

¿Cuestion de “piel”?: neorracismo y desplazamiento forzado en Santa Marta (Colombia)

An issue of skin?: neorracism and forced displacement in Santa Marta (Colombia)

Uma questão de pele?: neorracismo e deslocamento forçado em Santa Marta (Colombia)

SAMUEL ASDRÚBAL ÁVILA GARZÓN

Doctor en Antropología de la Universidad de los Andes, magister en Antropología y antropólogo de la Universidad Nacional de Colombia. Durante los últimos quince años ha sido profesor en la Universidad del Magdalena y la Universidad de Cundinamarca; asistente graduado de docencia en la Universidad de los Andes, visiting research en el programa doctoral de Antropología de City University of New York y profesor del programa de Educación continuada en la Universidad Nacional de Colombia. Integrante del grupo de investigación IDHUM de la Universidad del Magdalena.

ORCID ID: 0000-0002-9979-022X

Correo electrónico: samuelavila77@hotmail.com



Resumen

El racismo clásico, fundamentado en la discriminación por el color de la piel, se ha transformado. Hoy, lo fenotípico es solo una de las características que presenta el neorracismo. Para las personas que lo practican, el color de la piel no resulta tan amenazante como pertenecer a una determinada cultura, tener ciertos rasgos culturales o una religión. Desde esta ideología, la pertenencia a una cultura se vuelve peligrosa cuando los individuos han vivido, entre otras, experiencias violentas que los obligan a marcharse de sus territorios. En este artículo, con base en una investigación etnográfica realizada en 2019 sobre experiencias de vida de adolescentes desplazados por el conflicto armado que habitan en Santa Marta (Colombia), se muestra cómo, para estos individuos que han sufrido el conflicto armado, el desplazamiento forzado los convierte —en las instituciones educativas a las que llegan para buscar comenzar otra vida— en objeto de burla, discriminación, estigmatización y fuente de amenaza para quienes practican esta nueva forma de racismo.

Palabras claves: neorracismo, desplazamiento, conflicto armado, Santa Marta, institución educativa.

Abstract

Classic racism based on discrimination due to skin color has been transformed. Today, the phenotypic is just one of the characteristics of neo-racism. For people who practice it, skin color is no longer as threatening as belonging to a certain culture, having certain cultural traits, or a religion. From this ideology, belonging to a culture becomes dangerous when individuals have lived, among others, violent experiences that force them to leave their territories. In this article, based on ethnographic research carried out in 2019 on the life experiences of adolescents displaced by the armed conflict who live in Santa Marta (Colombia), it is shown how, for these individuals who have suffered the armed conflict, forced displacement converts them —in the educational institutions they enter to seek to start a new life—, into an object of ridicule, discrimination, stigmatization, and a source of threat to those who practice this new form of racism.

Keywords: neo-racism, displacement, armed conflict, Santa Marta, educational institution.

Resumo

O racismo clássico baseado na discriminação com base na cor da pele foi transformado. Hoje, o fenotípico (fenótipo) é apenas uma das características do neo-racismo. Para quem o pratica, a cor da pele não é mais tão ameaçadora quanto pertencer a uma determinada cultura, possuir certos traços culturais ou uma religião. A partir dessa ideologia, pertencer a uma cultura torna-se perigoso quando os indivíduos viveram, entre outras, experiências violentas que os obrigam a abandonar seus territórios. Neste artigo, com base em uma pesquisa etnográfica realizada em 2019 sobre as experiências de vida de adolescentes deslocados pelo conflito armado que vivem em Santa Marta (Colômbia), mostra-se como, se para esses indivíduos que sofreram o conflito armado, o deslocamento forçado os convertem —nas instituições de ensino onde eles procuram o recomeço da vida—, em objeto de ridículo, discriminação, estigmatização e fonte de ameaça a quem pratica esta nova forma de racismo.

Palavras chave: neo-racismo, deslocamento, conflito armado, Santa Marta, instituição educacional.

Consideraciones teóricas

El racismo, considerado en sus orígenes como un fenómeno de la modernidad en Occidente, ha sido una herramienta de dominación, discriminación, exclusión, y violencia física y simbólica contra personas y/o comunidades, por parte de quienes consideran que el color de piel, “raza” u origen de aquellas las hace inferiores.

El racismo fue y sigue siendo una ideología etnocéntrica. Se manifiesta a través de prácticas culturales —acciones concretas y modos de representar con los cuales se segrega, violenta y discrimina—, que cumplen el objetivo de mantener la inferiorización de los grupos discriminados (hacer que estos se perciban como tal) y la diferenciación de los mismos (a través de la justificación de por qué no deben ser tratados como iguales por parte de quienes los discriminan). Por este motivo, en cada lugar, época y contexto, puede presentarse de maneras distintas (Fallada, 2012; Wieviorka, 1992; Balibar y Wallerstein, 1991; Hall, 1980).

En Colombia, Latinoamérica y Europa, el racismo ha tenido un carácter estructural, y los discursos, políticas públicas, prácticas culturales, lenguaje y acciones a través de las cuales se ejerce el poder, han culpado de maneras visibles o encubiertas a ciertos grupos sociales-étnicos de ser un obstáculo para el desarrollo de sus países, lo cual ha traído como consecuencia efectos de carácter sociopolítico y existencial para las personas integrantes de las comunidades afectadas (Fallada, 2012; Foucault, 1992).

Aparte de las múltiples vías de manifestar el racismo —desde el racismo estatal hasta las prácticas de microracismo (actitudes racistas inconscientes) (Quintero, 2014) - ciertos grupos de poder económico, corrientes políticas y sujetos, pretenden ignorar la cultura, diversidad cultural e historia de las comunidades vulneradas. La ignorancia de la diversidad cultural de las minorías étnicas llega a discursos homogeneizantes y esencializantes, que sitúan a sus integrantes en momentos de la historia en los que aún permanecen, confinados a espacios específicos, con comportamientos y costumbres incambiables. En Colombia, la idea de que las comunidades afroamericanas pertenecen a la costa Pacífica o al Caribe o que los indígenas viven en las selvas y son salvajes, ignoran que a lo largo del tiempo las formas de vivir la identidad negra, indígena y mestiza, están directamente conectadas con los contextos sociales y las influencias de otras culturas. O, incluso, que hoy en día en las zonas urbanas estas diferencias étnicas pueden diluirse, debido a que los integrantes de estas comunidades han perdido contacto con sus lugares e historias de origen (Lozano, 2013; Wade, 1997).

En Latinoamérica, son las comunidades negras, indígenas y mestizas, las que más han padecido racismo. Los discursos y prácticas racistas que recaen sobre ellos, a menudo constituidos por premisas homogeneizantes, denigrantes y esencializantes, se construyen con tergiversaciones, falsificaciones históricas, jerarquizaciones biológicas y juicios de valor negativos sobre su color de piel, inteligencia, costumbres, creencias religiosas, moral, higiene, perfidia económica. El racista ve en la piel de las personas las marcas de la condena, las señales y semillas del mal. Estas marcas de carácter estigmatizante (Douglas, 2007; Goffman, 2001) constituyen la justificación de la subordinación y dominación en las que estos pueblos y personas deben ser mantenidos (Lozano, 2013; Wade, 2000). Son, a su vez, marcas simbólicas, visibles o no, que representan el peligro que encarnan al ocupar un espacio, y su presencia amenaza con acortar la vida de las poblaciones que se han considerado genética y culturalmente superiores (Foucault, 1992). (Como se puede apreciar, el lenguaje que se emplea en este artículo es propio de dos corrientes teóricas: una tiene que ver con el interaccionismo simbólico: la presentación de la persona en la vida cotidiana (su fachada) y la estigmatización que puede surgir de su presentación. La otra tiene que ver con la teoría cultural del riesgo. De cómo las ideas sobre contaminación y tabú influyen sobre la organización social y la cotidianidad de los individuos en las culturas).

Sin embargo, durante las últimas décadas, a la par con los discursos sobre multiculturalidad y a las “buenas intenciones de inclusión” de comunidades históricamente excluidas, diversos estudios dan cuenta de la emergencia del neorracismo, el cual ha recibido diferentes nombres: racismo diferencial, racismo posmoderno, racismo de la diferencia cultural, nuevo racismo. El neorracismo que sirve de referencia para el desarrollo de este artículo, definido como racismo sin raza, no sustenta la discriminación y la violencia en la existencia de diferencias biológicas sino culturales (creencias, prejuicios y estereotipos: reales, imaginados, contruidos) que, inevitable y “naturalmente”, generan conflicto en el caso de que los integrantes de un grupo, que se consideran a sí mismos superiores culturalmente, deban convivir con los de un grupo al que creen culturalmente inferiores (Salazar, 2020; Illicachi, 2015; De Zubiria, 2007; Solana, 2000; Foucault, 1992; Balibar y Wallerstein, 1991). El neorracista piensa que la cultura de aquellos a quienes ve como inferiores imprime marcas incambiables, peligrosas y contaminantes para los integrantes del grupo cultural con el que entra en contacto (Siebers y Dennissen, 2015; Mukhopadhyay y Chua, 2008; Ben-Eliezer, 2004; Wren, 2001). Este fenómeno social, descrito teóricamente como consecuencia de la emigración no europea a Europa después de la Segunda Guerra Mundial, se renueva y reproduce

constantemente a lo largo y ancho del mundo en donde tienen lugar relaciones sociales interculturales (Balibar, 1989). Es necesario señalar que hay posturas teóricas que rechazan este concepto. Stolcke (1993), al analizar diversas facciones políticas, generalmente de ultraderecha y ultraizquierda en Europa y Norteamérica, que canalizan e interpretan de manera radical el descontento o el odio ante las diferencias culturales sustentados en una defensa de la identidad propia, llama fundamentalismo cultural, antes que neorracismo, a esas posturas extremas.

