalía gracias a ese ‘capital racial’ agregado en los productos (cfr. Segato, 2010).

Prueba fehaciente de esta ‘instrumentalización’, viene a ser que durante la ‘conquista’ y su consecuente organización racial del trabajo, hubo un creciente aumento de mortandad en la población indígena (a raíz de la misma violencia y discriminación) que, obviamente afectaría de manera directa a la disminución en la mano de obra productiva. Los españoles y portugueses se vieron –entonces- en la necesidad de ‘importar’, por medio de un comercio (negrero) legalizado, una cantidad considerable de esclavos africanos hacia el continente americano.

Evidentemente, la idea de humanidad que la ‘conquista’ trajo consigo¹⁰ era la ‘blanca-europea’; pero fue la *colonialidad* oculta tras la máscara de modernidad, la que perpetuó por medio de una matriz invisible de segregación, el desplazamiento de la negrura como un fenómeno enteramente ‘subjetivo’, ‘cognitivo’, o ‘mental’.

III

Fueron los europeos quienes se encargaron muy cuidadosamente de convertirse a la fuerza en el ‘centro’ de la humanidad, y de cartografiar el mundo entero bajo trazados que delimitaban muy especialmente los lugares ‘periféricos’; escribiendo una falsa genealogía –que con el tiempo se haría ‘oficial’-, que va desde la antigua Grecia hasta la Europa moderna; se hizo de un linaje cultural que no le pertenecía, olvidando –claro está-, que

Lo que será la Europa ‘moderna’ (hacia el norte y el oeste de Grecia) no es la Grecia originaria, está fuera de su horizonte, y es simplemente lo incivilizado, lo no-político, lo no-humano. Con esto queremos dejar muy claro que la diacronía unilineal Grecia-Roma-Europa es un invento ideológico de fines del siglo XVIII romántico alemán; es entonces un manejo posterior conceptual del ‘modelo ario’, racista. (Dussel, 1995)

De ahí que, el mito de la modernidad sea el mito del desarrollo; de una expansión de la civilización que sigue una corriente o flujo que va desde el centro hacia la periferia: desde Europa hacia América, África y Asia; y que sigue extendiéndose hasta la actualidad. Claro está que, hoy en día, dicho centro ha sufrido considerables modificaciones; el más reciente a partir de la imagen que de ‘Latinoamérica’ (y los demás lugares ‘periféricos’) comenzaron a proyectar¹¹ Estados Unidos y la Unión Europea durante los años posteriores a la Guerra Fría¹² cuando “*América Latina*’

¹⁰ Es importante señalar que, en el presente ensayo se supone que el denominado ‘descubrimiento de América’, forma parte esencial en la configuración de la Modernidad Europea (Dussel, 1994).

¹¹ Esta imagen, no era sino la de un “ *subcontinente que corría el peligro de quedar en manos del comunismo*”; “ *la modernización salvaría al mundo de la amenaza comunista*” (Mignolo, 2007: 119-120).

¹² A partir de los años ochenta y parte de los noventa del siglo pasado, surge una serie de herramientas metodológicas y analíticas, que ponían de manifiesto la regulación de la realidad por una especie de colonización que los discursos en torno al desarrollo hacían de la misma, o de cómo ciertas representaciones en torno al Tercer Mundo, por ejemplo, se hacían cada vez más hegemónicas. Cabe llamar la atención sobre las razones históricas o los procesos que dieron vida a

pasó a formar parte del Tercer Mundo y se convirtió en principal objetivo para la implantación de modelos neoliberales, comenzando por Chile Argentina Bolivia...” (Mignolo, 2007: 118).

Es muy interesante notar cómo el despotismo racial que sostuvo teóricamente casi todo el proceso de conquista, la colonia y la independencia en Latinoamérica, ha perdurado durante siglos bajo un discurso global (imperial) disfrazado con matices civilizatorios, modernizadores, desarrollistas, etc.¹³. La ‘raza’, o más bien el ‘racismo’, ya no sólo designa a un grupo humano diferenciado por su color de piel como en ‘sangre’ ‘cepa’ o ‘variedad humana’, sino que, se ha desplazado también hacia un sentido social y político, o lo que Balibar denomina ‘*reivindicaciones de anexión*’ (Wallerstein y Balibar, 1991: 96) manifestada a través de un excesivo ‘purismo’ generador de un ‘cuerpo nacional’ que segrega, diferencia y expulsa lo nocivo, lo falso, lo exógeno, y lo mestizo, es decir, todo aquel rasgo de ‘negrura’. De ahí que, la pureza constructora de este ‘cuerpo nacional’, se sienta llamada a elaborar ciertos nexos a lugares e imaginarios remotamente perdidos; de ahí, la ‘raza’ deviene como ‘población’, ‘pueblo’, ‘país’ y ‘nacionalidad’:

Lo que el racismo teórico denomina "raza" o "cultura" (o ambas) es un origen continuado de la nación, un concentrado de las cualidades que pertenecen "en propiedad" a los nacionales: es en la "raza de sus hijos" donde la nación podría contemplar su identidad en estado puro. Por consiguiente, se debe reagrupar alrededor de la raza, debe identificarse con la raza, "patrimonio" que hay que preservar de cualquier degradación, tanto "espiritualmente" como "físicamente" o "carnalmente" (una misma cosa para la cultura como sustituto o interioridad de la raza). (Wallerstein y Balibar, 1991: 96)

Ser Negro, en este último sentido, no tiene que ver –necesariamente– con un grupo específico de personas localizadas, ni temporal ni espacialmente; ya que, lo somos todos nosotros de alguna manera, dependiendo ‘desde dónde’ o de ‘quiénes’ elaboren los juicios o ‘imperativos obsesivos’. Ser Negro, menta además, un amplio abanico de posibles categorizaciones, divisiones, y ‘sub’-divisiones humanas, que

ese imaginario tercermundista, o más bien de cómo los pueblos latinoamericanos (también asiáticos y africanos) se vieron envueltos en una construcción identitaria de subdesarrollo a partir de ciertos discursos y prácticas del desarrollo. Véase, sobre el concepto de ‘Tercer Mundo’ y ‘desarrollo’: (Escobar, 1992, 1996, 2000, 2005a, 2005b).

¹³ Incluso ‘democratizadores’ como es el caso de Estados Unidos o la crueldad con que la política internacional de G. Bush era aplicada contra miles de vidas inocentes en el largo proceso de construcción de los pueblos árabes como ‘enemigos’ (iraquíes, iraníes, palestinos, egipcios, saudíes, yemeníes, etc.). Los ‘negros’ serán los ‘otros’, gente incivilizada a quienes deberá llevarseles la ‘democracia’ (la tenencia de petróleo los convierte en incivilizados) como un bien que puede fácilmente exportarse de un lugar a otro; y los ‘blancos’ siguen siendo quienes se asimilen a la imagen ideal imperialista propuesta por las oligarquías económicas. Ya lo decía G.W. Bush en una sesión del Congreso el 20 de Septiembre del 2001: *“Every nation in every region now has a decision to make: Either you are with us or you are with the terrorists. From this day forward, any nation that continues to harbor or support terrorism will be regarded by the United States as a hostile regime”* (Merskin, 2004).

tienen por objetivo último la privación total o parcial del mayor de los beneficios que otorga el derecho a la blancura, 'el incalculable poder otorgado por el variado acceso a las prácticas discursivas': *"And the symbolic elites, that is, those elites who literally have everything 'to say' in society, as well as their institutions and organizations, are an example of groups involved in power abuse or domination."* (van Dijk, 2008: 103)

IV

'No Somos Negros', deviene entonces como una exhortación al desplazamiento de significados en la multiplicidad de discursos racistas; se trataría entonces, de la misma negación que hacemos sobre nuestros cuerpos hacia la búsqueda constante de una blancura, de aquello que no somos, de aquello que no nos constituye ni nos pertenece; y que nos obliga a encontrar la exterioridad en la invención permanente de un Otro; al cual por cumplimiento y lealtad a ese 'cuerpo nacional de pureza', debemos aislar y categorizar en cladogramas de subjetividad.

No ser Negro o exigir el trato justo, es también una peligrosa pretensión de la blancura. Pretensión que, sin ir más lejos, reproduce a cada detalle la discriminación y negación de la otredad. Es muy fácil luchar contra los grandes bloques molares del fascismo –nos dicen D&G–, pero otra cosa muy difícil es dejar de reproducir en lo molecular ese micro-fascismo que devela una incesante y cruel voluntad afirmativa de la 'diferencia colonial'.

No Somos Negros, se convierte –finalmente–, en la evidencia de una herida que la modernidad ha ocultado tras una máscara de progreso y civilización, y que hoy denominamos 'desarrollo', 'democracia' o 'globalización'. Y que se traduce como la urgencia de inventar a un Otro pasivo y culpable de su negrura, en base a un discurso libertario que teóricamente justifique la invasión y negación de su propia riqueza cultural.