En el racismo sin raza (Balibar y Wallerstein, 1991) la concepción que se tiene sobre la cultura como elemento identitario propio de un pueblo, se convierte ante los ojos "superiores" que la juzgan en la causa de que se le rechace. La cultura (que es, a la vez, un mecanismo de control y una visión del mundo individual o colectiva que reúne modos de hacer, pensar y sentir (Harris, 2011; Geertz, 1983; Douglas, 1978), se ve como una camisa de fuerza ante la que el individuo, al menos que escape o renuncie a ella, adopta un carácter, una forma de ser y de actuar, incambiable e inconfundible. La cultura adquiere el carácter de naturaleza, pero la naturaleza contaminante que se presume en el otro es también una creación individual y colectiva, en el sentido de que aquello que se piensa sobre el afectado es, en cierto modo, una invención, un esencialismo perverso: se construye con base en los acontecimientos que esas comunidades han vivido o viven, y que han marcado o influido su modo de ser; el modo en que se le representa recalca los peligros que encarna debido a su pobreza, rabia, deseos de venganza y origen geográfico. En ese sentido, los pueblos que por efecto de las guerras civiles o conflictos armados, o las personas que debido a las difíciles condiciones económicas o persecuciones políticas deben huir de sus países y convertirse en migrantes, son quienes más padecen estos nuevos modos del racismo que se expresan a través de la violencia física y simbólica, las agresiones verbales, las bromas y los discursos de odio (Bangstad, 2020; Pierre, 2016; Josey, 2010; Lee, 2006; Foucault, 1992; Balibar y Waleerstein, 1991).

Partiendo de lo anterior, se argumenta de aquí en adelante teórica y etnográficamente, que en Colombia, donde el conflicto armado afecta de uno u otro modo a toda la población, la experiencia cercana del mismo en calidad de víctima se convierte, para quien lo juzga negativamente, en un rasgo cultural de la víctima, una condición que es parte de su naturaleza o que es su naturaleza misma, y con base en tal creencia se sustenta la exclusión, la discriminación y el prejuicio (Marciales, 2015; Marciales, 2013; Grupo de Memoria Histórica, 2011; Mosquera y Rodríguez, 2009; Comgolino, 2008; Comisión Vida, Justicia y Paz, 2007; Viveros,

2000; Wade, 1997). En lo que compete a este artículo, esto ocurre con los adolescentes víctimas del desplazamiento forzado que habitan en Santa Marta, para quienes el desplazamiento es una huella imborrable. Fueron despojados de sus bienes, expulsados de sus tierras y raíces, y llegan a buscar un espacio y medios para vivir en lugares a los que probablemente no hubiesen acudido de no haber mediado el hecho violento. Sujetos que se sienten perseguidos; que con su presencia les recuerdan a muchos de los habitantes de las zonas a las que llegan, tanto el conflicto armado que se vive en Colombia como la posibilidad de que puedan atraerlo; y que, con base en el registro etnográfico, han manifestado sentirse discriminados y señalados por algunos de sus compañeros y compañeras en las instituciones educativas y fuera de ellas.

Este artículo se desprende de una investigación antropológica de carácter etnográfico, financiada por la Universidad del Magdalena en 2019, que buscó entender cómo se vive la violencia del desplazamiento desde la experiencia de adolescentes y jóvenes (18-25 años de edad) en Santa Marta; cómo deben/tienen que reformular sus vidas y el sentido que le dan a estas en nuevas comunidades en las que muchos han sido revictimizados por efecto del desplazamiento¹. Esta población vivió estas violencias en la infancia y adolescencia, así que escucharlos y conocerlos significó acercarse a una visión del conflicto, y a un punto de vista sobre el desplazamiento forzado que no es común en las investigaciones sobre conflicto armado. Significó, también, conocer sus experiencias de vivir la ciudad en condición de desplazados en momentos y espacios (como las instituciones educativas) a los que sus padres y familiares mayores, por su edad, no accedían. El trabajo de campo etnográfico fue realizado entre marzo y agosto de 2019 en los barrios que habitaban las 30 personas entrevistadas (Los Fundadores, Bastidas, Bonda, San Pablo, Ciudad Equidad, Parques de Bolívar, Yucal, Cisne, Rosalía, sectores aledaños a la Universidad del Magdalena, barrio Tayrona, Chimila 1 y 2, Sierra Adentro y Timayui). Se buscó conocer sus contextos sociales y su cotidianidad. Recorrer con ellas y ellos los lugares que fueron y han sido significativos alrededor de su experiencia de llegar a vivir a Santa Marta. Esto implicó visitar las instituciones educativas en donde estudiaron. De manera que las entrevistas a profundidad no ocurrían en un solo sitio, continuaban a través de los días en diferentes lugares como una manera de sacar a flote recuerdos vinculados con esos espacios.

1 El trabajo fue realizado con la colaboración de estudiantes de Antropología: Jessica Bulla, Ariel Amado, Daniel Oviedo, Diego Montes, Camila Cuervo, Greyma Salazar, integrantes del grupo de investigación IDHUM (tres de ellos/ellas fueron/son también víctimas) que apoyaron la revisión bibliográfica, las salidas de campo, y las entrevistas en diversas zonas urbanas y rurales de Santa Marta.

Racismo en la historia de Colombia

La historia de la República de Colombia desde su creación en 1819, y de sus intentos de construcción como nación, está ligada a las diversas formas de discriminación racial vinculadas con los procesos de colonización europeos, ejercidas contra poblaciones minoritarias y vulnerables, especialmente afroamericanas, indígenas y mestizas, por parte de la población “blanca” o más adinerada o más parecida a la europea.

Sucesos históricos acaecidos durante el siglo XIX y XX permiten evidenciar que el racismo en Colombia ha sido una política de Estado, con efectos concretos negativos sobre las políticas sociales, económicas y culturales que afectan a estas poblaciones, y han incidido en las maneras en que sectores específicos de la población de las culturas regionales y/o urbanas expresan la exclusión y la discriminación (Rhenals y Flórez, 2008; McGraw, 2007; Cunin, 2003; Wade, 1997). Es decir, políticas racistas se convierten en prácticas culturales a través de las cuales el racismo toma materialidad.

El primer hecho tiene que ver con la polémica suscitada en el siglo XIX relacionada con la conveniencia o no de la libertad de los esclavos, aspecto que se propuso desde 1819 pero que solo se resolvió a favor de las poblaciones esclavizadas, más de treinta años después, en 1851. Las discusiones de décadas que afectaron tantas vidas planteaban que los esclavos, producto de siglos de sometimiento, estaban acostumbrados a obedecer y la libertad era un hecho que no sabrían afrontar. Su liberación constituía un peligro para la sociedad, era como soltar fieras enjauladas, no estaban aptos para ponerse en el mismo nivel de los indígenas y mestizos, poblaciones también discriminadas racialmente. Haber estado sometidos al yugo del trabajo forzado los convertía en salvajes. Su ausencia de cultura (por supuesto quienes así hablaban se las negaban), junto a los defectos propios de su “raza” (la falta de inteligencia y de moral cristiana), era una combinación peligrosa. Y aunque la ley sobre libertad de esclavos fue expedida en 1851, el racismo contra las poblaciones afroamericanas continuó expresándose de diversas maneras. Una de ellas, singular y casi que anecdótica si no fuese por lo terriblemente simbólica que es, se resume en el hecho de que, incluso en las ciencias sociales, los estudios sobre las comunidades negras obtuvieron profundidad en la década de los noventa del siglo pasado. Antes de esa fecha, estas comunidades fueron casi que invisibilizadas (Restrepo, 2017; Velandia y Restrepo, 2017; Wade, 2000; Arocha, 1984).

El segundo hecho tiene que ver con las preocupaciones expresadas por el estado colombiano, a partir de la Constitución de 1886, sobre cómo constituirnos como nación. Tal inquietud se convierte en un asunto de importancia nacional. La ciencia social emergente en Colombia busca resolver el problema al amparo de la teoría evolucionista, en auge en aquella época (finales del siglo XIX, comienzos del siglo XX), que explicaba, por medio de estudios desarrollados por antropólogos “blancos”, las diferencias culturales de las poblaciones humanas con los diversos grados de evolución de los pueblos a lo largo de la historia (Fallada, 2012). Estos argumentos tuvieron amplias repercusiones. El problema para nuestro atraso tenía su origen en la heterogénea conformación étnica de la población en la que predominaban grupos poblacionales ubicados en la escala más baja de las jerarquías raciales, donde el elemento blanco era minoritario. En Colombia, afroamericanos, indígenas y, en menor medida, los mestizos (si eran adinerados y católicos podían estar exentos de la acusación), detenían el avance de la nación debido a su falta de raciocinio e higiene, defectos del carácter, ausencia de creencia sincera en el dios católico, pereza, violencia, perversión sexual, negativa a mezclarse con “otras razas”, elementos todos ellos que habían contribuido al degeneramiento de la “raza colombiana”. Por ello, se propuso que se separasen a los ricos y saludables de los pobres y enfermos, o que llegasen al país europeos para frenar la decadencia y mejorar la “raza”, basados en la convicción de que el cruce interracial permitiría nuevas poblaciones con un color cercano a lo blanco. Recuérdese: lo blanco simboliza lo ideal, lo benigno (McGraw, 2007; Castro, 1920; Jiménez, 1920).

Estas ideas promovidas desde el poder ejecutivo y respaldadas por medios académicos, el poder judicial y las elites empresariales y regionales persistieron en el tiempo: durante más de un siglo, en Colombia se luchó la posesión de los territorios baldíos —en Antioquia, Llanos Orientales, el Caribe—, llamados así porque se afirmaba que nadie vivía en ellos, a pesar de que eran habitados desde tiempos antiguos por comunidades negras e indígenas (Centro Nacional de Memoria Histórica [CNMH], 2016; Palacios, 2011; Cunin, 2003; Tovar, 1997). Igualmente, hasta finales de los años 80 tuvieron lugar las guahibiadas, cacería de indios por parte de colonos en los llanos orientales (Serje, 2011; Gómez, 1998). También, a lo largo de la última década se ha podido observar en los medios de comunicación y plataformas digitales, los modos en que personas de diversos grupos sociales y condiciones económicas expresan su racismo por medio de acciones y/o expresiones. Un solo caso: en una emisora en Valledupar el familiar de un famoso cantante de vallenato dijo a su interlocutor que quería comprar una “chinita”. “Chinita” en la

costa Caribe refiere despectivamente a una mujer indígena que es utilizada como empleada del servicio y también como objeto sexual (Revista Semana, 2020). Es por ello que a través de sucesos como el anterior se evidencia que en Colombia conviven el racismo en su expresión antigua (la condena fenotípica) y el neorracismo (como se verá en las siguientes páginas).

Yo estuve en Bogotá, hace poquito. Me paso algo que yo...o sea yo pensaba que solamente pasaba en otros países... Y fue que entramos en un restaurante de comidas asiáticas... no, asiática no. Era americano. Estábamos todos, de todas las regiones había ahí. Desde negros hasta los de Bogotá, de blanquitos, así de ojos verdes. Pero ya cuando veníamos saliendo, yo venía al lado de una chocoana, y a mis espaldas había una señora ya de edad, bueno y salió la chocoana... y la señora ha dicho: Uy!! Qué porquería, ¿aquí aceptan negros? (comunicación personal, Ernesto, 22 años de edad, 20 de marzo del 2019)²

Desplazamiento forzado en el Magdalena

El desplazamiento forzado ha sido en Colombia consecuencia de esa fuerza histórica que es el conflicto armado, y en tanto fuerza histórica los destinos de las personas se han visto decididos o condicionados por el mismo (CNMH, 2015; Bello, 2003). El departamento de Magdalena, cuya capital es Santa Marta, es uno de los mayores centros receptores de población desplazada a nivel nacional. Aproximadamente, el 5.54% de la población colombiana víctima del desplazamiento forzado vive en el Magdalena (486.786 personas).

En Santa Marta, las poblaciones menos favorecidas habitan en la periferia de la ciudad y/o en las zonas montañosas de la misma que hacen parte de la Sierra Nevada de Santa Marta (los pocos recursos económicos con los que cuentan las víctimas no les permiten establecerse en otros lugares de la ciudad). Y en estas zonas la violencia arrecia desde los años 80, con la incursión de las guerrillas de las FARC y el ELN en medio de la bonanza de la marihuana, y en los 90 con la llegada de los paramilitares en medio de la bonanza de la cocaína. Luego de los golpes a las guerrillas dados por los grupos paramilitares, diversas facciones de estos grupos entraron en guerra en la primera década del siglo XXI. En la actualidad, la violencia no se produce solamente por el control armado que ejercen las bandas criminales, que viven del tráfico de drogas y la extorsión al comercio local, sino también a través de la violencia simbólica y física que se practica contra quienes

² Los padres de Ernesto salieron huyendo de la zona rural en la Sierra Nevada de Santa Marta cuando él era un niño.

han sufrido los efectos del conflicto armado en Colombia (indígenas, mestizos y afros), y que han debido instalarse en la ciudad (De Armas, 2016).

De un modo semejante a lo ocurrido en otras ciudades de Colombia, el crecimiento de la ciudad en la última década ha tenido que ver con la llegada de miles de personas que debieron desplazarse forzosamente de sus lugares de origen, principalmente, desde otras zonas de la costa atlántica (entre 2010 y 2019 se registraron 52.843 personas (Registro Único de Víctimas, 2019). Y la totalidad de los testimonios recogidos durante la investigación coinciden, entre otras cosas, en dar cuenta de los modos en que estos nuevos grupos violentos implantan su ley en las calles de esos barrios, la mayoría sin pavimentar y sin alcantarillado.

Neorracismo en Santa Marta

En Santa Marta, la separación racial ha estado unida a la estratificación social (Graw, 2007; Díaz y Forero, 2006; Cunin, 2003)³. El color de la piel y la procedencia étnica, las condiciones económicas, y haber o no vivido el conflicto armado, constituyen factores que hacen posible que se ocupen ciertos espacios geográficos privilegiados o se acceda con mayor facilidad a servicios públicos, especialmente agua y luz, o que se habiten zonas en las que la violencia, emparentada con el conflicto armado, se manifieste. Esta situación no es exclusiva de esta ciudad. Diferentes estudios muestran que, en Colombia, desde el siglo XIX, la población con la piel más clara pertenece a la clase dominante, y que en la medida en que un individuo tiene el color de piel más oscuro, son mayores las dificultades para que pueda mejorar sus condiciones económicas, sociales y laborales (Viáfara, 2017; Urrea y Echeverry, 2015; Villegas, 2014; Telles et al., 2014).

El registro etnográfico que se enseña a continuación describe la discriminación y estigmatización desde el punto de vista de la experiencia de los individuos desplazados. Es, para llamarlo de otra manera, la experiencia profunda que se vive en carne propia, y es a partir de allí que se desarrolla el análisis en lo que queda del artículo.

Al hablar de experiencia me refiero a los significados (históricos, simbólicos) y consecuencias (emocionales, psicológicas, económicas, físicas) que para los in-

3 Ya en 1926 se propuso pavimentar la ciudad y construir su alcantarillado. Era el modo en que las “clases acomodadas urbanas” expresaban su ayuda a las “clases inferiores”. Por otro lado, la vinculación de racismo y clase social no es exclusiva de Santa Marta. Cartagena y Barranquilla son otros ejemplos de ello. Las dificultades para el acceso a la educación y al mercado laboral de las poblaciones afroamericanas e indígenas son evidentes.

dividuos tiene esta discriminación, así como a la fenomenología de las prácticas culturales específicas a través de las cuales el neorracismo se expresa, y las acciones simbólicas a través de las cuales las víctimas responden al mismo para protegerse, resistir, hacer memoria, no olvidar, sanar (Jackson, 2013; Jimeno, 2007; Giddens, 1985; Turner, 1985; Thompson, 1981)⁴.

El destino que se tuvo que vivir

Las personas que han vivido desplazamiento forzado reconocen que de no ser por él, sus presentes serían distintos, porque nunca habrían abandonado sus tierras. Pero sus vidas también habrían sido diferentes si en los lugares a los que llegaron no hubiesen sentido el rechazo.

(...) Creo que una de las vainas más berracas fue: tener que trabajar, tener que hacerme responsable de algo que no me correspondía. O sea, lo que te digo, si nos hubiésemos quedado allá... creo que hubiese sido diferente: tal vez mis papás no se hubiesen separado, al menos pudiéramos tener una casa, una finca donde vivir, pudiéramos estar viviendo de algo. No estar jodiéndonos aquí, como en algún momento nos tocó, pues aún nos estamos jodiendo... A veces pienso que me niego esa situación como para no fregarme la vida (breves suspiros) (Comunicación personal, Marco, 10 de abril de 2019)⁵.

Marco evidencia el rechazo con una frase simple: debió hacerse responsable y trabajar a una edad en que no le correspondía. Su vida fue así porque los actores del conflicto lo quisieron, pero también porque no encontró tranquilidad (medios económicos para mantenerse) en el lugar a donde la buscó. El Estado, que debió haber estado allí para protegerlo, no lo hizo.