Así entendemos al (Negro-) indígena Mapuche –por ejemplo–, como un objeto Otro, pasivo y culpable de su propia negrura (incivilización, barbarie, sub-desarrollo, etc.), frente al cual nos sentimos con una 'obligación moral' que, no es sino aquella lealtad a ese 'cuerpo nacional puro', que aísla y categoriza, define y delimita como la 'exterioridad en lo interior'; la necesidad de 'integrar', de 'culturizar', 'civilizar', 'democratizar', 'otorgar desarrollo', etc. Es decir, que si algún día, el discurso imperante fue la fuerte discriminación racial, la violencia y explotación que el Europeo ejerció contra las diferentes grupos raciales durante la colonia y vísperas de la independencia; es notable cómo la despreciable 'negrura' se ha desplazado hacia inimaginables sectores de la sociedad. El racismo perdura, aunque de otro modo, y también los distintos procesos de mestizaje, que pretenden eximir de los taxones negativos que las distintas narrativas culturales están permanentemente produciendo.

Bibliografía

- Boulle, Pierre H. (2006), "race", *Encyclopedia of the Enlightenment*, Kors, Alan Charles, Oxford University Press,
- Césaire, Aimé (2006), 'Discurso sobre la negritud. Negritud, etnicidad y culturas afroamericanas', *Discurso sobre el colonialismo* (Madrid: Akal Ediciones).
- Diagne, Souleymane (2010), "Négritude", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Zalta, Edward N., CSLI/Cordura Hall, Stanford University, Standford. (<http://plato.stanford.edu/>).
- Dussel, Enrique (1994), *1492, el encubrimiento del Otro*, (Quito: Abya-Yala UPS Publicaciones).
- (1995), 'Europa, modernidad y eurocentrismo', *Revista Ciclos en la Historia, la Economía y la Sociedad*, V (núm. 8).
- Escobar, Arturo (1992), 'Imagining a post-development era? Critical thought, development and social movements', *Social Text*, (núm. 31/32).
- (1996), *La invención del Tercer Mundo construcción y deconstrucción del desarrollo*, (trans. Ochoa, Diana) (Bogotá: Grupo editorial Norma).
- (2000), 'El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?'. <<http://www.unc.edu/~aescobar/text/esp/lugardenaturaleza.pdf> >.
- (2005a), *Más allá del Tercer Mundo; Globalización y Diferencia*, (Bogotá: ICANH Instituto Colombiano de Antropología e Historia).
- (2005b), "'postdesarrollo" como concepto y práctica social', en Mato, Daniel (ed.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización* (Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela), 17-31.
- Eze, Emmanuel (2001), 'El color de la razón. Las ideas de 'raza' en la antropología de Kant', en Mignolo, Walter (comp.) (ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*, Buenos Aires, *Ediciones del signo* (Buenos Aires: Ediciones del Signo).
- Merskin, Debra (2004), 'The construction of Arabs as enemies: Post-September 11 discourse of George W. Bush', en Artz, Lee y kamalipour, Yahya (eds.), *Bring'em on: Media and Politics in the Iraq War* (Oxford: Routledge & Littlefield), 121-138.
- Mignolo, Walter (2000), 'La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad', en Lander, Edgardo (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO).
- (2007), *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, (Editorial Gedisa; Barcelona).
- Quijano, Aníbal (2000a), 'Colonialidad del poder y clasificación social', *Journal of World-Systems Research*, VI (núm. 2).
- (2000b), 'Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina', en Lander, Edgardo (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales), 246.
- Real Academia Española (1726-1770), 'negro', *Diccionario de la lengua castellana* (I-VI: Imprenta de la Real Academia Española, por los herederos de Francisco del Hierro).

- Sala-Molins, Louis (2006), *Dark side of the light: slavery and the French Enlightenment*, (trans. Conteh-Morgan, J) (London: University Of Minnesota Press).
- Segato, Rita Laura (2010), 'Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje', *Crítica y Emancipación; Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, (núm. 3).
- Sholé Johnson, Clarence (2005), '(Re)Conceptualizing Blackness and Making Race Obsolescent', en Yancy, George (ed.), *White on white/black on black* (New York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.), 173-202.
- van Dijk, Teun A. (2008), 'Discourse and Racism', *Discourse and Power* (New York: Palgrave Macmillan), 102-119.
- Wallerstein, Immanuel y Balibar, Etienne (1991), *Raza, nación y clase*, (Madrid: IEPALA Editorial).