(...) No es fácil para ninguno recordar todo esto, ¿o acaso tú no tienes un recuerdo malparido que no te gusta recordar? A uno le da rabia, uno siente impotencia, porque no puede hacer nada para que eso no suceda, y ahora que uno está más grande, con más conocimiento de la vida, uno dice “uy pude hacer esto”, “pude hacer lo otro”, pero no. No se puede devolver el tiempo, a nosotros nos toca vivir con el recuerdo de toda esa mierda, nosotros ya morimos con

4 La experiencia como concepto antropológico. Las vías en que cada individuo construye, forma su imagen o representación, tanto de su cuerpo como de su sexualidad, educación, género, contexto social, familia, relaciones erótico-afectivas, edad, entre otras (realidades que son precisamente lo que lo caracterizan simbólicamente en su círculo social y cultural); la experiencia es también un recurso político, de lo que significa la vivencia sentida y expresada desde el cuerpo propio y de los otros cuerpos que lo rodean y que de alguna manera lo moldean.

5 Aunque para el momento de la entrevista, Marco tenía 35 años de edad, los sucesos que cuenta ocurrieron veinte años atrás. Él, sus padres y hermanas fueron desplazados de la zona rural de San Vicente de Chucurí (Santander).

eso, pero los que no, ¿qué?: me imagino que solo les queda leer trabajos como el que hacen ustedes, o averiguarlo, o no sé (Comunicación personal, Alejandra, 28 de abril de 2019)⁶.

No quiero extenderme en lo que esta “mierda” que refiere Alejandra significa, precisamente, por el alcance simbólico que tiene la palabra en occidente (lo perturbador que resulta para gran parte de la sociedad colombiana el uso de palabras “groseras” en la esfera pública, pero que llevan consigo toda la carga de rabia, dolor y rencor). Sin embargo, quiero resaltar el conflicto existencial que la palabra describe: encontrarse en una vida sin significado ni sentido, porque no ha sido posible evitarla y vivirla, a pesar de ello. Esa vida inevitable encierra, al mismo tiempo, la posibilidad de una vida y una cultura paralela, alterna: lo que se hubiese hecho. A su vez, esa vida, que se vuelve una “mierda”, es visible para los demás. Los otros reaccionan a eso que identifican como mierda que contamina su medio social y, por ende, su propia existencia. ¿Cómo se hace visible? ¿Qué es lo que ven los demás?

Los verbos que usa Alejandra en el testimonio anterior, las acciones que describe, están vinculadas con la experiencia de sentirse discriminada. Para estas personas, la experiencia del desplazamiento representa un examen continuo de la historia propia de ese hecho. El acto de recordar varía dependiendo de la edad en la que el individuo sufrió tal violencia. De manera que en una misma familia desplazada conviven diferentes experiencias y recuerdos, y se busca, por parte de los individuos, en el curso de los años, precisar y aumentar la comprensión de la desgracia.

El acto continuo de recordar pretende esclarecer y comprender lo ocurrido en la fecha fatídica. En sus casos hay una fecha que parte su historia. Cuando los acontecimientos llevaron a la certeza de que había que huir o morir. El interés por esclarecer parte del propio recuerdo; luego, por lo que recuerdan los demás parientes; y después, gracias a los esfuerzos de las instituciones del Estado, ONG, líderes sociales, investigadores sociales, que buscan contribuir a dilucidar lo ocurrido, y comprender significa entender en qué contexto ocurrió el desplazamiento: conocer la historia del conflicto en Colombia y la región; la situación política y social

6 Alejandra tiene 25 años de edad, es nacida y desplazada de una vereda cercana a Santander, junto con su prima de 28 años María. Son sobrevivientes de la masacre en la que varios integrantes de su familia fueron las víctimas. Vivieron no solo la experiencia de ser obligadas a abandonar su casa y territorio, sino que también fueron obligadas a vivir y conocer el horror de la violencia y de la guerra, que dejó marcas, heridas y cicatrices reales en sus cuerpos y en sus memorias.

de sus parientes en ese momento; y comprender el presente, porque los efectos de esa violencia siguen cayendo sobre la víctima —en Colombia, sufrir la violencia es ser un apestado, un paria (Jaramillo, 2003). Y el hecho de que se utilicen estos términos en la literatura académica es un reconocimiento de un fenómeno que en este texto se define como neorracismo. ¿Qué es lo que apesta en el otro?, ¿que viva con su dolor, que cuente que efectúa rituales individuales y colectivos para hacer memoria, y que con su dolor perturbe a quienes no quieren verlo?

Sobre el desplazado, pues, se siguen juntando las violencias, y aparte de las que se han vivido por culpa del Estado y de los grupos armados en conflicto, también están las personas que lo miran, lo ven y lo descubren. Vive esperando el momento en que su verdad (soy desplazado) se revele, y los efectos que trae. Pero la persona que ha sufrido el desplazamiento no solamente recuerda el hecho, sino que también se recuerda a sí misma lo que es, lo que va siendo. Debe verse y enfrentarse a cómo los demás la ven.

Otra dimensión profunda del recuerdo

Es esta otra dimensión profunda del recuerdo: el proceso de ver los efectos progresivos que el desplazamiento ha tenido sobre el cuerpo propio, esa materialidad física y mental que los demás ven, atestiguan, juzgan.

(...) los espejos es para alejar los demonios, esto es más de gusto de María, ella es muy bonita, antes era muy vanidosa, recuerdo que tenía muchos espejos en su cuarto, cada vez que caminaba se miraba, le gustaba mirarse, ahora se ve y se pone agresiva con ella, llora, patalea, se golpea; quiere los espejos para saber que están ahí, los tapo porque ella les gusta las formas que tienen, cuando se les pone la manta parece en la noche personas, son 8 espejos por cada familiar muerto, los espejos pequeños que están aquí en la sala, son los de sus hijos, el espejo más grande es el de ella, ella dice que ese día también murió, que ella es solo un cuerpo sin alma; son 8 sillas también por ellos, la mecedora es de ella porque antes tenía una mecedora, tiene bonitos recuerdos de esa mecedora (Comunicación personal, Alejandra, 24 de abril de 2019).

El cuerpo contiene la violencia que la víctima ejerce también sobre sí misma, la lenta destrucción a través del lenguaje o del castigo físico autoinfligido. La narrativa que se elabora sobre el yo y el cuerpo (que solo respira, pero que ya no tiene alma: muerto en vida) apela a la concepción cosmológica del cuerpo en un medio católico: el alma es la parte del cuerpo que no muere.

Y es en el anterior testimonio donde se observa cómo la experiencia particular del conflicto se expresa también simbólicamente en la concepción-construcción del espacio privado. Verse en los objetos, examinarse en un reflejo, lleva consigo el drama, las afectaciones traumáticas que se esconden y contaminan la propia vida (los efectos de la violencia que amenazan con salir de uno mismo en forma de violencia). De cómo el recuerdo es objeto de exégesis y genera prácticas culturales (la decoración de un espacio) que permiten recordar esa interpretación.

Es profundamente metafórico. Se atraviesan las fronteras del tiempo y el espacio. En ese sentido, el reflejo del espejo lo atestigua. Pero no se utiliza cualquier objeto. También influyen las formas, materiales y colores que ayudan a expresar lo que se quiere. Es la construcción de la nueva y propia cultura en un espacio inédito y extraño, y de la resistencia en medio de la discriminación y la violencia. Porque, a su vez, esas prácticas culturales, esos modos de interpretar el propio recuerdo violento en el espacio, los modos en que se cuenta, llevan consigo aquello que en el cine se le llama fuera de campo. Lo que no se nombra en la historia ni se dice en voz alta, pero que está allí, difuminado. Es así como sus objetos, y prácticas culturales alrededor de ellos, refieren y denuncian el neorracismo al que son sometidos (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2015, 2014, 2009; Ramos, 2011; Halbwachs, 2004; Connerton, 1989)⁷. No es un detalle menor que estas prácticas culturales, rituales propios del duelo, ocurran de puertas para adentro. Ni son menores los detalles involucrados en la experiencia de Alejandra. Ocho espejos, ocho sillas: un número enorme de elementos para una memoria arrinconada dentro de una habitación. ¿Ocurre porque fuera de allí no hay un espacio público para el dolor y la memoria? El temor que se le tiene a las expresiones culturales del otro proviene que las mismas se muestren en un espacio público que antes era limpio. El neorracismo se expresa también de esa manera: el rechazo a aquello que confronta nuestra humanidad desde otra cultura (Balibar y Wallerstein, 1991; Stolcke 1993).

⁷ El Centro de Memoria Historia ha desarrollado múltiples textos que reúnen cientos de testimonios ligados con el conflicto armado y la violencia en Colombia. En ellos se hace referencia a los objetos que son significativos para las víctimas porque les ayudan a recordar. Diversos autores desde la disciplina de la historia han subrayado de qué modo las memorias autobiográficas son una parte o un punto de vista de la memoria colectiva, y las asociaciones que en ella se hacen con objetos, eventos, emociones, entretejen pasado y presente. No se deja de lado en ellas su transformación por efecto de las condiciones cambiantes en la vida de los individuos. Igualmente mencionan cómo algunas memorias se establecen y organizan en contextos de desplazamiento, a través de las cuales se busca preservar la cultura en la que se vivía. En este texto, el sentido de la memoria individual alcanza a un colectivo parental, pero no a la comunidad de quienes habitando en Santa Marta han sufrido el desplazamiento. La mayor parte de las personas entrevistadas en la investigación no se conocían entre sí.

El temor de parecer desplazada

Se había dicho que las prácticas racistas se aprenden y, por ende, se enseñan, y existe una amplia variedad de literatura vinculada con el racismo y la discriminación en las instituciones escolares en Latinoamérica y Colombia (Illicachi, 2015; Mendina, 2015; Mena, 2011; Almario, 2010; Lobo, 2005; Delors, 1997; Lyndon, 1960). Puede suceder en cualquier edad, del mismo modo, en que se enseñan los roles de género o el machismo o el clasismo. Por ello, resulta llamativo apreciar lo que ha significado para los estudiantes, niños y adolescentes de las últimas décadas, las formas particulares por medio de las cuales entran en conocimiento del conflicto armado a sus vidas⁸.

Cuando se va la luz nos sentamos en la terraza a conversar, pero siempre es hablar de lo mismo, a veces retomamos el mismo tema o recurrimos a otro... En la terraza yo le hago preguntas (sobre como ocurrió el desplazamiento) y él no tiene problema en respondérmelas, igual con mi madre; también noto que hay cosas que le recuerdan, por ejemplo, semana santa, ella dice: ‘yo recuerdo cuando estábamos en (la vereda)... hacíamos dulces’”. (En una ocasión, hace pocos años, volvieron de visita al pueblo. Mientras se dirigían a la vereda de la que habían sido expulsados, su mamá en el camino le dijo: “aquí mataron un compadre de tú papá, lo encontraron aquí; porque es que no lo mataban delante de todos, sino que decían que se perdía y aparecían al día siguiente (comunicación personal, Saúl, 23 años de edad, 12 de mayo del 2019)).

Para otras, como Angie, al tiempo que enfrentaron la situación de desplazamiento, debieron adaptarse al nuevo escenario de la escuela o el colegio. Angie venía de un espacio en el que había construido su propio tejido social, y llegó a Santa Marta a una institución educativa en la que no tenía amistades, para enfrentar el hecho de ser la nueva, pero también la desplazada. En lo que Angie cuenta, neorracismo, clasismo, higiene y salud mental se entrecruzan.

A veces tenían comentarios, no sé cómo decirlo. Que como que el desplazado siempre lo tienen como que: “ahí está el pobre”, (...) como que siempre te te-

8 En el estudio desarrollado se pudo evidenciar que el conocimiento que las personas entrevistadas tienen-tuvieron del conflicto se produce-produjo a través de los siguientes medios. 1) El evento determinante del desplazamiento ocurrió cuando la víctima ya tenía edad para recordar. 2) Cuando la víctima no tenía edad para recordar. 3) El conocimiento del conflicto también se da a través de sus parientes: se experimenta a través del sufrimiento de sus parientes, y del propio cuando se va creciendo. 4) También conocen del conflicto a través de la vivencia que tienen del conflicto armado en las zonas de Santa Marta en las que viven o en las que han tenido que vivir. En cualquiera de los casos el conflicto armado persigue, se cierne como una sombra amenazante que siempre puede estirar sus garras para atrapar de nuevo a la víctima.

nían, como que, si tu decías que eras desplazado como que, “Ay, ese es el menos, el pobre” y cosas así, siempre, esos eran los comentarios más comunes. Como que parece desplazada, no sé qué no sé qué, yo como que sabía, y ay este man está loco, cosas así, siempre están los comentarios de los desplazados aquí, ni para pelear uno (Comunicación personal, Angie, 7 de abril del 2019).

¿Por qué surgen tales comentarios en las instituciones educativas? ¿Por qué no se compadece la realidad del otro? ¿Por qué los niños de 12 y 13 años, las edades de los compañeros de Angie cuando ella llegó a su institución, sabían la utilidad de los efectos del conflicto armado para ofender y maltratar al otro? De una u otra manera, quienes realizan esos comentarios saben, intuyen, la catástrofe el desplazamiento significa. Y si en la vida pública haber vivido el conflicto te hace un ciudadano de segunda, en el colegio también hay quienes buscan hacer sentir eso. En un país acostumbrado a establecer jerarquías, haberlo vivido en carne propia es para muchos algo que le resta valor simbólico a una persona. Haber vivido el conflicto se convierte en motivo de ofensa, de mecanismo para humillar y discriminar. Además, al menos, para algunos niños compañeros de Angie, el conflicto también les da un cierto aspecto a las personas, un cierto color, y ese color está asociado con lo negativo, lo oscuro y lo malo. A Angie también le decían desplazada por su apariencia.

Sabes que uno a veces uno se ensucia mucho: por ejemplo yo siempre me ensuciaba la camisa blanca o nos tirábamos ahí en el (...) no me acuerdo muy bien pero siempre había unos que se la montaban más que otros, no recuerdo (Comunicación personal, Angie, 8 de abril de 2019).

El señalamiento al fenotipo, al color de la piel, se desplaza desde la piel misma hasta esa otra “piel” que forma la apariencia de la persona, aquello que Goffman (2001) llamó fachada, el modo en que se presenta ante los demás y que los demás son capaces de leer. Es el color que no solo acompaña en la sociedad colombiana al desplazado, sino también al migrante venezolano, al habitante de la calle, al reciclador. Se le discrimina, excluye e insulta, porque tiene o empieza a tener una apariencia que le permite al otro ejercer su rechazo.

A mí no me gusta que me señalen como rata solo por vivir aquí, me da vergüenza que la gente me compare y me juzgue y me señale, es miserable porque

lo botan a uno aquí y lo obligan a uno a vivir con gente que no se sabe de dónde (Comunicación personal, Fernanda, 27 de abril del 2019)⁹

El concepto de la “piel” del desplazado, al menos, contiene esa profundidad. Su “piel” incluye: el color; el aspecto del cuerpo, si es flaco o gordo; la calidad de la ropa; su nivel de higiene; su forma de hablar. El problema con su “piel” es ser la piel que envuelve la pobreza, a través de la cual se manifiesta su pobreza, porque el conflicto, aparte de los traumas psicológicos que trae, conlleva el empobrecimiento económico, la carencia de lo básico¹⁰. Y como lo reafirma Angie, sus compañeros involucraban una explicación del mundo aprendida, y en ella se trasparenta un fenómeno gravísimo para la sociedad: la normalización de la condición de ser desplazado, y su culpa por su situación. El desplazado se convierte en una figura, un tipo social, estereotipo, referente, caricatura, símbolo, alguien que en ocasiones ni siquiera sabe que lo es; y la utilización de su figura llega a tener propósitos pedagógicos: con ella se enseña el deber ser y el parecer, los ideales morales y la higiene. Es una de las figuras a las que ahora se recurre para atemorizar-aleccionar a los niños.

(...) los mismos papás señalan, pareces un desplazado, mira cómo estás. Entonces ellos como que, uno como que va cogiendo eso, pero uno no sabe, que en realidad qué es un desplazado, por las cosas que ha pasado, entonces sí, de pronto si enseñar esas cosas, de que de verdad es un desplazamiento (Comunicación personal, Angie, 8 de abril de 2019).

Para Angie, las consecuencias del desplazamiento se volvieron una vez más contra su apariencia. Fue entre los grados sexto y noveno donde ella sufrió por ello. No sentía ganas de comer y odiaba ir a estudiar. Cambió de colegio varias veces y en su casa las agresiones de su padre eran continuas:

(...) mi papá era o es muy agresivo, ya ni sé. Él nos maltrataba, decía que no quería pensar más, que tenía miedo de pensar, y yo lo entiendo, supongo que fue por lo del desplazamiento, no sé (Comunicación personal, Angie, 8 de abril de 2019).

9 Fernanda, de 25 años, nació en los Montes de María. Es desplazada de San Jacinto Bolívar. Llegó a Santa Marta con su mamá y sus dos hermanos menores. No es un detalle menor que el calificativo de rata se aplique en Colombia a los delincuentes. Aquí recuerda que una persona la comparaba con un animal.

10 Todas las historias recogidas tenían ese lamento común. Llegar a una ciudad con poquísimas prendas y empezar la aventura de conseguir alimentos y vivienda.

Sin embargo, no todas las personas a las que se conoció en esta investigación vivieron lo de Angie:

(...) No. Ni estigmatización, ni bullying, ni nada de eso, porque como por lo general, en los lugares donde estuve, fueron lugares que fueron también víctimas del conflicto, entonces era algo en común que se compartía: yo soy desplazada; ay, yo también soy desplazado, yo soy desplazado de la Avianca, del Paraíso, de Pivijay, o sea ya, entonces era algo en común que se comparte, por eso no vivencí ningún tipo de bullying ni nada. Incluso cuando estaba en el colegio del bachillerato, pues me hacían descuentos por ser desplazada, entonces me daban el almuercito, la cosita, entonces, para qué, no tuve ningún problema por eso (Comunicación personal, Andrea, 15 de mayo del 2019)¹¹

Al hablar de neorracismo, específicamente dirigido contra los más jóvenes, nos encontramos entonces con la obligación de pensar en las maneras en que en un medio social se los discrimina, aparta, señala y estigmatiza. El sufrimiento es mayúsculo cuando se piensa en que la vulnerabilidad de estos adolescentes también pasa por estar al cuidado de personas mayores que sufrieron los efectos del conflicto, y que de algún modo también atentan contra su integridad. ¿Hay en el maltrato del padre de Angie un reclamo, una acusación hacia ella? Si lo expresamos gráficamente, tenemos una vida, la de Angie, violentada por el desplazamiento. Su vida se traslada luego a un medio también violento (Santa Marta), por el contexto social de violencia y pobreza en el que se vive. En la ciudad, en su vida cotidiana y familiar, Angie padece violencia (sufre maltrato por parte de su padre), y luego, en la esfera pública, la violencia también se produce en el colegio.

Los estudiantes que discriminaban a Angie veían en ella a una desplazada y, con ello, lo que representa serlo. Al adquirir su propio concepto, ¿se formaron la idea del desplazado como aquel-aquella que contamina el espacio, y se vuelve peligroso por tal motivo? ¿Qué recuerdo les trae la presencia del desplazado? ¿Y qué recuerdo les trae el desplazado a quienes, a su vez, les transmitieron el desprecio a sus hijos? (Terren, 2002)¹². ¿En su rechazo cabe el hecho de que el desplazado les recuerda, en cierta medida, un pasado que se quiere negar precisamente por el peligro que la víctima representa?

11 Andrea da la clave para comprender la ausencia de discriminación en su caso. Sus demás compañeros habían compartido la experiencia del desplazamiento. A pesar de haberlo padecido en distintos puntos de la costa Atlántica, todos ellos tenían eso en común. El otro no podía ofender con algo que ellos mismos habían vivido.

12 Estas preguntas se enmarcan teóricamente en lo que se ha dado en llamar racismo psicossociológico, la actitud negativa que se tiene hacia una persona por hacer parte de un determinado grupo.

En Colombia, los esfuerzos por querer recordar el conflicto armado y sus consecuencias han sido señalados como negativos por el actual poder político (Castillejo, 2016). Las amenazas y asesinatos de líderes sociales buscan impedir que asome la verdad. La acción de querer recordar se vuelve peligrosa, contaminante. Recordar se convierte en una afrenta, otro elemento que propicia el neorracismo, porque los esfuerzos por recordar se ven, se notan. O porque el otro, con todo su ser, es un recuerdo para quien no ha vivido el desplazamiento. Es decir: el que discrimina es consciente de las difíciles condiciones de vidas de la persona que sufrió esta desgracia y, por ello, piensa que la víctima podría recurrir al crimen. Es un reconocimiento de su existencia. La necesidad de decirle a la víctima: “veo que usted existe, pero no me gusta la forma en que existe, la ‘piel’ que se pone”.

(...) la sociedad a uno lo juzga, es como un mancito que dijo que la guerra en Colombia era una mentira, que eso no existía. Entonces ¿nosotras que somos? ¿Y toda la gente víctima de esa guerra que vive aquí? ¿Qué somos todos nosotros? Mentiras. Y si lo dice un político, ¿Qué dirá el resto de la gente? (...) nadie sabe qué es vivir esto, la violencia (Comunicación personal, Helena, 03 de abril de 2019).

Las marcas del desplazado

Quien rechaza y discrimina está atento a las otras marcas con las cuales identificar a quien detenta tal condición, e indirectamente algunas de las ayudas que se le brindan a la víctima contribuyen a reforzar su bronca.

La búsqueda de ayuda, verdad y reparación conduce a las víctimas a involucrarse en procesos y trámites encaminados a legalizar y probar su situación como desplazados. Es el sufrimiento burocratizado.

El gobierno nacional, a través de la Unidad para la Atención y Reparación integral a las Víctimas, creada en 2012 con el propósito de hacer efectivas las medidas de asistencia y reparación, y que forma parte del Sistema Nacional de atención y reparación a las víctimas, y tiene entre sus objetivos permitirles a ellas llevar una vida digna, certifica que las personas fueron víctimas del conflicto armado. Esto no deja de ser contradictorio: se obtiene una supuesta protección del Estado cuando es este el que las ha desprotegido, culpándoles a menudo de pertenecer o colaborar con los grupos en conflicto por el hecho de habitar en las zonas donde el mismo tiene lugar.

En el caso de Paula, su discriminación en el colegio tuvo que ver con ello. Ella tenía un papel que la identificaba como desplazada. Dicho papel era su defensa y su condena. Lo contradictorio era que la protección que velaba ese certificado se quedaba en el papel, porque en la vida real no le beneficiaba, y los demás creían que sí.

(...) Cuando estaba en el colegio en el 2011, pero quizás fue porque todos éramos adolescentes y teníamos un pensamiento todo burlesco, solo ahí... eso se dio porque todos pensaban que con ese papel yo iba a ser rica o algo así, entonces me decían: ¡claro, como eres desplazada, ahora tienes tal cosa y así! (Comunicación personal, Angie, 8 de abril de 2019).

El documento tenía un valor simbólico también contradictorio. Le servía al gobierno para decir que, efectivamente, estaba protegiendo los derechos de las víctimas; les servía a las víctimas para decir que eran reconocidas por el Estado, que sus sufrimientos pasados y presentes eran reales, pero al tiempo se volvía un elemento que contribuía a incrementar el estigma sobre la persona desplazada. Es interesante apreciar el modo en que el mismo papel era observado por los compañeros de Yesenia, quien había sido desplazada de la Zona Bananera, especialmente porque su testimonio muestra otro lado de la realidad. Cuando ella llega a vivir a Santa Marta se establece en zonas vulnerables, entre personas de escasos recursos económicos. De manera que en su colegio ella se encuentra con personas que padecen la pobreza sin necesariamente haber vivido el desplazamiento y sin ser certificadas por el gobierno como víctimas del conflicto, pero sí habiendo sufrido indirectamente sus consecuencias.

(...) Recuerdo que teníamos que llevar ese papel para hacer referencia a algo y éramos desplazados. La verdad no recuerdo muy bien, pero una de estas personas se dio cuenta porque trabajaba ahí y pues se encargó de contarle a todos... pero como te digo, a veces me llega eso y me llega el recuerdo del colegio y que ellos piensan que una persona que es desplazada y tiene ese papel que lo identifica y que solamente para nosotros es un papel, y nosotros no hemos tenido un favorecimiento, entonces yo digo que es así, porque como no tienen el conocimiento, porque cuando una persona no sabe de algo empieza a divulgar. (Comunicación personal, Yesenia, 23 de mayo del 2019).

Ella recalca qué significa sentirse mirada, y la capacidad de ver en la mirada una intimidación. Recordando su lugar de origen dice:

(...) son fincas que son muy alejadas y que el vecino que está más cerca está como a 20 minutos, entonces son fincas que al estar allá son muy tenebrosas al estar en las horas de la noche, y pues ellos dicen (sus padres) que era las horas en las que ellos (gente armada) llegaban a molestarlos. Y allá no te miran como acá que de pronto tú dices que eres desplazada y te ven un poco menos. (Comunicación personal, Yesenia, 23 de mayo del 2019).

Lo que ella cuenta que le ocurre es también un modo de entender lo que aquí se ha llamado la práctica cultural del neorracismo. Alguien se ha fijado en ella y en su papel y sabe que la noticia es un acontecimiento que genera morbo. Se corre a contar para que otros y otras vengan a ver y señalen. Se asiste como a la exhibición de un fenómeno. Un ser humano que respira y piensa como todos, pero al que los demás escudriñan para resaltar los rasgos exteriores que le hacen distinto ante quienes lo observan.

(...) En realidad siempre fui muy reservado con mis cosas, no le cuento a todo el mundo mi situación, mi vida, solamente a los que son muy cercanos. Por eso no sufrí ningún tipo de señalamiento en el colegio (por haber sido desplazado). (Comunicación personal, Saúl, 23 años de edad, 12 de mayo del 2019).

Camilo, otro joven que sufrió el desplazamiento desde el pueblo Chibolo cuando tenía 7 años afirmó:

(...) yo nunca dije en el colegio que era desplazado ni nada de eso, es más, mi papá nunca fue a declararse como desplazado ni nada de eso, no sé si era orgullo de parte suya... yo creo que le daba pena hacer fila con esas personas para pedir ayuda del gobierno, él lo veía como una forma de mendigar y no le gustaba eso, él nos decía a nosotros que no dijéramos nada sobre lo que pasó en el pueblo por temor, él sabía que había gente de esos grupos en la ciudad y le daba miedo de que lo llegaran a buscar. (Comunicación personal, Camilo, 07 de junio del 2019).

Y como vemos, su estrategia para evitar el señalamiento en un colegio en Santa Marta fue similar a la de Saúl y Yesenia.

Conclusion

Las personas y sectores de población, privilegiados o no, han encontrado nuevas razones para discriminar a otros por pertenecer a una cultura o detentar rasgos culturales considerados peligrosos por quienes los juzgan. En Colombia, y para el caso de este artículo, se ha sostenido que uno de los rasgos culturales por los que

en Santa Marta se juzga y violenta a una persona es haber vivido en carne propia el conflicto armado colombiano, específicamente, el desplazamiento. La discriminación, la exclusión, y la violencia física y simbólica contra los desplazados son las maneras mediante las cuales el neorracismo se manifiesta.

Es muy importante enfatizar este punto por lo siguiente: como varios autores lo manifiestan, es difícil convertir el racismo en objeto de estudio debido a que resulta complejo definirlo, medirlo y/o reconocerlo. En su definición posmoderna se encuentra contemplada su ambigüedad: el de hoy es un racismo sin racismo, un metaracismo, y no es posible establecer con exactitud el porcentaje de población que realiza prácticas culturales que puedan ser calificadas de neorracistas. En la investigación desarrollada en Santa Marta solo se puede afirmar que, respecto a los desplazados que colaboraron con esta investigación, hay evidencia de que sobre ellos esta situación aconteció. De las treinta personas entrevistadas, el 95% manifestó haber sufrido algún tipo de discriminación por este motivo. ¿Esa evidencia puede extenderse al resto de la población samaria? No. No es posible.

Sin embargo, los testimonios dejan una pregunta abierta. Como se ha podido observar, los relatos de prácticas neorracistas en instituciones escolares tienen como víctimas a mujeres. ¿Constituye este fenómeno un asunto de género? Es una pregunta que tampoco se puede responder con exactitud. Como lo evidencian los testimonios de personas de sexo masculino aquí citados, estos en su momento tuvieron conciencia de que el desplazamiento era una condición que les podía generar agresiones, por ello, preferían mantenerlo en silencio. Este silencio encierra otra realidad atroz que demuestra los alcances del neorracismo por efecto del conflicto armado: de cómo los sujetos, al esconder un hecho de su pasado para evitar la discriminación, al tiempo realizan la discriminación consigo mismos. Si en un grupo social formado por niños y adolescentes en las instituciones educativas, estos muchachos eligieron el silencio, da cuenta de los peligros que encierra contarlos, de las precauciones que deben tomar para que nadie se dé cuenta, y de la búsqueda constante de integrantes de este grupo social por buscar chivos expiatorios. Para decirlo de otra manera: no son juegos de niños.

Como se afirmó al principio, las políticas racistas se convierten en prácticas culturales por medio de las cuales el racismo adquiere materialidad. Como no podemos tener un registro total de las experiencias de los miles de individuos desplazados, las experiencias de estas adolescentes nos permiten extrapolar los modos en que ello se vive y los contenidos simbólicos que entran en juego. Las experiencias diversas, por tanto, desde el punto de vista antropológico, se conectan desde lo

simbólico, al compararse. Expresan, tienen implícito, el valor simbólico (el menor valor) que tiene para quien discrimina: la experiencia del desplazado. Esto se reproduce o práctica por personas de todas las edades.

Al tiempo, la experiencia de la discriminación se vuelve una experiencia colectiva. El lenguaje que utilizan las personas entrevistadas lo refiere. El “nosotros” que se utiliza en varios testimonios expresa cómo esta experiencia se comparte, no solo por los vínculos familiares y afectivos, ni por vivir en una ciudad en la que a cada paso se recuerda que se es distinto, sino también porque esta experiencia del desplazamiento es necesariamente colectiva. En los testimonios obtenidos, los afectados y afectadas emprendieron sus respectivos desplazamientos junto con sus familiares cercanos, y en muchos de ellos aún queda la duda de qué ocurrió con todos aquellos que les rodeaban. Por ello, el neorracismo que se expresa en contra de alguien, indirectamente, se extiende a la comunidad cercana al afectado. Pero la respuesta individual, íntima (como lo es en ciertos casos la organización simbólica del espacio propio para conjurar, alimentar y resolver el recuerdo), también amplía el concepto de comunidad. Lo extiende a quienes ya no están, a desaparecidos y muertos, a quienes se recuerda o se les pide ayuda, de un modo semejante a como en las comunidades indígenas se pide ayuda y consejo a los antiguos.

Finalmente, al referir teóricamente que en las sociedades contemporáneas no es la piel el objeto principal de la acción racista, en este texto se ha utilizado el concepto piel para ampliarlo metafóricamente. La “piel” que hoy se rechaza es la que está teñida con el dolor del desplazamiento, y de la cual emana, para quienes así actúan contra ella, un peligro, una amenaza, un riesgo, por cómo se ve y por lo que representa. La “piel” que se presenta aquí tiene varias capas. La apariencia física, el vestuario, los lugares que habita, los lugares que visita, las palabras que usa: son marcas simbólicas (en la mayoría de los casos, creadas, imaginadas y resultado de prejuicios) que acompañan la condición del ser desplazado, y son determinantes para quien juzga. Al menos, esto es lo que sucede en las instituciones educativas, en las que las actitudes y posturas de los estudiantes con prácticas neorracistas pueden estar conectadas con las que en algunos casos mantienen sus padres. Esto abre la puerta para que nos preguntemos acerca de cómo se concibe y representa el conflicto armado en las instituciones educativas por parte de quienes orientan los procesos pedagógicos, y qué pueden hacer los profesores para ayudar a evitar, disminuir, este flagelo, y si el Estado tiene interés en tal proyecto.

El hecho de que se haya argumentado que los neorracistas vuelven peligroso el rasgo cultural de haber vivido el desplazamiento, y que para ellos esa vivencia da una particular forma de vida, de pensar, actuar, sentir, no significa que los impactos del desplazamiento sean iguales para todos los que lo padecen. Sería caer en un neodeterminismo, como si la cultura o la cultura de un individuo pudiesen desprenderse de ahí. Como si la violencia —las múltiples violencias de Colombia— fuese un mito fundador del que se desprendieran las formas de ser, sentir, pensar, querer y odiar. Admitir como rasgo cultural de una persona haber sufrido desplazamiento significa reducirlo, afirmar que su experiencia le aparta de la cultura y le da otra nueva, en la que sus prácticas culturales están modificadas por esa situación dolorosa que los llena de rabia (y, en ciertos casos, deseos de venganza). Es como si, de parte de quien asume posturas y prácticas neorracistas se concibiese la posibilidad de la mutación de la cultura. Significa convertir a la persona en su sufrimiento, como lo señalaba Sontag (2008) al hablar del cáncer o del sida, cuando se nombra a un sujeto con el nombre de su enfermedad. Y es allí en la reducción en donde se encuentra el fundamento básico de las prácticas neorracistas. Cuando el otro, la otra, deja de ser una persona para convertirse en un desplazado, alguien que —desde la mirada que lo acusa— fue deformado por la violencia, la crueldad, el dolor, sus ideas políticas erradas y sus vicios (cualquier calificativo puede inventarse cuando se trata de borrar o invisibilizar la existencia de alguien). Un ser monstruoso y liminal que se interpuso en una lucha que no era la suya, o se apartó de la moral o las buenas costumbres, a quien el fantasma de la violencia persigue y, por ello, su “piel” y su presencia pueden contaminar los territorios “pacíficos”.

Referencias

- Almario, O. (2010). Anotaciones sobre una posible periodización de las representaciones raciales en Colombia. En: Claudia Mosquera, Agustín Lao, César Rodríguez (eds) *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*. pp. 359-385. Bogotá: Universidad Nacional.
- Arocha, J. (1984). Antropología en la historia de Colombia. En J. Arocha y N. de Friedemann (eds), *Un siglo de investigación social: Antropología en Colombia*. pp. 29-41. Bogotá: Etno.
- Bangstad, S. (2020). The racism that dares not speak its name: rethinking neonationalism and neo-racism. *Intersections* (1)(1), 49-65.
- Balibar, E. y Wallerstein, I. (1991). *Raza, nación y clase*. IEPALA, Madrid.
- Balibar, E. (1989). Le racisme: encoré un universalisme. *Mots*, (18), 7-20.

- Ben-Eliezer, U. (2004). Becoming a Black Jew: Cultural Racism and Anti-Racism in Contemporary Israel. *Social Identities*, 10(2), 245-266.
- Bello, M. (2003). El desplazamiento forzado en Colombia: acumulación de capital y exclusión social. *Revista Aportes Andinos: Globalización, Migración y Derechos Humanos*, 7, 1-8.
- Castro, A. (1920). *Degeneración colombiana*. Imprenta Arango, Medellín.
- Castillejo, A. (2016). Guerra, cotidianidad y los órdenes globales: notas antropológicas para una relectura de la violencia en Colombia: Trayectorias, tendencias, y Desafíos contemporáneos. Popayán: Universidad del Cauca, pp. 125-160.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (CNMH). (2009). *La masacre de El Salado: esa guerra no era nuestra*. <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/wp-content/uploads/2020/02/3.-La-masacre-de-El-Salado.pdf>
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (CNMH). (2015). *Una Nación Desplazada. Informe Nacional del Desplazamiento Forzado en Colombia*. <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes2015/nacion-desplazada/una-nacion-desplazada.pdf>
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (CNMH). (2014). *¡BASTA YA! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*. <http://centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes2013/bastaYa/basta-ya-colombia-memorias-de-guerra-y-dignidad-2016.pdf>
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (CNMH). (2016). *Tierra y conflictos rurales. Historia, políticas agrarias y protagonistas*. <http://centrodememoriahistorica.gov.co/wp-content/uploads/2020/01/tierras-y-conflictos-rurales.pdf>
- Connerton, P. (1989). *How Societies Remember*. Cambridge University Press.
- Comisión Vida, Justicia y Paz. (2007). *Las voces del pueblo negro, indígena y mestizo*. Diócesis de Quibdó, 4.
- Congolino, M. (2008). ¿Hombres negros potentes, mujeres negras candentes? Sexualidades y estereotipos raciales. La experiencia de jóvenes universitarios en Cali-Colombia. En P. Wade, F. Urrea, M. Viveros (Eds.), *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, pp. 317-342. Bogotá.
- Cunin, E. (2003). El negro: de una invisibilidad a otra: Permanencia de un racismo que no quiere decir su nombre. *Revista Palabra*, 4, pp. 79-87.
- De Armas, D. (2016). *Efectos Socioeconómicos del Desplazamiento Forzado en la Mujer Afrodescendiente – Santa Marta, Colombia* (Tesis doctoral). Instituto Interuniversitario de Desarrollo Social y Paz. <https://core.ac.uk/download/pdf/83545679.pdf>
- Delors, J. (1997). *La educación, encierra un tesoro*. Santillana, UNESCO.
- De Zubiria, S. (2007). Neorracismo o nuevas formas de racismo: un debate ético inaplazable. *Revista colombiana de bioética*, (2), pp. 229-246.
- Douglas, M. (1978). *Símbolos naturales: exploraciones en cosmología*. Alianza Editorial.
- Douglas, M. (2007). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo Veintiuno Editores.
- Geertz, C. (1983). *La interpretación de las culturas*. Gedisa Editorial.

- Gómez, A. (1998). La guerra de exterminio contra los grupos indígenas cazadores recolectores de los llanos orientales (siglos XIX y XX). *Anuario colombiano de historia social y de la cultura*, 25, pp. 351-376.
- Goffman, E. (2001). *Presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu.
- Giddens, A. (1985). *The nation-state and violence. Volume two of a contemporary critique of historical materialism*. Polity Press.
- Halbwachs, Maurice. (2004). *La memoria colectiva*. Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Hall, S. (1980). *Race, articulation, and societies structured in dominance*. UNESCO.
- Harris, M. (2011). *Antropología cultural*. Alianza Editorial.
- Illicachi, J. (2015). Racismo, neorracismo y Educación. *Universitas XIII* (22), pp. 95-115.
- Jaramillo, A. (2003). *Miedo y desplazamiento. Experiencias y percepciones*. Corporación Región.
- Jiménez, M. (1920). *Nuestras razas decaen*. Imprenta de Juan Casis.
- Josey, C. (2010). Hate speech and identity: an analysis of neoracism and their dexing of identity. *Sage journals*, 21(1), pp. 27-39.
- Lee, J. (2006). International students experiences of Neo-racism and discrimination. *International Higher Education*, (44), pp. 3-5.
- Lobo, G; y Morgan, N. (2005). Lo decimos con cariño: estratificación racial y el discurso de lo negro en Colombia. *Revista de estudios colombianos*, pp. 27-28. Bogotá.
- Marciales, Ca. (2015). Violencia sexual en el conflicto armado colombiano: racismo estructural y violencia basada en el género. *Revista VIA IURIS*, 19. pp. 69-90. Bogotá.
- Marciales, C. (2013). *Violencia sexual en el conflicto armado: los rostros afro de la reparación. Caso: asociación de mujeres Afro por la paz (Afromu-paz)*. (Tesis de maestría). Universidad Nacional de Colombia.
- Mosquera, C. & Rodríguez, M. (2009). Hablar de racismos y discriminación racial: elementos para cuestionar la ideología de la igualdad racial en Colombia. Universidad Nacional de Colombia.
- Mukhopadhyay, C. y Chua, P. (2008). Cultural Racism. En J. Hartwell Moore (Ed.). *Encyclopedia of Race and Racism*. pp. 377-383. Gale.
- McGraw, J. (2007). Purificar la nación: eugenesia, higiene y renovación moral-racial de la periferia del Caribe colombiano, 1900-1930. *Revista de estudios sociales*, 27, pp. 62-75.
- Pierre, N. (2016). Geo-etnización, racialización y pobreza en la praxis regional latinoamericana. *Revista Algarrobo*, 5, pp. 1-21.
- Palacios, M. (2011). *¿De quién es la tierra? Propiedad, politización y protesta campesina en la década de 1930*. FCE; Uniandes.
- Quintero, O. (2014). El racismo cotidiano en la universidad colombiana desde la experiencia vivida por los estudiantes negros en Bogotá. *Universitas Humanística*, 77, 71-94.
- Ramos, A. (2011). Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad. *Alteridades*, 21(42), pp. 131-148.

- Restrepo, E. (2017). Avatares del negro en la antropología colombiana. *Revista Nómadas*, 191-199.
- Registro Único de Víctimas. Centro de documentación. (2019). En: <http://www.unidad-victimas.gov.co/es/personas-con-discapacidad-subcomite-tecnico-de-enfoque-diferencial/41075>
- Registro Único de Víctimas. (2019). Boletín. Cifras población desplazada en el Magdalena. Red nacional de información. En: cifras.unidadvictimas.gov.co/Home/Desplazamiento
- Rhenals, A. y Francisco, F. (2008). Entre lo árabe y lo negro. Raza e inmigración en Cartagena, 1880-1930. *Revista Sociedad y Economía*, 15, Universidad del Valle.
- Salazar, I. (2020). La ambivalente afirmación de la identidad. Conversaciones entre Balibar y Mbembe. *Enfoques*, XXXII (1), 45-57.
- Serje, M. (2011). *El revés de la nación*. Uniandes.
- Siebers, H. y Dennissen, M. (2015). Is it Cultural Racism? Discursive Exclusion and Oppression of Migrants in the Netherlands. *Current Sociology*, 63(3), pp. 470-489.
- Solana, J. (2000). Identidad cultural, racismo y antirracismo. En P. Gómez (Comp.). *Las ilusiones de la identidad*. pp. 99-126. Ediciones Cátedra.
- Stolcke, V. (1993). “El problema” de la inmigración en Europa. El fundamentalismo cultural como nueva retórica de exclusión. *Mientras Tanto*, (55), pp. 73-90.
- Telles, E. (2014). *Pigmentocracies: Ethnicity, Race, and Color in Latin America*. The University of North Carolina Press.
- Tovar, H. (1997). Los baldíos y el problema agrario en la costa caribe de Colombia (1830-1900). *Fronteras*, 1(1). pp. 35-55.
- Turner, V. W. (1975). Symbolic Studies. *Annual Review of Anthropology*, 4, 145-161.
- Urrea, F. y Echeverry, D. (2015). Experiencia investigativa sobre raza, etnicidad, clases sociales, géneros y sexualidades en el suroccidente colombiano. *Maguare*, 29(2), pp. 239-268.
- Velandia, P. y Restrepo, E. (2017). Estudios afrocolombianos: balance de un campo heterogéneo. *Tabula Rasa*, 27, pp. 161-197.
- Viáfara, C. (2017). Movilidad social intergeneracional de acuerdo al color de la piel en Colombia. *Sociedad y Economía*, (33), 263-287.
- Villegas, A. (2014). Alteridad racial y contrucción nacional: un balance de los estudios sobre las relaciones entre raza y nación en Colombia. *Universitas Humanística*, (77), 305-325.
- Viveiros, M. (2000). Dionisios negro. Sexualidad, corporalidad y orden racial en Colombia. En M. B. Figueroa, & P. E. Sanmiguel, *¿Mestizo yo? Diferencias, identidad e inconsciente. Jornadas sobre mestizaje y cultura colombiana*. Bogotá.
- Wade, P. (1997). *Gente negra, nación mestiza*. Ediciones Uniandes.
- Wren, K. (2001). Cultural Racism: Something Rotten in the State of Denmark? *Social and Cultural Geography*. pp. 141-162.
- Wieviorka, M. (1992). *El espacio del racismo*. Paidós.